

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA



IMAGINER L'ANTHROPOLOGIE

Sens et non-sens dans l'interprétation de l'*alien*

Jean Pierre DE ROO

DOUTORAMENTO EM ESTUDOS DE LITERATURA E DE CULTURA
TEORIA DA LITERATURA

2013

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA



IMAGINER L'ANTHROPOLOGIE

Sens et non-sens dans l'interprétation de l'*alien*

Jean Pierre DE ROO

TESE ORIENTADA PELO PROFESSOR DOUTOR MIGUEL TAMEN,
ESPECIALMENTE ELABORADA PARA A OBTENÇÃO
DO GRAU DE DOUTOR
EM ESTUDOS DE LITERATURA E DE CULTURA
TEORIA DA LITERATURA

APOIO FINANCEIRO

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

2013

Index

| | |
|--|-----|
| Remerciements | i |
| Résumé | ii |
| Abstract | iii |
| A Tese | iv |
| | |
| La Thèse | 1 |
| | |
| I Clarification Grammaticale | |
| I.1 Dire et vouloir dire | 6 |
| I.2 L' <i>alien</i> comme hybride | 22 |
| I.3 De l' <i>indígena</i> au métis luso-tropical | 37 |
| I.4 Le musée du quai Branly | 52 |
| | |
| II Rites et Grammaire | |
| II.1 L'homme, 'animal cérémoniel' | 61 |
| II.2 Une anthropologie des raisons | 67 |
| II.3 Le plaisir cognitif | 73 |
| | |
| III Grammaire de l'extase | |
| III.1 La naturalisation de la foi | 78 |
| III.2 Usages de la certitude | 103 |
| III.3 Etty Hillesum | 118 |
| | |
| Conclusion | 132 |
| | |
| Bibliographie | 135 |

L'imagination ne sort pas du néant;

elle naît au contact d'autrui.

Federico Fellini

REMERCIEMENTS

En m'octroyant une bourse, la *Fundação para a Ciência e a Tecnologia*, que je tiens à remercier, m'a permis de bénéficier de conditions de travail privilégiées.

Le *Programa em Teoria da Literatura* de la faculté des lettres de l'université de Lisbonne, qui a accueilli ma recherche, s'est révélé être un lieu de réflexion unique. En effet, sans les échanges avec mes collègues durant les séminaires d'orientation, et les cours des professeurs António Feijó, João Figueiredo et Humberto Brito - que je remercie de m'avoir fait partager leurs connaissances -, il m'eût été beaucoup plus difficile de délimiter les contours de ma recherche. C'est au professeur Miguel Tamen, mon directeur de thèse, que j'exprime la plus profonde gratitude. Sa rigueur intellectuelle a été - et restera - une source constante d'inspiration. Tout au long de ces cinq dernières années, son indéfectible soutien dans mes moments de doute ne s'est jamais démenti.

Je tiens également à remercier Henri Atlan, de l'EHESS, pour les éclairages qu'il m'a régulièrement apportés. Ma thèse a beaucoup bénéficié de ces entretiens. Mes remerciements vont également à Marcel Detienne, de la *Johns Hopkins University*, qui m'a offert sa confiance et ses idées. José Junça de Morais, de l'Université Libre de Bruxelles, par son regard critique m'a généreusement aidé: je lui en sais gré. Ma pensée se tourne vers Luc de Heusch et nos rencontres: sa disparition, l'année dernière, me fait mesurer d'autant plus ce que je lui dois.

Je remercie, pour leur écoute attentive, Pierre-Emmanuel Dauzat, Ana Bénard da Costa, Silvia Kot et, pour leur soutien constant, Marie Anne, Cécile et Isabelle. Je n'oublie pas, naturellement, Odile Hellier, Tatiana Faia, José Pedro Moreira, Rodrigo Meza-Caceres et Ulrica d'Orey.

RÉSUMÉ

La première partie de la thèse est consacrée à l'incidence de la philosophie de Wittgenstein sur l'anthropologie. Ce travail de clarification rend manifestes les non-sens liés à l'interprétation des bruits de l'*alien*. J'argumente qu'un sens possible de ces non-sens peut être la création d'hybrides lors d'alliances entre pouvoir et savoir. Trois hybrides sont analysés: l'*indígena* et le métis luso-tropical de l'*Estado Novo* de Salazar, ainsi que le Peuple premier du musée du quai Branly, à Paris. La deuxième partie développe les caractéristiques d'une anthropologie des raisons qui formule la syntaxe de rituels au sein de formes de vie. J'argumente que, dans ce contexte et à l'inverse de ce qu'affirme le multiculturalisme, l'opinion sur les croyances de l'*alien* est permise. Dans la continuité de ce qui précède, la troisième partie est consacrée à l'étude d'une 'tribu', les mystiques. Élaborant une grammaire de l'extase qui naturalise les bruits du ciel je défends l'idée qu'il y a deux familles de mystiques: ceux de la donation, pour lesquels c'est le cas que Dieu existe, et ceux de la grammaire, pour qui la croyance en Dieu est naturalisée dans une forme de vie. Sainte Perpétue et Ety Hillesum viennent illustrer ce propos. Le fil conducteur de la thèse est de confronter, en anthropologie, la métaphore et son vouloir dire au dire du sens logique.

Anthropologie - Le donné - Hybrides - Mysticisme - Wittgenstein

ABSTRACT

The first part of my thesis examines the incidence of Wittgenstein's philosophy upon anthropology, elucidating and making manifest the non-senses associated with the noises of the alien. I argue that the sense of these non-senses may be the creation of hybrids by the formation of alliances between power and knowledge, and examine three types of hybrid: the *indígena*, the luso-tropical *mestiço* of Salazar's *Estado Novo*, and the *Peuples premiers* of the Quai Branly museum in Paris. The second part fleshes out the characteristics of an anthropology of reasons which formulates the syntax of rituals within forms of life. I argue that in this context, *pace* the claims of multiculturalism, opinion on the beliefs of the alien is permitted. Building on the above, in the third part I examine a 'tribe', the mystics, with a view to devising a grammar of ecstasy which naturalizes the noises of the heavens. I propose that there are two families of mystics: those of the given, for whom it is the case that God exists, and those of grammar, for whom belief in God is naturalized in a form of life. Examples of each are St Perpetua and Ety Hillesum. My thesis takes as its guiding theme the comparison, in anthropology, of logical inferences against metaphors and their intended meanings.

Anthropology - The given - Hybrids - Mysticism - Wittgenstein

A TESE

Na manhã de terça-feira do dia 24 de Agosto de 1943, olhando através da janela de um barracão do campo de Westerbork - «resguardada no [seu] posto de observação»¹-, Etty Hillesum segue a marcha dos mil e vinte judeus que entram no comboio com destino a Auschwitz. Nesse mesmo dia, antes de adormecer, ela escreve aos seus amigos de Amsterdão narrando os acontecimentos e a noite que passou no hospital do campo com aqueles que iam viajar: «...nem palavras, nem imagens, são suficientes para descrever noites como esta...»² No fim da sua longa carta Hillesum dedica várias páginas ao chefe do campo, o SS Albert Gemmeker, que assistia à partida do comboio, e escreve:

*[Ele] tem uma cara que ainda estou longe de poder decifrar [...] onde se misturam de modo insolúvel a raiva, a morosidade e a falta de sinceridade. Depois há algo na sua fisionomia que o situa a meia distância entre o barbeiro vestido à papo-seco e o cliente habitual de um café de artistas*³.

Chegado o momento crucial, «ele faz um pequeno sinal com a mão, tal qual um soberano de opereta»⁴, o comboio apita e a viagem inicia-se.

Westerbork, para Etty Hillesum, tornou-se num terreno de observação antropológico; ela descreve em poucas palavras a tribo nazi com os seus chefes - ‘soberanos de opereta’, ‘barbeiros’ janotas - os sequazes - «[Esses] soldados da escolta armada,

¹ Etty. 323. (24.08.43); ver bibliografia, p. 136.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* 337.

⁴ *Ibid.* 338.

meu Deus, que caras! [...] Nada me apavorou tanto como essas caras»⁵, «máscaras grotescas, boçais, desdenhosas»⁶ -, assim como o mundo a que pertencem, onde o grotesco e o extermínio se tocam. Outra antropologia cruza-se com a de Hillesum, o olhar dos alemães sobre os judeus, que deportam para as câmaras de gás. Os nazis têm uma justificação: «O judeu não é humano.»⁷ De facto estamos em presença de dois modos descritivos, a metáfora - Gemmeker como 'soberano de opereta' - e o sentido lógico - «os Arianos são uma raça superior». Partindo deste exemplo extremo, o fio condutor da tese vai consistir no confronto, em antropologia, destes dois modos descritivos, o querer dizer da metáfora e o dizer do sentido lógico.

Apoiando-me no trabalho de António Marques⁸, relativo às representações antropológicas em Wittgenstein, tomo em consideração três acepções do termo antropologia: em primeiro lugar aquela que diz respeito a uma actividade cujo paradigma, através da interpretação dos barulhos do *alien*⁹, é o estudo da variabilidade cultural entre tribos e corresponde ao sentido corrente da palavra; porque se apoia no empirismo vou intitulá-la antropologia do dado; em seguida considero uma antropologia que, abandonando o sentido lógico, debruça-se sobre as razões de agir do *alien*; neste caso interpretar significa formular regras gramaticais associadas a formas de vida; dou-lhe o nome de antropologia das razões; enfim, um último tipo de representação antropológica diz respeito a tribos imaginárias, através das quais Wittgenstein «procura estabelecer as fronteiras da vida humana descrevendo modelos fictícios»¹⁰.

⁵ *Ibid.* 323.

⁶ *Ibid.* 334.

⁷ Buch, W. (1938). 'The Jew is Outside the Law'. *Nazi Culture*. Mosse, G. L. (ed.). (1966). New York: Grosset & Dunlap. 336.

⁸ Marques, A. (2010). 'Anthropological Representations and Forms of Life in Wittgenstein'. *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's Perspective*. Padilla Gálvez, J. (ed.). Frankfurt: Ontos Verlag. 61-72.

⁹ Utilizo o termo *alien* já que *Outro* tem uma forte conotação ontológica. O *alien* joga jogos de linguagem diferentes ou não pertence à nossa forma de vida.

¹⁰ Marques. 65.

O primeiro objectivo da tese é o de cruzar, sobrepondo-as, a antropologia do dado com a filosofia da linguagem de Wittgenstein, para em seguida investigar as consequências que daí derivam. O segundo objectivo consiste em desenvolver as características de uma antropologia das razões. O terceiro objectivo, mais difuso, implícito ao longo da tese, torna-se explícito na conclusão: chamo a atenção sobre os perigos da interpretação; em primeiro lugar, a ameaça que representa para o *alien* interpretado - seja ele sujeito colonial, pós-colonial ou judeu deportado - o sentido lógico de quem interpreta; em seguida, o risco que representa para o criador a sua criação. Etty Hillesum deixa-nos no seu diário e nas suas cartas uma das mais lúcidas crónicas sobre o Holocausto. Como artista e escritora escolheu testemunhar, embora como membro do Conselho Judeu ou entrando para a clandestinidade pudesse ter escapado a uma morte quase certa.

Na parte I da tese, dedicada ao primeiro argumento principal, tento avaliar a incidência da filosofia de Wittgenstein sobre a antropologia do dado. A partir deste trabalho de clarificação defendo a ideia de que neste contexto os barulhos do *alien* não têm sentido, ou seja, não podem ser objecto de conhecimento. Prosseguindo o argumento mostro que um dos sentidos possíveis desta falta de sentido é a criação de híbridos - tal como os define Bruno Latour¹¹ -, no âmbito de alianças entre poder e saber. Três tipos de híbridos servirão de exemplo - para começar, o *indígena* da primeira fase do Estado Novo; em seguida o mestiço luso-tropical ligado ao fim do regime salazarista, inspirado no trabalho de Gilberto Freyre. A partir do estudo de Cláudia Castelo¹², direi ainda que esses híbridos vêm justificar uma missão civilizadora, ligada à teleologia nacional da altura. O terceiro híbrido será o *Peuple premier* do museu do *quai Branly*, em Paris. Duas teses, a primeira de Miguel Tamen¹³ sobre iconoclastia, a segunda de Benoît

¹¹ Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.

¹² Castelo, C. (1998). «O Modo português de estar no mundo». *O Luso-Tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*. Porto: Afrontamento.

¹³ Tamen, M. (2001). *Friends of Interpretable Objects*. Cambridge: Harvard University Press.

de L'Estoile¹⁴ sobre a história dos museus franceses de etnologia, permitem defender a ideia de que este museu, longe de ser um projecto multiculturalista, não faz senão repetir de modo sub-reptício um mecanismo de dominação.

Na parte II - dedicada ao segundo argumento principal - elaboro elementos que caracterizam uma antropologia das razões. Nestas circunstâncias, renunciando à ontologia a favor dos jogos de linguagem - as metáforas 'ver X como Y' substituem o sentido lógico -, o antropólogo, naturalizando os barulhos do *alien*, formula as regras gramaticais dos rituais que observa, dando, deste modo, sentido à falta de sentido. Argumento igualmente que este tipo de descrição, que se apoia na possibilidade de um debate sobre as razões, põe em causa o relativismo multiculturalista: aqui são permitidas as opiniões sobre as crenças do *alien*.

Os argumentos anteriores dizem respeito a uma pesquisa antropológica de terreno, onde as expressões sem sentido são observáveis. O terceiro argumento principal da tese - dedicado a uma antropologia das razões aplicada à religião - tem por objecto as faltas de sentido não observáveis, para as quais não há terreno, tais como as certezas da fé. Tento defender a ideia de que a descrição de Wittgenstein do «pensador religioso honesto [que, entre céu e terra] é como um dançarino de corda¹⁵» está incompleta. Estudando a tribo dos místicos católicos - assim como aqueles que evoluem na periferia da Igreja - elaboro uma gramática do êxtase místico a partir da transposição das observações de Wittgenstein sobre a dor. Argumento assim uma continuidade entre a certeza da revelação - uma falta de sentido -, o testemunho que daí resulta - preâmbulo de sentido -, e o sentido, ou seja, as regras seguidas pelos crentes. Mostrarei que esta naturalização dos barulhos vindos do céu permite fazer uma distinção entre místicos do dado e místicos gramaticais. Santa Perpétua e

¹⁴ L'Estoile, B. de (2007). *Le Goût des Autres. De l'Exposition coloniale aux Arts premiers*. Paris: Flammarion.

¹⁵ Wittgenstein, L. (2002). *Remarques mêlées*. Traduction de G. Granel. Paris: Flammarion. 145. Dorénavant: *RM*.

Etty Hillesum, que ilustram esta tese, têm economias do sofrimento e da violência diametralmente opostas. Perpétua, mártir da Igreja nascente, inscreve-se no ciclo da violência religiosa, tal como o define Marc Bloch¹⁶. Hillesum encarna um mito precário que suspende esse ciclo. Finalmente, para terminar esta secção da tese, mostro que a naturalização da fé religiosa, no contexto de uma antropologia das razões, permite questionar as crenças instrumentais do *alien*.

Na conclusão e a partir de uma leitura de Ted Cohen¹⁷, faço referência ao poder de identificação com o *alien* proporcionado pelas metáforas. Sobressai deste modo, não só a impossibilidade de uma tal identificação na antropologia do dado, mas também o risco que essa incapacidade acarreta para o *alien*.

Abordo nesta tese temas tão distintos, como por exemplo, a filosofia da linguagem, a antropologia e o mundo colonial, os museus e as suas colecções, os místicos ou o Holocausto, sem ser especialista em nenhum deles. Sempre de um ponto de vista exterior, defino um território «exótico»¹⁸, resultante de uma perspectiva generalista que se ocupa da relação entre estes diferentes domínios. Este exotismo é uma condição necessária da minha argumentação.

Palavras-chave

Antropologia - O dado - Híbridos - Misticismo - Wittgenstein

¹⁶ Bloch, M. (1997). *La Violence du religieux*. Paris: Odile Jacob.

¹⁷ Cohen, T. (2008). *Thinking of Others. On the Talent for Metaphor*. Princeton: Princeton University Press.

¹⁸ Tamen. 5.

LA THÈSE

Dans la matinée du mardi 24 août 1943, regardant par la fenêtre d'une baraque du camp de Westerbork - «retranchée dans [son] poste d'observation»¹ -, Etty Hillesum suit le cortège des mille vingt Juifs qui, ce jour-là, montent dans le train à destination d'Auschwitz. Le soir même, avant de s'endormir, elle écrira à ses amis d'Amsterdam, racontant les événements, la nuit qu'elle passa à l'hôpital du camp, consacrée aux préparatifs du voyage: «... ni les mots ni les images ne suffisent à décrire des nuits comme celle-ci...»² À la fin de cette longue lettre, Hillesum consacre plusieurs pages au chef du camp, le SS Albert Gemmeker, venu sur le quai pour le départ du train. Elle écrit:

[Il a] un visage que je suis encore loin de pouvoir déchiffrer [...] où la hargne, la morosité et l'insincérité se mêlent indissolublement. Et puis il y a quelque chose dans sa physionomie qui tient le milieu entre le garçon coiffeur tiré à quatre épingles et l'habitué du café d'artistes.»³

Le moment crucial arrive, «il fait un petit signe de la main, tel un souverain d'opérette»⁴, le train siffle et s'ébranle.

Westerbork, pour Etty Hillesum, devient un terrain d'observation anthropologique; elle décrit en quelques mots la tribu nazie, avec ses chefs - 'souverains d'opérette',

¹ Etty. 323. (24.08.43); pour les références concernant les citations d'Etty Hillesum, voir la bibliographie, p. 136.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* 337.

⁴ *Ibid.* 338.

'garçons coiffeurs' -, ses sbires - «[Les] soldats de l'escorte armée, mon Dieu, ces visages! [...] Jamais rien ne m'a tant épouvantée que ces visages»⁵, «des trognes obtuses et méprisantes»⁶ -, ainsi que leur monde, où se côtoient le grotesque et l'extermination. Une autre anthropologie croise celle de Hillesum, le regard des Allemands sur les Juifs, qui se traduit par leur déportation vers les chambres à gaz. Le nazi a une justification: «Le Juif n'est pas humain.»⁷ En fait, ce sont deux modes descriptifs qui se croisent, la métaphore - Gemmeker comme 'souverain d'opérette' - et le sens logique: les Aryens *sont* une race supérieure. Partant de cet exemple extrême, le fil conducteur de cette thèse sera de confronter, en anthropologie, ces deux modes descriptifs, le vouloir dire de la métaphore et le dire du sens logique.

