

« J'ai un corps » Les enjeux missionnaires de la traduction et de l'interprétation chez Maurice Leenhardt

Michel Naepels
GTMS, CNRS (Paris)

Résumé : Dans ce texte, nous nous sommes proposé d'effectuer un exercice d'interprétation de l'énoncé cryptique de Bwêëyöü Ęrijiyi, Kanak de Nouvelle-Calédonie, rapporté par le missionnaire et ethnologue Maurice Leenhardt qui l'avait converti au protestantisme : « Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. [...] Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps ». Nous avons d'abord voulu comprendre l'importance de ce propos pour M. Leenhardt, qui explique qu'il le cite fréquemment. Proche de Lucien Lévy-Bruhl, M. Leenhardt pensait que les Kanaks étaient pris dans une multitude de « participations », et n'avaient de ce fait ni conscience de soi, ni conscience de leur corps propre. L'examen de sa théorie de la traduction permet d'établir que cette dernière constitue pour lui l'acte missionnaire fondamental permettant de faire agir le message évangélique au cœur même de la mentalité primitive. Ainsi, la théorie lévy-bruhlienne de la participation permet de justifier la pratique missionnaire de Leenhardt, et l'énoncé de B. Ęrijiyi semble justifier l'une et l'autre. L'introduction d'autres énoncés kanaks permet cependant de proposer plusieurs autres interprétations de l'énoncé de B. Ęrijiyi, entre lesquelles le principe de charité ne nous semble pas constituer une règle logique de choix pouvant se substituer à l'approfondissement d'enquêtes empiriques.

Abstract: In this text, I propose an exercise of interpretation on an enigmatic statement made by Bwêëyöü Ęrijiyi, a Kanak of New Caledonia, and

reported by Maurice Leenhardt, the ethnologist and missionary who had converted him to protestantism: “You didn’t bring the spirit to us. [...] What you brought to us is the body.” I begin by attempting to understand the importance of this statement for M. Leenhardt, to explain why he frequently quoted it. Closely connected to Lucien Lévy-Bruhl, M. Leenhardt thought that the Kanak people were entangled in multiple “participations”, and thereby had no self awareness, nor awareness of their own body. Analysis of his theory of translation demonstrates that translation is for him the fundamental missionary act, making it possible for the evangelical message to be effective in the core of the primitive mentality. Lévy-Bruhl’s theory of “participation” thus serves to justify Leenhardt’s missionary practice, and B. Ērijiji’s statement is taken as justifying both. By taking into consideration other Kanak statements, however, we can propose various other interpretations of what B. Ērijiji says. The principle of charity does not seem to me to constitute a logical rule for choosing among these that can replace in-depth empirical investigation.

*Il m’a touché avec son doigt.
Caressé ma chevelure de sa main.*

*Il touchait et bandait
les blessures*

de mon Corps et de mon Ame,

Comme prêtre guérisseur de l’esprit aussi bien que du corps humain.

Waia Gorodé, « A la gloire de Maurice Leenhardt » [1978, 62].

Introduction

Plutôt qu’une réflexion générale sur le principe de charité, je me propose d’effectuer une étude de cas pour essayer de réfléchir aux difficultés propres à l’interprétation anthropologique d’énoncés étranges. Soit le dialogue suivant, rapporté de Nouvelle-Calédonie par le missionnaire et ethnologue Maurice Leenhardt :

Voulant mesurer une fois le progrès accompli dans la pensée des Canaques que j’avais instruits de longues années, je risquais une suggestion :

– En somme c’est la notion d’esprit que nous avons portée dans votre pensée ?

Et lui [il s’agit d’un Kanak dénommé Bwêÿyöü Ērijiji¹ et présenté dans le texte comme « *ancien sculpteur et détenteur des discours de pilou* »] d’objecter :

1. Cf. Leenhardt R. [1976]. Il y a eu successivement plusieurs systèmes de notation de la langue de Houailou (ou *mêrê ajië*, ou *ajië*). De ce fait, on trouve d’autres orthographes du nom Bwêÿyöü telles que Boesoou ou Boessou. A l’exception des citations, j’utilise de préférence l’orthographe la plus récente (il en va de même pour les autres termes cités dans la langue vernaculaire).

– L'esprit ? Bah ! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps. [Leenhardt 1947, 263²].

Comprendre cette phrase : « *Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps* », ne va pas de soi. D'autant que comme le dit Quine : « Plus sont absurdes ou exotiques les croyances imputées à un peuple, plus nous avons le droit de soupçonner les traductions » [Quine 1960, 113]. D'abord, la positivité des sciences empiriques oblige à reconnaître certains éléments factuels : il existe des photos de Bwêëyöü, il a bien un corps ! Et d'autre part, on peut penser que l'incarnation est une caractéristique essentielle de l'humanité, qu'elle n'est pas culturellement variable, et qu'il n'y a pas d'être humain qui n'ait pas le sentiment de son corps. Mais n'est-ce pas se donner un peu vite une ontologie ou une phénoménologie ethnocentrique ? Je ne prétends pas résoudre la difficulté, ni donner le sens définitif du dialogue cité plus haut, mais essayer d'avancer dans sa compréhension.

L'intérêt de la figure de Leenhardt³ relativement au principe de charité tient d'abord à ce qu'il fut proche de Lucien Lévy-Bruhl (le théoricien de la mentalité prélogique et de la participation), alors même que dans l'anthropologie physique et évolutionniste du 19^{ème} siècle, les Kanaks (qu'il étudia et convertit) comme l'ensemble des Mélanésiens ont joué avec les Aborigènes australiens le rôle de primitifs absolus⁴, d'incarnation de la mentalité prélogique et d'une altérité radicale.

