



Journal de la Société des Océanistes

142-143 | 2016

Du corps à l'image. La réinvention des performances culturelles en Océanie

« Nous serons la viande pour la France ». Indigènes et missionnaires protestants océaniens durant la Grande Guerre

Gilles Vidal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/7476>

DOI : 10.4000/jso.7476

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

Pagination : 257-272

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Gilles Vidal, « « Nous serons la viande pour la France ». Indigènes et missionnaires protestants océaniens durant la Grande Guerre », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 142-143 | 2016, mis en ligne le 31 décembre 2018, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/7476> ; DOI : 10.4000/jso.7476

« Nous serons la viande pour la France ». Indigènes et missionnaires protestants océaniques durant la Grande Guerre

par

Gilles VIDAL*

RÉSUMÉ

En août 1916 arrivent à Marseille les premiers indigènes du Bataillon de Marche du Pacifique, composé de Tahitiens et de Calédoniens. Un grand nombre d'entre eux sont de confession protestante, issus des champs de Mission de la Société des Missions évangéliques de Paris (SMEP). Comment l'irruption de la Grande Guerre dans le Pacifique vient-elle bouleverser les représentations océaniques des nations européennes engagées dans le conflit ? Quelle est la rhétorique mise en œuvre par la SMEP auprès de ses missionnaires pour passer d'un discours théologique « piétiste » sur l'amour chrétien à celui sur la « guerre juste » ? Comment ce discours est-il reçu ? Telles sont les questions traitées ici à partir des archives de la SMEP, principalement la correspondance des missionnaires et le Journal des Missions évangéliques.

MOTS-CLÉS : Première Guerre mondiale, missions chrétiennes, missions protestantes, Océanie, protestantisme, nationalisme, Tahiti, Nouvelle-Calédonie, îles Loyauté

Mission et protestantisme français

À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, le protestantisme occupe une place très marginale dans le paysage religieux français puisqu'il ne représente environ que 1,5 % de la population. Symboliquement cependant, plusieurs faits et événements lui donnent un relief médiatique sans rapport avec son importance numérique : son empreinte en matière d'éducation sous la III^e République, sa mobilisation majoritaire

ABSTRACT

The first natives from Tahiti and New Caledonia forming the "Pacific Battalion" reached Marseille in August 1916. Most of them were Protestants educated by the "Société des Missions Évangéliques de Paris" (SMEP). How does the sudden storming of World War I in the Pacific disrupted the native representations of the European countries involved in the conflict? How does the rhetoric of the SMEP changed, from a pietistic classical discourse about Christian love to another one about Just War? How was this discourse received? This paper aims to rise these questions using the SMEP archives and the letters of the missionaries. After an introduction setting the Protestantism in the context of the global French society prior the war the first part explores the major topics in the missionary writings, and the Pacific islander's incomprehension of the conflict transforming missionaries into interpreters of a new situation. The second part deals with the religious rhetoric used by the missionaries: the "just War theory" applied to the World War I, God as father and Nation as mother, the theology of debt, retribution and sacrifice, the war as an occasion of a worldwide communion. The third part of the paper analyses this missionary patriotism characterised by a wide self-satisfaction. It mentions censored passages and shows eventually how few missionaries expressed a divergent thinking.

KEYWORDS: Pacific Islands, Christian Mission, Protestantism, Nationalism, Tahiti, New Caledonia, Loyalty Islands

en faveur du capitaine Dreyfus, l'implication de certains dans l'élaboration de la Loi de séparation des Églises et de l'État sans oublier le mouvement du christianisme social. À cela s'ajoute l'action missionnaire, entreprise dès 1822 par la Société des Missions évangéliques de Paris (SMEP), au Lesotho tout d'abord en 1829, puis au Sénégal 1862, à Tahiti et à Moorea en 1862 (ultérieurement pour les autres archipels), au Zambèze en 1882, à Madagascar en 1896, aux îles Loyauté en 1898 et sur la Grande

* Maître de conférences en histoire du christianisme à l'Institut protestant de théologie de Montpellier et membre du laboratoire CRISES de l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, gilles-louis.vidal@univ-montp3.fr

Terre de la Nouvelle-Calédonie en 1902, au Cameroun et au Togo en 1917 (Zorn, 2012a). Cette « branche » internationale quasi centenaire du petit protestantisme français, au moment où éclate la Grande Guerre, confère donc à ce dernier, à majorité réformée, une visibilité non négligeable, lui imposant par conséquent un devoir d'un positionnement sans équivoque dans le concert patriotique du pays.

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que la période d'avant-guerre est également marquée par l'antijudaïsme et l'antiprotestantisme (Bauberot et Zuber, 2000). Jusqu'au déclenchement du conflit, le principal grief fait aux protestants était leur collusion avec l'Angleterre, notamment dans le champ de l'outre-mer. Dans le Pacifique, plusieurs missionnaires britanniques, ayant eu maille à partir avec les autorités françaises, entraînèrent des complications diplomatiques, comme ce fut le cas avec George Pritchard en 1844 à Tahiti, Samuel Mac Farlane et John Jones aux îles Loyauté en 1871 et 1887 (Leenhardt, 1957 ; Howe, 1978 ; Dauphiné, 1999 ; Zorn, 2012a). L'influence protestante et anglaise est décriée, jugée néfaste dans le cadre colonial français comme en témoigne un article de *la France australe* du 29 novembre 1913 fustigeant le « *nata*' qui prêche en maré, compte en anglais » (Zorn, 2012a : 314).

Or en 1914, l'adversaire n'est plus le même : l'Allemagne étant réputée être protestante – selon un chant de guerre, il s'agit alors de combattre « les fils de Luther » –, le protestantisme français organise sa défense de plusieurs manières pour prévenir tout amalgame entre confession et nationalité : ses responsables écrivent aux pasteurs allemands proches de l'empereur Guillaume II pour les inciter à abandonner toute référence religieuse ; les Unions chrétiennes de jeunes gens financent plusieurs « Foyers du soldat » dans lesquels on peut trouver de saines lectures, de quoi écrire et un soutien moral et, en juillet 1915, la Fédération protestante de France crée un « comité de propagande française à l'étranger » (Carbonnier, 2014).

La nécessité de changer de discours

Cette surenchère patriotique métropolitaine va cependant poser problème au monde missionnaire protestant et l'obliger à opérer une substantielle révision de son discours. En effet, théologiquement et historiquement, les missions protestantes s'ancrent dans une tradition particulière, celle du Réveil, à la marge des Églises

officielles. Les premiers missionnaires protestants appartiennent généralement, en Europe et aux États-Unis, aux Églises non conformistes, « libres » en ce qu'elles revendiquent le rejet de tout appui étatique explicite et surtout tout recours à la force dans l'entreprise missionnaire. Ce sont donc des sociétés spécialement dédiées à la Mission qui s'empresse, dès le début du XIX^e siècle, d'appliquer un programme « simple » pouvant se résumer au slogan *post tenebras lux* : apporter « le salut des âmes » à « des païens² » demeurés jusque-là « dans les ténèbres ». Ce programme initial ne s'embarrasse guère de contingences géopolitiques, de sorte que l'on trouve aussi bien des esclaves missionnaires protestantes françaises dans un protectorat anglais, comme au Lesotho, que l'inverse comme les îles Loyauté dans l'archipel calédonien³. Cet internationalisme missionnaire « neutre » se voit d'ailleurs explicitement reconnu par la conférence de Berlin qui octroie au missionnaire un statut quasi équivalent à celui de membre du corps diplomatique.

La montée des nationalismes et la surenchère patriotique exigée par la situation particulière des protestants français au moment de la déclaration de guerre oblige donc les missionnaires à une révision complète de leur théologie comme l'expriment les toutes premières paroles de Jean Bianquis, directeur du comité de la SMEP de 1912 à 1923 lors d'une conférence :

« Mesdames, Messieurs, peut-on imaginer un contraste plus absolu que celui qui se résume en ces deux mots ; la guerre et les Missions ? En tout homme demeurant de l'autre côté de la frontière – nous fût-il très voisin par l'apparence, le degré de civilisation, les convictions intimes –, la guerre nous fait voir un ennemi qu'il faut travailler à détruire. Les Missions, au contraire, nous montrent dans l'homme le plus étranger, le plus lointain, le plus différent de nous à tous égards, un frère qu'il faut travailler à sauver. » (Bianquis, 1920)

Et Maurice Leenhardt d'approfondir encore les contradictions dans le *Journal des Missions évangéliques* (JME), organe officiel de la SMEP :

« Nous quittons notre pays pour les sauver, et nous les quittons pour sauver notre pays ; nous prêchons la paix et nous faisons la guerre, nous pactisons avec la civilisation, et elle semble aboutir à un plus grand mal ; ces primitifs sont parfaitement discrets en ne nous disant rien, et leur esprit procède de la meilleure logique lorsqu'il leur inspire de se taire. » (JME, janvier 1916 : 43)

Ce mutisme cesse avec l'appel de la France à la « force noire » réclamée par le général

1. *Nata* en langue *nengone* désigne un évangéliste protestant appelé aussi parfois *teacher*.

2. Les expressions « païen », « indigène », « race », etc. sont une reprise du vocabulaire de l'époque et des sources consultées. Ils n'impliquent aucun jugement péjoratif. Seul le mot *Kanak* – lorsqu'il ne figure pas dans une citation – a été orthographié et employé selon l'usage invariable de l'accord de Nouméa de 1998.