Suivant la réflexion d'António Marques⁸, relative aux représentations anthropologiques chez Wittgenstein, je prends en considération trois acceptions du terme anthropologie: tout d'abord, celle d'une activité dont le paradigme, à travers l'interprétation des bruits de *l'alien*⁹, est l'étude de la variabilité culturelle - c'est le sens courant du mot, celui d'un savoir dont la stratégie épistémique s'appuie sur l'empirisme; je l'appellerai, dorénavant, anthropologie du donné -; vient ensuite une anthropologie qui, abandonnant le sens logique, s'intéresse aux raisons d'agir de *l'alien* -interpréter signifie, dans ce cas, formuler des règles de grammaire associées à une forme de vie; je l'intitulerai anthropologie des raisons -; enfin, un dernier type de représentation anthropologique concerne des tribus imaginaires, par lesquelles Wittgenstein «cherche à établir les frontières de la vie humaine en décrivant des modèles fictifs»¹⁰.

⁵ *Ibid.* 323.

⁶ *Ibid.* 334.

⁷ Buch, W. (1938). 'The Jew is Outside the Law'. *Nazi Culture*. Mosse, G. L. (ed.). (1966). New York: Grosset & Dunlap. 336.

⁸ Marques, A. (2010). 'Anthropological Representations and Forms of Life in Wittgenstein'. *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's Perspective*. Padilla Gálvez, J. (ed.). Frankfurt: Ontos Verlag. 61-72.

⁹ J'utilise le terme *alien* à la place d'*Autre*, ce dernier ayant une forte connotation ontologique. L'*alien* est celui qui joue à des jeux de langage différents, ou bien n'appartient pas à notre forme de vie.

¹⁰ Marques. 65.

Le premier objectif de la thèse est de croiser, en les superposant, l'anthropologie du donné avec la philosophie de Wittgenstein et d'en cerner les conséquences. Le deuxième objectif est de développer les caractéristiques d'une anthropologie des raisons. Le troisième objectif, plus diffus, implicite au fil du texte, devient explicite dans la conclusion: j'attire l'attention sur les dangers de l'interprétation; en premier lieu, le danger que représente, pour l'*alien* interprété - que ce soit le sujet colonial, post-colonial, ou le Juif en déportation -, le sens logique de celui qui l'interprète; ensuite, le danger que représente, pour le créateur, sa création. Etty Hillesum laisse dans son journal et ses lettres une des chroniques les plus lucides sur l'Holocauste - son choix d'artiste et de poétesse a été de témoigner, alors qu'en tant que membre du Conseil juif, ou bien en passant à la clandestinité, elle aurait pu se soustraire à une mort presque certaine.

Dans la partie I de la thèse, objet du premier argument principal, j'évalue l'incidence de la philosophie de Wittgenstein sur l'anthropologie du donné. À partir de ce travail de clarification, je défends l'idée que l'*alien* de l'anthropologue culturel est un non-sens grammatical: il ne peut devenir un objet de connaissance. Poursuivant l'argument, je montre que l'un des sens possibles de ce non-sens est la création d'hybrides, tels que les définit Bruno Latour¹¹, au sein d'alliances entre pouvoir et savoir. Trois exemples sont développés, qui illustrent mon propos. Tout d'abord, l'*indígena* des colonies portugaises, dans la première phase de l'*Estado Novo*, puis le métis luso-tropical de la fin du régime de Salazar, inspiré par le travail de Gilberto Freyre. Sur la base de l'étude de Cláudia Castelo¹², je suggère que ces hybrides viennent justifier une mission civilisatrice, liée à la téléologie nationale de l'époque. Le troisième hybride est le Peuple premier du musée du quai Branly à Paris. Deux thèses, l'une de Miguel

¹¹ Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.

¹² Castelo, C. (1998). «*O Modo português de estar no mundo*». *O Luso-Tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*. Porto: Afrontamento.

Tamen¹³ sur l'iconoclastie, l'autre de Benoît de L'Estoile¹⁴ sur l'histoire des musées français dévoués aux collections ethnologiques, vont me permettre de suggérer que ce musée, loin d'être un projet multiculturaliste, ne fait que répéter, subrepticement, un mécanisme de domination.

Suite à l'analyse qui précède, je développe dans la partie II de cette thèse - consacrée au deuxième argument principal - les caractéristiques de l'anthropologie des raisons. Dans ce cas, abandonnant l'ontologie au profit des jeux de langage - les métaphores 'voir X comme Y' remplaçant le sens logique -, l'anthropologue, naturalisant les bruits de l'*alien*, va formuler la syntaxe des rituels qu'il observe et, ce faisant, donner du sens au non-sens. J'argumente également que l'interprétation grammaticale, s'appuyant sur la possibilité d'un débat sur les raisons, met à mal le multiculturalisme contemporain: l'opinion sur les bruits émis par une tribu *alien* est permise.

Chacun des arguments précédents a pour objet une anthropologie de terrain où les non-sens sont observables. Le troisième argument principal de la thèse concerne les non-sens non observables, ceux pour lesquels il n'y a pas de terrain, telles les certitudes de la foi. Wittgenstein naturalise les règles religieuses, mais laisse, pourtant, un point aveugle concernant les bruits du ciel: je défends l'idée que sa description du «penseur religieux honnête [qui] est comme un danseur de corde»¹⁵ est incomplète. Étudiant la tribu des mystiques chrétiens -ainsi que ceux évoluant dans l'orbite de l'Église -, j'élabore une grammaire de l'extase qui, transposant les remarques de Wittgenstein sur la douleur à la joie massive des envols mystiques, établit un principe de continuité entre la certitude de la révélation - un non-sens-, le témoignage qui en est fait - une amorce de sens-, et le sens, c'est-à-dire les règles suivies par le croyant. J'expose ainsi

¹³ Tamen, M. (2001). *Friends of Interpretable Objects*. Cambridge: Harvard University Press.

¹⁴ L'Estoile, B. de (2007). *Le Goût des Autres. De l'Exposition coloniale aux Arts premiers*. Paris: Flammarion.

¹⁵ Wittgenstein, L. (2002). *Remarques mêlées*. Traduction de G. Granel. Paris: Flammarion. 145. Dorénavant: *RM*.

des arguments indiquant que cette naturalisation des bruits du ciel permet de faire la distinction entre mystiques du donné et mystiques de la grammaire. J'illustre ceci par deux exemples: Perpétue, sainte martyre du III^e siècle, et Etty Hillesum, mystique contemporaine. Je montre que leur économie de la souffrance et de la violence est à l'opposé l'une de l'autre. Perpétue, s'auto-immolant, s'inscrit dans le cycle de la violence religieuse, tel que l'entend Maurice Bloch¹⁶, alors que Hillesum crée un mythe précaire, qui suspend ce cycle.

Je termine la partie III de la thèse en montrant que dans une anthropologie religieuse grammaticale, où la notion de vérité logique n'est plus pertinente, cette naturalisation de la foi permet le débat: l'opinion sur les rituels instrumentaux d'une tribu *alien* est permise.

Dans la conclusion, à partir d'une lecture de Ted Cohen¹⁷, je fais référence au pouvoir d'identification avec l'*alien* qu'offrent les métaphores. Ceci fait ressortir non seulement l'impossibilité d'une telle identification dans l'anthropologie du donné, mais aussi les dangers que cela entraîne pour ceux qui sont interprétés. L'interprétation peut être dangereuse pour l'interprète lui-même, comme le montre le cas d'Etty Hillesum.

J'aborde, au fil de cette thèse, des notions et des disciplines aussi distinctes que, par exemple, la philosophie du langage, l'anthropologie et le monde colonial, les musées et leurs collections, les mystiques ou l'Holocauste, tout en n'étant spécialiste d'aucune d'entre elles. À chaque fois extérieur, mon point de vue définit un territoire «exotique»¹⁸, celui d'une approche généraliste qui concerne la relation entre ces différents domaines. Cet exotisme est une condition nécessaire à la continuité de mon argumentation.

¹⁶ Bloch, M. (1997). *La Violence du religieux*. Paris: Odile Jacob.

¹⁷ Cohen, T. (2008). *Thinking of Others. On the Talent for Metaphor*. Princeton: Princeton University Press.

¹⁸ Tamen. 5.

I CLARIFICATION GRAMMATICALE

I.1 Dire et vouloir dire

Afin de clarifier les habitudes d'interprétation des anthropologues, mon propos, dans la première partie de cette thèse, sera d'évaluer l'incidence de la méthode philosophique de Wittgenstein sur l'anthropologie culturelle. Sa méthode consiste à «[découvrir] les bosses que l'entendement s'est faites en se cognant contre les limites du langage»¹. La question posée est celle de l'accord entre nos phrases et le monde: comment ce que nous disons peut-il avoir un sens - être vrai ou intelligible? Si je dis que 'le chat est noir', je peux vérifier sa couleur, mais il est peu probable que je sois pris au sérieux si j'affirme avoir utilisé le 'couteau sans manche auquel manque une lame'. De telles phrases sont des mots d'esprit - des *jokes* grammaticaux -, car elles manquent de sens: «Mais comment puis-je seulement savoir si je [les] comprends?! - Que puis-je faire de cette information (si c'en est une)?» (*RP*, § 348). En se demandant «pourquoi nous ressentons un mot d'esprit grammatical comme profond (car il s'agit bien là de la profondeur philosophique)» (*RP*, § 111), Wittgenstein attire notre attention sur le

¹ Wittgenstein, L. (2004). *Recherches philosophiques*. Traduction collective. Paris: Gallimard. § 119. Dorénavant: *RP*.

fait que la compréhension d'un mot d'esprit dans le langage ordinaire ne devrait pas différer de la clarification des concepts de la philosophie, qui seraient, selon lui, des 'non-sens non manifestes': «Ce que je veux enseigner, c'est comment passer d'un non-sens non manifeste à un non-sens manifeste» (*RP*, § 464). Son travail de clarification va consister à déceler des non-sens là où l'on s'y attend le moins et à trouver, ensuite et si possible, un sens à ces non-sens². Avant d'aborder les non-sens de l'*alien*, je me propose de dévoiler, *at home*, ceux de l'anthropologue: dans ce qui suit, les arguments que j'expose indiquent qu'il s'agit des *aliens* eux-mêmes, aux bruits ininterprétables.

Pour effectuer ce travail de clarification, je procède en plusieurs étapes. Le premier chapitre est consacré à la critique du mythe du donné; je suivrai Wittgenstein dans ses *Recherches philosophiques* avant d'aborder la traduction radicale de Quine. L'objectif du deuxième chapitre sera de discuter les difficultés épistémiques rencontrées par le dogmatisme, le *going native* d'E. E. Evans-Pritchard et le relativisme; je défends l'idée que l'*alien* du donné est un non-sens et qu'un sens possible de ce non-sens pourrait être l'alliance entre pouvoir et savoir, productrice d'hybrides façonnés pour l'assujettissement. Au troisième chapitre, j'illustre la thèse précédente en prenant comme exemple l'anthropologie coloniale de l'*Estado Novo* portugais; dans ce contexte, je développe les circonstances qui ont vu naître et se succéder deux hybrides, l'*indigène* et le métis luso-tropical. Finalement, au quatrième chapitre, avec le cas du musée du quai Branly à Paris, je poursuis mon argumentation: l'*alien* qui s'y exhibe, un hybride néo-primitif, ne correspond pas à la promesse multiculturaliste, celle d'une égalité entre les cultures. Ce travail de clarification, croisement entre philosophie du langage et anthropologie, aura permis de déployer des arguments indiquant que, dans le donné, la posture ethnocentrique, allant de soi dans le dogmatisme, perdure avec le relativisme.

² Ce dernier point - le sens du non-sens - sera discuté dans la deuxième partie de la thèse.

Le mythe du donné

Le donné étant une stratégie épistémique, je vais commencer par définir ce que l'on entend par connaissance: si l'on considère un état X du monde à propos duquel j'ai une croyance, ce que l'on peut représenter par $X \rightarrow X$ est Y, il s'agit d'établir les conditions qui permettent d'affirmer qu'il est vrai que $X \rightarrow X$ est Y. Pour qu'une croyance constitue un savoir, il faut: (i) croire que X est Y; (ii) que cette croyance soit vraie; (iii) et, comme je peux avoir une croyance vraie par hasard, pour savoir que X est Y, il faut des raisons et justifications. Dans la donation, l'expérience perceptive, basée sur les *sense-data*, est d'emblée une connaissance: ceci veut dire que les conditions (ii) et (iii) sont *immédiatement* remplies, chaque fait du monde auto-justifiant sa vérité. Wilfrid Sellars écrit à propos de cette stratégie épistémique, celle de l'empirisme:

L'un des aspects que prend le mythe du donné consiste dans l'idée qu'il y a - qu'en fait il doit y avoir - une structure factuelle particulière telle que (a) chaque fait puisse non seulement être connu sans inférence, mais, de plus, ne présuppose aucune autre connaissance de faits particuliers ou vérités générales; et (b) telle que la connaissance non inférentielle des faits appartenant à cette structure devienne la dernière cour d'appel de toutes les affirmations factuelles - particulières et générales - concernant le monde.³

Sellars laisse entendre que, dans l'empirisme, la connaissance ne résulte pas d'un apprentissage, notion-clé pour Wittgenstein lorsqu'il critique le mythe du donné. Citant les *Confessions* de saint Augustin, où celui-ci décrit son apprentissage du langage par ostension, Wittgenstein, dès le premier paragraphe des *Recherches philosophiques*, critique l'hypothèse de la donation, où «les mots du langage dénomment des objets» (*RP*, § 1). Le donné correspond à une vision du monde en tant que musée où à chaque objet est attachée une étiquette⁴: dupliquant l'ontologie, c'est «comme si la signification était un 'halo' que le mot portait avec lui et transportait dans tout ses

³ Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press. § 32. 68.

⁴ Quine, W. V. (1977a). *Relativité de l'ontologie et autres essais*. Traduction de J. Largeault. Paris: Aubier. 40.

emplois» (RP, § 117). Pour Wittgenstein, la dénotation n'est pas fautive en soi, mais n'est qu'une possibilité de signification parmi d'autres:

Sans doute l'enseignement ostensif contribue-t-il à la compréhension, mais seulement s'il est en relation avec un apprentissage déterminé. En relation avec un autre apprentissage, le même enseignement ostensif aurait produit une tout autre compréhension (RP, § 6).

Seul compte l'usage: «La signification d'un mot est son emploi dans le langage» (RP, § 43); et il insiste sur le fait que cet emploi provient d'un apprentissage ou «dressage» (RP, § 5). Le sens n'est plus la vérité logique mais réside dans l'usage: nous savons que X est Y parce que nous l'avons appris.

Abandonner la donation comme cause explicative, empirique, revient à désontologiser le problème du sens: le sens, c'est l'usage grammatical. Deux conclusions découlent de cette stratégie. Tout d'abord, contrairement au donné, où le langage est l'expression de 'ce qui est le cas' - reflet univoque d'un état du monde -, la grammaire est l'expression de ce qui est possible; les raisons de la grammaire sont plus vastes que celles de la logique, et à chaque ensemble de règles correspond ce que Wittgenstein appelle un jeu de langage. La deuxième conclusion est que les propositions de la forme $X \rightarrow X \text{ est } Y$, issues de la donation, parce qu'elles auto-justifient leur vérité, sont des non-sens, ou *jokes* grammaticaux.

Pour obtenir un savoir, il faut, contrairement au donné, justifier nos descriptions - qui prennent la forme de métaphores, 'voir X comme Y' - et, pour cela, invoquer des règles de grammaire, qui ont fait l'objet d'un apprentissage. À ce propos, Robert Brandom écrit:

En attribuant à un épisode ou un état le statut de connaissance, nous ne sommes pas en train de donner une description empirique de cet épisode ou état; nous le situons

*dans l'espace logique des raisons, des justifications et des capacités à justifier ce qui est affirmé.*⁵

Cet espace des raisons fonctionne comme un dispositif à produire du sens - et à exclure le non-sens - à travers un «jeu de questions-réponses sur les raisons»⁶, mettant à l'épreuve les croyances candidates au statut de connaissance. Dans la donation, ce seront les règles de la logique qui permettront de trancher. Avec la grammaire opérant, dans ce jeu, les usages ou les possibilités offertes par le langage: ce que nous avons appris est au bout de la chaîne des raisons.

L'apprentissage, pour Wittgenstein, se façonne autour d'accords non pas *sur* mais *dans* le langage. Celui-ci «repose sur [...] la concordance dans l'action»⁷ et «fait partie de notre histoire naturelle» (*RP*, § 25), ce qui signifie que les règles s'inscrivent dans nos pratiques et ne proviennent pas d'un consensus d'opinion: nous pouvons «*make up the rules*» [ou modifier celles-ci] «*as we go along*» (*RP*, § 83). L'immanence des règles grammaticales mène Wittgenstein à suggérer que «parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie» (*RP*, § 23): reposant sur un substrat bio-anthropologique commun - notre histoire naturelle - chaque langue et culture circonscrit un mode spécifique d'être au monde. A. Marques écrit:

*[Une] forme de vie est par excellence un concept holistique de communication [...] Avec la fameuse phrase 'Quand bien même un lion saurait parler, nous ne saurions le comprendre' (RP. II-xi. 313), Wittgenstein veut dire qu'entendre quelqu'un et le comprendre signifie plus que l'entendre parler la même langue avec des mots qui nous sont connus.*⁸

⁵ Sellars. § 36. 76.

⁶ Brandom, R. 'Study Guide'. Sellars. 119-181. 123.

⁷ Wittgenstein, L. (1956). *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Traduction d'E. Anscombe. Oxford: Blackwell. VI-39. Dorénavant: *RFM*.

⁸ Marques. 62.

Apprentissage et comportement sont indissociables dans une forme de vie. L'interprétation de l'*alien* se fait alors sur une toile de fond, ce que nous partageons avec lui: «La manière d'agir commune aux hommes est le système de référence au moyen duquel nous interprétons une langue qui nous est étrangère» (*RP*, § 206). Ici Wittgenstein affirme l'existence, entre les différentes formes de vie, d'une commensurabilité au moins partielle⁹.

Les formes de vie possèdent leurs systèmes de raisons, les règles de leurs jeux de langage: «C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie» (*RP*, § 241). Ce sont ces accords qui permettent de jouer au jeu des questions-réponses dans l'espace des raisons et de soumettre les métaphores 'voir X comme Y' à l'épreuve du sens.