J'essayerai d'abord de fournir une contextualisation théorique générale de la phrase : « *Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps* ». Puis je montrerai comment la théorie de la traduction que propose Leenhardt donne son sens au dialogue prononcé, qui apparaît alors comme

2. On trouve d'autres formulations de ce dialogue dans Leenhardt [1935, 135 et 151], [1937, 195], [1942, 114-115], [1948, 137]. Clifford en propose une interprétation [1987, ch. 11].

3. Maurice Leenhardt (1878-1953) fut missionnaire protestant pendant une vingtaine d'années en Nouvelle-Calédonie, au cours de trois séjours échelonnés entre 1902 et 1926. Bien que ceux-ci ne constituassent point à proprement parler des enquêtes ethnographiques, ils lui permirent d'acquérir une indéniable connaissance des univers sociaux kanaks. Après son retour en Métropole et sa rencontre avec Marcel Mauss et Lucien Lévy-Bruhl, avec qui il eut des entretiens réguliers au sujet de son expérience de la Nouvelle-Calédonie, il publia à l'Institut d'Ethnologie divers recueils ethnographiques dans les années 1930, et obtint une chaire à l'EPHE en 1942 (où il succéda à Mauss et précéda Claude Lévi-Strauss). Il publia son œuvre majeure *Do Kamo* en 1947, et fut l'éditeur des *Carnets* posthumes de Lévy-Bruhl en 1949. Cf. Clifford [1987]. J'ai pour ma part mené mon travail d'enquête ethnographique dans la région où il fut missionnaire, ce qui m'a conduit à lire la quasi-totalité de ses écrits.

4. Cf. Bensa [1995].

une justification de son œuvre missionnaire. Enfin, j'examinerai d'autres interprétations possibles de la phrase prononcée par Bwêÿyôü Èrijiyi.

1) La participation, de Lévy-Bruhl à Leenhardt

Pour Leenhardt, les Kanaks constituent un exemple anthropologique remarquable d'un certain type de mentalité, qu'il appelle parfois primitive ou prélogique, mais en alternant ces adjectifs évolutionnistes avec des caractérisations culturalistes, différentialistes⁵ (en évoquant notamment la spécificité d'un rapport au monde défini comme « mythe vécu »). L'une des caractéristiques centrales de cette mentalité, c'est la participation.

En effet, pour décrire les Kanaks, Leenhardt évoque « ces situations que les philosophes ont montrées comme caractéristiques de la mentalité primitive : l'absence de distance entre gens et choses, l'adhérence de l'objet et du sujet ; et toutes les participations dans un monde que l'œil ne regarde que sous deux dimensions. [...] Quand l'homme vit dans l'enveloppement de la nature et ne s'est pas encore dégagé d'elle, il ne se répand pas dans celle-ci, mais il est envahi par elle, et c'est au travers d'elle qu'il se connaît. [...] Il reste soumis [...] aux effets d'une vue sans différenciation, et qui lui fait embrasser le monde total dans chacune de ses représentations, sans qu'il songe à se distinguer soi-même de ce monde » [Leenhardt 1947, 67-68]. Pour Leenhardt, cette description est faite de données factuelles, empiriques, même s'il est difficile de saisir par quelles médiations il accède à la mentalité qu'il décrit.

En résumé, on est dans une situation d'englobement de l'homme dans le monde qui l'entoure sans distinction réelle de l'objet et du sujet. La théorie leenhardtienne de la participation est complexe : après avoir abordé l'indistinction de l'homme dans la nature (ce qu'il appelle aussi le cosmomorphisme), il insiste sur la multitude des participations vécues, en évoquant l'insertion et l'indistinction de l'individu dans le groupe social⁶ et de l'homme dans le mythe⁷. Il y a participation de l'homme à la nature parce que celle-ci est parcourue, innervée, de puissances, de totems, de lieux d'identification mystique, mythique ou sociale.

La conséquence immédiate de cette multitude de participations, c'est l'absence de conscience de soi, désignée dans toute l'œuvre de Leenhardt

5. La même tension me semble présente dans l'œuvre de Lévy-Bruhl.

6. Notamment en analysant les formes nominales et pronominales duelles et plurielles.

7. A travers l'identification de l'individu au totem de son clan.

par la notion de personne, qui est le concept-clé de ses textes de maturité⁸. Or, en raison des participations, les Kanaks manquent de cet attribut de personne : « Le primitif auquel s'adresse le missionnaire [mais aussi qu'observe l'ethnologue] n'est pas arrivé à la conscience de soi » [Leenhardt 1922, 207].