3. Le dernier missionnaire anglais de la London Missionary Society, James Hadfield, quitte Lifou en 1922.

Mangin (Mangin, 1910 ; Michel, 1987) qui va susciter bien des incompréhensions et obliger les missionnaires à une conversion radicale dans leur discours. Telle est donc la problématique que nous entendons aborder dans cet article : comment les missionnaires protestants français en Océanie ont-ils concilié patriotisme et universalité du message chrétien, « Paix du Christ » et guerre « diabolique » des hommes, supériorité des nations « chrétiennes » européennes et barbarie des combats ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous nous sommes appuyés sur la correspondance des missionnaires de Tahiti et Nouvelle-Calédonie adressée à la Société des Missions évangéliques de Paris de 1914 à 1919⁴. La majorité de cette correspondance a été publiée – avec parfois plusieurs mois de décalage et malgré quelques passages censurés sur lesquels nous reviendrons – dans le *JME*. Destinée à être lue publiquement, ces lettres sont dénuées d'appréciations personnelles, celles-ci relevant de la correspondance privée familiale non prise en compte ici. Après avoir rappelé quelques données sur les tirailleurs indigènes de Nouvelle-Calédonie et de Tahiti, nous examinerons le discours apologétique missionnaire et patriotique protestant (Zorn, 2012b) dans le champ océanien.

Les tirailleurs kanak et tahitiens du Bataillon du Pacifique

En Nouvelle-Calédonie, la mobilisation générale décrétée le 5 août 1914 ne concerne que les Européens. De même, à Tahiti, une mobilisation partielle est décrétée le 11 août 1914. Dans un premier temps, les Tahitiens gagnent la métropole via Nouméa mais ultérieurement, le passage par le canal de Panama et les États-Unis sera préféré. Le 9 octobre 1915, un décret autorisant l'engagement volontaire de tout indigène âgé de 18 ans est pris en métropole et s'applique à toutes les colonies (Antier, 2008 : 27). En Nouvelle-Calédonie, les premiers recrutements de Kanak ont lieu de janvier à mars 1916 et les deux premiers contingents quittent la colonie le 4 juin et le 3 décembre 1916. Les premiers arrivent le 11 août 1916 à Marseille, formant le Bataillon du Pacifique. Le recrutement se poursuit au début de 1917 et le dernier départ de Nouméa s'effectue le 10 novembre 1917 (Boubin-Boyer, 2008 : 22-26). En ce qui concerne Tahiti, sept contingents de volontaires partent durant le premier semestre 1916, puis trois autres départs ont lieu en avril

1917. D'abord stationné à Marseille pour le chargement des navires à destination du front d'Orient, le Bataillon du Pacifique devient au début de 1917 « Bataillon mixte du Pacifique » puis « Bataillon de Marche de la 72^e division d'infanterie ». Les travaux de Sylvette Boubin-Boyer et d'Adrian Muckle indiquent les données chiffrées suivantes des mobilisés : 1 040 citoyens français et 1 105 indigènes pour la Nouvelle-Calédonie, 1 057 engagés au total pour les Établissements français d'Océanie. Parmi les Kanak, 382 ont trouvé la mort et 300 parmi les Tahitiens. Les premiers tirailleurs ne rentrent à Nouméa et Papeete qu'en 1919 (Boubin-Boyer, 2008 : 37 ; Bensa, 2015 : 41)⁵.

Les principaux thèmes du discours missionnaire patriotique

L'incompréhension des indigènes

Dès 1916 donc, des campagnes de recrutement d'indigènes sont organisées. Pour les indigènes chrétiens, la « conversion » d'un message de paix à un appel à la guerre est difficile. Comme le rapporte Gustave Mondain, ils ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, tant à Tahiti qu'aux îles Loyauté :

« À Tahiti, un grand nombre de chrétiens ont crié au scandale, nous dit M. Ch. Vernier, missionnaire aux îles Sous-le-Vent. À l'occasion de la levée des jeunes tahitiens de Tahiti et de Moorea, notre collègue M. de Pomaret eut fort à faire pour mettre le calme dans l'esprit des plus exaltés ; il ne nous a pas toujours été facile de leur faire admettre que le patriotisme peut se concilier avec l'Évangile. Mais c'était une exception. » (Mondain, 1920 : 14)⁶

Et Mondain de commenter :

« On ne peut pas s'étonner qu'au début il y ait eu ainsi du trouble, du flottement et, dans le fond des âmes, comme un peu d'affolement. Le contraire eût été surprenant. » (Mondain, 1920 : 14)

Malgré une incompréhension commune, la situation diffère cependant d'un territoire à l'autre. Remarquons d'abord que le niveau d'information ne semble pas être le même selon les territoires, ce qui est lié aux difficultés de communication. Ainsi les premières lignes du rapport de la Mission de Tahiti mentionnent :

4. Les sources sont consultables à la bibliothèque du Service protestant de Mission-DEFAP, 102 bd Arago, 75014 Paris.

5. D'après Chantal Antier-Renaud, le total des indigènes mobilisés s'élève à 568 986 hommes. Une autre historienne, Denise Bouche, indique 34 000 Malgaches, 1 000 Tahitiens et 1 000 Kanak (*in* Zorn, 2012b : 183).

6. Mondain était missionnaire à Madagascar. Il s'appuie ici sur le rapport d'activité annuel de la Mission de Tahiti de 1916.

« la France qui leur [les autochtones] demandait l'envoi de ses enfants dans une guerre entassant victimes sur victimes, et dont ils connaissent toutes les horreurs. »

En revanche, ces événements semblent moins connus dans les îles Loyauté :

« je rentre d'un voyage à Maré où le recrutement des indigènes avait amené du découragement chez les vieux natas. Il y a les jeunes et les vieux, et les vieux ont un trop grand effort à faire pour comprendre les choses présentes... » (Leenhardt à Bianquis, 28 juin 1916)

Ce sentiment de méconnaissance et d'inintelligibilité est présent sur la Grande Terre également, y compris un an plus tard, en 1917. Le *nata* Joane, fidèle collaborateur de Leenhardt à Do Neva écrit lui-même au directeur Jean Bianquis, après la mort du missionnaire Paul Laffay⁷ :

« nous savions qu'il y avait la guerre en France et il nous était difficile de comprendre tout cela et le départ de Mr Laffay aussi. » (Les *nata* au directeur de la SMEP, 20 juillet 1917)⁸

Il semble bien ici que ce soit le « sens général » des événements tragiques qui échappe aux chrétiens kanak, mais à Tahiti l'incompréhension porte aussi sur un point précis lié au recrutement indigène :

« Il y avait, enfin – poursuit le rapport de 1916 – les influences contraires, certains personnages faisant courir le bruit que le gouvernement violait les réserves oralement faites, lors de l'annexion, et garantissant que jamais les Tahitiens, en cas de guerre, ne seraient appelés à servir en France ; qu'ils seraient seulement chargés de défendre la colonie. »

Ces lignes mettent bien en avant une contradiction propre à Tahiti puisque la loi d'annexion du 30 décembre 1880 – qui ne s'applique cependant pas aux habitants des îles Sous-le-Vent, des Marquises, des Gambier et des Australes – reconnaissait aux « anciens sujets du roi de Tahiti » à la fois la qualité de citoyens français et l'exemption de service militaire (Boubin-Boyer, 2008 : 23). Naturellement, un recrutement organisé par la France auprès des Tahitiens pouvait passer pour un reniement de la parole donnée, à ceci près que ce recrutement de 1916 était volontaire, même si les agents recruteurs se montraient très insistants et incitatifs.

Comme le souligne Sylvette Boubin-Boyer, les promesses faites en échange de l'engagement étaient alléchantes dans des sociétés pauvres en numéraire :

« une prime d'engagement de 200 francs [...] une indemnité aux familles nécessiteuses dans la limite de 15 francs par mois et de 120 francs aux familles de tirailleurs (veuves ou orphelins), une solde journalière et d'autres prestations. » (Boubin-Boyer, 2008 : 26)

En Nouvelle-Calédonie, le recrutement était même organisé en adéquation avec l'impôt de capitation : chaque chef devait s'engager à fournir un homme pour dix « imposables » et touchait parfois une commission sur le contingent fourni ! Tous les missionnaires se plaignent, à plusieurs reprises, de l'hémorragie de la jeunesse et Leenhardt fait bien remarquer que celle-ci est partie « plus ou moins spontanément » (Leenhardt à Bianquis, 7 février 1917). Il relate de façon ironique les efforts faits par les autorités pour obtenir des recrues, comme à Ponérihouen par exemple :

« La municipalité avait invité tous les Canaques imposables, et leur avait offert un festin (viande et pain). Chacun ensuite avait parlé, maire, syndic, docteur. Les Canaques avaient fait honneur au repas, et négligé de répondre aux discours. – “On a eu l'impression qu'ils attendaient un mot de vous.” Ils attendaient en effet de leur missionnaire un mot d'éclaircissement. Loyal et soumis à l'Administration, le Canaque a le cœur plus à l'aise quand le missionnaire complète la représentation officielle de la France. » (Leenhardt à Bianquis, 16 mai 1917 et *JME*, août 1916 : 440)

Le missionnaire : un interprète

Face à ces pressions, on comprend mieux l'incompréhension des autochtones qui en appellent aux missionnaires que les historiens considèrent généralement, pour le recrutement dans les colonies, comme des auxiliaires des autorités :

« En 1914, les administrateurs, des agents recruteurs indigènes payés pour leur action, de grands chefs de tribus, la police indigène mais également les missionnaires se rendent dans les villages pour haranguer la population, lors de longs palabres, montrant l'importance de participer à une œuvre commune contre les barbares turco-allemands attaquant la mère patrie. » (Antier, 2008 : 17)

Ne croyons pas cependant trop vite à une collusion parfaite entre ces deux pouvoirs en Nouvelle-Calédonie :

« Depuis le début de l'année – écrit Leenhardt en 1917 –, on a fait un nouvel appel aux indigènes pour le recrutement des tirailleurs et *dans une forme que je n'ai pas pu comprendre*. Plusieurs des natas ont répondu encore, mais ils ne sont plus, cette fois, la majorité : ils n'étaient plus assez nombreux pour l'être. Mais ces tirailleurs ont certainement drainé l'élite de

7. Paul Laffay, missionnaire de la SMEP, arrive en 1912 à Do Neva; mobilisé en 1915, il meurt en Orient en 1917.

8. Cette lettre est traduite et transmise par Leenhardt le 29 suivant.

toute la jeunesse canaque. » (Leenhardt à Bianquis, 29 juillet 1917)