Le langage privé

Au dire qui se laisse dire de la logique, la grammaire des raisons oppose un vouloir dire: le sens d'une proposition réside dans les justifications données à cette volonté de dire. Les possibilités grammaticales réintroduisent ainsi le sujet: si ce dernier a des raisons de dire, son vouloir dire est un *meaning* obéissant aux règles de sa forme de vie. Ce *meaning* doit précéder le dire, c'est-à-dire un *saying* sans référent: il ne peut y avoir de langages privés, contrairement à ce qu'affirme l'hypothèse mentaliste. Celle-ci part du principe qu'il existe des *meanings*, connus du seul sujet, qui se constituent en langage: le 'je' serait un donné. Or Wittgenstein argumente contre cette hypothèse de la façon suivante: (i) l'existence d'un langage suppose des critères ou règles permettant de décider de l'application, correcte ou incorrecte, des termes utilisés; (ii) mais, dans un

⁹ Ce qui est également le cas de Quine avec sa traduction radicale.

langage privé, ces règles sont impensables, car rien ne viendrait les justifier: en effet, «une justification consiste à en appeler à une instance indépendante» (RP, § 265); (iii) à défaut, les justifications d'un langage privé ne peuvent être que subjectives: «Lorsque la main gauche aura pris l'argent que lui tend la main droite, etc., on se demandera: *Et alors?* Et on pourrait poser la même question si quelqu'un s'était donné à lui-même l'explication privée d'un mot» (RP, § 268). Le langage privé n'est donc pas un langage, il génère des *jokes*, du non-sens qui ne peut appartenir à l'espace des raisons.

La frontière entre sens et non-sens, provenant de la rencontre d'un 'je' qui énonce et du 'nous' de la communauté, d'un *saying* et d'un *meaning*, se trace dans le langage, au sein d'une forme de vie. Stanley Cavell écrit:

*Ainsi, au lieu d'affirmer que nous disons aux débutants ce que les mots signifient, ou que nous leur enseignons ce que sont les objets, je dirai: nous les initiions à des formes de vie pertinentes contenues dans le langage et rassemblées autour des objets et des personnes de notre monde. Pour que cela soit possible, nous devons nous-mêmes être exemplaires et assumer la responsabilité de cette position d'autorité [...] Nous commençons à être terrifiés - ou devrions déjà l'être - par le fait que le langage (et la compréhension, et la connaissance) s'appuie sans doute sur une assise bien précaire - un mince filet au-dessus de l'abîme [...] Supposons que l'enfant ne saisisse pas ce que nous disons? Supposons qu'il réponde de façon identique à un cri ou à une chanson, de telle façon que ce que nous désapprouvons l'encourage?*¹⁰

Nous ne pouvons nous appuyer que sur le langage ordinaire pour vivre et enseigner à vivre; il n'y a pas de terre ferme qui nous soutienne, seuls restent les usages et, à défaut - 'terrifiés' ou satisfaits -, l'improvisation du sens, ce que Donald Davidson appelle «voler à travers les mailles du langage»¹¹. Lorsque Rimbaud écrit son poème «Voyelles», il s'envole, tout comme un régime totalitaire qui impose 'sa' langue. Ayant

¹⁰ Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press. 178-179.

¹¹ Davidson, D. (1991). 'James Joyce and Humpty Dumpty'. *Truth, Language, and History*. Oxford: Clarendon Press. 143-157. 147.

vécu sous le régime hitlérien, Victor Klemperer a pu observer «*de l'intérieur* les effets du nazisme sur la langue allemande»¹², qui «change la valeur des mots [et] réquisitionne pour le Parti ce qui, jadis, était le bien général»¹³:

*Ainsi, quelques individus livraient à la collectivité le seul modèle linguistique valable [...], en dernière instance ce n'était peut-être que le seul Goebbels qui définissait la langue autorisée [...]: tout en elle était discours, tout devait être harangue, sommation, galvanisation...*¹⁴

L'allemand se transforme en langue du «fanatisme de masse»¹⁵. Parmi beaucoup d'autres, Klemperer donne l'exemple du mot *Weltanschauung*; créé à la fin du XIX^e siècle par les néoromantiques, il signifiait alors 'vision juste du monde, fondée sur la *raison*'; les nazis vont se l'approprier en invertissant son sens: il devient alors 'vision juste du monde, fondée sur la mystique'. Face à ce *joke* grammatical, Klemperer dira, interloqué, que «chaque petit-bourgeois et chaque épicier des plus incultes [parlait] à tout propos de sa *Weltanschauung* et de son attitude fondée sur sa *Weltanschauung*»¹⁶. Toute langue privée impose un monopole du sens. Vu sous cet angle, l'ethnocentrisme, qu'il soit colonial ou contemporain - dont je développe plus loin quelques exemples -, est également un langage privé.

'Une certaine puissance d'imagination'

Dans le donné, notre description est exacte lorsqu'à un fait du monde correspond une proposition logique. Les possibilités grammaticales introduisent un degré d'imprécision dans nos descriptions - une inexactitude sans nostalgie pour le donné, celui-ci n'étant qu'une possibilité parmi d'autres. Selon le contexte, on pourra dire:

¹² Klemperer, V. (1996). *LTI: La Langue du III^e Reich*. Traduction d'É. Guillot. Paris: Albin Michel. 11.

¹³ *Ibid.* 40.

¹⁴ *Ibid.* 48-9.

¹⁵ *Ibid.* 49.

¹⁶ *Ibid.* 193.

«Entendre un mot dans cette signification-ci. Comme il est étrange qu'il existe quelque chose de tel!» (RP, § 534). À propos de l'observation d'un visage, qui tout à coup peut ressembler à un autre, Wittgenstein parle de la «remarque d'un aspect» (RP. II-xi. 274). Cette apparition d'aspect, la découverte d'une nouvelle façon d'appréhender par exemple un visage, un tempo, etc., provient de notre aptitude à voir une chose comme une autre. Mais elle peut nous faire défaut: à propos du canard-lapin de Jastrow, «il se pourrait qu'on m'ait montré l'image sans que j'y aie jamais vu autre chose qu'un lapin» (RP. II-xi. 275) - dans ce cas, nous sommes aveugles à l'aspect, la possibilité de voir aussi un canard. Pour ne pas être aveugle, «il faut avoir une certaine puissance d'imagination» (RP. II-xi. 293). Lorsque Wittgenstein s'interroge sur la possibilité de décrire l'arôme du café et cite William James - «Les mots nous manquent» -, il ajoute: «Pourquoi ne pas en introduire?» (RP, § 610). Le recours à notre 'puissance d'imagination' apparaît comme un trait caractéristique de l'élargissement du champ de la nécessité: les possibilités grammaticales, utilisées comme raisons, ouvrent la porte à une rationalité dont le périmètre est plus vaste que celui de la logique. L'importance de l'imagination dans le travail de clarification entrepris par Wittgenstein est résumée dans la remarque suivante: «Dis ce que tu veux, si toutefois cela ne t'empêche pas de voir ce qu'il en est» (RP, § 79). Ceci justifie, notamment, le rapprochement qu'il fera entre philosophie et esthétique - sujet qui sera développé plus avant¹⁷.

Les bruits de l'*alien* comme non-sens

Dans l'intelligibilité du monde, la logique est un cas singulier. Pour Wittgenstein, cette dernière est un jeu de langage où l'on s'accorde sur l'inexorabilité des règles, il y a un «accord sur l'idée d'accord» (RFM, III-72): un élève qui écrit à l'école que

¹⁷ Cf. chap. II.1 de cette thèse.

$1 + 1 = 3$ sera puni. Mais cette inexorabilité des règles semble être en contradiction avec la souplesse des usages grammaticaux, où l'on peut modifier celles-ci «*as we go along*» (RP, § 83). La contradiction n'est qu'apparente: c'est nous qui jouons le jeu de la «réduction des possibles»¹⁸. Apparaissent alors deux types d'intelligibilité: (i) celle où les possibilités grammaticales ont une fonction dans le langage: si la proposition p est possible, p a un sens; (ii) certaines de ces possibilités sont réalisées dans les faits: p a un sens si c'est le cas que p . Alors que l'on semblait avoir abandonné la réalité - en mettant à mal le donné, où nos propositions touchaient les faits -, celle-ci ressurgit dans la grammaire: nous touchons le monde dans le langage.

Cette distinction entre intelligibilités - celle de la grammaire, celle de la logique - a des conséquences sur la clarification des pratiques anthropologiques et l'interprétation des bruits de *l'alien*. Considérant celui-ci comme un donné, un «fait scientifique brut»¹⁹, l'anthropologue, comme le rappelle Claude Lévi-Strauss, adopte l'empirisme des sciences naturelles:

*L'ethnologie, ou, au sens large, l'anthropologie, essaie de faire dans l'ordre de la culture la même œuvre de description, d'observation, de classification et d'interprétation que le zoologiste ou le botaniste le fait dans l'ordre de la nature. C'est dans ce sens, d'ailleurs, qu'on peut dire que l'ethnologie est une science naturelle ou qu'elle aspire à se constituer à l'exemple des sciences naturelles.*²⁰

C'est ce biais épistémique que la méthode de Wittgenstein corrige: nous ne pouvons pas décrire les bruits d'un agent - que ce soit nous ou *l'alien* - comme nous décrivons la chute d'une pomme. Si le dire d'un agent est un vouloir dire, alors l'énonciation est le fait d'une volonté: dans le contexte de l'interprétation, cela entraîne le besoin de comprendre les intentions de cet agent, à savoir les raisons de son action. Les

¹⁸ Atlan, H. (1986). *À tort et à raison*. Paris: Seuil. 343.

¹⁹ Rorty, R. (1989). 'The Contingency of Language'. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. 3-22. 4.

²⁰ Charbonnier, G. (2010). *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Les Belles Lettres. 144.

descriptions que nous faisons de ces intentions trouvent alors naturellement leur sens dans un espace prêt pour elles, celui des possibilités offertes par la grammaire: les raisons de l'agent doivent pouvoir trouver une place dans le langage. À défaut, si nous le privons de parole, cet agent devient, selon l'expression de Victor Li, une «altérité vide»²¹: dans le musée de Quine, il n'a aucun droit de regard sur l'étiquette qu'on lui attache.

Je viens de suivre Wittgenstein dans son travail qui consiste à «... passer d'un non-sens non manifeste à un non-sens manifeste» (RP, § 464). L'incidence de sa méthode sur l'anthropologie est alors la suivante: (i) les bruits de l'*alien*, dans l'anthropologie du donné, sont des non-sens, des *jokes* grammaticaux rendus manifestes par cette clarification; (ii) interpréter revient à décrire des raisons d'agir et à justifier ces descriptions. Le rapprochement que fait Wittgenstein entre grammaire et anthropologie n'est pas fortuit: elles se rejoignent sur un terrain, celui de la description des possibles. Ces descriptions permettent de saisir la variabilité des jeux de langage auxquels s'adonnent les tribus humaines, qu'elles soient réelles ou fictives.

La traduction radicale

Dans son livre *Le Mot et la Chose*²², Quine conteste également le mythe du donné: son argumentation se construit à partir d'une expérience mentale, la traduction radicale. Cette expérience va me permettre de comparer sa méthode d'interprétation à celle de Wittgenstein et souligner le contraste entre les deux: le premier est un lexicographe soucieux de ses dictionnaires; le second privilégie l'imagination - la capacité à voir une chose comme une autre - et, donnant du sens au non-sens, élargit le champ de la nécessité.

²¹ Li, V. (2006). *The Neo-Primitivist Turn: Critical Reflections on Alterity, Culture, and Modernity*. Toronto: University of Toronto Press. 39.

²² Quine, W. V. (1977b). *Le Mot et la Chose*. Traduction de J. Dopp et P. Gochet. Paris: Flammarion.

La traduction radicale correspond aux conditions idéales - et fictives - de l'interprétation, c'est-à-dire à «la traduction d'un langage exotique sur la base de preuves tirées du comportement et sans l'aide de dictionnaires préalables»²³. À partir d'«énoncés d'observation [comme] *Voici un lapin* [...] sur lequel les locuteurs de la langue peuvent s'accorder sur-le-champ au vu de la situation»²⁴, Quine ne cherche pas à désigner une entité platonique dont les deux termes de la traduction seraient des synonymes. Entendant *gavagai* en présence d'un lapin, l'anthropologue peut inférer que ce bruit est synonyme de lapin; mais comme cette observation est compatible avec d'autres possibilités - 'il y a un lapin', 'partie de lapin', etc. -, la traduction est indéterminée. Les énoncés d'observation génèrent ainsi plusieurs possibilités interprétatives. Et cette indétermination est à l'origine d'une difficulté supplémentaire pour l'anthropologue:

*La référence, l'extension, c'est le solide; la signification, l'intension, c'est le fragile. Or l'indétermination de la traduction, à quoi nous voici confrontés, prend pareillement au travers extension et intention. Les termes lapin, partie non détachée de lapin [...] ne diffèrent pas seulement sous le rapport de la signification; ils sont vrais de choses différentes. La référence elle-même se révèle inscrutable...*²⁵

Wittgenstein et Quine expriment, sur des modes différents, leur critique du donné: le premier évoque l'apprentissage, nos jeux de langage, les règles de grammaire et leur rôle dans la justification de nos descriptions; le second utilise un jeu de langage particulier, la traduction, pour mettre en cause le caractère déterminé, univoque, de celle-ci - dans la donation, un *rabbit* est un lapin, l'ontologie est préservée; ce n'est pas le cas dans la jungle, où l'anthropologue devra élaborer plusieurs dictionnaires.

²³ Quine. (1977a). 58-59.

²⁴ Quine, W. V. (1993). *La Poursuite de la vérité*. Paris: Seuil. 23.

²⁵ Quine. (1977a). 48.

La traduction des bruits de *l'alien* est ainsi sujette à indétermination et inscrutabilité. L'élaboration des dictionnaires admettant cette latitude, Quine évite deux extrêmes, l'incommensurabilité complète ou une charité qui efface les différences:

Nous pouvons alternativement nous étonner de l'impénétrabilité de la mentalité indigène et nous étonner de voir combien il nous est semblable, lorsque dans un cas nous avons simplement loupé la meilleure traduction et que dans l'autre cas nous avons accompli le travail plus en profondeur de projeter nos propres modes provinciaux de penser dans le parler de l'indigène.²⁶

Un critère, ou point fixe, vient organiser le sens de la traduction: Quine choisit de projeter notre langue dans celle de *l'alien* et, préservant ainsi l'ontologie et la logique, donne au traducteur un repère qui lui permet de faire face aussi bien à la fluidité ontologique qu'au non-sens. Un cas simple est celui où à l'énoncé d'observation 'Voici un lapin' l'anthropologue s'entend répondre *gavagai*. Dans ce cas:

[Il peut sauter] à la conclusion qu'un gavagai est un lapin complet durable [et prend] pour assurée l'hypothèse que l'indigène est suffisamment semblable à lui pour avoir un terme général court pour désigner les lapins, et pas un terme général court pour désigner [...] une partie de lapin.²⁷

Un autre cas est, par exemple, celui de la tribu où les pélicans sont considérés comme des demi-frères²⁸; traduire platement pélican par demi-frère revient à renforcer le caractère impénétrable de la langue *alien*; Quine propose une «traduction englobante»²⁹ plus ingénieuse: le pélican est un «demi-frère [...] associé de totem»³⁰; l'inscrutabilité est manifeste, mais la différence culturelle reste descriptible. Il se peut que, dans d'autres cas, la traduction devienne plus complexe, jusqu'à rejoindre le non-sens: «Il

²⁶ Quine. (1977b). 123.

²⁷ *Ibid.* 90.

²⁸ *Ibid.* 123. [Quine prend cet exemple dans: Lienhardt, G. (1954). 'Modes of Thought'. Evans-Pritchard, E. E. (ed.). *The Institutions of Primitive Society*. Oxford: Blackwell. 95-107. 97].

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

y a d'autant moins de sens à dire que ceci est une bonne ou mauvaise traduction [...] que nous nous éloignons davantage du sol domestique.»³¹ La limite imposée par Quine est le respect de la nécessité: il faut sauver la logique et refuser la contradiction. Toute phrase qui, traduite, prendrait la forme p et non- p est absurde³². L'oracle des Zandés³³ illustre ce problème; cet oracle - ou *benge* - est obtenu à l'aide d'une poudre rouge, un poison, et si l'on demande comment cette poudre agit, le Zandé répondra qu'elle a une âme³⁴, elle est personnifiée. La poudre aurait des raisons d'agir; administrée de force à des volailles et selon l'effet sur celles-ci - la mort ou la survie -, l'oracle répond à la question posée: qui a ensorcelé tel ou tel membre de la tribu? La phrase du Zandé 'La poudre a une âme' est de la forme p et non- p , elle affirme qu'un objet (la poudre) n'est pas un objet (elle a une âme): c'est donc une contradiction et l'oracle ne peut être intégré aux dictionnaires de la traduction radicale.

Quine pratique une charité modérée: entre plusieurs possibilités d'interprétation, il préconise celles qui rendent l'*alien* raisonnablement intelligible. Sans aller jusqu'à conclure que notre logique est universelle, il admet la déviance, c'est-à-dire les énoncés hors traduction: l'anthropologue comprend l'*alien* à l'intérieur de sa propre langue, le reste - à l'image du *benge* - échappe au champ de la nécessité, ce n'est pas un savoir. Allant beaucoup plus loin, Davidson maximise la charité, excluant par principe la déviance:

*Si nous ne parvenons pas à trouver le moyen d'interpréter les paroles et les autres comportements d'un être comme révélant un ensemble de croyances pour une large part cohérentes et vraies selon nos propres normes, nous n'avons aucune raison de considérer que cet être est rationnel, qu'il a des croyances, ou qu'il dit quoi que ce soit.*³⁵

³¹ *Ibid.* 124.

³² *Ibid.* 99.

³³ Tribu étudiée par E. E. Evans-Pritchard à la fin des années 1920, située à la frontière de ce que l'on nommait à l'époque le Soudan anglo-égyptien et le Congo belge.

³⁴ Evans-Pritchard, E. E. (1972). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Traduction de L. Évrard. Paris: Gallimard. 371.

³⁵ Davidson, D. (1993). *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*. Traduction de P. Engel. Nîmes: Chambon. 203-04.

S'il en est ainsi, pour employer le vocabulaire de Wittgenstein, cet être ne partage aucune forme de vie avec nous. Un traducteur davidsonien se trouve face à une alternative: (i) vérifier si les croyances des Zandés, par exemple, sont largement cohérentes avec les nôtres - ce qui n'est pas le cas, l'oracle structurant toute la vie sociale de la tribu: «Véritablement, un Zandé ne peut pas vivre sans son *benge*. L'en priver, ce serait le priver de la vie même»³⁶ -; (ii) ou bien traduire habilement, pour éviter la contradiction. Davidson oscille ainsi entre l'exil de *l'alien* dans le non-sens ou la commensurabilité parfaite qui gomme les différences. À l'inverse, une commensurabilité partielle sous-tend les interprétations de Quine et Wittgenstein. Ce dernier écrit:

*Le même sauvage qui, apparemment pour tuer son ennemi, transperce l'image de celui-ci, construit sa hutte de façon bien réelle et taille sa flèche selon les règles de l'art, et non en effigie.*³⁷

La position de Davidson, me semble-t-il, est contredite par l'observation d'autres formes de vie.