Le revers de cette absence de conscience de soi de l'homme primitif, c'est d'après Leenhardt qu'il n'a pas conscience de son corps comme de quelque chose d'étroitement lié à son être propre, à son individualité. Cette absence de conscience de l'unité du corps et de l'être, du corps et du sujet, est notamment perceptible, selon Leenhardt, dans la grammaire des langues kanakes, entre autres celle qui est parlée dans la région où il fut missionnaire, le *mêrê ajië*. En effet, les pronoms personnels peuvent y prendre deux formes distinctes qui définissent deux classes de noms : soit on suffixe directement le pronom au nom⁹, soit on intercale une particule qui sépare la personne et l'objet¹⁰. Pour les linguistes aujourd'hui, il s'agit d'une simple caractéristique grammaticale (morphologique) sans valeur ontologique ou symbolique, en cela comparable au genre¹¹. Leenhardt fait au contraire de cette caractéristique grammaticale une interprétation forte : « Dans la première [classe de noms] où le pronom se suffixe au nom, il semble que le possédé fasse partie intégrante du possédant, objet et sujet se confondent. Dans la deuxième classe au contraire, il y a une distance entre eux. » [Leenhardt 1947, 57]. Or — et l'apparition de Lévy-Bruhl n'est pas fortuite —, Leenhardt cite le philosophe pour dire que la suffixation des pronoms personnels est une preuve de ce que « le moi n'est pas rigoureusement délimité par la surface extérieure du corps » [Lévy-Bruhl 1914, 7] cité dans [Leenhardt 1947, 57].

Un second argument, qui est un second coup de force linguistique, vient renforcer cette thèse. Leenhardt estime que les métaphores de la langue sont prises par les Kanaks comme des identités réelles ou des confusions : quand la langue fait une analogie entre le corps et l'arbre¹² — quand un homme parle de la sève pour parler du sang par exemple, ou évoque sa faiblesse musculaire en disant : « son bras, c'est de l'eau » —,

8. Cf. notamment Leenhardt [1942 et 1947].

9. La tête de Paul = tête Paul, *gwâ Paul*. Ma tête = tête moi, *gwâ-nya*. Ma mère = mère moi, *panii-nya*.

10. Le père de Paul = *pevaa i Paul*. Mon père = père de moi, *pevaa xi-nya*, mon cœur = cœur de moi, *wénénâ xi-nya*.

11. Quand on dit la lune ou le soleil, le fleuve ou la rivière, on n'attribue pas un sexe, une qualité de l'être, même si des interprétations symboliques sont toujours possibles. Quand on parle d'une dupe, il ne s'agit pas forcément d'une femme ; d'un modèle, pas forcément d'un homme.

12. Comme on dirait en français d'une jeune femme bien bâtie : « c'est une belle plante ».

elle serait prise pour argent comptant. Bref Leenhardt refuse aux Kanaks les joies et les beautés de la métaphore : « Le corps humain est fait de cette substance qui verdoie dans le jade, forme les frondaisons, gonfle de sève tout ce qui vit, éclate dans les rejets et dans les jeunesses toujours renouvelées. Et parce qu'il est tout rempli de cette vibration du monde, le corps n'est pas distingué de lui [i.e. du monde] » [Leenhardt 1947, 68]. Il n'y a pas de métaphore entre l'homme et certains éléments du monde naturel, mais continuité substantielle, indistinction ontologique.

Résumons la position de Leenhardt par une citation synthétique : « Le Mélanésien ignorant que ce corps est un élément dont il est lui, le possesseur, se trouve du même coup dans l'impossibilité de le dégager. Il ne peut l'extérioriser hors de son milieu naturel, social, mythique. Il ne peut l'isoler. Il ne peut voir en lui l'un des éléments de l'individu. [...] Le primitif est l'homme qui n'a pas saisi le lien unissant son corps et lui, et est demeuré dès lors incapable de le singulariser » [Leenhardt 1947, 70].

On devine l'omniprésence théorique de Lucien Lévy-Bruhl derrière les analyses de Leenhardt. En effet Lévy-Bruhl, bien plus que Mauss qui fut sans doute son sollicitateur ethnographique, fut bien l'interlocuteur théorique principal de Leenhardt. L'intérêt de Leenhardt pour Lévy-Bruhl culmina à la fin de sa vie, et il édita et préfaça notamment les fameux *Carnets* du philosophe, publiés à titre posthume en 1949. Mais leur dialogue remontait à plus loin : « C'est en 1932 que j'eus le privilège de le rencontrer¹³. [...] Et je découvris son extraordinaire apport pour maintenir l'intégrité entière de la raison dans toutes les manifestations de l'esprit humain » [Leenhardt 1957, 414]. Pourtant, à l'origine, il lit Lévy-Bruhl avec la méfiance de quelqu'un qui se voulait homme de terrain à l'endroit d'un philosophe de la Sorbonne. En particulier, il exprime dès les années 1910, dans sa correspondance, des réticences sur l'emploi que fait Lévy-Bruhl de la notion de prélogique. En même temps, la grande séduction qu'exerce Lévy-Bruhl sur Leenhardt est perceptible dès l'époque des premiers textes à portée anthropologique et culmine dans l'œuvre finale, *Do Kamo*. On peut lire à la fois l'inspiration et la critique dans ce texte de 1922 : « Les indigènes ont une logique [on ne peut donc pas parler de prélogique comme le fait Lévy-Bruhl]. Elle est différente de la nôtre, elle n'est pas basée encore sur le principe de non-contradiction [ce qui est précisément la caractéristique du prélogique chez Lévy-Bruhl], mais elle est réelle cependant. » [Leenhardt 1922, 202]. Leenhardt a apparemment eu un rôle dans l'approfondissement de certains concepts

13. Clifford donne la date de septembre 1920, qui paraît beaucoup plus vraisemblable [1987, 112].

lévy-bruhliens (rejet du prélogique ; multiplicité des formes de la participation qui n'est donc pas une loi), mais il semble parfois caricaturer Lévy-Bruhl pour mieux le critiquer : la dualité du logique et du prélogique (ou du mythe et du logos) à l'intérieur même de tout esprit, comme la tension interne entre un évolutionnisme massif que vient concurrencer une certaine forme de différencialisme sont communes aux deux œuvres plutôt qu'elles ne représentent l'apport propre de Leenhardt.