Peut-être serait-il plus juste de prétendre que ces hommes d'Église ont joué un rôle particulier d'interprètes, à l'instar du clergé de la métropole dans les campagnes moins bien informées que les villes, mais il faut là encore souligner la différence dans la nature des relations entre missions et autorités coloniales entre Tahiti et l'archipel calédonien. À Tahiti en effet, la mission protestante française est implantée depuis une cinquantaine d'années. Elle a pris le relais de la *London Missionary Society* à la demande du gouvernement français, de sorte qu'elle se situe dans une certaine continuité religieuse et une complémentarité politique de fait qui se caractérise par de bonnes relations sur la longue durée, aboutissant en 1884 à une situation unique outre-mer de concordat où les pasteurs sont nommés par l'État, ce qui facilita grandement les choses au moment de la levée des troupes :

« Le gouverneur, nouveau dans le pays, demande notre concours moral et patriotique, pour faire comprendre aux jeunes gens appelés sous les drapeaux et à leurs familles, l'honneur qui leur était fait par la Mère Patrie, et leur filial [sic] devoir envers elle à l'heure de la grande épreuve. C'est ce que, ajoute M. de Pomaret, nous avons fait pendant toute la durée de la mobilisation... » (*Rapport de la mission de Tahiti*, 1916)

À cela s'ajoute une circonstance particulière. Le 16 avril 1917, Jacques Bianquis, le fils du directeur de la SMEP, est mortellement blessé à Juvicourt dans la Marne (Pannier, 1938 :122). Nous reviendrons sur l'impact de ce tragique événement sur la mission en Océanie, mais à cette occasion, le gouverneur de Tahiti réagit :

« Le gouverneur, qui garde de vous le meilleur souvenir et me parle souvent des bons rapports que vous aviez ensemble à Madagascar, a bien voulu mentionner la mort glorieuse de votre enfant au Tableau d'honneur du *Journal officiel* de la Colonie. » (Pomaret à Bianquis, 3 août 1917)

Cette démarche de Gustave Julien, qui fut administrateur à Madagascar lors de la courte expérience missionnaire de Jean Bianquis sur cette île de 1901 à 1904, illustre comment le réseau colonial et le réseau missionnaire français sont parfois marqués par des affinités durables.

La situation diffère considérablement en Nouvelle-Calédonie où Maurice Leenhardt n'est pas le bienvenu lorsqu'il y arrive en 1902 (Clifford, 1987). Ses relations avec l'administration coloniale sont beaucoup plus contrastées dans la mesure où il situe son action missionnaire dans une vision de préservation des réserves et de la culture kanak fondée sur le droit. Il convient également de noter qu'il est seul missionnaire pour les deux champs

de Grande-Terre et de Maré, tandis que la Mission de Tahiti comptait quatre missionnaires. Mais il faut surtout souligner que la Nouvelle-Calédonie connaît de février 1917 jusqu'à janvier 1918 une insurrection de plusieurs tribus autour de Koné et Hienghène impliquant les missions tant catholiques que protestantes (Bensa *et al.*, 2015). Cette guerre dans la Guerre est durement réprimée en recourant par ailleurs à des troupes supplétives formées de Tahitiens et d'autres Kanak. La mission protestante est affectée par ce conflit et Leenhardt consacre toute son énergie à l'établissement de la vérité en témoignant devant la justice. Toutefois, malgré ses mises en question de l'autorité coloniale dans cette affaire, le missionnaire adhère au discours patriotique global des protestants français autour de l'Union sacrée et c'est à ce titre qu'il se fait auprès des autochtones, comme ses collègues de Tahiti, l'interprète du gouvernement pour le recrutement avec un certain succès. Un chant poétique ou *ténô* mentionne métaphoriquement que « s'envolent les roussettes Do Neva » pour signaler l'engagement de 67 volontaires de 1917 après les 62 de 1916 (Bensa *et al.*, 2015 : 641). Leenhardt diffuse une information écrite auprès de son réseau de *nata* dans un langage se voulant simple et « vrai » :

« nous écrivîmes que ce message colporté par les tribus était véridique : la France, sachant que plusieurs indigènes voulaient l'aider, ouvrait les barrières et tendait la main vers ceux qui désiraient lutter avec elle. » (*JME*, août 1916 : 440)

Il relate encore comment la lecture de son propre livret militaire, où il est question « du sérieux de la discipline » et de « peines sévères », agit avec plus d'efficacité que les banquets :

« Vous voyez, *misi* ne nous a pas promis de primes et de médailles, il nous dit simplement la vérité. Maintenant nous savons où nous allons et allons avec confiance. » (*JME*, août 1916 : 442-443)

Mais le discours missionnaire ne se limite pas seulement à ce genre d'arguments, Leenhardt, comme les autres missionnaires en poste, développe une autre rhétorique, similaire à celle des pasteurs de la métropole dans leur justification du conflit.

La rhétorique missionnaire

Une guerre juste

Pour les missionnaires, tout le problème consiste à donner un sens à la guerre qui aille au-delà du patriotisme. Il s'agit de trouver un surcroît de sens symbolique pour faire admettre l'antithèse rappelée par Bianquis au début de sa

conférence. Ils vont donc reprendre une partie des arguments développés dans une métropole saturée de religieux, malgré les affirmations laïques dont la loi de Séparation de 1905 marque l'apogée. L'argument de fond est double, à la fois politique et théologique : premièrement la guerre est de l'entière responsabilité de l'Allemagne et, deuxièmement, d'un mal peut sortir un bien. En effet, si la guerre marque la faillite des Églises chrétiennes qui n'ont su la prévenir ni l'empêcher, elle n'en signifie pas pour autant la fin du christianisme et peut même, si Dieu le veut, déboucher sur un renouveau de la foi évangélique. Cette ligne théologique est affichée dès le début de la guerre comme en témoigne la lettre du pasteur Jules Pfender adressée à tous les pasteurs de son Église, alors numériquement la plus importante du protestantisme français :

« La France n'a pas voulu la guerre. Elle n'en a pas la responsabilité. La guerre a été déclarée en dehors d'elle et contre elle, elle s'est levée toute entière, de concert avec les nations amies et alliées, avec un sang froid et un ordre admirable. [...] Que l'épreuve, du moins, unisse nos cœurs, apaise nos ressentiments, mette un terme à nos rivalités ; qu'elle rapproche les âmes, les partis et les Églises ! [...] Et cette guerre, suscitée par l'orgueil et par la haine des hommes, fraiera des voies et ouvrira des portes nouvelles à Celui que nous ne cesserons d'adorer comme le Prince de la Paix, Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. » (Gambarotto, 1996 : 438)

Comme le montre Jean-François Zorn, la SMEP reprend à son compte cette « apologétique du contre discours du "Prince de la Paix" » dans le *JME* qui consacre plusieurs éditoriaux à la guerre. La mission est destinée à devenir :

« la grande armée des soldats du Christ, appelée à dépasser les haines nationales et coloniales en vue d'entraîner dans une ère de paix universelle la famille humaine enfin reconstituée dans son unité profonde. » (Zorn, 2012b : 179)

Cette apologétique pyramidale va se décliner sur le terrain océanien lors de la mobilisation autochtone à travers plusieurs thèmes.

Paternité céleste et maternité terrestre

Les missionnaires sont paternalistes, désignant affectueusement leurs ouailles comme leurs enfants :

« ils vont partir, tous nos enfants. J'ai écrit aux adresses du livre de prières des Tirailleurs que la Sté de Paris est leur mère... » (Leenhardt à Bianquis, 4 juin 1916)

De même, lorsqu'ils écrivent au directeur de la SMEP, les *nata* s'adressent à lui en l'appelant « Père » en écho au « Père céleste » qui envoie les missionnaires. Mais ce thème de la filiation divine est, pour des raisons patriotiques, habilement combiné par les missionnaires à l'idéologie, plus terrestre, de la « mère patrie » :

« Les jeunes soldats tahitiens ont loyalement répondu à l'appel de la France, ils sont partis avec de nobles sentiments, et une tenue morale qui leur faisait honneur, heureux de voler au secours de la Grande Nation qui les avait adoptés et les reconnaissait comme ses enfants. » (*Rapport de la mission de Tahiti*, 1916)

Ou encore :

« Dimanche dernier, à l'occasion du départ du deuxième contingent, nous avons eu une nouvelle et grande réunion au temple de *Paofai* pour encourager nos jeunes Tahitiens, dont un grand nombre n'ont jamais quitté le sol natal, à partir avec des cœurs vaillants, par amour pour la Mère Patrie qui les appelle à sa défense. Mais comment empêcher les pleurs des vieux parents, des épouses, des jeunes mères qui restent seules avec leurs enfants. Sacrifices obscurs, mais qui n'en ont pas moins leur grande valeur morale. » (Pomaret à Bianquis, 17 février 1916)

On perçoit ici la parfaite empathie des parents spirituels pour les parents « selon la chair » et leurs enfants. On ne trouve cependant pas de nationalisme exacerbé dans les propos missionnaires comme en témoigne la réaction des tirailleurs en transit à Sydney. Ils sont accueillis par l'Église presbytérienne que Leenhardt avait pu prévenir. Lors de leur débarquement, les catholiques sont dirigés vers la cathédrale et les protestants dans un temple de la ville, accueillis par le pasteur Ferguson, lui-même fraîchement rentré du front. Voici comment Acoma⁹ relate l'épisode :

« Ainsi il n'y a rien eu de triste au cours de notre culte à Sydney. Le pasteur et les membres d'Église étaient contents de voir le visage de leurs enfants et petits-enfants de Calédonie et Loyalty. Le pasteur était heureux et ému de voir que nous voulions aider la France et l'Angleterre [...] Les deux pasteurs nous ont dit les mêmes choses : puissions-nous être victorieux, et qu'aucun de nous n'aie peur ou soit troublé. » (Leenhardt à Bianquis, 9 septembre 1916)

Leenhardt juge bon d'expliquer en note l'expression « enfants et petits-enfants de Calédonie et Loyalty » : « Calédonie », fille des Loyalty, petite-fille de la Sté de Londres. Acoma rappelle par là la chaîne de filiation de la mission protestante : c'est parce qu'il y a

9. Acoma Nehron est l'un des trois *nata* envoyés par Leenhardt avec le 1^{er} contingent le 4 juin 1916 avec Waegen de Maré et Katawi de Lifou. Les Tahitiens sont encadrés par F. Durietz, « métis » (Leenhardt à Bianquis, 4 juin 1916). Sur Acoma, voir (Acoma Nehron, 1969).

eu des missionnaires anglais aux îles Loyauté qui ont formé des *nata* partis ensuite pour l'évangélisation de la Grande-Terre que la mission existe. L'Angleterre étant l'alliée de la France, dans ces conditions, les tirailleurs ont une double raison de partir combattre ! Cette réflexion introduit un autre thème essentiel dans les motivations données par la mission protestante dans la justification du conflit : la notion de dette.