Arrivé à ce stade, il m'est possible de comparer les différentes méthodes d'interprétation qui rejettent la signification - dans laquelle un *rabbit* ne peut être qu'un lapin. Pour Quine, le sens s'élargit: le lapin est un *gavagai*, inscrutable et indéterminé; le pélican est un demi-frère associé de totem, tout aussi inscrutable et indéterminé; l'oracle des Zandés est taxé de non-sens et ne peut donc être intégré à un dictionnaire, il est hors interprétation. Habile, un linguiste davidsonien pourra chercher une traduction acceptable, mais il devra pour cela aller au bout de la charité - c'est le reproche fait à Bronislaw Malinowski, qui «épargna à ses insulaires l'imputation de prélogicité en faisant varier ses traductions de termes, d'occurrence en occurrence,

³⁶ Evans-Pritchard. 311.

³⁷ Wittgenstein, L. (1982). *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. Traduction de J. Lacoste. Lausanne: L'Âge d'Homme. 16. Dorénavant: *ARO*.

en sorte d'esquiver la contradiction»³⁸. Pour Wittgenstein, les *rabbits* et autres *gavagai* sont des lapins, le pélican un demi-frère associé de totem. Mais il va plus loin dans l'élargissement du champ de la nécessité, et j'anticipe ici sur la deuxième partie de la thèse: donnant du sens au non-sens, il permet à celui-ci, par exemple l'oracle des Zandés, de se placer en bout de la chaîne des raisons.

Il y a un écart entre les méthodes interprétatives de Quine et Wittgenstein: aux limites de la description, ils ne s'accordent pas. Cette divergence n'est pas négligeable, car c'est à la limite du non-sens que se joue, le plus souvent, l'acceptation ou le refus de *l'alien*.

Dans ce travail de clarification, j'ai, tout d'abord, soulevé le problème de la donation, l'argument étant que *l'alien*, en anthropologie, est un non-sens. Dans le prochain chapitre, je vais: (i) développer, d'un point de vue conceptuel, les conséquences de cette stratégie épistémique, c'est-à-dire les difficultés rencontrées par le dogmatisme et le relativisme, ainsi que leur rivalité; (ii) suivre Evans-Pritchard sur le terrain, pour mettre en perspective son interprétation des bruits zandés et les conséquences du *going native*; (iii) finalement, suggérer comme sens à ce non-sens qu'est *l'alien* du donné la création d'hybrides. J'aurai ainsi réuni les éléments nécessaires à la démonstration du premier argument principal de cette thèse, à savoir que *l'alien* du donné est un non-sens et qu'un des sens possibles de ce non-sens pourrait être l'alliance, productrice d'hybrides, entre pouvoir et savoir. Aux chapitres I.3 et I.4, je complète la démonstration de cet argument en prenant comme exemples d'hybrides ceux du colonialisme de l'*Estado Novo* de Salazar - l'*indigène* de l'empire et le métis lusotropical - et celui du musée du quai Branly à Paris - le Peuple premier.

³⁸ Quine. (1977b), 99n.

I.2 *L'alien* comme hybride

Jusqu'ici, j'ai tenté de montrer qu'il existe des arguments indiquant que *l'alien*, celui sur lequel se penche l'anthropologue, est un non-sens 'non manifeste'. Dans ce qui suit, après une discussion de deux théories rivales - le dogmatisme et le relativisme -, je mentionne un cas concret, l'étude de terrain réalisée entre 1926 et 1935 par E. E. Evans-Pritchard sur les Zandés du Sud-Soudan: tout indique que leurs bruits restent ininterprétables dans le cadre du donné. L'intérêt de son travail tient à ce qu'il préfigure les interrogations de Wittgenstein d'abord, et de Quine ensuite, sur le mythe du donné. Par les problèmes qu'elle soulève, l'étude d'Evans-Pritchard constitue un cas idéal pour évaluer l'incidence de la philosophie du langage sur l'anthropologie culturelle.

Deux théories rivales: dogmatisme et relativisme

Interpréter les bruits de *l'alien* va consister à justifier ses croyances: celles-ci, par le jeu de questions-réponses dans l'espace des raisons, vont être mises à l'épreuve. Il s'agit de trancher entre les vraies -rationnelles - et les fausses - irrationnelles. Alasdair MacIntyre définit le dogmatisme lorsqu'il écrit:

Il n'est pas question pour nous de juger la rationalité d'une culture alien à partir de nos critères. Car les critères ne sont ni les nôtres ni les leurs, mais simplement les critères, et c'est l'enquête logique qui les formule.¹

L'espace des raisons, dans ce cas, est unitaire et universel: lorsque X est une vérité *out there*, impression empirique provenant du monde, $X \rightarrow X$ est Y est une croyance vraie.

¹ MacIntyre, A. (1978). 'Rationality and the Explanation of Action'. *Against the Self-Images of the Age*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 244-259. 250.

C'est au nom de cette logique universelle que nous pouvons taxer l'*alien* de rationalité ou d'irrationalité. En admettant que certaines croyances sont des conventions, il est possible d'ouvrir la porte au relativisme: le dogmatisme peut être contesté. À propos de ce qui est socialement construit, une croyance p par exemple, Ian Hacking affirme: «[Soutenir] la construction sociale de p revient à dire que [...] p n'a pas besoin d'exister, ou pourrait être autre qu'elle n'est; p [...] n'est pas déterminée par la nature des choses; p n'est pas inévitable.»² Hacking donne de nombreux exemples de constructions sociales:

... idées, conceptions, concepts, croyances, attitudes envers quelque chose, théories. Elles n'ont pas besoin d'être privées, les idées de telle ou telle personne. Les idées sont discutées, acceptées, partagées, affirmées, travaillées, clarifiées, contestées.³

En insistant sur l'aspect conventionnel de certaines croyances, cet argument génère un bon relativisme. Partant de là, le mauvais relativisme correspond à une utilisation radicale du principe du tiers exclu (l'alternative étant ' p ou non- p '), et «sous-entend que l'on peut trancher entre deux positions *contradictaires*, celle qui voit les croyances normatives comme conventionnelles et celle qui les voit comme rationnelles»⁴. Appelons X le canard-lapin de Jastrow, auquel fait référence Wittgenstein (*RP*. II-xi. 275) et qui permet de comprendre ce dernier relativisme. Si on voit le canard Y, on ne peut voir le lapin Z; à l'inverse, si on voit le lapin, il n'est pas possible de reconnaître le canard; l'incommensurabilité complète entre tribus s'exprime par le fait que ces deux inférences:

(1) $X \rightarrow X \text{ est } Y \text{ et } X \rightarrow X \text{ est } Z$

sont incompatibles; un membre de la tribu des voyeurs-de-canard ne peut décrire les croyances de la tribu des voyeurs-de-lapin et *vice versa*. Le sens devenant une convention, l'espace des raisons se désintègre et il n'y a plus de connaissance

² Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press. 6.

³ *Ibid.* 22.

⁴ Boudon, R. (2008). *Le Relativisme*. Paris: PUF. 15.

possible: «Nous n'avons plus l'intelligibilité univoque des choses, seulement une multitude d'apparences, littéralement une multitude de mondes.»⁵ Le mot d'ordre de ce relativisme extrême est la promotion des vérités locales: *anything goes* - 'tout est bon'. L'interprétation de *l'alien*, problématique, fait pourtant l'objet d'un double jeu. Je reviens au canard-lapin de Jastrow, auquel sont associées deux visions du monde concurrentes. Pour les deux tribus en présence, aucune n'ayant accès à l'autre, il leur est impossible de comprendre ce qu'implique une vision à vol d'oiseau du canard-lapin, un panorama extérieur, comme l'affirmation:

(2) $X \rightarrow X \text{ est } Y \text{ et } Z.$

C'est pourtant ce que font les relativistes: ils disent que le canard-lapin est un canard, mais que c'est *aussi* un lapin. Après avoir nié l'espace des raisons, ils le reconstituent: (2) est une définition dogmatique du relativisme. La conclusion est paradoxale: un relativiste qui sait qu'il l'est cesse de l'être. Je l'ai souligné, le relativisme s'exprime tout d'abord par l'incompatibilité des deux formules:

(1) $X \rightarrow X \text{ est } Y \text{ et } X \rightarrow X \text{ est } Z.$

Or, en dogmatique qui se cache, le relativiste souscrit également à la formule (2): ces postures, (1) et (2) - l'une officielle, l'autre officieuse -, s'excluent mutuellement et c'est leur coexistence dans un même moment épistémique qui est à l'origine du double jeu. Cette contradiction met l'anthropologue culturaliste en porte-à-faux: d'un côté, selon (1), il ne s'autorise pas à assumer une opinion sur la tribu voisine - s'il dit Y, il ne peut dire Z -; mais, selon (2), il pourra dire Y *et* Z. Dans le premier cas, il refuse de se prononcer sur la justification d'une croyance; dans le second, il le fait: la posture est difficilement tenable. Ce double jeu permet aux multiculturalistes contemporains d'avoir des opinions sur les autres tribus, sans accepter les opinions de celles-ci à leur sujet⁶. Dans le contexte historique qui a succédé à la seconde guerre mondiale, celui de la décolonisation, le relativisme a apporté une certaine égalité entre tribus et,

⁵ Blackburn, S. (2005). *Truth. A Guide*. Oxford: Oxford University Press. 36.

⁶ Je reviens sur le multiculturalisme au chap. II.2.

théoriquement, permis l'installation d'un plus grand respect entre elles; mais, dans sa version extrême et par la pratique du double jeu, il a failli dans son ambition épistémique: dépasser le dogmatisme.

Evans-Pritchard et le langage

L'incommensurabilité entre nos croyances et celles de *l'alien* est partielle dans le bon relativisme, complète dans sa version extrême. Pour avoir accès à ces zones d'irrationalité interdites à leur langue, la solution pour les anthropologues serait le *go native*, ce que MacIntyre définit par «devenir à nouveau un enfant et apprendre leur langue - et les éléments de leur culture - comme une deuxième première langue»⁷. Ainsi, *going native* signifie rentrer, tels les Dupond et Dupont des *Aventures de Tintin*, dans les chaussures de *l'alien* afin de voir le monde comme lui. En d'autres termes, selon Malinowski, la mission de l'anthropologue social est «simplement de saisir le point de vue de l'indigène, son rapport à la vie, de comprendre *sa* propre vision du monde»⁸. Cette solution est pourtant réfutable, car lorsqu'un anthropologue adopte le *go native*, il demande trop à l'espace des raisons: celui-ci ne remplit pas son rôle et commence à produire du non-sens. En effet, le jeu de questions-réponses sur les raisons ne peut s'exercer que sur des croyances candidates à un statut de connaissance auxquelles l'anthropologue adhère; s'il ne croit pas en *p*, il ne peut pas savoir que *p*. L'espace des raisons est perverti lorsque l'anthropologue lui fait dire qu'une croyance non partagée avec *l'alien* est fausse.

Evans-Pritchard, qui donne l'exemple d'un bon relativisme, va s'intéresser, *going native*, aux bruits zandés, ce qui me donne l'occasion d'illustrer certains concepts abordés

⁷ MacIntyre, A. (1988). 'Tradition and Translation'. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press. 370-388. 374.

⁸ Malinowski, B. (1989). *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard. 25.

précédemment. Il affirme, sur son travail: «Dans cette étude, j'ai tenu la barre de façon à éviter les discussions théoriques»⁹; de fait, s'il nous épargne directement ces débats par ses observations et interrogations, ou bien par les problèmes que pose son interprétation, il préfigure les questions abordées plus tard par Wittgenstein et Quine, notamment le mythe du donné. D'emblée, il écrit que c'est «l'ensemble de nos connaissances scientifiques et logiques [qui] nous permet seul de décider ce que sont les notions mystiques, du bon sens ou scientifiques»¹⁰. *Going native*, Evans-Pritchard va chercher les croyances des Zandés pour les soumettre au jeu des questions-réponses sur les raisons: l'un de ses verdicts, par exemple, est que «les sorciers [...] ne peuvent pas exister»¹¹. Peter Winch, généralisant, commente:

*Il est clair qu'à propos [de celle-ci et] d'autres remarques mentionnées dans son livre [...], il aurait aimé ajouter, au moment de les écrire: et l'Européen a raison, le Zandé tort. Je considère ceci irrecevable.*¹²

Effectivement, Evans-Pritchard demande trop à l'espace des raisons, car s'il ne croit pas en *p*, il ne peut pas savoir que *p*. Sa tentative de reconstruire le sens logique des actions de l'*alien* - 'c'est vrai', 'c'est faux' - pose donc un problème: ses bruits ne peuvent pas être interprétés. C'est ici que se situe le point de croisement entre philosophie du langage et anthropologie: cette difficulté, l'impossibilité de donner du sens au non-sens dans le cadre du donné, sera résolue par la méthode de clarification de Wittgenstein.

Le travail d'Evans-Pritchard se rattache encore à la philosophie du langage par d'autres facettes. La sorcellerie, qui est au centre de ses intérêts, «n'agit pas au hasard ou sans dessein, mais c'est une attaque préparée par un homme contre un autre qu'il

⁹ Evans-Pritchard. 525.

¹⁰ *Ibid.* 38.

¹¹ *Ibid.* 96.

¹² Winch, P. (1964). 'Understanding a Primitive Society'. *American Philosophical Quarterly*. Vol. I. No. 4. 307-324. 313.

déteste»¹³: si cette occasion se présente, la personne attaquée va consulter un oracle. Celui du poison - ou *benge* - consiste à administrer une poudre rouge à des volailles: de leur comportement, et surtout «de leur mort ou de leur survie, les Azandé reçoivent les réponses aux questions qu'ils ont placées devant l'oracle»¹⁴. Selon les révélations, sachant qui est le membre de la tribu à l'origine de ses malheurs, un homme ensorcelé va pouvoir agir et se venger: «Au moyen de ces oracles, un Zandé peut découvrir les forces mystiques qui planent sur un homme et le condamnent d'avance; et, les ayant découvertes, il peut les contrecarrer.»¹⁵ Pour nous, la poudre rouge est un poison - de la strychnine -, pas pour les Zandés: ce qu'ils retiennent, ce sont ses propriétés magiques, ils personnifient le *benge* et lui attribuent des intentions - c'est l'âme de l'oracle, appelée *mbisimo*, qui «peut voir des choses éloignées»¹⁶ et indiquer si telle ou telle personne se livre à la sorcellerie. Les observations faites à ce propos par Evans-Pritchard renvoient directement à la traduction quinienne. Il souligne la difficulté à traduire *mbisimo* par âme, ajoutant que «les concepts ne sont pas identiques»¹⁷: l'indétermination de la traduction entraîne l'inscrutabilité - qu'est-ce qu'une chose avec une âme, un poison qui n'en est pas?

Lors de son interprétation des bruits de cette tribu, la notion de forme de vie apparaît en germe - il écrira: «Un Zandé naît au sein d'une culture et trouve des modèles de croyances tout prêts, des modèles qui ont pour eux le poids de la tradition.»¹⁸ Quand un exorciseur danse devant les membres de la tribu et met en œuvre un rite prophétique censé lutter contre le mal, «[il] ne prédit pas seulement avec ses lèvres, mais avec tout son corps; il danse les questions qu'on lui pose»¹⁹. Danser des questions, danser

¹³ Evans-Pritchard. 143.

¹⁴ *Ibid.* 308.

¹⁵ *Ibid.* 394.

¹⁶ *Ibid.* 371.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.* 538.

¹⁹ *Ibid.* 220.

des réponses - ce n'est pas faux, comme serait tenté de l'affirmer Evans-Pritchard, ce sont justement ces «modèles de croyances tout prêts» qui font l'objet d'accords dans la forme de vie des Zandés: «C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie» (RP, § 241). L'un des intérêts du livre d'Evans-Pritchard provient de ce qu'il touche de près des questions de philosophie du langage auxquelles Quine et Wittgenstein répondront quelques années plus tard.

Les deux vies de l'anthropologie

Le travail de terrain d'un anthropologue comme Evans-Pritchard n'est pas neutre: je vais exposer des arguments qui indiquent que l'interprétation basée sur le donné, d'un côté, et la domination coloniale exercée par l'Occident sur l'*alien*, de l'autre, se sont mutuellement renforcées, l'une justifiant l'autre. C'est ce type d'alliance, entre savoir anthropologique et instances politiques, qui pourrait donner du sens à ce non-sens qu'est l'*alien* comme 'fait scientifique brut'. Mon argumentation se fera par étapes. Le premier point, d'ordre général, concerne le contraste entre notre capacité à multiplier les hybrides, les justifiant tour à tour, et celle de l'*alien* qui, à l'inverse, codifie et fige les siens. Le paradoxe de l'anthropologie, qui travaille théoriquement sur la dualité nature-culture et, dans la pratique, la nie, fera l'objet du deuxième. Finalement, j'aborde les alliances que l'anthropologie tisse avec le pouvoir; celles-ci génèrent des hybrides façonnés pour être assujettis, ce contrôle étant rationnellement justifié. Je suggère ainsi que l'instrumentalisation de l'*alien* provient de la capacité qu'accordent ces alliances à modifier la définition du sujet colonial et à déplacer, de façon circonstancielle, l'usage qui en est fait: issue du paradoxe de l'anthropologie, cette mobilité conceptuelle a constitué l'avantage stratégique de notre tribu occidentale dans sa confrontation avec les tribus exotiques.

La cosmologie *alien* crée des entités hybrides, mixtes d'humain et non-humain - imbroglios de culture et nature - dont l'ontologie forme un continuum. Parlant des Achuar²⁰, Philippe Descola écrit:

*[Ils] disent que la plupart des plantes et des animaux possèdent une âme [...] similaire à celle des humains, une faculté qui les range parmi les 'personnes' [...] en ce qu'elle leur assure la conscience réflexive et l'intentionnalité, qu'elle les rend capables d'éprouver des émotions et leur permet d'échanger des messages avec leurs pairs comme avec les membres d'autres espèces, dont les hommes.*²¹

Par voie de conséquence:

*[La forêt et leurs jardins] constituent les théâtres d'une sociabilité subtile où, jour après jour, l'on vient amadouer des êtres que seuls la diversité des apparences et le défaut de langage distinguent en vérité des humains.*²²

Ces *aliens*, parce qu'ils ne discriminent pas culture et nature, saturent celle-ci de vie sociale. Leur conceptualisation des hybrides, qui régit l'interaction entre humains et non-humains, détermine des conventions précises exprimées soit symboliquement - dans les mythes et rituels -, soit au quotidien: la chasse, par exemple, obéit à des codes de conduite qui, à chaque fois, font l'objet d'une négociation avec le gibier. P. Descola ajoute: «Le référent commun aux entités qui habitent le monde n'est donc pas l'homme en tant qu'espèce, mais l'humanité en tant que condition.»²³ À l'inverse, chez nous, il y a une objectivation de la nature: cette discontinuité introduit deux ontologies, l'une culturelle, l'autre naturelle. Mais cette cosmologie dualiste se révèle être, à l'usage, plus paradoxale qu'il n'y paraît. En effet, Bruno Latour affirme qu'en Occident, il y a une «séparation entre une forme de vie *pratique* qui ne fait pas cette

²⁰ Les Achuar sont une tribu d'Indiens Jivaros répartie de chaque côté de la frontière entre l'Équateur et le Pérou.