A en croire Leenhardt, et de façon très relativiste, la phrase de Bwêyöü Ērijiji témoigne d'abord d'un fait, d'une donnée culturelle qui confirme ou exprime sa théorie de la participation : les Kanaks n'auraient pas — ou plutôt n'auraient pas eu avant l'arrivée des Européens en Nouvelle-Calédonie (j'y reviendrai) — la même conscience de leur corps que nous. Mais d'où provient un tel constat ? de quelles observations ? de quelles expériences ? D'abord de son expérience de missionnaire en Nouvelle-Calédonie et du travail de traduction qu'il y opéra en tant que tel. On l'a vu, ses arguments s'appuient sur une analyse linguistique (ou plutôt, relèvent d'une interprétation ontologique de la langue), et ils résultent d'une entreprise théorisée de traduction.

2) La traduction et l'intervention missionnaire

Approfondissons la théorie de la traduction que propose Leenhardt ¹⁴. Le problème du jeune missionnaire arrivant fin 1902 sur le rivage de Houailou pour évangéliser la Grande Terre est d'abord de comprendre une langue étrangère dont il n'a guère de grammaire, de traduire la langue primitive pour la comprendre (traduction de la langue de Houailou, le *mêrê ajië*, vers le français), mais avec une destination précise (la conversion). Il témoigne de l'urgence de cette tâche dans la correspondance à son père : « Au point de vue religieux, premier obstacle, la langue. Pour mon école, je la fais en français, ce qui est très mauvais pour l'heure. [...] Cependant je me mets au Houailou, ce qui sera très bon pour le pays et me donnera le tour de la langue indigène » [Leenhardt lettre du 28 juin 1903, 1978, 7]

Cet effort de traduction, ou disons plus simplement d'apprentissage d'une langue inconnue, est au cœur d'un projet plus général de compréhension. C'est dans son effort pour comprendre des interlocuteurs qu'il cherchait à convertir que la vocation d'ethnologue de Leenhardt trouva sa source. Le travail scientifique de compréhension n'était pas pour lui indépendant de son projet missionnaire : « Le plus grand sacrifice, ou

14. Cf. Clifford [1980, et 1987, ch. 5].

l'un des plus grands exigés du missionnaire, est celui de sa culture ; non qu'il faille en faire fi, mais il faut la réserver comme un acquis pour en acquérir une nouvelle, une culture indigène — à la Sorbonne, on dirait prélogique — et cela n'est pas simple. Aussi a-t-on si peu fait avec les indigènes parce qu'on s'est peu appliqué à cet effort de pénétrer leur mentalité » [Leenhardt lettre du 1^{er} septembre 1913, 1978, 17]. C'est donc la volonté de « pénétration » — notons la métaphore coloniale — qui justifie l'effort de compréhension. Le caractère secondaire de la recherche scientifique par rapport à l'activité missionnaire apparaît dans d'autres lettres : « Je ne cherche pas à faire trop de travail scientifique. Je cherche à noter seulement ce qui vient de la connaissance de la langue et de l'indigène. » [Leenhardt lettre du 24 mai 1914, 1978, 19]. C'est dans ce cadre délimité par l'objectif missionnaire que Leenhardt s'applique « à surprendre à tout instant, dans les circonstances de la vie quotidienne, les secrets du langage indigène », dans des « causeries libres » y compris « avec des payens » [Leenhardt 1922, 193-194].

Dans un second temps, cette compétence linguistique et culturelle permet une traduction en sens inverse, qui est au cœur même du travail missionnaire : il s'agit de traduire la Bible en langue indigène (donc cette fois-ci du français vers le *mêrê ajië*), pour que les catéchumènes kanaks s'approprient le texte sacré. La traduction s'inscrit alors dans une pragmatique missionnaire, dans une missiologie (on notera ici la spécificité des pratiques missionnaires protestantes, qui mettent l'accent sur l'accès direct au texte de l'Évangile plutôt que sur la pratique rituelle). Ce point est développé dans un article sur la traduction : « Le missionnaire, pour présenter le message évangélique, doit trouver en premier lieu les termes qui “ réagissent ” dans l'esprit du sauvage. Il n'est pas un savant, il avance lentement, à la manière d'un pionnier¹⁵ de la vie religieuse au sein du peuple qu'il veut connaître et instruire. » [Leenhardt 1922, 193]. Et encore : « Il faut recevoir des noirs le moyen adapté aux besoins de leur cœur. Il faut savoir se servir de leur langue toute payenne, pour en faire le véhicule du message évangélique. » [Leenhardt 1922, 193].

Dans l'activité de Leenhardt, la volonté de compréhension et l'effort de traduction sont bien soumis à, ou contraints par, un objectif missionnaire. Pour résumer, « Une traduction inhabile, artificielle et dogmatique risque de compromettre le développement spirituel des prosélytes » [Leenhardt 1922, 218].

Si la conversion suppose un travail sur soi à partir du texte évangélique, le missionnaire doit se faire traducteur pour accomplir sa tâche de

15. Notons la nouvelle métaphore coloniale.

guide dans cet exercice, en offrant au converti les voies d'une réflexion neuve. Il mesure dans l'article évoqué plus haut les étapes et les degrés de difficulté de ce processus, qui est parallèlement une œuvre de traduction par le missionnaire et une activité de lecture et de pensée par les convertis. Si la traduction des mots concrets ne pose pas de problème particulier, celle des mots abstraits est plus délicate : « L'écueil des mots abstraits n'est pas infranchissable, il ne décourage pas le traducteur, il heurte la pensée indigène dans la mesure voulue pour l'amener à réfléchir sans la déconcerter » [Leenhardt 1922, 199]. Il s'agit bien de « heurter » l'esprit ou la mentalité indigène pour la transformer.