La théologie de la rétribution et de la dette

Ce motif est récurrent et se présente sous un double aspect que l'on peut qualifier de théologie de la rétribution se résumant à peu près ainsi : jadis les missionnaires sont venus de l'au-delà des mers faisant des sacrifices pour apporter « la vraie religion » et ses bienfaits aux Océaniens, aujourd'hui que le peuple auquel appartiennent ces missionnaires se trouve en danger, il est équitable et juste que les autochtones partent à leur tour leur rendre la pareille. La rhétorique est donc ici celle d'une reconnaissance de dette, spirituelle certes, mais aussi morale, car il se trouve que les missionnaires ont apporté « la civilisation » et que celle-ci est gravement en danger ! Le discours missionnaire s'amalgame ainsi au discours patriote :

« Une nouvelle page s'ouvre dans l'histoire de nos îles françaises de l'Océanie. Le gouverneur m'a dit qu'il comptait sur moi pour que nos amis indigènes répondent avec joie à l'appel de la France et au grand honneur qui leur est fait. Je m'y emploie de tout cœur, mais la tâche est toute facilitée par le fait que *mes collègues et moi, n'avons cessé, depuis le commencement, d'inculquer, d'entretenir et de développer chez nos Tahitiens les sentiments les plus patriotiques et le plus confiant amour pour la France.* » (Pomaret à Bianquis, 17 février 1916, souligné par nous)

Dans ce type de discours, le témoignage des missionnaires eux-mêmes et de leur famille est essentiel et l'exemplarité spirituelle et morale à laquelle ils sont habituellement assujettis se double de l'exemplarité patriotique. Toutes les occasions sont bonnes pour rappeler la dette qui lie les missionnaires aux autochtones. Ainsi, en avril 1917, quatre soldats européens originaires de Tahiti, dont le fils aîné d'Édouard Ahnne, instituteur à Raïatea, blessé au front, reviennent comme permissionnaires et participent à un rassemblement destiné à encourager les futurs tirailleurs avant leur départ :

« Le retour à Tahiti – en congé de quelques semaines – de quatre jeunes soldats de la Colonie, ayant bonne et fière mine et des médailles vaillamment conquises, ont fait la meilleure impression sur la population indigène qui a vu qu'on pouvait aller à la guerre et en revenir sain et sauf, plein d'entrain et du désir de

retourner au front le plus tôt possible. » (Pomaret à Bianquis, 7 mai 1917)

De son côté, Ahnne commente ainsi l'épisode :

« Ce n'est certes pas d'un cœur très léger que nous voyons partir nos enfants qui quittent les paisibles plages océaniques pour entrer dans la mêlée des nations civilisées. Mais je suis fier de pouvoir montrer à nos indigènes, qui ont tant de peine à accepter cette mobilisation si nouvelle pour eux et le déracinement si pénible qui en est la suite, que leurs missionnaires européens n'hésitent pas à donner leurs propres enfants quand il s'agit d'un devoir à remplir et d'une noble cause à défendre. » (*JME*, juillet-août 1917 : 59)

Maurice Leenhardt reste cependant le missionnaire le plus réservé sur cette notion de dette envers la civilisation. Il souligne au contraire que ceux qui font appel aux indigènes pour défendre la patrie sont les mêmes qui ont apporté, en Grande Terre, maladies et spoliations :

« Ces indigènes ne sont pas solidaires des fautes de l'Europe ; notre installation dans leur pays ayant fait disparaître la moitié de leur race et négligé parfois de laisser une place pour l'autre moitié, *ils ne nous doivent rien.* » (*JME*, août 1916 : 441, souligné par nous)

Le missionnaire de Do Neva franchit un pas de plus et n'hésite pas à mettre en cause la notion même de civilisation en inversant les rôles :

« Les indigènes ne mettent pas en doute l'amour de Dieu, ils n'incriminent pas le christianisme à cause de tout le paganisme qu'ils distinguent mieux que nous dans notre civilisation... » (*JME*, janvier 1916 : 40)

Une fois ces réserves exprimées, surtout à l'égard du lectorat français, Leenhardt ne fait pas moins preuve de solidarité patriotique chrétienne. L'autre ressort de ce discours engagé repose sur un vieux thème de la théologie chrétienne qu'il convient d'aborder à présent.

La théologie du sacrifice

La notion de sacrifice s'inscrit elle aussi dans une économie de la dette. Il s'agit pour les chrétiens de rejouer, à travers l'imitation du Christ dans sa Passion, le scénario d'un salut universel passant par le sacrifice d'une vie.

La mort de Jacques Bianquis, le 16 avril 1917, et surtout celle de Paul Laffay, le 28 mars 1917, causent un véritable choc tant à Tahiti qu'en Nouvelle-Calédonie. Laffay était arrivé à Do Neva fin 1912 puis avait été parmi les premiers mobilisés à Nouméa en 1915 (*JME*, 1917 : 251). La nouvelle de sa mort – en pleine insurrection – donne lieu à d'importantes cérémonies de deuil, accentuées encore par une lettre d'encouragement

qu'il avait laissée à l'intention des *nata* au cas où il ne reviendrait pas. Ces morts de missionnaires européens ou de leur famille portent la notion de sacrifice à leur plus haut degré d'intensité et confèrent quasiment aux yeux des indigènes un sens rédempteur au conflit.

Leenhardt souligne à plusieurs reprises la différence fondamentale entre l'engagement du tirailleur kanak païen et celui du chrétien issu de la mission :

« Oh les cœurs payens [*sic*] ne comprennent pas, le sacrifice pour eux n'est qu'une défaite, et le deuil des tirailleurs tombés est achevé au repas célébré en leur honneur, rite d'adieu et d'oubli. Mais tous ne sont pas payens. Il y en a qui pleurent leurs tirailleurs, il y en a qui pleurent leur missionnaire [...]. Plus tard, ils comprendront que les deuils ont un sens, puisque Dieu les connaît. Leur cœur mieux développé saisira l'enseignement des sacrifices. Pour l'instant, les répercussions de la guerre sont ici diverses et nombreuses, payens guerroyant, chrétiens déprimés ou au contraire mûris, mais qu'elles proviennent du désarroi des esprits ou de l'expérience des cœurs, elles ramènent toutes à la même conclusion : l'Évangile est la seule lumière au milieu de la route que nous traversons, qui illumine les perspectives d'avenir, et notre tâche est urgente de rendre plus sensible à nos indigènes le salut que Christ a scellé de son sang. » (Leenhardt à Bianquis, août 1918)

Dans une carte non datée adressé par Charles Vernier à Jean Bianquis on retrouve la même conception :

« Après beaucoup d'autres familles pastorales ou missionnaires, la vôtre vient de passer par "le grand sacrifice". Elle peut être consolante, pour des parents, la pensée que leur fils est tombé pour une cause juste, noble, sainte, pour une cause qui a passionné des milliers et des milliers de jeunes gens en France, mais il n'en est pas moins vrai que votre cher fils Jaques n'est plus là... »

Et Vernier continue, en parlant de Dieu :

« Les coups dont il nous frappe – si durs qu'ils puissent paraître – sont de ceux qui hâtent notre marche vers la sanctification. Nous Le glorifions donc, même dans l'épreuve. »

Cette remarque illustre bien la théologie de ce courant du protestantisme évangélique qui domine la SMEP que ne renieraient pas les missionnaires anglais de la Société des Missions de Londres. La culture du martyr fait partie, tant en Polynésie qu'en Mélanésie, et tant en catholicisme qu'en protestantisme, de l'arrière-plan missionnaire, presque des mythes fondateurs si l'on pense à la figure archétypale de John Williams. Il n'est donc pas difficile d'évaluer l'efficacité de cette rhétorique dans les villages chrétiens. Leenhardt interprète ainsi la réaction des *nata* après la lecture des lettres patriotiques de Laffay lors de la cérémonie de deuil qui lui est consacrée :

« Alors, lentement, ils aperçurent dans la mort du Christ le symbole de la vie donnée pour les autres ; ils entrevirent cette chose, nouvelle pour eux, que la mort du guerrier, consentie, n'est pas nécessairement une défaite, mais l'exaltation d'un sacrifice, du don de soi pour les autres, la fécondation d'une semence d'exemple et de courage, dont ils sentirent tressaillir en eux la poussée de vie. » (*JME*, 1917 : 202)

Cependant Leenhardt perçoit aussi un double bénéfice dans ce discours sacrificiel, non seulement pour faciliter l'engagement dans le combat, mais aussi localement, pour la mission, privée de ses cadres européens :

« Mais sa mort [de Laffay] est aussi un témoignage. Nos indigènes seront longs à le comprendre. Peut-être seront-ce les meilleurs tirailleurs, émus par la sympathie des chrétiens de France, qui comprendront le plus sûrement ? Je ne sais. Mais il reste aux *natas*, pour les guider, le dernier message de Laffay : "Pour que votre œuvre vive, donnez lui votre vie". » (*JME*, 1917 : 203)

Le sacrifice paraît donc bien être l'*ultima ratio* devant laquelle toutes les objections tombent, synthèse de l'acte moral et religieux que l'on retrouve à toutes les étapes de conflit : « Au sacrifice, don complet de soi, il n'y a rien à répondre » écrit Leenhardt en 1915 ; « Nous serons la viande pour la terre de France » s'exclame un futur tirailleur kanak en 1916 (*JME*, août 1916 : 441), établissant la jonction entre la conception rituelle préchrétienne du sacrifice où une partie du cadavre de l'ennemi est mangé pour acquérir sa force, et la terrible expression de « chair à canon » !