²¹ Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard. 21.

²² *Ibid.* 22.

²³ *Ibid.* 30.

distinction [nature *vs.* culture] et une forme de vie *théorique* qui la maintient»²⁴. Il y aurait alors deux ensembles de pratiques: (i) le premier, correspondant à la vie théorique, conceptualise la dualité; cette «purification»²⁵, terme utilisé par Latour, est rendue possible par la science: une réalité objectivée, séparée de la socialisation, est sujette à description; (ii) par ailleurs, s'appuyant sur la conceptualisation de la dualité et prenant comme point fixe ce noyau dur qu'est la logique, les hybrides de nature et culture peuvent proliférer: un exemple est celui du «trou d'ozone [qui] est trop social et trop narré pour être vraiment naturel»²⁶. La différence entre nous et *l'alien* est donc celle-ci: alors qu'ils conceptualisent leurs hybrides, les figeant dans des codes, nous rationalisons une séparation ontologique, la dualité nature-culture, à l'origine d'une prolifération d'hybrides ontologiquement indifférenciés. Chaque hybride, tour à tour, trouvera sa justification par la logique. Le paradoxe est donc celui d'une duplicité permettant de jouer sur deux registres, la différenciation ontologique et son contraire.

Quine nous permet de comprendre, en des termes qui lui sont propres, cette duplicité. Sa réflexion concerne l'ontologie: celle-ci, répondant à la question 'Qu'est-ce qui existe?', a pour vocation de faire l'inventaire des choses du monde. Or, pour cela, il faut imputer de l'existence aux choses. Répondre à la question 'Qu'est-ce qui existe?' consiste alors à comprendre la façon de parvenir à un objet X en partant d'une acception ordinaire de X, son ontologie implicite. Quine affirme:

*[La tâche de l'ontologie est de] rendre explicite ce qui a été laissé tacite, et de rendre précis ce qui a été laissé vague; [sa] tâche est d'exposer et de résoudre les paradoxes, de raboter les aspérités, de faire disparaître les vestiges des périodes transitoires de croissance, de nettoyer les taudis ontologiques.*²⁷

²⁴ Latour, B. (2009). *Sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: La Découverte. 36.

²⁵ Latour. (1991). 21.

²⁶ *Ibid.* 14-5.

²⁷ Quine. (1977b). 377-78.

Il se réfère à une ontologie explicite qui devrait nous éclairer sur 'ce qui existe'; et puisqu'il y a une «réponse de nature descriptive à la question *Qu'est-ce qui existe?*»²⁸, la question ontologique trouve sa réponse dans la science: 'ce qui existe', c'est ce que celle-ci 'dit exister' - 'X existe-t-il?' devient 'Qu'est-ce que X?'.

Il est ainsi possible de comprendre, sous un autre angle, ce qui sépare notre cosmologie de celle de *l'alien*. Celui-ci s'attache à l'ontologie implicite des objets du monde plutôt qu'au nettoyage des taudis quiniens; il ne fait pas ce travail de purification dont parle B. Latour:

*En saturant de concepts les mixtes de divin, d'humain et de naturel, ils en limitent l'expansion pratique. C'est l'impossibilité de changer l'ordre social sans modifier l'ordre naturel - et inversement - qui oblige les prémodernes, depuis toujours, à la plus grande prudence.*²⁹

Notre cosmologie joue sur deux registres: d'abord celui d'une ontologie explicite des objets du monde, utilisant la logique pour séparer le social du naturel; ensuite celui d'une prolifération d'ontologies implicites, mélangeant social et naturel, imbroglios de nature et culture, justifiées - c'est l'élément-clé du paradoxe - par la logique. Cette duplicité exprime ainsi la présence simultanée d'une clarté et d'un flou dans notre cosmologie: la clarté d'objets scientifiques explicites, le flou lié à une multitude d'objets dont l'ontologie, par leur socialisation, devient grossièrement implicite.

L'anthropologie va jouer sur ce double registre. D'un côté, comme le souligne P. Descola, elle se fonde:

... sur la croyance que toutes les sociétés constituent des compromis entre la Nature et la Culture dont il convient d'examiner les expressions singulières et de découvrir, si possible,

²⁸ *Ibid.* 377.

²⁹ Latour. (1991). 62.

*les règles d'engendrement ou de distribution. Bref, la dualité du monde est devenue le défi original auquel cette science a tenté de répondre.*³⁰

Cette facette constitue la vie théorique de l'anthropologie. Mais elle va manifester également un versant pratique, la création d'*aliens* hybrides, mélanges de culture et nature. C'est ce double registre qui va permettre de rationaliser la domination de l'*alien* par l'Occident au sein d'alliances entre pouvoir et savoir.

Je vais tenter de préciser le cadre dans lequel s'élaborent ces hybrides, les alliances entre raison d'État et raison scientifique: un rapport qui, chez les anthropologues, fait l'objet d'un débat concernant le degré de compromission de leur discipline avec les instances politiques. Un exemple emblématique - donné par Adam Kuper³¹ -, est l'Afrique du Sud, où s'affrontèrent avec véhémence deux écoles: les anthropologues afrikaners, proches des milieux nationalistes, développèrent un savoir basé sur des classifications ségrégationnistes; à l'inverse, les anthropologues de langue anglaise - qui soulignaient l'unité du pays - furent conviés, après la victoire de l'ANC aux élections de 1994, à participer à la reconstruction du pays. Pour Kuper, au-delà de cette confrontation, la réalité était plus complexe: certains anthropologues n'entrèrent pas dans cette dichotomie et, par ailleurs, des anthropologues noirs intégrés dans les institutions anglophones virent leur travail dévalué³². Échappant à cette opposition entre résistants et collaborateurs de l'apartheid, A. Kuper préfère souligner à quel point l'anthropologie sud-africaine, dans son ensemble, fut modelée par le débat politique.

³⁰ Descola. 119.

³¹ Kuper, A. (2005). 'Today We Have Naming of Parts. The Work of Anthropologists in Southern Africa'. L'Estoile, B. de, F. Neiburg and Sigaud, L. (eds.). *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. London: Duke University Press. 277-299.

³² *Ibid.* 278.

De façon similaire, Benoît de L'Estoile³³, étudiant le rapport entre l'administration française des années 1930 et les anthropologues, refuse de voir d'un côté des spécialistes innocents et purs, qui contribueraient du bout des lèvres au colonialisme, antagoniques du pouvoir, et de l'autre une science au service des besoins de l'empire. Selon lui, l'étude sociologique des conditions de production du savoir anthropologique exige un abandon de ces «alternatives simplistes»³⁴: une possible étanchéité entre pouvoir et science, ou bien un amalgame entre les deux. Argumentant que la relation se structure plutôt autour d'une convergence d'intérêts, il donne plusieurs exemples de ce rapprochement entre le monde académique et l'administration coloniale. Lucien Lévy-Bruhl, à l'époque secrétaire général de l'Institut d'ethnologie, affirmait que les ethnologues étaient aussi nécessaires au développement des colonies que les médecins ou les ingénieurs. De son côté, un gouverneur colonial joua un rôle de premier plan dans la création de centres de recherche, notamment l'Institut français d'Afrique noire (IFAN)³⁵. L'Estoile argumente ainsi d'une affinité diffuse entre raison d'État et raison scientifique: cette affinité s'expliquerait par le lien entre bureaucratie et rationalisation de la domination.

Le besoin de justifier celle-ci n'est pas nouveau: à leur arrivée en Amérique, les Espagnols utilisèrent un document, le *Requerimiento* - datant de 1512 -, dont la lecture par un officier annonçait aux Indiens les raisons juridiques de la conquête³⁶. L'État moderne va asseoir l'exercice de son pouvoir non pas uniquement sur la loi, mais sur la raison: «Ce qui rend la domination bureaucratique *spécifiquement rationnelle*, c'est le fait qu'elle soit une *domination par le savoir*.»³⁷ Ce savoir, qui fournit à l'État les outils dont il a besoin pour dominer efficacement, constitue la base d'une stratégie

³³ L'Estoile, B. de (2005). 'Rationalizing Colonial Domination? Anthropology and Native Policy in French-Ruled Africa'. *Empires, Nations, and Natives*. 30-57.

³⁴ *Ibid.* 32.

³⁵ *Ibid.* 31-2. Il s'agit de Jules Brévié, gouverneur général de l'Afrique-Occidentale française et de l'Indochine dans les années 1930.

³⁶ Todorov, T. (1982). *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'Autre*. Paris: Seuil. 152.

³⁷ L'Estoile. (2005). 33.

justificative: le bien-fondé du politique passe par l'usage de ces outils. Mais il y a un autre versant à la rationalisation de la domination: le savoir doit également être justifié dans sa production d'outils. En d'autres mots, pour justifier l'État, il faut être crédible à ses yeux: une circularité s'installe où raison politique et raison scientifique se justifient réciproquement. Cette circularité, nécessaire à une emprise sur l'*alien*, met l'accent sur les conditions d'exercice du pouvoir, mais également sur celles qui rendent possible la recherche scientifique. Plus loin, je donne en exemple le cas du Portugal, emblématique pour comprendre cette circularité: deux universitaires, António Mendes Correia et Adriano Moreira, furent politiciens - l'un député, l'autre ministre - tout en étant théoriciens de l'anthropologie coloniale de l'*Estado Novo*.

Rationalisation et circularité vont à l'encontre d'une opposition tranchée entre pouvoir et science:

Plutôt que de concevoir les producteurs de savoir comme étant a priori situés en dehors de l'État - affrontant celui-ci comme un Autre -, il est historiquement plus approprié et analytiquement plus productif de les considérer comme parties prenantes dans les disputes autour de la définition de l'État, son rôle et ses politiques. Ainsi envisagé, le conflit entre anthropologues et administrateurs coloniaux, plutôt que d'exprimer un antagonisme entre hommes de savoir et hommes de pouvoir, devrait être analysé comme une variante des nombreux affrontements qui se manifestent au sein du périmètre de l'État: un conflit entre agents de l'État appartenant à différents secteurs de la machinerie administrative.³⁸

Cette affinité entre raison politique et raison scientifique crée une interdépendance entre ces agents, de laquelle surgissent des alliances qui relèvent, selon les cas, de solidarités, discordes, accords ou compétitions³⁹. Envisagées sous cet angle, les accusations contradictoires, celle d'une anthropologie au service du pouvoir colonial, ou, à l'inverse, la défense d'un savoir indépendant du politique, apparaissent alors

³⁸ L'Estoile, B. de, F. Neiburg and Sigaud, L. (2005). 'Introduction. Anthropology and the Government of *Natives*, a Comparative Approach'. *Empires, Nations, and Natives*. 1-29. 11.

³⁹ L'Estoile. (2005). 54.

comme des prises de position partisans au sein d'un système d'alliances. Si la convergence d'intérêts entre anthropologues de terrain et administration coloniale semble aller de soi, le monde académique n'échappe pas à la règle. Au Royaume-Uni, malgré le penchant des universités à privilégier la recherche théorique au détriment du *policy-making*, il n'empêche que «la situation coloniale a orienté le développement de l'anthropologie sociale britannique au niveau théorique, tout en facilitant l'accès aux subsides et aux études sur place»⁴⁰.

Ces alliances nous ont rendu aveugles à la pertinence de notre cosmologie. Comme le signale P. Descola:

*En même temps que les Modernes découvraient la paresseuse propension des peuples barbares et sauvages à tout juger selon leurs propres normes, ils escamotaient leur propre ethnocentrisme derrière une démarche rationnelle de connaissance dont les errements devenaient dès lors imperceptibles.*⁴¹

Cette démarche rationnelle s'appuie sur un paradoxe qui, selon les arguments indiqués, permet d'assujettir *l'alien*. Dans sa vie théorique, l'anthropologie a pour vocation de conceptualiser l'écart entre nature et culture. Mais, dans sa vie pratique, lors d'alliances avec le pouvoir, elle va faire le contraire: partant d'une épistémologie qui ne dirige pas son attention sur les raisons d'agir de *l'alien* - le transformant en 'altérité vide' -, l'anthropologue conceptualise un hybride façonné pour l'emprise coloniale. Tout se passe comme si, dans sa vie théorique, l'anthropologue nettoyait les taudis ontologiques, recherchant par exemple l'essence de l'ethnie des Zandés -la *zandéité* -, pour, aussitôt après et dans sa vie pratique, transformer les Zandés en sujets coloniaux.

⁴⁰ Kuper, A. (1993). *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. London: Routledge. 113.

⁴¹ Descola. 10.

Résumant les différents points qui précèdent, il m'est finalement possible de formuler le premier argument principal de la thèse: (i) l'anthropologie travaille théoriquement sur la dualité nature-culture mais, dans la pratique, la nie; il en résulte une prolifération d'hybrides; (ii) *l'alien*, dans le donné, étant un non-sens, un sens possible de ce non-sens est l'alliance circonstancielle entre pouvoir et savoir, à l'origine de ces hybrides; (iii) ces alliances permettent de modifier la définition du sujet colonial - les ontologies mixtes des hybrides - et, ainsi, déplacer l'usage qui en est fait.

Pour l'anthropologie en tant que science naturelle, l'hybride reste un hybride - celui-ci n'a pas la chance politique d'un *gavagai* quinien et inscrutable. Cette objectivité, échappant au champ des possibilités grammaticales et à un débat sur les raisons, cristallise autour de l'alliance pouvoir-savoir les histoires du colonialisme par le passé, et aujourd'hui du multiculturalisme. Approfondissant quelques-unes de ces histoires, qui viennent étayer mon premier argument, je suggère dans les deux chapitres suivants que l'ethnocentrisme - ce monopole du sens, c'est-à-dire du *est* dans $X \rightarrow X \text{ est } Y$, disqualifiant la parole de *l'alien* - persiste dans le passage du dogmatisme au relativisme⁴². Ces deux théories rivales épuisent les possibilités du donné et tournent en *huis clos*. Si le dogmatisme colonial se base sur l'évolutionnisme et l'assimilation de *l'alien* - son destin est de devenir comme nous⁴³ -, le relativisme représente, selon les circonstances, un assimilationnisme à l'envers, ce qui est le cas du luso-tropicalisme, le métissage définissant alors la forme de vie portugaise; ou bien un évolutionnisme à l'envers, comme actuellement au musée du quai Branly, où le visiteur est supposé s'imprégner de nostalgie pour la pureté perdue des Peuples premiers. Cette exploration donnera la mesure des difficultés qui se jouent à l'intérieur de ce *huis clos*, complications que la grammaire des raisons est censée démêler.

⁴² L'ethnocentrisme est une curieuse contorsion qui consiste à céder sur l'ontologie tout en gardant le contrôle de cette cession: c'est *nous* qui décidons du *est* dans $X \rightarrow X \text{ est } Y, Z$, etc.

⁴³ Jean-Paul Sartre dit à ce propos: «[c'est comme] s'il y avait, de l'autre côté des mers, une race de sous-hommes qui, grâce à nous, dans mille ans peut-être, accéderait à notre état» [cf. Sartre, J.-P. (1961). 'Préface à l'édition de 1961'. Fanon, F. (2002). *Les Damnés de la terre*. Paris: La Découverte. 17-36. 32].

I.3 De l'*indígena* au métis luso-tropical

Le croisement de la philosophie du langage et de l'anthropologie signale la présence d'un non-sens: *l'alien*. Dans ce chapitre, je suggère un sens possible à ce non-sens, la création d'hybrides au travers d'alliances entre agents de l'État. Dans un premier temps, j'analyserai, au sein de l'*Estado Novo* portugais, les relations du pouvoir politique à l'anthropologie coloniale. Bien que ces alliances n'aient jamais créé l'unanimité parmi les différents agents, deux grandes lignes se dessinent. Lors de sa première phase, dans le cadre d'une mystique impériale, le pouvoir a justifié l'anthropologie physique, déjà archaïque à l'époque mais garante d'une emprise sur *l'alien*. Après la seconde guerre mondiale, l'alliance s'est faite entre un pouvoir luttant pour la survie des provinces d'outre-mer et les tenants d'une anthropologie luso-tropicaliste conceptualisée par le Brésilien Gilberto Freyre. Les différents agents ont défendu ces choix en apparence opposés, assimilation et métissage, l'un et l'autre finalement basés sur l'ethnocentrisme. Ceci dans un même but, justifier la téléologie nationale. Alasdair MacIntyre argumente le fait que toutes nos activités se déroulent sur le mode narratif: l'homme est un «animal raconteur d'histoires»¹. Il écrit:

*[Ces] narrations vécues [présentent] un [...] caractère téléologique. Nous vivons une vie, aussi bien individuelle que dans nos relations avec les autres, à la lumière de certaines conceptions d'un avenir partagé, d'un futur dans lequel certaines possibilités nous propulsent en avant et d'autres en arrière.*²

¹ MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. London: Duckworth. 216; en anglais: *story-telling animal*.

² *Ibid.* 215.

Si l'on étend cette remarque à l'État, la téléologie portugaise de l'*Estado Novo* affirme une vocation coloniale et messianique, base de l'identité nationale et par définition projetée sur l'avenir. Une ordonnance émise en 1932 par le ministre de l'Instruction publique va préconiser l'insertion dans les livres scolaires d'un texte concernant l'Acte colonial, stipulant que «le Portugal, après son empire d'Orient et celui du Brésil, réunit [dans l'Acte] sa foi dans son destin historique, encore inachevé»³. Le Portugais de la première phase du régime et son miroir, l'assimilé, sont l'expression d'un monde encore à venir. De même, à la fin des années 1950, parlant du métissage, Freyre affirme:

*Nous sommes - à ce qu'il semble - devant un processus de formation d'un troisième homme ou d'une troisième culture - un homme symbiotiquement luso-tropical, une culture symbiotiquement luso-tropicale - exprimant une réalité encore inachevée.*⁴

Ici aussi, l'homme de la téléologie est encore en devenir. La création d'hybrides et les alliances qui s'y associent s'inscrivent dans ce *telos* colonisateur. Le destin de l'assimilé est de s'assimiler, celui du citoyen d'un Portugal multiracial et multicontinental est, *going native*, de se métisser⁵.

Entre nation et empire

L'anthropologie portugaise au tournant du XX^e siècle présente une image contrastée. Autour des années 1870-1880, influencés par l'héritage romantique et une nostalgie du *bon sauvage*, les anthropologues vont diffuser une image positive de la culture

³ Duarte Silva, A. E. (1989). 'Salazar e a política colonial do Estado Novo: o Acto Colonial (1930-1951)'. Duarte Silva *et al.* *Salazar e o salazarismo*. Lisboa: Dom Quixote. 103-152. 137.

⁴ Freyre, G. (1961). *O Luso e o Trópico*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique. 88.