Et à mesure qu'on aborde des textes plus centraux dans la doctrine chrétienne, « La tâche [il s'agit ici de la traduction des épîtres et du quatrième Evangile] devient plus lourde encore. Paul, pour montrer la transformation du payen par le christianisme, a tenté une puissante psychologie de la nature humaine. Il a marqué le départ entre les différents états de celle-ci et il a formé, pour les décrire, des mots adéquats. "Après l'animal, le spirituel." Et le traducteur discerne dans cette progression l'échelle qu'il doit gravir avec son vocabulaire. [...] Et apercevant les choses sous l'angle du regard de l'apôtre, le sauvage distingue mieux en lui-même ; c'est pour lui un pas décisif vers la conscience de soi » [Leenhardt 1922, 203-204]. Plus la distance est grande du primitif au message évangélique, plus la traduction est difficile, mais plus son effet est important dans la réforme de l'entendement participant.

Revenons à la question du corps en ayant en tête l'objectif missionnaire de Leenhardt, car ces deux points sont liés : « Nous avons dit [...] qu'entre le moment où le Canaque nomme son corps et celui où il sait que son corps et lui ne font qu'un, il y a un abîme¹⁶. [...] Aujourd'hui, au contact de toutes les richesses culturelles et religieuses que nous, Occidentaux, pouvons apporter à d'autres, maints Mélanésiens ont franchi cet abîme. » [Leenhardt 1947, 70]. Je passe sur l'approche quelque peu lénifiante de la colonisation proposée ici pour en rester à l'essentiel : quels Mélanésiens peuvent franchir l'abîme ? La réponse est claire : ceux qui se sont convertis, ceux qui ont fait grâce à la lecture de la Bible un travail sur eux-mêmes leur permettant de se détacher des participations (ou des appartenances) mythiques et sociales, bref les convertis — et parmi eux, Bwêÿyöü Ērijiyi, qui fut l'un des premiers pasteurs kanaks (et pas seulement un « ancien sculpteur et détenteur des discours de pilou » [Leenhardt, 1947, 263]).

Bref, comprendre les Kanaks de Houaïlou en apprenant leur langue

16. « C'est l'abîme même qui sépare le primitif de l'homme moderne » [Leenhardt 1947, 54].

permet en retour au missionnaire un travail sur la langue indigène dans la traduction et l'enseignement de la Bible, qui permet d'influer sur les Kanaks au cœur même de leur mentalité, pour les faire s'évader des participations mythiques et sociales ancrées dans l'inconscient de la langue.

J'espère qu'on comprend mieux maintenant pourquoi Leenhardt cite cette phrase de Bwêêyöü Ērijjiyi aussi souvent dans son œuvre : elle apparaît comme une preuve *a posteriori* de la justesse de son analyse de la participation (ils n'avaient pas conscience de leur corps) et en même temps comme une légitimation de l'importance de son travail missionnaire (ils sont devenus de vrais hommes¹⁷, des hommes accomplis, des personnes, conscients d'eux-mêmes et de leur corps, grâce au missionnaire). S'il leur a effectivement apporté la conscience du corps comme élément de constitution d'une personne humaine consciente d'elle-même, alors la mission est fondée. Cette citation apparaît donc comme une justification de la vie entière de Leenhardt, uniment comme missionnaire et comme ethnologue, agissant par compréhension et par traduction.

3) La langue et le corps des Kanaks

J'espère avoir montré la place de cette affirmation sur le corps dans le dispositif conceptuel de Maurice Leenhardt, comme justification théorique d'une pratique missionnaire. Mais reste un reliquat difficilement négligeable : la phrase prononcée. Si on ne s'accorde pas avec la position théorique de Lévy-Bruhl ou la position missionnaire de Leenhardt, comment la comprendre ?

Il y a une première solution que j'ai longtemps crue juste, transmise par tradition orale dans le milieu restreint des ethnologues et des linguistes spécialistes de la Nouvelle-Calédonie : elle vient d'André-Georges Haudricourt et m'a été transmise par Alban Bensa. Elle revient simplement à dire que la phrase rapportée par Leenhardt n'a pas été prononcée par Bwêêyöü Ērijjiyi. On doit d'ailleurs s'interroger sur les conditions de son recueil : il n'y avait pas à l'époque de magnétophone, et nous n'avons nulle trace de la source première¹⁸. Or, Leenhardt qui était sans nul doute un missionnaire passionné, est réputé médiocre linguiste, notamment parce qu'il avait une assez mauvaise oreille. De leur côté, les Kanaks avaient au début du siècle une prononciation du français assez éloignée des canons métropolitains. De telle sorte que Bensa propose à la

17. C'est la signification de l'expression *dō kāmō*, qui donne son titre à l'ouvrage le plus célèbre de Leenhardt.

18. Alors même que pour l'heure je n'ai trouvé mention de ce dialogue qu'en 1935, soit près de dix ans après le retour de Leenhardt en Métropole.