La guerre comme occasion de communion universelle

Enfin il est, à côté du sacrifice, un autre thème majeur dans l'articulation entre le discours chrétien et le discours patriotique, furtivement évoqué ci-dessus par la mention de « la sympathie des chrétiens de France » : le rapprochement des races et la fraternité humaine qui doit en découler. Un éditorial du *JME* de 1916 affirme que :

« C'est assurément un des résultats inattendus de cette guerre mondiale de mettre en contact et d'unir dans un effort commun presque toutes les races humaines. Dieu veuille qu'une fois la guerre terminée, l'une des conséquences de ces rapprochements et de ces mélanges soit de faciliter partout l'extension de son règne de justice et de fraternité. » (*JME*, 1916 : 360-361)

En fait, l'inquiétude des missionnaires européens en Océanie était double puisqu'elle portait à la fois sur les conséquences, sur place, de la séparation des tirailleurs avec leurs familles et sur le choc prévisible qu'ils recevraient inévitablement dans

leur découverte du vaste monde comme on peut le lire dans le rapport de la mission de Tahiti en 1916 :

« Il faut ajouter que c'était la première fois que les parents indigènes étaient appelés à se séparer, pour bien longtemps peut-être, peut-être pour toujours, de leurs enfants. » (*Rapport de la mission de Tahiti*, 1916)

Les impressions des tirailleurs arrivant à Sydney donnent lieu à des descriptions savoureuses :

« Nous avons été vraiment étonné de cette multitude de pays où les hommes sont très nombreux, ainsi que des maisons magnifiques, et de tous ces pays parfaits. » (Leenhardt à Bianquis, 9 septembre 1916)

Leenhardt, qui traduit ces billets, commente en notes de bas de page :

« Multitude de pays : Le Canaque voit une juxtaposition de petites régions, de quartiers, qui sont autant de pays distincts dans son esprit, il n'a pas la vision de l'ensemble de ses parties, et de mot général pour le désigner. Les hommes nombreux : Un tirailleur à écrit à sa femme : "On dirait que les morts se promènent avec les vivants. C'est le pays des dieux". Magnifiques : il n'a pas mis de qualificatif, il a mis simplement maison au superlatif, des maisonnissimes. » (Leenhardt à Bianquis, 9 septembre 1916)

Le missionnaire mentionne également qu'ils sont chargés par les *nata* eux-mêmes de tenir les familles informées de « tout cela », c'est-à-dire leurs multiples expériences outre-mer :

« Je raconte aussi "tout cela" à l'entour, aux amis [...] Il y a si peu à faire pour qu'ils discernent la vraie sympathie, et ils en sont si vite réconfortés ! Le cœur empli de gratitude, ils écrivent dans leur tribu l'accueil qu'ils ont reçu. Et leurs familles, groupées sur les nattes autour des feux du soir, bénissent Dieu de ce que l'Europe leur semble moins éloignée quand la fraternité chrétienne rapproche. » (Leenhardt à Bianquis, 9 septembre 1916)

La préparation au départ des tirailleurs se fait dans la précipitation. Les recommandations – à la fois patriotiques de la part des autorités coloniales et religieuses de la part des missionnaires – font l'objet de cérémonies impressionnantes avec prises d'armes, revues, service religieux au temple et à la cathédrale :

« Les premiers mois de l'année ont été marqués par le fait nouveau des grandes assemblées qui précéderont le départ de chaque contingent, depuis la première, demandée par le gouverneur lui-même et où il assista avec toutes les autorités, jusqu'au cinq autres, de mois en mois, à l'issue desquelles fut distribué un petit *Pain quotidien* spécialement composé pour les jeunes soldats allant pour la première fois au devant de temps d'épreuves et peut-être de la mort. » (*Rapport de la mission de Tahiti*, 1916)

Les missionnaires essaient d'obtenir qu'un pasteur indigène accompagne chaque contingent mais ils n'y arrivent pas toujours, notamment parce qu'ils sont nombreux dans les premiers départs, leur nombre diminue ensuite et ce sont parfois des étudiants à l'école pastorale ou des instituteurs qui font office d'aumônier :

« J'ai désigné le nommé Milo, ancien étudiant, qui a même exercé deux ans de ministère, a eu une chute et était depuis 5 ans à la tête d'une petite école qu'il dirigeait fort mal. Il est honnête et brave, mais trop mou pour le ministère, à moins que cette *occasion magnifique* qui lui est offerte de se révéler parmi les tirailleurs soit mise à profit par lui. Il est marié à Maré. » (Leenhardt, 10 novembre 1917)

La guerre est l'occasion d'une prise de conscience de la hiérarchie missionnaire et de ses limites : il faut en effet trouver en Europe des missionnaires parlant la langue des tirailleurs pour une meilleure intégration, ce qui s'avère vite illusoire en raison des pertes et de la réorganisation constante des bataillons. Toute la responsabilité va donc reposer sur les pasteurs indigènes qui joueront – plus par nécessité que par choix missiologique – le rôle de « pères spirituels » selon l'expression de Leenhardt et revendiquer par là une certaine reconnaissance, sinon égalité, vis-à-vis du missionnaire européen.

L'accueil des tirailleurs protestants à l'étranger reste donc une préoccupation constante. Tous les missionnaires insistent sur leur impréparation, le froid, les changements culturels, alimentaires, les « tentations », etc. L'expérience tahitienne avait d'ailleurs mal commencée car les premiers contingents transitaient d'abord par Nouméa pour rejoindre l'Europe. Les liaisons maritimes étant rares les tirailleurs restaient bloqués et livrés à eux-mêmes pendant six mois (juin-déc. 1917) dans la capitale calédonienne :

« Au fond à Nouméa, ils ont souffert, mais un noyau [*sic*] nombreux a été très vivant et j'ai été très édifié à mes passages à Nouméa par leur réunion du mardi soir au temple pour lesquelles ils apprenaient par cœur des chapitres entiers de la Bible. [...] L'étudiant Urarii faisant office de pasteur les accompagne. Puissent les terribles épreuves qu'ils doivent traverser être moins pour leurs îles, une cause de découragement, qu'une occasion de fermeté, de courageuse persévérance, et de foi. » (Leenhardt à Bianquis, 23 novembre 1916)

Naturellement, les tentations des grandes villes portuaires font l'objet des plus grandes inquiétudes des missionnaires pour leurs ouailles. Leenhardt écrit :

« La moralité des quais de Marseille où ils travaillent a scandalisé ces gardiens de bagnards – écrit Leenhardt – et beaucoup ont été déjà entraînés. Mais jusqu'ici la sympathie des chrétiens et pasteurs a été un grand ré-

confort pour les tirailleurs, et pour leurs familles aussi qui ici s'inquiètent et se découragent facilement. » (Leenhardt à Bianquis, 23 novembre 1916)

Il faut dire que le directeur de la SMEP ne ménageait pas sa peine pour un meilleur accueil de ces troupes indigènes auprès des aumôniers ou des pasteurs de paroisse non mobilisés se trouvant proches de leurs cantonnements, principalement Marseille et Saint-Raphaël ou proche des hôpitaux comme à Menton. Le *JME* relate ainsi par exemple une fête de Noël « mémorable » dans la paroisse protestante de Marseille animée par les chorales de tirailleurs sénégalais, malgaches et kanak. La présence d'indigènes protestants lors des cultes ordinaires dans les paroisses est largement médiatisée et renforce l'apologétique missionnaire auprès des donateurs au moment où les finances sont au plus bas. L'idéal chrétien de la « communion universelle » semble donc bien se réaliser au cœur même des antagonismes nationalistes.

Parmi les initiatives des missionnaires océaniques pour pourvoir - à distance - aux besoins de leurs fidèles mobilisés figurent pour les Tahitiens le *Pain quotidien*, livret de lectures et commentaires bibliques spécialement élaboré mentionné ci-dessus. De son côté, Leenhardt fait imprimer pour les kanak le *Livre de prières du tirailleur du Pacifique*, basé sur le modèle français élaboré par le « Comité des aumôniers et de l'évangélisation des militaires protestants », mais rédigé dans les trois langues principales utilisées dans la mission protestante : ajië, dehu et nengone, respectivement Houailou, Lifou et Maré. Il écrit dans la préface :

« Les Tirailleurs du Pacifique sont des volontaires pour la durée de la Guerre. Ils appartiennent aux religions chrétiennes, catholique ou protestante. Humbles frères en la foi de tous les chrétiens de France, ils ont droit, à ce titre, à un intérêt spécial de la part de leurs aînés. [...] Ils sont assurés de trouver, où qu'ils soient, en des lieux mêmes où ils n'auraient pas de correligionnaires [*sic*], le respect religieux et la compréhension qui sont, en notre patrie l'apanage des cœurs bien nés. Ils ont coutume, dans notre île, d'appeler la France, d'où leur vient l'Évangile, et à qui ils offrent aujourd'hui leur vie, "le pays de la lumière" ; non tant la lumière de la civilisation, qui peut éblouir leur âme fruste jusqu'à la fourvoyer, que celle du cœur, celle qui éclaire, instruit, développe, celle dont chacun peut illuminer leur route. Ils partent avec une joyeuse confiance. Ils sont recommandés à la sollicitude de tous. » (*Livre de prières du tirailleur du Pacifique* : 3)