⁵ Une distinction doit être faite entre le *go native* épistémique, cherchant des justifications dans l'espace des raisons, et un *go native* historique et social provenant de la rencontre entre tribus: c'est à ce dernier que je fais allusion ici. Sur le terrain, plusieurs néologismes traduisent ce *going native*: on dit *cafrealisado* en portugais (de *cafre*); de *bougnoul* - le Nord-Africain, en français - vient l'expression *bougnoulisé*; les Italiens rescapés de l'épopée mussolinienne en Éthiopie étaient appelés *insabbiati* - ou ensablés, comme les 'indigènes'.

populaire: Consiglieri Pedroso évoque le «suave parfum de l'âme populaire»⁶. Cet enthousiasme, avec l'adoption de l'évolutionnisme, disparaît une vingtaine d'années plus tard: Adolfo Coelho parlera, en 1916, des «sauvages de l'Algarve»⁷. Un point de vue commun réunit, néanmoins, ces deux tendances: l'adoption d'une *nation-building anthropology*, née pour répondre aux problèmes nationaux qui se posent un peu partout en Europe⁸. Celle-ci, au Portugal, va se scinder en deux courants⁹: le premier, naturaliste, se consacre à l'étude ostéologique de la population métropolitaine et s'appuie sur les recherches effectuées en anthropologie physique; le second, l'étude ethnographique, enracine l'identité nationale dans la tradition populaire.

Le peuple portugais étant l'objet d'une perception contradictoire, le problème identitaire devrait, à son tour, se faire l'écho de cette contradiction. C'est ce qu'exprime Antero de Quental dans une allocution donnée en 1871, dans le cadre des Conférences démocratiques. Il dit:

*La décadence des peuples de la Péninsule depuis trois siècles est l'un des faits les plus incontestables, les plus évidents de notre histoire: on pourrait même dire que cette décadence, survenue presque sans transition après une période de force glorieuse, riche en originalité, est le seul grand fait évident et incontestable qui, dans notre histoire, s'impose aux yeux de l'historien philosophe.*¹⁰

Ce constat justifie le dessein des Conférences démocratiques: leur programme, signé entre autres par Adolfo Coelho et Teófilo Braga - pères fondateurs de l'anthropologie portugaise -, porte un message:

⁶ Cité par Leal, J. (2006). *Antropologia em Portugal. Mestres, percursos, transições*. Lisboa: Livros Horizonte. 99.

⁷ Cité par Leal. 105.

⁸ Leal. 104.

⁹ Santos, G. (2012). 'The Birth of Physical Anthropology in Late Imperial Portugal'. *Current Anthropology*. Vol. 53. No. S5. S33-S45. S36.

¹⁰ Quental, A. de (1971). *Causas da decadência dos povos peninsulares*. Lisboa: Ulmeiro. 11.

*Personne n'ignore qu'une transformation politique se déroule sous nos yeux, et tous sentent que s'agite, avec plus d'intensité que jamais, la question de savoir comment régénérer l'organisation sociale.*¹¹

Le besoin de régénération s'adresse à un *telos* national, perçu comme problématique. Pourtant, la *nation-building anthropology* portugaise n'est pas comparable à celle d'autres pays européens qui cherchent à se forger une identité: le Portugal est déjà une vieille nation de l'Occident. Si cette anthropologie se pose en interrogation, la solution semble alors à portée de main: «Pour fuir cette piètre image de soi-même [...], le Portugal découvre l'Afrique, il cache sa nudité domestique avec une peau nouvelle qui sera non seulement impériale mais impérialiste.»¹² L'incertitude identitaire trouve une réponse: les colonies. Miguel Vale de Almeida, dans *Tristes luso-tropicis*¹³, parle à ce propos d'une construction idéologique, «l'exception portugaise»¹⁴, qui «avec une résilience étonnante et une adaptabilité à des conjonctures idéologiques et politiques différentes»¹⁵ tente d'affirmer un luso-tropicalisme *avant la lettre* - celui de Freyre n'étant que son expression la plus poussée. Plongeant ses racines dans une problématique issue du XIX^e siècle, celle que je viens d'évoquer, se développant sous la I^{re} République et atteignant son apogée dans la politique coloniale de l'*Estado Novo*, cette 'exception' fixe l'outre-mer comme vocation nationale¹⁶. L'identification du pays avec l'empire sera la ligne directrice d'une affirmation durable dont la lusophonie, aujourd'hui, n'est que le dernier avatar. En 1987, en tant que président

¹¹ Quental. 7.

¹² Lourenço, E. (1991). *O Labirinto da saudade*. Lisboa: Dom Quixote. 25.

¹³ Vale de Almeida, M. (2000). 'Tristes luso-tropicis'. *Um mar da cor da terra*. Oeiras: Celta. 161-184.

¹⁴ *Ibid.* 164.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cette vision ne fera pas l'unanimité; lors d'une conférence à Rio de Janeiro, en 1913, António Sérgio dira: «Que faut-il alors pour que nous rétablissions notre place au sein de la civilisation? Pour rentrer à nouveau en communion avec l'Europe cultivée? Couper résolument avec le passé.» [Cf. Sérgio, A. (1914). *O problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares*. Porto: Renascença Portuguesa. 41].

de la République, Mário Soares confirmera l'adhésion de la gauche aux thèses luso-tropicalistes à l'époque du régime salazariste et déplorera le mauvais usage qui fut fait, par ce dernier, de la doctrine de Freyre¹⁷.

S'inscrivant dans cette 'exception', le *telos* de l'*Estado Novo* va tenter d'agrèger deux mondes différents, la métropole et l'outre-mer. Autour de l'axe téléologique va s'installer une oscillation entre deux discours indissociables: celui, bucolique, du terroir, et un autre, de nature impériale; lors de leur alliance, pouvoir et anthropologie, se justifiant réciproquement, iront - selon les agents et leurs stratégies - puiser à l'une ou l'autre source. António Ferro, à l'inauguration du pavillon du Portugal à l'Exposition internationale de Paris, en 1937, dira:

*Le Portugal, après avoir arraché le globe à ses dernières ténèbres, au dragon de la nuit, après avoir connu la grandeur et la misère des civilisations puissantes, s'est transformé, peu à peu, au cours des siècles, en un pays pastoral, doux, virgilien.*¹⁸

Du côté de la science, Orlando Ribeiro, géographe, et Jorge Dias, anthropologue, se feront l'écho de cette vision, parcourant le pays à la recherche d'une ancienne Arcadie, idéalisant la vie rurale. À l'inverse, pour le ministre Armindo Monteiro, la véritable raison d'être du pays se trouve dans l'empire, affirmation qui coïncide avec une rationalisation de la domination par la science coloniale, entre autres à l'aide de l'anthropologie. Dans le même registre, Salazar dira à Ferro, dans une interview datant de 1932:

*Nos colonies devraient être les grandes écoles du nationalisme portugais. La majorité des officiers de l'Armée, comme tous ceux chez qui il faut maintenir vivant le culte de la Patrie et l'orgueil de la Race, devraient passer par elles.*¹⁹

¹⁷ Castelo. (1998). 14.

¹⁸ *Le Portugal à l'Exposition internationale de Paris 1937*. Lisbonne: SNI.

¹⁹ Ferro, A. (1933). *Salazar, o homem e a obra*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade. 127.

Ce rapprochement entre nation et empire, leur intégration progressive comme solution à un problème d'identité et de *nation-building*, va engendrer une *empire-building anthropology*. À la suite de leurs premiers maîtres, les anthropologues portugais développeront sur le terrain de la métropole l'anthropologie physique. Celle-ci sera extrapolée aux colonies, comme *empire-building anthropology*, dans les années 1930. La distinction entre ces deux anthropologies - métropolitaine et coloniale - restera floue jusque dans les années 1950. Jusque-là, l'étude de l'*alien* servira surtout à démontrer la supériorité de la 'race' blanche²⁰. Lors de l'Exposition du monde portugais, en 1940, comme expression d'une vision assimilationniste, «l'existence culturelle des différentes populations colonisées par les portugais est annulée et leurs identités annihilées»²¹. L'*empire-building anthropology* prendra son autonomie avec les premières études de terrain, consacrées aux Makondés du plateau de Mueda, au Mozambique, réalisées par Dias.

L'indígena

Lors d'une première phase, qui va de l'approbation de l'Acte colonial, en 1930, à sa révocation, en 1951, l'*Estado Novo* va œuvrer dans le sens d'une résurgence de l'empire et son entrée concrète au sein de la nation. Quelques jours après la promulgation de l'Acte, Salazar fera un discours dans lequel il associera le succès de sa mission à la réorganisation de l'empire²². Mais, au-delà des dimensions économique et administrative, l'Acte stipule dans son article 2 que «la fonction historique de posséder et coloniser les territoires d'outre-mer ainsi que de civiliser leurs populations indigènes relève de l'essence organique de la nation»²³. Le régime exacerbe un mythe, celui d'un

²⁰ Santos. S42.

²¹ Castelo. 123.

²² Duarte Silva. 131.

²³ 'Acto Colonial'. *Dicionário de história do Estado Novo*. Rosas, F. e Brandão de Brito, J. M. (eds.). Vol. I. (1996). Lisboa: Bertrand. 22-4. 23.

'Nous' impérial justifié par l'histoire, et institutionnalise le *telos* portugais en annexant l'Acte à la Constitution. L'*alien* de l'empire sera régi par l'*Estatuto dos Indígenas*, décrété en 1926 mais actualisé pour l'occasion, véritable outil de leur hybridation. Ce statut établit une double distinction légale: d'abord entre Blancs et colonisés, puis, pour ceux-ci, une différence entre l'*assimilado*, candidat à un premier degré de citoyenneté - honoraire - et l'*indigène*. L'*alien* est portugais sans l'être, sa lusitanité reste virtuelle.

Cet ethnocentrisme, répandu parmi les élites conservatrices portugaises - et européennes -, va déterminer les transactions entre agents du pouvoir et agents de la science au sein de leur alliance. Un homme, professeur à l'université de Porto, jouera un rôle déterminant dans cette première phase coloniale de l'*Estado Novo*: simultanément universitaire et député à l'Assemblée nationale, Mendes Correia sera au cœur des transactions qui produiront, en tant qu'objet, le premier hybride ou *alien* de l'empire, l'*indígena* et son dérivé, l'*assimilado*. Sous son égide, l'Institut d'anthropologie de l'université de Porto va monopoliser les connaissances sur les populations coloniales: les groupes dispersés opérant sur place, tels que fonctionnaires, médecins ou missionnaires, devront soumettre leurs travaux au monde académique de Porto²⁴. Il va également marginaliser l'école de médecine de Goa, seul centre de recherche outre-mer, qui prendra une position subalterne²⁵. Tout en consolidant ce monopole sur l'anthropologie physique, où le concept de race est séminal, Mendes Correia en appelle aussi à la téléologie; il proclamera, en 1934, au cours de la session solennelle d'inauguration du premier congrès d'Anthropologie coloniale de Porto:

[Dans les universités] les colonies sont seulement évoquées lors du survol de quelques strophes des Lusíades ou bien par de vagues cartes suspendues aux murs, plus visitées

²⁴ Roque, R. (2006). 'A antropologia colonial portuguesa (c. 1911-1950)'. Ramada Curto, D. (ed.). *Estudos de sociologia da leitura em Portugal no séc. XX*. Lisboa: FCG/FCT. 789-822. 805.

²⁵ *Ibid.* 807.

*par les mouches que par les regards intéressés d'un pays véritablement muni d'une conscience impériale.*²⁶

Dans son travail d'anthropologue, les notions d'empire et nation coïncident «en accord avec la politique de l'*Estado Novo*: corporatisme en métropole, *indigenato* dans les colonies»²⁷. Le pouvoir politique et l'anthropologie coloniale présentent ainsi des intérêts convergents qui se justifient réciproquement: l'*Estado Novo* trouvera l'appui nécessaire auprès d'une science ayant l'*indígena* pour objet; les anthropologues, arrivés *in medias res* et alimentant le mythe colonial, trouveront dans l'État une source d'appui et de reconnaissance scientifique.

Cette alliance se fera dans un contexte archaïsant. À cette époque, déjà, surgissent d'autres options théoriques en anthropologie - la substitution de la notion de race par celle de culture -, où, en conséquence, la relation avec l'*alien* trouve des adeptes d'un passage de l'assimilation à l'association, ancêtre du multiculturalisme. À Paris, lors de l'Exposition coloniale de 1931, les mesures anthropométriques sur les *indigènes* venus des colonies pour l'occasion furent interdites. Cette décision se faisait l'écho d'une question posée dans son discours d'ouverture par le commissaire général de l'Exposition, le maréchal Lyautey, chef de file des réformateurs coloniaux: «Cette Exposition est-elle un point de départ ou un testament?»²⁸ À l'inverse, trois ans plus tard, lors de l'Exposition coloniale de Porto, plus de trois cents *indígenas* venus exprès de tous les coins de l'empire furent mesurés et répertoriés. Dans cette première phase du colonialisme de l'*Estado Novo*, l'anthropologie trouve, par circularité, un écho dans l'*Estatuto do Indígena*.

²⁶ Cité par Roque. 804.

²⁷ Ribeiro Thomaz, O. (2005). 'The Good-Hearted Portuguese People. Anthropology of Nation, Anthropology of Empire'. *Empires, Nations, and Natives*. 58-87.76.

²⁸ Congrès international et intercolonial de la Société indigène (1931). Paris. Cité par L'Estoile. (2007). 120.

Les Portugais de la métropole développent un intérêt croissant pour les colonies, à la fois oubliées et exotiques. À la fin de l'été 1934, pendant l'Exposition coloniale de Porto, le *Jornal de Notícias* publiera régulièrement les photos de jeunes femmes noires et organisera un concours de beauté qui emportera l'enthousiasme populaire. L'année suivante, au retour d'une croisière en Afrique organisée par l'*Agência Geral das Colónias*, Ruy Cinatti, jeune poète et futur anthropologue, écrira:

Je n'ai jamais senti un si grand enthousiasme [...], je n'ai jamais autant déliré [...], [et ces nouvelles perspectives] me lanceront à l'avenir vers les terres lointaines de l'Angola ou de Timor, les terres de l'Empire portugais.²⁹

Dans toutes les couches de la population, se réveille ainsi une nouvelle conscience, celle d'un 'Nous' impérial, dont le miroir est l'*indígena*, premier hybride de l'empire.

Le luso-tropicalisme

À partir de la fin de la seconde guerre mondiale et la création de l'ONU, les puissances coloniales seront soumises à une pression croissante, les contraignant à préparer l'indépendance des populations sous leur contrôle. Opportunément, l'*Estado Novo* va trouver dans le luso-tropicalisme de Freyre une doctrine qui permettra de justifier l'inaliénabilité de ses possessions. Avant d'analyser les conditions de cette récupération par le régime - confirmation idéologique de 'l'exception portugaise' dont parle M. Vale de Almeida -, se traduisant par l'abandon de l'assimilationnisme au profit de la miscégenation, à l'occasion duquel l'alliance entre l'État et ses agents va se reconfigurer, je vais, au préalable, rendre compte de la thèse principale de Freyre: le métissage comme base d'une civilisation moderne sous les tropiques.

²⁹ Cité par Stillwell, P. (1995). *A Condição humana em Ruy Cinatti*. Lisboa: Presença. 31-33.

Abordant le problème de l'identité nationale brésilienne dans son livre *Casa-Grande e Senzala*³⁰, sorti en 1933, Freyre se situe à contre-courant des théories racistes de ses contemporains qui, voyant dans l'héritage africain - séquelle du colonialisme portugais - une des causes du sous-développement, prônent le blanchiment du pays. À l'inverse, Freyre, étudiant les plantations sucrières du Nordeste telles qu'elles ont fonctionné à partir des XVI^e et XVII^e siècles, attribue l'essence de la brésilianité au métis. Il écrit: «Par le croisement avec l'Indienne et la Nègresse, le colonisateur a donné naissance à une population métisse vigoureuse et malléable, encore mieux adaptée que lui au climat tropical.»³¹ Élève de Franz Boas à New York, Freyre ne parle pas tant de race que d'une culture, à la «vigueur hybride»³², créée par les colonisateurs.

Dans une vision causale, le sociologue affirme que cette capacité de miscégénéation est issue de l'*ethos* portugais, dont les Grandes Découvertes ne seraient qu'une extension naturelle. Cette adaptabilité provient du fait que les Portugais rencontrent, sous les tropiques, ce qu'ils connaissent déjà:

*Dans les terres chaudes de l'outre-mer [ils rencontrèrent] de façon exagérée ou intensifiée, des couleurs et formes de femmes et de paysages, des saveurs, odeurs et sensations [...], des valeurs culturelles qui [leur] étaient déjà familières - mais de façon moins intense, moins vivante, moins crue -, car déjà existantes dans des régions portugaises profondément marquées par la présence mauresque.*³³

L'inclination des Portugais au *going native* s'expliquerait par leur «passé ethnique, ou mieux encore culturel, de peuple mal défini entre l'Europe et l'Afrique»³⁴. Pour Freyre, le nationalisme brésilien doit passer par la valorisation de cet héritage

³⁰ Freyre, G. (1974). *Maîtres et Esclaves. La Formation de la société brésilienne*. Traduction de R. Bastide. Paris: Gallimard.

³¹ Freyre. (1974). 41.

³² Freyre, G. (1940). *O mundo que o Português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio. 53.

³³ Freyre. (1961). 50.

³⁴ Freyre. (1974). 28.

lusitanien, à l'origine d'un esclavagisme plus doux, socle sur lequel se construit une démocratie entre races liée à la mobilité sociale du métis. Continueur de l'œuvre tropicale des colonisateurs, le Brésil se projette ainsi dans l'avenir: «Nous sommes le début d'une vaste culture plurielle»³⁵, le Portugal n'ayant plus qu'un rôle de référence historique dans l'établissement de cette nouvelle civilisation. Formulée de la sorte, cette doctrine semble loin de pouvoir être mise à profit par l'*Estado Novo* portugais: elle sera, en effet, tout d'abord rejetée par certains agents de l'État. Ainsi, par exemple, sollicitant l'appui des thèses de Mendes Correia, un ancien gouverneur colonial va stigmatiser le métissage: lors d'un congrès de l'Union nationale, en 1944, il préconise l'établissement d'une ségrégation raciale qui empêche l'usage de main-d'œuvre indigène dans les zones occupées par des colons européens³⁶. Le 'Nous' impérial de la première phase du régime est incompatible avec la thèse de Freyre.