suite d'Haudricourt l'idée selon laquelle Leenhardt n'aurait tout simplement pas compris ce que Bwêëyöü Ērijiyi lui disait ; le plus réaliste (et le plus chrétien) revenant à penser qu'il aurait dit : « Ce que vous nous avez apporté, c'est le cœur » — le cœur au sens chrétien de la charité (et non pas au sens physiologique de l'organe, lui aussi connu et nommé par les Kanaks). Car en effet, on peut penser que dans cette société guerrière et très conflictuelle, les préceptes charitables n'avaient jadis guère de place. Aujourd'hui encore, en Nouvelle-Calédonie, l'idée de tendre l'autre joue dans un conflit ou même le précepte « aimez-vous les uns les autres » paraissent socialement extraordinairement peu pertinents. Bref, à suivre cette analyse, il faudrait poser que Leenhardt s'est totalement trompé, aveuglé par la nécessité de s'auto-justifier, pris dans les rets évolutionnistes de la philosophie du début du siècle. Si cette interprétation est séduisante, elle a le défaut d'être fausse.

En effet, en préparant cet article, je me suis aperçu que dans le dictionnaire *ajië*-français qu'a édité Leenhardt, aux entrées correspondant au corps (*karhō*) et à l'esprit (*ko*), il y a deux versions en *mêrê ajië* du dialogue cité plus haut¹⁹. La version française est donc bien une traduction, que Leenhardt donne sous une autre forme dans son dictionnaire : « L'esprit ? Bah, vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà qu'il y a l'esprit, nous suivions selon l'esprit (nous procédions selon l'influence mystique). Mais ce que vous avez apporté, c'est le corps (la notion du corps). » [Leenhardt 1935, 151]. En tout cas, il s'agit bien d'un énoncé *ajië*, et il n'y a pas pu y avoir de confusion entre corps et cœur²⁰.

Mais nous voilà confronté à un nouveau problème d'interprétation, en forme de paradoxe : comment les Européens auraient-ils pu apporter « le corps », ou la notion de corps, alors même que les Kanaks de Houaïlou disposaient déjà d'un concept de corps (*karhō*) ? Si cette phrase a bien été prononcée en *mêrê ajië*, elle paraît absolument paradoxale.

Leenhardt a affronté le paradoxe. Pour lui, suite à l'évangélisation (et particulièrement au travail missionnaire de traduction de la Bible), les Kanaks auraient mis un nouveau sens, un nouveau concept, dans un mot ancien — un nouveau signifié dans un vieux signifiant. Suivons Leenhardt dans son interprétation linguistique.

Pour Leenhardt, dans la langue *ajië* classique (pré-coloniale), *karhō* ne désigne pas à proprement parler le corps : « Le terme " corps " n'a pas de traduction littérale dans la langue de Houaïlou » [Leenhardt 1942,

19. Voici le texte de la p. 151 réécrit avec la nouvelle transcription du *mêrê ajië* : *Ko ? bwa ! Gëvë daa pëmi ko. Gëvë tãwai yawi êrê na wi na ko ; gëvë kôiwaa rôi ko. Àè okwârê gëvë pëmi wê karhō*. Le texte de la p. 135 en est le condensé.

20. Corps se dit *karhō*, et cœur *wénénãã*.

103]. Il s'agit d'un terme plus vaste englobant le tuteur d'une plante ou le manche de la hache. D'après Leenhardt, ces sens ne sont pas métaphoriques ou figurés²¹, mais témoignent du vrai sens du mot qui est celui d'ossature, d'armature, de structure physique. En résumé, « La notion de *karo* exprime l'idée d'un soutien formant un ensemble avec le soutenu » [Leenhardt 1942, 103]. Il parle en un autre lieu de « soutien essentiel » [Leenhardt 1937, 196], ou d'« élément sustenteur nécessaire à la réalité de ces êtres et de ces choses. [...] C'est une notion technique du corps » [Leenhardt 1947, 69]. Pour Leenhardt, désigner le corps humain par le terme *karhō* revient à en faire une espèce d'outil, extérieur à l'être même de l'individu.

Pour qu'il y ait (dans cette période ancienne, pré-coloniale ou pré-missionnaire) corps au sens occidental du terme, « Il faudrait qu'à la représentation plastique d'un corps jouant le rôle de soutien, le Mélanésien ajoute celle d'un moi lié à l'organisme. Mais c'est lui demander l'impossible » [Leenhardt 1947, 69] — l'impossible, car le Mélanésien est pris dans les participations mythiques.

L'interprétation la plus complète de l'énoncé de Bwêyöü Ērijiyi que propose Maurice Leenhardt devient ainsi : « Après s'être trouvé soi-même dans le monde mythique, inscrite en son lieu social dans le groupe, la personne enfin s'était dégagée de ces domaines millénaires, pour se circonscrire dans l'homme même : — J'ai un corps. Tout à la fois le Canaque aperçoit l'indépendance de son existence corporelle, et enrichit sa langue en versant dans un mot ancien le contenu du concept nouveau, corps. » [Leenhardt 1937, 196]. Leenhardt affirme donc qu'il y a eu transition sous l'influence missionnaire d'un premier sens qui paraît un peu obscur (le corps comme soutien physique de l'action matérielle, comme outil ou comme manche), au sens complet du corps comme lieu de délimitation du sujet ayant conscience de lui-même, i.e. de la personne.