À cette introduction pédagogique destinée à déjouer d'éventuelles préventions européennes devant ces soldats de couleur, ou des malentendus

– ils pourraient être musulmans ou animistes –, et à rappeler le patriotisme des missions, correspond une triple déclaration finale signée par le tirailleur :

« Je déclare expressément appartenir à la religion protestante [...] Voici ma volonté formelle : en cas de maladie ou d'accident, je réclame la visite d'un pasteur protestant, indigène (s'il s'en trouve un parmi les tirailleurs) ou français [...], en cas de décès, je veux être inhumé avec l'assistance d'un pasteur et selon le rite protestant. » (*Livre de prières du tirailleur du Pacifique* : 73)

La poursuite de la vie spirituelle outre-mer constituait donc un souci majeur pour les missionnaires européens comme en témoigne encore cette notice sur le *nata* Acoma envoyée à Bianquis et l'accueil attendu en France :

« Acoma est sorti de l'école il y a deux ans et nous l'avions placé comme moniteur = évangéliste. À son départ, je l'ai consacré pour qu'il put [*sic*] être le pasteur du contingent. Ainsi les membres d'église pourront prendre la Cène, les catéchumènes être reçus, et la vie religieuse propre aux indigènes continuer au milieu des contingences, afin qu'ils se sentent mieux soutenus. Il n'y a pas grand chose à faire pour les aider. Leur accorder le temple à une heure libre pour qu'ils puissent y parler et y chanter à leur aise est la chose qui leur fait le plus grand plaisir et elle ne peut fatiguer aucun pasteur. » (Leenhardt à Bianquis, 10 septembre 1916)

La rencontre entre « missionnés » et missionnaires eut bien lieu, sur le plan spirituel, y compris parfois même au cœur des combats¹⁰, réalisant ainsi un vieil idéal missionnaire présenté, par Jean Bianquis et tant d'autres, pendant le conflit, comme un signe eschatologique :

« Et, dans ce temps douloureux, où nos cœurs souffrent de la scission qui s'est produite à travers la chrétienté européenne, rien ne saurait nous consoler autant que les Missions, attestant, malgré tout, l'unité de la race humaine, et apportant à nos cœurs avides de fraternité l'espérance des futurs rapprochements. » (Bianquis, 1920 : 36)

Quelques éléments d'analyse du discours missionnaire patriotique

Rappelons brièvement les grands axes du discours missionnaire et patriotique tenu aux chrétiens et aux tirailleurs océaniques : la guerre et le message évangélique sont compatibles à travers la notion de sacrifice, et d'autre part, la cause est juste puisqu'il s'agit du rétablissement

10. L'aumônier protestant Brunel, ancien missionnaire à Tahiti raconte comment il a pu célébrer un culte en tahitien dans une galerie sous-terraine (*JME*, sept.-oct. 1918 : 106-109).

de la paix. Comme le Christ a payé la dette pour le salut de l'humanité, les hommes – blancs et noirs – sont appelés à donner la leur. On peut s'interroger : ce discours a-t-il porté ?

Nous l'avons vu, il a d'abord suscité des incompréhensions, jugées plus ou moins légitimes selon les missionnaires, Maurice Leenhardt se montrant sans aucun doute le plus compréhensif à ce sujet sans que cela atteigne en rien son patriotisme. Les missionnaires se sont faits interprètes et pédagogues. Ainsi Leenhardt, toujours, au moment de l'armistice :

« J'ai pu ainsi rester deux semaines aux Loyalty, visiter toutes les églises de Maré, leur disant partout de prendre courage, que l'Allemagne commençait à "demander pardon" je voyais bien que je n'étais cru nulle part, mais quand je fermais la boucle de ma tournée, un cotre pavoisé de quatre drapeaux de bazar arriva, apportant la nouvelle de la victoire. Ces moments-là, on ne les oublie plus. » (Leenhardt à Bianquis, 16 décembre 1918)

Plus qu'un acte de contrition religieux, l'expression « demander pardon » traduit ici la capitulation juridique allemande dans le langage de la procédure coutumière kanak pour réparer une offense.

Des récits de morts édifiants

La lecture des récits de morts des tirailleurs chrétiens (Mort d'un Calédonien à Cognac, Mort d'un mobilisé d'Ouvéa à Mont de Marsan, *JME*, 1918 ; La mort du Tahitien Tau, *JME*, 1919) ou de rares témoignages des *nata* en présence de la mort sont instructifs, bien que parfois laconiques comme celui d'Acoma :

« Nous voilà aux tranchées, tout va bien santé et moral. Quelques blessés et morts mais ce n'est pas grave. J'étais dans un poste avec le *nata* Lifou Katawi et nous sommes restés trois jours sans recevoir de vivres à cause du bombardement. J'ai été très content de rencontrer l'aumônier protestant qui viendra nous faire un culte dimanche. » (Bénignus à Bianquis, 13 décembre 1917)

Naturellement ces lignes « quelques blessés et morts, mais ce n'est pas grave » peuvent laisser penser que le discours missionnaire et patriotique a bien été reçu et assimilé. Cependant il ne faut pas sous-estimer la censure postale militaire, ni le fait que l'on dispose pour la Grande Guerre d'un assez grand nombre de témoignages chrétiens, et que ceux-ci, sont vraisemblablement surreprésentés par rapport à la masse des témoignages possibles (Becker, 1994). Ajoutons à cela que l'apologétique missionnaire

se donne à connaître par plusieurs canaux qui s'autoalimentent l'un l'autre dans une sorte de circularité médiatique : les lettres des tirailleurs parviennent aux missionnaires qui envoient à leur tour leur correspondance à la direction de la SMEP qui les répercute dans le *JME* diffusé en Europe mais qui retourne aussi dans les champs missionnaires. Le même journal reprend des prédications ou des conférences du directeur ou du secrétaire général – nous y reviendrons – qui font l'objet de tirés à part. Et pour parachever l'œuvre, un ancien missionnaire à Madagascar, Gustave Mondain, établit un florilège des « meilleurs » articles du *Journal de Missions*, agrémenté de photographies, qu'il publie sous le titre *Nos indigènes mobilisés*. Ce système de publication pléonastique fait que l'on peut lire trois ou quatre fois le même récit édifiant !

Mais que peut-on dire au juste de l'impact de cette édification sur la « masse » des tirailleurs océaniens chrétiens tombés au combat ou des suites de maladie ? Leur répartition par religion ou confession est plus difficile à établir que leur nombre global, le taux de protestants variant d'un contingent à un autre, d'autant que les sources ne distinguent pas toujours entre européens et autochtones. Quelques indications éparpillées sont disponibles mais il faut procéder par recoupements. Ainsi Octave Moreau, pasteur et missionnaire à Tahiti mobilisé comme aumônier en métropole, signale l'arrivée du premier contingent tahitien en France :

« Ce contingent, composé de 100 jeunes hommes venant de Tahiti : blancs, métis et indigènes, dont 40 protestants, est arrivé à Marseille le 11 août [1916] affectés au 22^e Régiment d'infanterie coloniale cantonnés à Cassis. » (*JME*, Janvier 1917 : 24)

De son côté, Étienne Bergeret, ancien missionnaire en Nouvelle-Calédonie lui aussi mobilisé en métropole, fait état d'une lettre d'Acoma indiquant, pour le même contingent : « environ 700 indigènes des îles du Pacifique » avec parmi eux « 359 protestants dont 3 natas, un Maréen, Waengene, un Lifou » et lui-même, « 5 diacres et 103 ekalesias¹¹ » (dossier Bergeret, n.d.). D'après ces données, mais sur ce contingent uniquement, on s'aperçoit que la moitié des tirailleurs autochtone est protestante, soit une proportion énorme par rapport au nombre de témoignages. Il semble ensuite que la proportion de protestants diminue puisque pour le troisième départ, le 10 juin 1917, Leenhardt indique :

« beaucoup de Tahitiens, de Calédoniens, de Loyaltiens et trois classes d'Européens. Cette fois la masse est catholique ou païenne : seulement 153 Calédo-

11. L'*ekalesia* ou membre d'Église est un fidèle baptisé, s'engageant à la tempérance et par conséquent admis à la communion.

niens protestants, dont 40 membres d'Églises, jeunes et mal assurés. » (*JME*, janvier-février 1918 : 92)

Le discours apologétique missionnaire et patriotique a-t-il porté jusqu'au bout et pour tous ? Il semble donc difficile de répondre de façon définitive à cette question. Mais ce n'est pas le seul angle obscur du discours missionnaire patriotique protestant. Nous en pointons au moins trois, de nature et de portée différentes.

Des indigènes isolés, mais pas trop sauvages

Premièrement, il nous semble que les propos protecteurs des missionnaires sur leurs fidèles « qui n'ont jamais quitté leur île » est sans doute abusive. Elle mériterait certainement d'être nuancée, tant pour la Polynésie que pour la Nouvelle-Calédonie. En effet, cela laisserait entendre que les autochtones n'avaient aucune expérience du voyage et du déracinement, ce que dément l'histoire du Pacifique et l'histoire des missions en particulier. De nombreux échanges existaient entre les îles, y compris sous des aspects redoutables comme le *blackbirding* dans le Queensland, déjà dénoncé comme catastrophique par les missionnaires anglais aux Loyauté, favorisant la dépravation et privant les villages des forces vives de la jeunesse, ce qui relativise les discours ultérieurs. C'est en revanche une conséquence de la colonisation dans la région et de l'affirmation des États européens que de cloisonner les relations entre les peuples, comme ce fut par exemple le cas entre les îles Loyauté et certaines îles des « Nouvelles Hébrides ».