La même année, pourtant, des voix commencent à réclamer l'adaptation de l'Acte colonial aux nouvelles données de la politique d'après-guerre. L'Acte, après un long débat à l'Assemblée nationale - et les réticences prononcées de la Chambre corporative -, sera finalement révoqué en 1951 pour être intégré à la Constitution: l'*Estado Novo* entre dans sa deuxième phase. Auparavant, métropole et colonies étaient unies par un principe de solidarité qui, pourtant, maintenait la différence; désormais, l'ensemble forme une communauté multiraciale unie par la même culture et où les colonies, devenues provinces d'outre-mer, sont intégrées à la nation. Ce changement rhétorique, destiné à contrer la pression internationale, conserve un axe fixe, la mission civilisatrice, mais représente une inflexion importante de l'alliance entre pouvoir et science coloniale: le passage de la notion de race à celle de culture va modifier le principe de leurs justifications réciproques. Les agents s'adaptent: Mendes Correia, dans ce nouveau contexte et tout en restant inflexible sur le métissage, va

³⁵ Freyre. (1940). 36.

³⁶ Castelo. 85.

suggérer l'abolition de l'*Estatuto do Indígena*, l'octroi de la citoyenneté à celui-ci n'étant pas incompatible avec son maintien à distance. Sa proposition ne sera pas retenue, il faudra attendre encore dix ans pour voir l'*indigenato* aboli.

L'*Estado Novo* va devoir argumenter le maintien sous son orbite des territoires d'outre-mer. Freyre sera invité à parcourir ces derniers en 1951; à cette occasion, il invente - en prolongement du contexte luso-brésilien - le luso-tropicalisme. Il tentera de donner à cette culture métisse, provenant d'un savoir pratique, une assise théorique et lancera les fondements d'une nouvelle science, la tropicologie, spécialisée dans l'analyse et l'interprétation de la symbiose portugaise outre-mer, qui ne serait pas exclusivement luso-brésilienne ou lusitanienne mais, de façon plus générale, concernerait l'intégration de l'Européen sous les tropiques. La définition d'un deuxième hybride pour l'empire, le métis luso-tropical, se fera en pleine guerre froide: Freyre, renouvelant la circularité justificative de la science et de la raison d'État, dénonce les «impérialismes boréaux»³⁷ - les USA et l'URSS - et, face à ces dangers, en appelle à «une nouvelle affirmation des énergies portugaises amplifiées en énergies luso-tropicales, [souhaitable] dans les prochaines décennies»³⁸, tout en soulignant l'urgence de ce processus³⁹.

Ce contexte colonial tardif voit se développer une nouvelle anthropologie qui détrône le monopole de l'université de Porto. Aux études anthropométriques et cartographiques sur le terrain, des années 1934-1955, vont succéder des campagnes d'anthropologie culturelle commanditées par le *Centro de Estudos Políticos e Sociais (CEPS)*, dirigé par Adriano Moreira. La tropicologie était présentée par Freyre comme une possibilité, une science encore à naître⁴⁰: certains cercles scientifiques du pays vont ainsi se consacrer à établir les fondations de ce nouveau savoir - le jeu des

³⁷ Freyre, G. (1958). *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar. Ministério do Ultramar. 25.

³⁸ *Ibid.* 65.

³⁹ *Ibid.* 53.

⁴⁰ Freyre. 54.

justifications au sein de l'espace des raisons change de règles. Dans sa chaire des *Altos Estudos Ultramarinos*, dès 1955-56, Adriano Moreira va introduire le luso-tropicalisme, inspirant ainsi de nombreuses thèses de licence et doctorat⁴¹. La rationalisation de la domination abandonne sa première justification, l'anthropologie physique, pour s'appuyer dorénavant sur la théorie de Freyre. La base d'une alliance entre raison d'État et raison scientifique semble ainsi établie, mais, malgré la conviction et l'engagement de certains agents, celle-ci va se révéler fragile. Tout d'abord la théorie luso-tropicale n'ira pas persuader l'opinion internationale, ni les mouvements de libération qui se battent pour l'indépendance.

À l'intérieur de l'*Estado Novo*, la récupération du luso-tropicalisme ne sera pas non plus convaincante. Adriano Moreira, après avoir aboli l'*indigenato* en tant que ministre de l'Outre-mer, sera limogé sous la pression des éléments ultraconservateurs du régime. Ceux-ci, en bonne logique, ont raison: la thèse de Freyre n'ébranle pas seulement l'assise du régime, elle en est la négation. En effet, dans *O Luso e o Trópico*⁴², Freyre propose implicitement la dissolution de l'identité nationale en poussant la téléologie jusqu'à ses dernières conséquences. Le sociologue souligne que l'*ethos* portugais se trouve divisé entre, d'un côté, le *Velho do Restelo*, représentant la «routine agraire [...], l'attachement ancestral à la terre»⁴³, et, de l'autre, un Ulysse qui traduit le «goût de l'aventure [...], l'enthousiasme pour la mer et l'exotisme»⁴⁴. Le discours de l'*Estado Novo*, je l'ai souligné, se fera l'écho de cette dichotomie - le monde rural, l'outre-mer -, oscillant autour de ces deux pôles. Le régime tire sa justification du maintien de ce mouvement: il ne peut se permettre la résolution de la contradiction, au risque de voir s'écrouler sa raison d'être. C'est pourtant ce que propose Freyre lorsqu'il affirme:

⁴¹ Castelo. 102.

⁴² Freyre. (1961).

⁴³ *Ibid.* 54.

⁴⁴ *Ibid.* 55.

[Cette] antithèse - Ulysse et anti-Ulysse - devient, à ce qu'il semble, synthèse sous la forme de la culture et de la civilisation luso-tropicale, [c'est] un désajustement entre contraires qui, entre-temps, finissent toujours par s'harmoniser. C'est ce qui est arrivé aux Indes, au Brésil, en Afrique, à Macao, à Timor: des espaces presque tous tropicaux marqués [par] la pax lusitana.⁴⁵

Déjà, avant même de conceptualiser le luso-tropicalisme, Freyre écrivait en 1940: «Le Portugal a suivi en politique les paroles mystérieuses des Écritures: il a gagné la vie en la quittant. En se dissolvant.»⁴⁶ Le *going native* ne peut recevoir d'apologie plus précise: il est compréhensible que l'élite portugaise n'ait pu accepter que ce soit «dans le brunissement [*amorenamento*, dans l'original] délibéré du corps - actuellement élégance en Europe - qu'il semble que le Portugais ait pris les devants sur les autres Européens.»⁴⁷ Dans ces conditions, le luso-tropicalisme n'avait pas vocation à devenir la théorie officielle de l'*Estado Novo* dans sa phase finale; son usage fut réservé au monde académique et à la diplomatie⁴⁸. Pourtant, de façon diffuse, cette idéologie pénétrait les esprits et les médias nationaux. Dans les années 1960, et plus particulièrement durant la Coupe du monde de football de 1966, le joueur mozambicain Eusébio - objet d'un véritable culte - fut le parangon du métis luso-tropical⁴⁹: il confirmait 'l'exception portugaise'.

Le métissage tel que l'entend Freyre est une assimilation à l'envers: le mot d'ordre est un *going native* biologique - les mariages, la miscégénéation -, le Portugais est assimilé par l'*indígena*. Mais il reste maître du jeu, conservant le monopole du sens: l'*alien* n'est pas convoqué dans cette théorisation de son destin. Un autre hybride, d'aujourd'hui, le néo-primitif du musée du quai Branly, fera l'objet d'une autre théorisation, culturelle

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Freyre. (1940). 95.

⁴⁷ Freyre. (1961). 63.

⁴⁸ Castelo. (1998). 139.

⁴⁹ Cardão, M. 'A questão das relações raciais e o sistema colonial' (conférence prononcée le 12.12.12). Séminaire 'Marcas do Império. Colonialismo e pós-colonialismo na época contemporânea'. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa.

et non plus biologique: les visiteurs du musée, Occidentaux en mal de sens, sont invités à se retrouver par la contemplation esthétique des Arts 'premiers', témoignages d'un paradis perdu.

I.4 Le musée du quai Branly

Projet multiculturaliste consacré aux arts dits ‘premiers’, le musée du quai Branly, à travers l’abandon du registre ethnologique au profit de l’esthétisme, est supposé restituer à *l’alien* sa dignité: en réalité, c’est un nouvel hybride, aussi phantasmatique que ses précédents coloniaux, qui est donné à voir. Cet exemple me permet d’illustrer, dans ce chapitre, les difficultés liées à la transition du dogmatisme anthropologique au relativisme.

Pour cela, je m’appuie sur l’argument de Miguel Tamen concernant les musées, la question posée étant de savoir ce que l’on peut «attendre des objets»¹ appartenant à leurs collections. Cette thèse, qui porte sur l’iconoclastie et ses débats autour de la préservation ou destruction des images, démontre que le musée serait le lieu, en équilibre instable, où, simultanément, les objets sont détruits et préservés. Un cas, celui du Louvre² à l’époque de la Révolution française, vient étayer cet argument. Je défends l’idée que le même argument devrait permettre de comprendre la crise actuelle

¹ Tamen. (2001). 49.

² Idzerda, S. J. (1954). ‘Iconoclasm During the French Revolution’. *The American Historical Review*. Vol. 60. No. 1. 13-26.

des musées d'ethnographie ainsi que leurs repositionnements successifs - suivis du changement de statut de leurs collections -, comme ce fut le cas, par exemple, aux USA: d'abord présentés au Museum of Natural History, les objets ethnographiques, considérés comme inspireurs de l'art moderne, rentrent au MOMA en 1957, dans une section séparée au fond de la cour; ils obtiennent une reconnaissance esthétique à part entière dès leur arrivée, en 1976, au Metropolitan³. Des sciences naturelles, où ils côtoient herbiers et minéraux, au voisinage de Ghirlandaio ou Rembrandt, une succession de destructions et constructions du sens - ce que l'on 'attend' de ces objets - servira de fil conducteur à leur préservation.

Mon dessein est de construire deux arguments, le premier étant que sous l'égide de l'État français, comme affirmation d'un *telos* national, le transfert de collections du musée de l'Homme à celui du quai Branly devient une opération simultanée de destruction du sens ethnographique des objets, entraînant la préservation de certains d'entre eux en tant qu'œuvres d'art, les autres se voyant relégués dans les réserves. Cette redéfinition des collections, faite au prix d'un changement d'alliances entre agents, voit les anthropologues céder leur place aux conservateurs et marchands d'art. Le second argument concerne la requalification des objets - selon une expression de Victor Li - en termes «néo-primitivistes, [à savoir une] manœuvre conceptuelle à travers laquelle le refus du primitivisme permet son retour sous une forme plus acceptable»⁴. En effet, malgré l'enthousiasme soulevé par l'*Art nègre*, le 'primitivisme' du début du XX^e siècle, ce *nègre* n'était que l'hybride colonial. Le Quai Branly devait effacer cette connotation négative, mais il n'en est rien: la création d'un nouvel hybride, le Peuple premier, ne fait qu'ouvrir la porte au 'néo-primitivisme', «l'Autre subalterne est une fois de plus appelé à garantir nos initiatives théoriques»⁵.

³ L'Estoile. (2007). 338.

⁴ Li. ix.

⁵ *Ibid.* 30.

L'iconoclastie

Pour essayer de comprendre ce que l'on peut 'attendre' des objets exposés dans les musées, il faudrait remonter au pape Grégoire le Grand et son échange épistolaire avec Serenus, évêque de Marseille⁶. Abordant la position de l'Église vis-à-vis des images religieuses, le pape y défend l'idée que l'on peut distinguer l'adoration portée aux images et leur valeur pédagogique, ou «vertus didactiques»⁷. Fortement résumé, le développement axial de l'argument de M. Tamen est alors le suivant: datant du VII^e siècle, la posture de Grégoire I^{er} vient non seulement éclairer les débats ultérieurs des iconoclastes, mais contient en germe la réponse, longtemps différée, à ces débats: l'attribution de sens aux objets dans le cadre des musées.

La double nature du Christ va poser des difficultés quant à l'usage des icônes le représentant, ce qui fera l'objet de controverses aux VII^e et IX^e siècles, au cours desquelles s'affrontent iconoclastes et anti-iconoclastes. Théodore le Studite résume la position de ces derniers quand il affirme que dans une icône, «ce n'est pas l'essence de l'image que nous vénérons, mais la forme du prototype qui y est marquée»⁸. La vénération des images est donc permise. Pour les iconoclastes, l'image étant irréductible au prototype, la vénération est bannie. L'enjeu de l'Église d'Orient est donc la préservation ou la destruction des icônes. La position du pape Grégoire, celle de l'Église d'Occident, échappe à cette alternative: ajoutant à la vénération de l'image, raison de sa préservation, une valeur pédagogique, il introduit l'interprétation et son pouvoir de négation, c'est-à-dire la possibilité symbolique de détruire cette image. Voyant dans une telle posture un antécédent de ce que l'on appellera plus

⁶ Tamen. 45.

⁷ *Ibid.* 48.

⁸ le Studite, Théodore. 'Antirrhetic'. *On the Holy Icons*. (1981). Traduction de C. P. Roth. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press. 3. 421a. Cité par Tamen. 42.

tard l'esthétique⁹, M. Tamen formule alors ce qui peut être considéré comme le point nodal de son argumentation: «Parler de l'utilité d'un musée, c'est parler de la prosternation devant des imitations et, par là, de la promesse d'intelligibilité véhiculée par des images sensibles.»¹⁰ Selon cette thèse, «le moment esthétique est un moment d'apprentissage»¹¹ et ce sont les 'promesses d'intelligibilité', transmises par des doctrines successives, qui viennent constituer les réponses à la question: 'Qu'attendons-nous des objets?' Le musée est ainsi une réponse contradictoire à l'iconoclastie: celle-ci débat de destruction *ou* préservation; le musée, lui, détruit *et* préserve.

Le Louvre du temps de la Révolution, en tant qu'exemple, vient soutenir cette thèse. Stanley Idzerda écrit:

Voilà le drame douloureux des révolutionnaires: ils devaient faire la preuve que les beaux-arts ne souffriraient pas sous la Révolution, mais beaucoup [...] de valeurs exprimées dans les arts d'avant 1789 étaient, en termes révolutionnaires, fausses et devaient être détruites.¹²

Dans ces circonstances, le Louvre devint un lieu où s'opéra, sous l'égide des instances de l'État, une «iconoclastie sans destruction»¹³. Cette dernière fut d'abord réelle, la vindicte populaire causant beaucoup de dégâts à Paris et en province. Une fois sauvés, les objets qui intégrèrent le Louvre, ainsi que ceux des collections déjà existantes, furent soumis à une réorganisation complète destinée à détruire symboliquement les valeurs esthétiques liées à l'Ancien Régime. Toujours sous la tutelle de l'État, deux siècles plus tard, Paris voit s'ouvrir un musée, celui du quai Branly, où s'exécute à nouveau une 'iconoclastie sans destruction'.

⁹ Tamen, 48.

¹⁰ *Ibid.* 59.

¹¹ *Ibid.* 46.

¹² Idzerda, 13.

¹³ Idzerda, 26. Cité par Tamen, 62.

L'esthétisation de l'ethnographie

Dans les années 1990, le pouvoir politique - en la personne de Jacques Chirac, président de la République - a eu pour projet de donner à la France un rôle de premier plan dans la culture internationale. Face aux défis de la globalisation et à la disparition des différences, «le besoin de préserver la diversité culturelle [était], selon le président [...], un impératif éthique aussi bien que politique»¹⁴. La construction d'un nouveau musée dédié aux arts premiers, créant des passerelles entre l'Occident et les civilisations non-européennes, éliminant les hiérarchies entre cultures, préservant des patrimoines en danger, correspondait à cette nouvelle cause: le dialogue entre les peuples et la récupération, par ces derniers, d'une dignité perdue. À son inauguration, en 2006, le secrétaire général des Nations unies, Kofi Annan, souligna que son organisation et le musée avaient, dans la promotion de ce dialogue, des objectifs communs¹⁵. Ce rapprochement avec les Nations unies symbolisait, manifestement, l'ambition politique française, affirmation d'un *telos* national: donner au pays une dimension unique d'ouverture et tolérance, transformant Paris en capitale du multiculturalisme.

Un tel projet d'esthétisation de l'objet ethnographique dans un musée centré sur la «réparation symbolique d'une injustice historique»¹⁶ - la période d'expansion impériale - se fera à contre-courant de l'approche scientifique traditionnelle, celle de l'anthropologie. Le pouvoir d'État cherchant à renouveler ses justifications, le musée du quai Branly est l'occasion d'une reconfiguration des alliances entre agents, compétition que les anthropologues vont en partie perdre: perçus comme trop liés

¹⁴ Dias, N. (2008). 'Double Erasures: Rewriting the Past at the Musée du quai Branly'. *Social Anthropology*. 16, 3. 300-311. 301.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ L'Estoile. (2007). 345.

au passé colonial, discrédités, ils seront dépossédés de leurs collections au profit des *curators*, critiques d'art, collectionneurs et marchands. Ceux-ci sont, désormais, les interlocuteurs du pouvoir dans le mécanisme circulaire des justifications réciproques. Le musée sera le projet phare de cette nouvelle alliance: à son profit seront démantelées les collections du musée de l'Homme et du musée des Arts d'Afrique et d'Océanie. Déjà, par le passé, la création du musée de l'Homme en 1938 représentait une victoire des réformateurs coloniaux opposés à l'assimilationnisme, qui reconnaissaient le droit des indigènes à la différence - une promotion de la diversité culturelle avant la lettre¹⁷ -, victoire qui nonobstant s'inscrivait dans une logique nécessaire à la définition d'un 'Nous' impérial¹⁸. Soixante-dix ans plus tard, ces collections demandent une requalification: cette fois, ce sont les *curators* qui gagnent la partie.

Auparavant, l'alliance des différents agents de l'État se faisait autour de la création d'un hybride colonial. Ici, l'alliance se fera à travers les Arts premiers, conçus comme langage universel censé faciliter le dialogue entre les cultures. L'appropriation des objets sera esthétique plutôt qu'intellectuelle - un regard sans *a priori*, l'émotion primant sur la connaissance. On ne demande pas au visiteur une opinion, un savoir, mais une jouissance. Comme l'écrit Jacques Kerchache, initiateur du projet du Quai Branly: «Lorsque l'œil se pose sur le chef-d'œuvre, au bonheur esthétique se mêle une sensation étrange, comme si quelque chose nous échappait, nous transcendait.»¹⁹ Cette part qui nous échappe, commune à tous les hommes, c'est le monde perdu de nos origines qu'il s'agit d'exhumer: par la «contemplation de l'art des Autres»²⁰, «c'est soi-même comme un autre qu'il s'agit de rencontrer»²¹. Devenu 'premier', l'*alien*, en

¹⁷ *Ibid.* 136.

¹⁸ Son prédécesseur, l'Institut d'ethnologie, créé en 1925, était rattaché au Muséum d'histoire naturelle. Une première 'iconoclastie sans destruction' vit le jour lorsque les objets de l'Institut, échantillons naturalistes dûment étiquetés, émigrèrent au musée de l'Homme, contribuant ainsi à définir un nouveau savoir anthropologique, celui qu'inauguraient les études de Malinowski. [Cf. L'Estoile. (2007). Chap. 3. 159-184].