Telle est là l'interprétation complète que propose Leenhardt de l'énoncé de Bwêyöü Ērijiyi. On dira cependant qu'elle a elle aussi le défaut d'être strictement invérifiable, et que les connaissances anatomiques, thérapeutiques, guerrières et anthropophages du corps qu'avaient les Mélanésiens rendent douteuse une quelconque ignorance kanake du lien unissant l'existence d'un individu à celle de son corps²². L'interprétation de Leenhardt n'a donc rien d'évident ; ce que fait ressortir encore plus nettement l'examen d'autres interprétations de l'énoncé de Bwêyöü Ērijiyi.

21. Comme on peut parler en français des grands corps, d'un corps d'armée, du corps diplomatique ou du corps politique.

22. Cf. Salomon [2000].

Ajoutons quelques nouvelles pièces au débat, et d'abord une phrase citée une seule fois par Leenhardt, dans un texte nettement antérieur à la première publication du dialogue que nous examinons : « Les mots habit, peau, corps, et fils, disait un vieux Canaque instruit, nous ne les connaissons que depuis la venue des natas [i.e. des évangélistes océaniens, et donc de la mission protestante]. » [Leenhardt 1922, 198].

Cet énoncé est lui aussi assez cryptique, et je me sais bien incapable de l'éclaircir, d'autant plus qu'à part habit, les trois autres termes existaient eux aussi déjà dans la langue de Houaïlou. Mais si le « vieux kanak instruit » était le même Bwêêyôû Ērijjiyi²³, cela n'ouvrirait-il pas un tout autre fil d'interprétation ? Car ce qui aurait alors été apporté par les Blancs, cela pourrait être la délimitation précise du corps dans son ensemble d'avec l'apparence du corps (l'habit introduit par les Européens, notamment les missionnaires, qui diffère de la peau). Il y aurait là l'objet d'enquêtes historiques et ethnographiques à venir sur les perceptions océaniques des premiers Européens²⁴.

Accentuons encore notre perplexité à l'égard du dialogue que nous cherchons à comprendre : dans un texte autobiographique, un Kanak protestant de la génération suivant celle de Bwêêyôû Ērijjiyi, Waia Gorodé, rapporte ainsi le propos de celui-ci : « Le vieux Boessou disait : la prière à l'esprit, nous l'avions mais toi aussi, tu nous as apporté la prière qui redresse le corps ». Il analyse donc le propos de Bwêêyôû Ērijjiyi non pas en termes de modification d'une mentalité, d'effet du protestantisme sur la conscience de soi (« j'ai un corps »), mais plutôt pour magnifier l'œuvre mondaine de Leenhardt : « Une seule chose que j'avais comprise dans un dialogue au sujet du Royaume de Dieu qu'apportait M. Leenhardt aux païens de la Calédonie... C'était le relèvement d'un peuple, ses principes, sa tradition, et sa culture kanake. Il n'était pas venu pour démolir mais pour bâtir... » [Gorodé, s.d., 65]. Il suit ainsi une ligne d'interprétation historique du protestantisme néo-calédonien inauguré par Leenhardt lui-même²⁵ selon laquelle la parole missionnaire aurait permis aux Kanaks de surmonter leur découragement successif aux violences physiques et morales de la colonisation et de reprendre goût à la

23. Il était le plus âgé des premiers élèves de Maurice Leenhardt, et donc l'un des rares « vieux kanaks instruits » que le missionnaire ait pu rencontrer avant 1922, date de publication de l'article cité.

24. De nombreuses études ont établi à quel point les vêtements européens ont marqué les Océaniens lors de leurs premières rencontres avec des marins européens, au point de faire douter ceux-là de l'humanité de ceux-ci. La présence du terme fils est aussi particulièrement obscure ; dans le contexte de l'article cité, il semble qu'il s'agisse avant tout d'une référence au fils de Dieu, le Christ.

25. Leenhardt [1921].

vie. La phrase de Bwêÿyôû renverrait donc au rapport des Kanaks au monde historique et politique (« la prière qui redresse le corps ») et non à un processus d'individuation personnelle.

Conclusion

L'énoncé de Bwêÿyôû Ęrijiji ne se suffit pas à lui-même, et l'interprétation qu'en donne Leenhardt repose sur un processus d'imputation de croyances problématique pour toute recherche empirique²⁶. J'espère avoir montré pourquoi cette imputation de croyances est néanmoins centrale dans l'image et la justification que Leenhardt donne de son travail missionnaire, et comment d'autres interprétations de l'énoncé de Bwêÿyôû Ęrijiji font percevoir les présupposés de la lecture qu'en donne Leenhardt.

Le problème empirique s'aggrave en raison du fait que celui-ci prend l'énoncé singulier de celui-là comme représentation d'une culture et d'une mentalité en général, alors même que B. Ęrijiji occupe la position très particulière de principal élève de Leenhardt. La question qu'il faut se poser à son sujet est alors celle de sa valeur ou de sa représentativité. Ne s'agit-il pas d'une idiosyncrasie ? B. Ęrijiji était-il en train de montrer à Leenhardt à quel point il avait compris sa théorie de la conversion, voire même de se jouer de sa crédulité ? Il me semble qu'on peut simplement dire que nous ne disposons pas d'une description suffisante du contexte du dialogue pour en juger.