Ensuite, il paraît évident que le zèle pour l'évangélisation et la culture de la découverte, voire de l'aventure qui l'accompagne, était un facteur bien ancré dans la mentalité missionnaire protestante, que ce soit en Polynésie, entre les îles Cook et Tahiti, mais aussi aux Loyauté. L'exaltation avec laquelle des *nata* partent en 1871 avec leur missionnaire à la conquête du Détroit de Torres n'a rien à envier à l'enthousiasme de 1917, bien que dans les deux cas, le martyr fait partie des options les plus probables à l'issue du voyage (Vidal, 2006). Au-delà de l'idéalisation de la France « pays de la lumière » soulignée par Leenhardt, l'attrait de la nouveauté, le goût du risque et de l'aventure sont vraisemblablement autant de facteurs psychologiques non négligeables pour une jeunesse kanak pressurée par la colonisation en Grande Terre ou fortement cadrée par la coutume et la mission comme aux Loyauté, et à cet égard la remarque du même missionnaire sur le conflit générationnel entre jeunes et vieux *nata* nous paraît particulièrement significative.

Ajoutons enfin un facteur passé généralement sous silence dans les propos missionnaires et

l'on comprend aisément pourquoi : il s'agit de la réputation sauvage et guerrière des Kanak qui reparaît spectaculairement dans l'insurrection de 1917. La barbarie fait d'ailleurs partie des reproches récurrents de la part de la propagande allemande envers la France, l'accusant de laisser perpétrer des actes ignobles par l'intermédiaire de ses troupes non civilisées. Sur fond de cette polémique, on comprend mieux – au moment du recrutement indigène – tout le soin que Leenhardt met à distinguer le tirailleur chrétien du païen, le premier agissant sans haine et dans un cadre moral et légal, contrairement au second :

« On voulait à tout prix en [des tirailleurs] demander aux païens sans vouloir comprendre que leurs dieux sont hostiles à celui de la triste chrétienté que représentent les blancs. » (Leenhardt à Bianquis, 13 juillet 1917)

Et Leenhardt de déplorer ce recrutement :

« Et maintenant le sang coule, et c'est triste, infiniment triste, alors qu'un peu de sagesse eût évité cela. » (Leenhardt à Bianquis, 13 juillet 1917)

Les passages censurés

Le seul passage autocensuré par Leenhardt dans sa correspondance porte d'ailleurs sur ce thème. Dans le long article qu'il envoie le 16 mai 1916 sur la mobilisation en Nouvelle-Calédonie, il fait allusion à la tribu des Poyes et demande à Bianquis de ne pas publier un passage :

« Parlant de la tribu des Poyes, après la tribu de Touho, je dis qu'ils ont gardé, bien que protestants, une réputation mauvaise injustifiée ; en causant d'eux à Nouméa je me rends compte que ce mot heurterait trop l'opinion... veuillez donc avoir l'obligeance de supprimer ce mot. » (Leenhardt à Bianquis, 25 mai 1916)

Pourquoi cette prévention de la part de Leenhardt ? Cette tribu était connue pour la rébellion de ses chefs, Amane et Bouillant, en 1901, contre l'impôt imposé par l'administration coloniale (Leenhardt, 1978) mais aussi contre d'autres tribus voisines, notamment un chef catholique, d'où sa « mauvaise réputation » même si le gouverneur Feillet sut limiter l'embrasement de cette révolte et obtenir une paix négociée avec ces chefs (Terrier, 2008). Cette tribu devient ensuite protestante et se tient à l'écart du soulèvement de 1917, ce qui motive la qualification de mauvaise réputation « injustifiée ». Naturellement, rappeler cet épisode guerrier et « antifrançais » aurait desservi la cause missionnaire et patriotique de l'union sacrée, d'où la correction dans le *JME* :

« Les tribus catholiques de Touho se sont montrées généreuses. Leur chef et son fils se sont engagés, et ont entraîné plusieurs hommes avec eux. Les Poyes, qui font partie du même district, et qui sont devenus protestants, ont donné aussi un bel exemple de loyalisme. Leur chef, maintenu en exil, a été le premier indigène qui ait demandé à s'engager dès le début de la guerre. » (*JME*, août 1916 : 443)

Dans cette version expurgée, volontaires catholiques et protestants sont unis à la France pour partir au combat, le drapeau de la Mission flotte harmonieusement à côté de celui de la patrie.

Cet unisson semble donc bien caractériser le discours tenu par les missionnaires protestants en Océanie à la source. La correspondance que nous avons pu consulter a été publiée quasi intégralement dans l'organe officiel de la mission protestante française qu'est le *JME*. Nous n'avons repéré que deux passages, tous deux de 1917, délibérément censurés par la direction, l'un de Tahiti et l'autre de Nouvelle-Calédonie. Pomaret écrit :

« Demain soir, un nouveau contingent va partir. Le temple de Paofai va de nouveau se remplir pour une grande réunion d'adieux. Ce sont des jeunes gens de 19 ans, ils partent résolus, heureux d'aller au secours de la France. Ce qui fait de la peine aux parents, ce sont les nombreux embusqués et tous les sursis accordés à des français qui restent ici tranquillement tandis que les enfants indigènes sont appelés à donner leur vie pour la France. Nos autorités ont mauvaise presse en ce moment, bien que le gouverneur soit très humain et fasse tout ce qu'il peut pour venir en aide à ceux dont les réclamations sont fondées. » (Pomaret à Bianquis, 7 mai 1917)

Au moment du départ du dernier contingent de Nouméa, le 10 novembre, Leenhardt écrit à propos de l'appartenance religieuse des tirailleurs :

« La masse est catholique ou payenne ; l'esprit est peu fameux : il est un reflet de la situation générale dans l'île. De celle-ci, il est inutile de parler, il n'y a rien de grave, mais simplement le trouble qui s'établit dans les esprits lorsque le gouvernement ne réagit pas contre les intrigues grandissantes des "trubliions". » (Leenhardt à Bianquis, 10 novembre 1917)

Naturellement, cette double critique, du gouvernement colonial dans les deux cas, mais aussi des « embusqués » ainsi que des catholiques et des « païens » ne cadrerait pas tout à fait avec l'idéologie de l'union sacrée et ne pouvait être donnée à la lecture des amis de la mission. L'anticatholicisme de Leenhardt s'explique en grande partie par son analyse de l'insurrection kanak de 1917 dans laquelle il considère que plusieurs tribus catholiques sont directement impliquées sans que la mission ne les condamne formellement. Il est aussi motivé par le prosélytisme de certains prêtres auprès des tirailleurs comme en témoigne cet extrait du *JME* :

« Dans un geste d'union sacrée, la mairie de Ponérihouen voulut à son tour offrir un repas aux partants. Il y eut du café, une messe, des médailles. Les protestants, rentrant chez eux, méditaient sur le mot étrange prononcé par le père remettant inutilement une médaille à l'un d'eux : "Prends, vous êtes protestants maintenant, cela finira à Nouméa ; en France, vous serez tous catholiques, il n'y a que des catholiques en France". » (*JME*, août 1916 : 443)

L'autosatisfaction missionnaire

Ces derniers exemples nous renvoient donc au caractère irréprochable, sur le plan patriotique, du discours protestant missionnaire au moment de la Grande Guerre. Mieux, celle-ci aura même été considérée comme une « occasion magnifique » selon le mot aujourd'hui, cent ans après, malheureux, de Leenhardt. La guerre, considérée comme un bien, permet l'expansion missionnaire ainsi que la réalisation de l'idéal chrétien de fraternité universelle et d'unité tant sur en métropole que localement :

« Alors que des Sociétés de missions puissantes et riches voient leur champ d'action temporairement rétréci par la guerre, nous, si faibles et pauvres, nous voyons le nôtre s'élargir. Bien plus, ces fétichistes, ces musulmans que nos missionnaires allaient chercher sur des terres lointaines, les voici qui affluent en masse sur notre terre de France et qui viennent, en quelque sorte, s'offrir à l'action des chrétiens de nos églises, des amis de notre Société. » (*JME*, 1917 : 67)

Leenhardt, de son côté, voit dans l'expérience des tirailleurs de retour dans les tribus une double occasion d'un redressement moral des Kanak et d'un sentiment d'unité entre la Grande-Terre et les Loyauté, préfigurant l'unité administrative de la mission protestante. (*JME*, juillet-août 1919 : 60)

Une voix différente

Pourtant, dans l'autosatisfaction générale des missions protestantes succédant à la victoire, célébrant le comportement exemplaire des indigènes protestants volontaires et l'accueil des paroisses françaises, une voix particulière mérite de passer à la postérité. En fait, cette voix différente s'était déjà fait entendre avant même le dénouement que l'on connaît. Au cours d'une réunion missionnaire tenue dans le temple parisien des Batignolles le 18 mars 1917 dont le texte est reproduit dans le *JME*, le pasteur Daniel Couve, directeur adjoint de la SMEP, expose sa vision de la guerre en reprenant les arguments classiques que nous avons évoqués :

« les enfants de nos missions venus non en victimes innocentes mais comme des créatures morales, heureuses de collaborer dans un esprit de sacrifice librement accepté »

mais il évoque aussi la vue, à Verdun de tombes avec et sans croix, ce qui lui fait dire :

« Nous n'avons pas de mots assez méprisants, en notre orgueil de blancs, pour décrire la sauvagerie des nègres d'Afrique, et la barbarie des races musulmanes, et nous avons trouvé tout naturel pourtant de nous servir de ces barbares pour assurer en Europe le triomphe de la civilisation. Êtes-vous bien sûrs qu'ils ne sont pas tombés le blasphème aux lèvres, en un accès de rage impuissante contre ces blancs maudits, qui, après les avoir traqués chez eux sous prétexte de civilisation, les ont attirés sans merci dans leurs luttes fratricides ? Je vous dis en vérité que le sang de nos soldats indigènes crie vengeance, et que ce ne sera pas trop de la prédication de la Croix, jusqu'aux extrémités du monde, pour nous faire pardonner l'immolation de tant de victimes innocentes. » (Couve, 1917, 186-187)

Par ces propos inversant radicalement la théologie de la dette et critiquant ouvertement la notion de civilisation, Couve se démarque plus nettement encore que Leenhardt. Preuve que cette rhétorique-là avait du mal à être comprise : Gustave Mondain, composant son florilège en 1920 (Mondain, 1920 : 139, 141-143), n'en retiendra que quelques bribes édifiantes portant sur la nécessité de poursuivre l'évangélisation, omettant soigneusement l'autocritique. Cependant il est indéniablement facile, cent ans après, de porter un jugement sévère sur les événements tragiques qui ont bouleversé toutes les catégories sociales et ethniques. Jean-François Zorn fait observer, à juste titre nous semble-t-il qu'au delà de la rhétorique du « Babel des races » selon l'expression de Couve,

« la Première Guerre mondiale apparaît comme la première grande occasion pour les chrétiens des pays alliés de rencontrer de manière collective sur leur sol les convertis de la mission outre-mer »

occasionnant ainsi la première expérience d'une « immigration avec un programme de retour » (Zorn, 2012b : 191). Pour les Océaniens, cette expérience aura indubitablement permis de briser l'isolement inhérent à la géographie et suscité, en retour, un autre regard sur la colonisation.

Conclusion

Au lendemain de la Guerre, le discours missionnaire protestant diffère de la période précédente. La quasi égalité un temps évoquée entre missionnaires européens et pasteurs indigènes ayant vécu cette épopée, « pères spirituels » des tirailleurs, a fait long feu. Ces *nata*, comme le reste des tirailleurs, tombent peu à peu dans

l'oubli, et les promesses d'attributions de terres ou de naturalisation sont vite oubliés : « nous n'avons aperçu aucune récompense que nous avons bien méritée » écrit Acoma au gouverneur.

En Nouvelle-Calédonie, le code de l'indigénat reste en vigueur jusqu'en 1946, tout au plus les anciens tirailleurs engagés sont-ils partiellement exemptés, en 1938, de l'impôt de capitation. La mission protestante de l'Entre-deux-guerres, loin d'accorder plus d'autonomie à ses cadres indigènes, choisit ce que Leenhardt appelle « la voie large » : un renforcement des structures – pastorales, médicales, scolaires – et des cadres européens, de plus en plus coûteux pour la SMEP, de moins en moins responsabilisant pour les *nata*. Malgré ces frustrations, les anciens combattants restent patriotes et ne semblent aucunement remettre directement en cause la colonisation. Leur trace semble ensuite bien faible sur la société calédonienne, déjouant le souhait de Leenhardt d'une reconnaissance de leur race et de leur place dans la nation. (Muckle, 2008 : 1329) Les anciens combattants de la Seconde Guerre mondiale en revanche se considèrent fondés à réclamer davantage de justice sociale et une meilleure représentation électorale. Devant la menace d'une propagation du message communiste dans les tribus parfois portés par eux, les missions, tant catholiques que protestantes créent un réseau associatif pour encadrer et appuyer ces doléances : respectivement l'Union des indigènes calédoniens amis de la liberté dans l'ordre (UICALO) en mars 1947 et l'Association des indigènes calédoniens et loyaltiens français (AICLF) en octobre de la même année. Ces deux organisations sont à l'origine de la création de l'Union calédonienne en 1952, parti multiracial à majorité kanak portant les aspirations autochtones d'émancipation, puis, dans les années 1970, d'indépendance (Kurtovitch, 2000 ; Angleviel, 2006 ; Soriano, 2013)

En Polynésie se lève dans les années 1920 un vent de contestation prenant la forme – comme à Madagascar – de revendications nationalistes, dont l'une des figures de proue est sans doute Pouvana a Oopa (Regnault, 2004 ; Saura, 2012). Le gouverneur de Tahiti évoque, quant à lui dès 1919, « le retour de soldats tahitiens, animés d'un esprit quelque peu bolchevik et incités par certains meneurs à des mouvements de grèves et de révolte ». La mission protestante, impliquée depuis si longtemps dans la vie politique polynésienne aura bien du mal à tenir un autre langage, mais il s'agit ici d'une autre histoire et d'autres combats.

BIBLIOGRAPHIE¹²

- ACOMA Nehron, 1969. Paris, *Le Monde non chrétien*.
- ANGLEVIEL Frédéric, 2006. *Brève histoire politique de la Nouvelle-Calédonie contemporaine (1945-2005)*, Nouméa, GRHOC.
- ANTIER Chantal, 2008. Le recrutement dans l'empire colonial français, 1914-1918, *Guerres mondiales et conflits contemporains* 230, 2, pp. 23-36 (DOI : 10.3917/gmcc.230.0023).
- BAUBÉROT Jean et ZUBER Valentine, 2000. *Une haine oubliée : l'antiprotestantisme avant le «pacte laïque» (1870-1905)*, Paris, Albin Michel.
- BECKER Annette, 1994. *La Guerre et la foi. De la mort à la mémoire 1914-1930*, Paris, Armand Colin.
- BENSA Alban, Yvon Kacué GOROMOEDO et Adrian MUCKLE, 2015. *Les sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie : la guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis.
- BIANQUIS Jean, 1920. *La Guerre et Les Missions. Douze Sermons et deux Conférences, 1915-1919*, Société des Missions évangéliques de Paris.
- BOUBIN-BOYER Sylvette, 2008. La Nouvelle-Calédonie durant la Première Guerre mondiale, in S. Boubin-Boyer (éd.), *Révoltes, conflits et Guerres mondiales en Nouvelle-Calédonie et dans sa région*, Paris, L'Harmattan, t.2, pp. 9-42.
- CARBONNIER Denis, 2014. Le Comité protestant de propagande française à l'étranger (1915-1927), *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 160, pp. 185-218.
- CLIFFORD James, 1987. *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Jean-Michel Place.
- COUVE Daniel, 1917 (avril). Message du Front, *Journal des Missions évangéliques*, pp. 186-187.
- DAUPHINÉ Joël, 1999. *Christianisation et politique en Nouvelle Calédonie au XIX^e siècle*, Nouméa, CDPNC, Points d'histoire 14.
- Dossier Bergeret*, s.d. Société des Missions évangéliques de Paris.
- GAMBAROTTO Laurent, 1996. *Foi et patrie. La prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale*, Genève, Labor et Fides.
- HOWE Kerry Ross, 1978. *Les îles Loyauté : histoire des contacts culturels de 1840 à 1900*, trad. Georges Pisier, Nouméa, Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie, Publications de la SEHNC 19.
- KURTOVITCH Ismet, 2000. *La vie politique en Nouvelle-Calédonie : 1940-1953*, Lille, Presses universitaires Septentrion.
- Journal des Missions évangéliques*, 1918 (sept.-oct.). Mort d'un Calédonien à Cognac et Mort d'un mobilisé d'Ouvéa à Mont de Marsan, pp. 142-145.
- , 1919 (janvier). La mort du Tahitien Tau, pp. 70-71.
- LEENHARDT Raymond H., 1957. *Au vent de la Grande-Terre. Les îles Loyalty de 1840 à 1895*, Paris, Encyclopédie d'outre-mer.
- , 1978. Le grand chef Amane des Poyes de 1898 à 1917, *Journal de la Société des Océanistes* 58-59, pp. 23-35 (<http://>).
- Le Livre de prières du Soldat Français*, s.d. Paris, Berger-Levrault.
- Livre de prières du tirailleur du Pacifique. Nouvelle-Calédonie et Loyalty*, s.d. Société des Missions évangéliques de Paris.
- MANGIN Charles, 1910. *La force noire*, Paris, Hachette [rééd. 2011, L'Harmattan].
- MICHEL Marc, 1987. Colonisation et défense nationale : le général Mangin et la Force noire, *Guerres mondiales et conflits contemporains* 145, pp. 27-44 (<http://www.jstor.org/stable/25730367>).
- MONDAIN Gustave, 1920. *Nos indigènes mobilisés*, Société des Missions évangéliques de Paris.
- MUCKLE Adrian, 2008. Kanak Experiences of WWI: New Caledonia's Tirailleurs, Auxiliaries and 'Rebels'. *History Compass*, 6, pp. 1325-1345 (DOI : 10.1111/j.1478-0542.2008.00553.x).
- PANNIER Jane, 1938. *Jean Bianquis. Souvenirs recueillis par Jane Pannier*, Société des Missions Évangéliques de Paris.
- Rapport de la Mission de Tahiti*, 1916. Société des Missions Évangéliques de Paris.
- REGNAULT Jean-Marc, 2004. *Té metua (1940-1964), l'échec d'un nationalisme tahitien*, Paris, L'Harmattan
- SAURA Bruno 2012. *Pouvanaa a Oopa, Père de la culture politique tahitienne*, Papeete, Au vent des îles.

12. Le fonds d'archives de la SMEP est classé par cartons portant le nom du pays ou du sujet, dossier portant le nom du donateur ou auteur, revue de presse portant le nom du pays, etc. Les lettres citées sont issues des cartons concernant l'Océanie.

- SORIANO Éric, 2013. *La fin des indigènes en Nouvelle-Calédonie. Le colonial à l'épreuve du politique (1946-1976)*, Paris, Karthala.
- TERRIER Christiane, 2008. L'affaire des Poyes, in Sylvette Boubin-Boyer (éd.), *Révoltes, conflits et Guerres mondiales en Nouvelle-Calédonie et dans sa région*, Paris, L'Harmattan, t.1, pp. 87-108.
- VIDAL Gilles, 2006. L'action missionnaire des natas aux îles Loyauté dans le détroit de Torres à la fin du XIX^e siècle, *Études théologiques et religieuses* 81, 3, pp. 301-319 (DOI : 10.3917/etr.0813.0301).
- ZORN Jean-François, 2012a [1^e éd. 1992]. *Le Grand Siècle d'une mission protestante. La Société des Missions évangéliques de Paris 1822-1914*, Paris, Karthala.
- , 2012b. Les missions protestantes et la Grande Guerre : un aspect du "patriotisme Chrétien", in X. Boniface et B. Béthouart (éds), *Les chrétiens, la guerre et la paix. De la paix de dieu à l'esprit d'assise*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 175-192.