S'il existe bien évidemment des différences sociales dans les modes d'appartenance à des collectifs et des différences conceptuelles dans la façon de renvoyer au monde (les partages lexicaux varient de lieu en lieu et d'époque en époque, de telle sorte qu'il est légitime de décrire « l'invention européenne de la conscience²⁷ »), on peut néanmoins penser que le sujet de la perception comme le sujet grammatical (la « première personne ») sont liés à un organisme délimité (à un corps), même quand ce lien n'est pas constamment ressenti (dans le sommeil ou certains états de conscience altérés) et bien que la forme de ce lien varie. De telle sorte que l'énoncé de B. Ęrijiji ne suffit pas à soutenir l'interprétation radicale qu'en donne Leenhardt quant à l'ignorance de son corps propre par l'individu, formulation qui introduit une distance extrême entre les Kanaks et les Occidentaux — car Leenhardt n'affirme pas seulement que les Kanaks n'avaient pas le même concept de corps que nous, mais bien qu'ils n'avaient aucune conscience d'un corps essentiellement lié à l'individu.

26. Rappelons qu'on ne fait jamais qu'imputer des croyances, mais qu'on ne les observe pas. Cf. Lenclud [1990] et Bazin [1991].

27. Cf. Balibar [1998, 29-63].

On pourrait dire qu'il transforme ainsi une donnée anthropologique en une variable ethnologique relative, à travers une déduction empirique centrée sur une ethnolinguistique discutable.

Plus que comme thèse positive sur les croyances éventuelles des Kanaks d'autrefois, cet exercice d'interprétation se veut avant tout une illustration de l'indétermination de l'interprétation. Arrivés au stade où la multiplicité des hypothèses nous rend perplexes devant cet énoncé étrange, le principe de charité peut-il nous permettre de trancher entre les différentes hypothèses que nous avons examinées successivement ? La règle qui me semble émerger à la fin de cet exercice est plutôt qu'il faut poursuivre l'enquête plutôt que trancher par un principe logique. Car en ethnologie, nous n'avons pas affaire à un énoncé isolé qu'il faudrait expliquer au prix d'hypothèses les plus économes, mais à des questions empiriques que seules peuvent résoudre (le cas échéant) des enquêtes²⁸.

Bibliographie

BALIBAR, ETIENNE

1998 Le traité lockien de l'identité, dans Locke, John : *Identité et différence*, Paris : Seuil, pp. 9-101.

BAZIN, JEAN

1991 Les fantômes de M^{me} du Deffand : exercices sur la croyance, *Critique* 529-530, Paris, pp. 492-511.

1996 Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique, dans Revel, Jacques & Nathan Wachtel (éds) : *Une école pour les sciences sociales*, Paris : Cerf-Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 401-420.

1998 Questions de sens, *Enquête* 6, Marseille, pp. 13-34.

BENSA, ALBAN

1995 Colonialisme, racisme et ethnologie en Nouvelle-Calédonie, *Chroniques kanak. L'Ethnologie en marche*, Paris : Ethnies documents 18-19, pp. 108-131.

CLIFFORD, JAMES

1980 The translation of cultures : Maurice Leenhardt's evangelism, New Caledonia 1902-1926, *The Journal of Pacific History* 15 (1), Canberra, pp. 2-20.

1987 *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Paris : Jean-Michel Place.

GORODÉ, WAIA

s.d. (circa 1977) *Les souvenirs d'un Néo-Calédonien ami de Maurice Leenhardt*, chez R.H. Leenhardt, Paris.

28. Cf. Bazin [1996 et 1998].

- 1978 A la gloire de Maurice Leenhardt, dans *Centenaire Maurice-Leenhardt 1878-1954*, Nouméa : Publications de la Société d'Etudes Historiques de la Nouvelle-Calédonie 52, pp. 55-63.

LEENHARDT, MAURICE

- 1921 Expériences sociales en terre canaque, *Christianisme social*, Paris : réédité sous le titre : De la gangue tribale à la conscience morale, *Le Monde Non-Chrétien* 66, Paris : 1963, pp. 1-20.
- 1922 Notes sur la traduction du nouveau testament en langue primitive, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, pp. 193-218.
- 1935 *Vocabulaire et grammaire de la langue houailou*, Institut d'ethnologie (Travaux et mémoires de l'institut d'ethnologie 10), Paris.
- 1937 *Gens de la Grande-Terre*, Paris : Gallimard (L'espèce humaine 1).
- 1942 La personne mélanésienne, Melun : *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, section des sciences religieuses, pp. 5-36. Cité d'après la réédition dans *La structure de la personne en Mélanésie*, 1970, Milan : STOA, pp. 92-120.
- 1947 *Do kamo*, Paris : Gallimard.
- 1948 La religion des peuples archaïques actuels, *Histoire générale des religions*, Paris : Quillet, pp. 107-139.
- 1949 Préface, dans Lévy-Bruhl, Lucien : *Carnets*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. v-xxi.
- 1957 Témoignage, *Revue philosophique* 147 (4), pp. 414-415.
- 1978 Lettres des antipodes. Textes inédits de M. Leenhardt sur son activité missionnaire, *Etudes théologiques et religieuses* 53 (1), Montpellier, pp. 1-24.

LEENHARDT, RAYMOND

- 1976 Un sociologue canaque : le pasteur Boésoou Erijiyi 1866-1947, *Cahiers d'histoire du Pacifique* 4, Paris.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

- 1914 L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes, *Mémoires de la société de linguistique de Paris* 19 (2), pp. 1-9.

LENCLUD, GÉRARD

- 1990 Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir, *Terrain* 14, Paris, pp. 5-19.

QUINE, WILLARD VAN ORMAN

- 1960 *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts : M.I.T. Press ; traduction française de Paul Gochet : *Le Mot et la chose*, Paris : Flammarion (Champs), 1999.

SALOMON, CHRISTINE

- 2000 *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*, Paris : Presses Universitaires de France.