¹⁹ Kerchache, J. (2000). 'Introduction'. *Nature démiurge. Insectes*. Paris: Fondation Cartier/Actes Sud.

²⁰ L'Estoile. (2007). 374.

²¹ *Ibid.* 375.

tant que nouvel hybride, aura pour fonction de réveiller en nous la nostalgie d'une Arcadie primitive, paradis désormais perdu.

Les agents de l'État procèdent ainsi à une 'iconoclastie sans destruction', l'altération du sens se faisant en deux mouvements simultanés: la destruction symbolique de l'objet, pour le faire renaître comme œuvre d'art, et la sélection de ceux qui méritent d'être exposés. Boris Wastiau, actuel conservateur du musée d'Ethnographie de Genève, écrit:

La menace de l'esthétisme élitiste, qui est souvent un esthétisme d'antiquaire, plane sur la majorité des grands musées d'ethnographie. Sa tyrannie, quand il l'emporte, ressemble souvent à une forme de cannibalisme, qui consiste à extraire des collections historiques [...] des icônes esthétiques qui reflètent le bon goût de certains et les courants des marchés de l'art.²²

La 'promesse d'intelligibilité' dont parle M. Tamen est ici à l'œuvre. Par le biais des *curators* et marchands, certains objets se voient ainsi hissés en représentants d'une esthétique universelle tandis que d'autres sont rebutés. Ce que le visiteur du Quai Branly est supposé 'attendre' des œuvres ainsi exposées est, au-delà d'un plaisir esthétique, le réveil d'un remords coupable vis-à-vis des Peuples premiers.

Le néo-primitivisme

L'approche liée à ces peuples et à la muséographie du Quai Branly pose plusieurs problèmes. Premièrement, quel sens donner à l'éthique supposée être véhiculée par ce projet? Comment le visiteur est-il censé attribuer à l'*alien* une dignité qui lui ferait défaut, à partir d'un objet qu'il n'a pas choisi et dont il ignore la portée artistique? La part de cet *alien* dans le dialogue culturel semble, en effet, subtilement escamotée.

²² Wastiau, B. 'La reconversion du musée glouton'. Gonseth, M.-O., J. Hainard et Kaehr, R. (éds.). *Le Musée cannibale*. (2002). Musée d'Ethnographie de Neuchâtel. 105. Cité par L'Estoile. (2007). 353.

Deuxièmement, puisque «les œuvres d'art [de ces peuples] ressuscitent dans notre monde de l'art, non dans le leur»²³, le choix muséographique ne peut être le fait que des *curators*: nous sommes toujours maîtres du jeu, l'*alien* continue d'exister uniquement dans nos catégories.

Source de renouveau, au début du XX^e siècle, les artistes s'inspirèrent de l'*Art nègre*. Depuis, le mot 'primitivisme' célèbre cette influence exotique sur l'avant-garde. Un siècle plus tard, au musée du quai Branly, c'est un néo-primitivisme qui s'exhibe: le Peuple premier continue d'être confiné dans un rôle subalterne. Une différence, pourtant, sépare ces deux primitivismes: par une opération de symétrie, le rapport de domination a été déplacé - ce qui auparavant était considéré négatif se transforme en valeur positive. Il s'agit d'un évolutionnisme à rebours: le destin du primitif était, sous l'empire, l'assimilation; aujourd'hui, le *going native* est le sort des visiteurs du musée.

Le multiculturalisme ne réalise pas ses promesses, sa stratégie épistémique présentant les mêmes écueils que celle du dogmatisme. Supposé effacer les traces de l'empire, le projet du Quai Branly, finalement, aide à la construction d'un 'Nous' post-colonial reproduisant, subrepticement, des mécanismes de domination: l'*alien* représente une altérité phantasmatique indispensable à notre téléologie d'Européens en mal de sens. Selon le mot de Victor Li, «l'Autre primitif est valorisé de 'façon à nous sauver'»²⁴. Le nouveau *telos* français est le garant de ce sauvetage.

Comme l'*indígena* et le métis luso-tropical, le Peuple premier vient illustrer mon premier argument principal: la création d'hybrides lors d'alliances entre pouvoir et savoir. Je conclus ainsi l'étude de l'incidence de la philosophie de Wittgenstein

²³ Malraux, A. (1965). *Le Musée imaginaire*. Paris: Gallimard. 234. Le musée imaginaire d'André Malraux était l'ancêtre - conceptuel - du musée du quai Branly.

²⁴ Li. 30.

sur l'anthropologie du donné. La prochaine étape va consister à développer les caractéristiques d'une anthropologie des raisons, le vouloir dire des métaphores remplaçant le dire de la logique. L'introduction des formes de vie et la notion de rituel vont permettre de naturaliser les croyances et d'élargir le champ de la nécessité. Il devient ainsi possible d'argumenter, à l'encontre de la thèse multiculturaliste, la possibilité d'une opinion sur les rituels instrumentaux d'une tribu *alien*.

II RITES ET GRAMMAIRE

II.1 L'homme, 'animal cérémoniel'

Wittgenstein écrit que «ceux qui n'ont jamais entrepris une recherche de nature philosophique [...] ne sont pas équipés des instruments visuels qui conviennent à une recherche, ou à un examen, de ce genre» (RM, 87), c'est-à-dire l'exploration des possibilités grammaticales:

À peu près comme quelqu'un qui n'a pas l'habitude de rechercher dans la forêt les fleurs, les baies ou les herbes, n'en trouve aucune, parce que son œil n'a pas l'acuité qu'il faut pour cela, et qu'il ne sait pas, en particulier, où il faut regarder (RM, 87).

En revanche, «celui qui a l'habitude s'arrête, sentant qu'il y a là une difficulté, bien qu'il ne la voie pas encore» (RM, 87). L'importance donnée à cette acuité visuelle - voir ou ne pas voir - rend compte de l'affinité entre la sensibilité au langage et l'expérience esthétique; les métaphores de la forme 'voir X comme Y' traduisent «l'étrange ressemblance d'une recherche philosophique [...] avec une recherche esthétique» (RM, 82). Un point nodal de cette parenté est qu'au bout de la chaîne

des raisons, philosophiques et esthétiques, on trouve des réactions instinctives. Nous comprendrons alors ce qui avait été laissé en suspens à la fin du chapitre I.1: comment - et pourquoi - Wittgenstein peut, contrairement à Quine, donner du sens au non-sens, élargissant ainsi le champ de la nécessité. Il affirme en effet: «L'origine et la forme primitive du jeu de langage est une réaction; les formes plus complexes ne peuvent que croître sur celle-ci» (RM, 90). Dire, c'est vouloir dire: à l'origine de ce vouloir, il y a une réaction d'avant le langage, des bruits au sens propre du terme - cris, gestes ou grimaces, par exemple.

Nous avons une indication sur ce que peut être 'voir X comme Y' en écoutant de la musique:

Suivre une phrase musicale en la comprenant, en quoi cela consiste-t-il? [...] Ne regarde pas en toi-même. Demande-toi plutôt ce qui te fait dire qu'un autre le fait [...] Je pourrais bien dire: Il vit intensément le thème... (RM, 103).

Un bon exemple de cette transposition - voir ce que comprend 'un autre' - provient de la création du *Sacre du printemps* au théâtre des Champs-Élysées, à Paris, le 29 mai 1913. Le scandale fut tel que l'on rebaptisa l'œuvre de Stravinski *Le Massacre du printemps*¹. La confusion, restée célèbre, régna dans la salle pendant toute la représentation. Un critique raconte:

Un jeune homme occupait une place juste derrière moi. Il resta debout pendant toute la durée du ballet, de façon à mieux voir la scène. L'excitation intense qui l'habitait, provoquée par la puissance de la musique, se manifesta ouvertement quand il commença à battre le rythme, avec ses poings, sur mon crâne. Mon émotion était telle que pendant un certain temps je ne sentis rien. Ses coups étaient parfaitement synchronisés avec le rythme de la musique. Quand je m'en aperçus, je me retournai: sincèrement, il s'excusa. Tous les deux, un moment, avons été enivrés.²

¹ Eksteins, M. (1989). *Rites of Spring. The Great War and the Birth of Modern Age*. London: Papermac. 52.

² *Ibid.* 14.

Ces poings, battant le rythme sur le crâne du critique, manifestent un vouloir dire instinctif, une réaction à la musique; et le critique partage, ne serait-ce qu'un moment, ce proto-langage³. Wittgenstein écrit: «Les explications ont bien quelque part un terme» (*RP*, § 1); leur terme - en bout de la chaîne des raisons -, ce sont ces manifestations pré-langagières. La description élaborée en aval de la chaîne prend sa source dans nos formes primitives de communiquer: «Nous ne devons pas l'oublier: même nos interrogations les plus fines, les plus philosophiques, ont un soubassement instinctif» (*RM*, 145). L'impératif d'intelligibilité du monde empiète sur un territoire d'avant la langue.

En anthropologie, tout comme en esthétique, il ne s'agit pas lors de l'interprétation de se soumettre à un donné objectif, mais de *voir* et donner à voir des raisons. C'est là qu'intervient l'acuité visuelle: pour 'voir X comme Y', il faut savoir regarder, c'est à cette condition que l'on peut interpréter des bruits chargés d'intentions, comprendre des raisons d'agir - apprendre les règles d'un jeu, jouer soi-même - et, *in fine*, justifier en première personne nos métaphores. Ces descriptions soulèvent un problème lorsque, ne passant pas l'examen du jeu des questions-réponses sur les raisons, elles restent à l'état de non-sens.

Les croyances naturalisées

La donation et la traduction quinienne s'accordent pour écarter l'illogisme, celui-ci n'est admis dans aucun dictionnaire. Wittgenstein, tout en gardant le non-sens en l'état, va plus loin et élargit le champ de la nécessité: la description des non-sens devient possible en invoquant des actes rituels. Le sens de ces rites, c'est leur usage: ils peuvent se placer - comme pour l'esthétique - à la source des raisons, les nôtres ou

³ Au début du spectacle, Gabriel Astruc - directeur du théâtre - cria de sa loge: «*Écoutez d'abord! Vous sifflez après!*», inversant la chaîne des raisons - le rationnel d'abord, l'irrationnel ensuite. (*Ibid.*)

celles de l'*alien*. Nous allons argumenter deux points: tout d'abord, que les rites sont latents dans la grammaire; ensuite, qu'ils anticipent le sens.

Ces rituels sont inscrits dans notre histoire naturelle. Observant que «le phénomène du langage est basé sur la régularité» (RFM, VI-39), Wittgenstein explique que celle-ci provient de l'observation de la nature et de ses cycles - qui «joueront un rôle dans [la] pensée [de l'homme...] et ses usages [...], cela est précisément ce que nous savons et ce qui est intéressant» (RRO, 18). La régularité de la nature détermine celle des règles grammaticales, normes et conventions au sein de nos formes de vie:

La procédure qui consiste à placer un morceau de fromage sur une balance et à déterminer son prix d'après l'indication de la balance perdrait son intérêt, s'il arrivait souvent à de tels morceaux de grossir ou de rapetisser soudain sans cause évidente (RP, § 142).

Cette régularité d'origine naturelle a doté l'homme d'un instinct rituel - «[II] est un animal cérémoniel» (RRO, 19) -, instinct gravé dans la langue: nos actes rituels sont déjà latents dans les règles grammaticales⁴.

Revenons à la tribu des Zandés où le *benge* est utilisé en cas d'infortune: c'est la haine ou la jalousie de ses congénères qui motive, pour un Zandé pris par la peur, la consultation de l'oracle du poison. Evans-Pritchard mentionne un autre rite, motivé par la peur d'être attrapé par la nuit hors du village, consistant à «retarder le coucher du soleil en plaçant une pierre à la fourche d'un arbre»⁵. Une incantation est proférée: «Toi, pierre, puisse le soleil ne pas être prompt à descendre aujourd'hui. Toi, pierre, retarde le soleil dans le ciel...»⁶. Wittgenstein écrit:

⁴ Wittgenstein écrit que «si les puces élaboraient un rite, il se rapporterait au chien» (RRO, 25).

⁵ Evans-Pritchard. 488.

⁶ *Ibid.* 530.

La nature de la croyance en l'uniformité de ce qui arrive se voit de la façon la plus claire peut-être dans le cas où nous ressentons la peur face à l'événement attendu. Rien ne pourrait m'amener à mettre la main dans la flamme, bien que ce soit seulement dans le passé que je me suis brûlé (RP, § 472).

C'est le besoin d'anticipation, gravé dans le rite, qui caractérise ce dernier. En effet, Christiane Chauviré note: «Nous avons [...] une manière distinctive de faire face au futur sur la base d'anticipations [...] naturelles»⁷; parlant d'«anticipation raisonnable», c'est-à-dire de notre façon de «prévoir et agir en fonction de l'expérience passée [et] stipuler ce qu'est pour nous une bonne raison de croire en l'occurrence attendue»⁸, elle cite Wittgenstein: «Si ces *choses-là* ne sont pas des raisons, que sont donc des raisons?» (RP, § 481). La cérémonie rituelle concentre grammaire, anticipation et nécessité; exprimant le sens tout en anticipant celui-ci, elle oscille entre une attente et la satisfaction de cette attente: «C'est dans le langage que l'attente et son remplissement entrent en contact» (RP, § 445). L'attente, c'est l'attente de sens; le remplissement, confirmation du sens.

Evans-Pritchard, dans son carnet d'anthropologue du donné, inscrit ce qu'il observe du rituel de la pierre pour lui donner ensuite une interprétation symbolique: perchée dans l'arbre, cette pierre est censée représenter le soleil immobilisé dans le ciel⁹, ce qui pourrait l'amener à dire qu'ils ont tort et nous raison. J'ai argumenté les problèmes posés par cette posture épistémique. Un anthropologue des raisons formule son interprétation autrement: «C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie» (RP, § 241). De façon générale, cet anthropologue assimile les rituels de *l'alien* à des règles de syntaxe au sein d'une forme de vie: il

⁷ Chauviré, C. (2004). *Le Moment anthropologique de Wittgenstein*. Paris: Kimé. 90.

⁸ *Ibid.* 91.

⁹ Les Zandés ne possédaient pas de montre, il leur était impossible de vérifier expérimentalement les effets du rite. Evans-Pritchard insiste sur le fait que la magie des Zandés ne s'occupe pas tant des conditions objectives que de combattre des puissances mystiques. (*Ibid.* 539).

les *naturalise*. Dans le cas du rituel zandé, il va donner du sens au non-sens et écrira dans son carnet que lorsque l'un d'eux place sa pierre dans l'arbre, son attente est satisfaite. Ce faisant, il décrit des bruits ininterprétables dans le donné et la traduction quinienne.

II.2 Une anthropologie des raisons

Le deuxième argument principal

Développant son acuité visuelle, l'anthropologue des raisons va 'voir X comme Y' - «Ne pense pas, regarde plutôt» (RP, § 60) - et, comme en esthétique, tenir un discours à la première personne. Il «[oriente son] attention vers la similitude, la connexion des faits» (RRO, 21), ce que Wittgenstein appelle la «présentation synoptique qui nous permet de [...] voir les corrélations» (RRO, 21). À ce stade, synthétisant le chapitre précédent, il m'est possible de formuler le deuxième argument principal de la thèse: l'acuité visuelle de l'anthropologue, sa capacité à faire des 'corrélations', lui permet éventuellement de comprendre les raisons d'agir de l'*alien*, c'est-à-dire formuler la syntaxe des rituels qu'il observe. Ces descriptions naturalisent les rites et, parce qu'elles donnent du sens au non-sens, se constituent en savoir.

Dans la donation, il en irait autrement. Ainsi, observant les danseurs de pluie, l'anthropologue reconstruirait le sens logique de leurs actions et non seulement conclurait qu'il s'agit d'une erreur, mais ne comprendrait pas que cette erreur puisse perdurer. Or «c'est ainsi que procède Frazer, lorsqu'il dit que la magie est essentiellement de la physique fausse» (RRO, 19-20). Demander aux danseurs de tester leur rituel - en s'arrêtant, ils verraient bien qu'il pleut quand même - n'est pas pertinent: le rituel de la pluie n'est pas utilitaire. Wittgenstein donne un exemple où cette danse ne vise pas à faire pleuvoir:

Je lis, parmi de nombreux exemples semblables, la description d'un roi de la pluie en Afrique, à qui les gens viennent demander de la pluie lorsque vient la saison des pluies. Or cela veut dire qu'ils ne pensent pas réellement qu'il puisse faire de la pluie, ils le feraient, autrement, pendant la saison sèche, durant laquelle le pays est un désert aride et brûlé (RRO, 24).

L'opinion de Wittgenstein est que nous n'avons pas affaire ici à raisonnement erroné, mais plutôt à un rite expressif:

Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela ne repose naturellement pas sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne vise rien; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction (RRO, 16).

L'anthropologue «ne peut ici que *décrire* et dire: ainsi est la vie humaine» (RRO, 15).

Dans les *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Wittgenstein semble privilégier les rituels expressifs et négliger ceux qui, visant un résultat, présentent un aspect instrumental. Mais son affirmation, «Je crois que ce qui caractérise l'homme primitif est qu'il n'agit pas d'après des opinions» (RRO, 24), n'est plus appropriée quand l'*alien* agit dans un but précis. Prenons en exemple l'oracle du poison des Zandés, dans lequel l'officiant doit démasquer un sorcier: comment l'anthropologue des raisons peut-il interpréter ce rituel, ne pouvant plus argumenter qu'il s'agit de 'satisfaction'? Lorsqu'il dit que «nous devons labourer tout le champ du langage» (RRO, 20), Wittgenstein signifie par là que tout jeu de langage communique avec l'ensemble des autres jeux de langage. L'anthropologue va donc procéder, au sein de l'espace des raisons, à un jeu de questions-réponses: les raisons de l'*alien*, celles que celui-ci appréhende comme valides, ne résistent pas à ce jeu, alors que les siennes, celles de la physique et de la chimie, passent l'épreuve. Tout en décrivant l'oracle du poison, il peut questionner ce rite et se forger une opinion.

L'interprétation grammaticale, s'appuyant sur l'opinion et la possibilité d'un débat, permet d'objecter à l'encontre de la thèse multiculturaliste des arguments qui mettent à mal la prétention de ses partisans à n'assumer aucun jugement ou appréciation concernant les tribus voisines. J'ai développé le cas du Quai Branly, où la défense de l'égalité entre cultures représente, en réalité, une emprise sur l'*alien*. C'est le cas

également de contextes où, par l'absence de débat, nous participons à un autre type d'instrumentalisation, en l'occurrence, par exemple, les abus commis sur des femmes *alien* au sein de leurs tribus.

Caractéristique de cette position multiculturaliste, un article de Richard Shweder¹ sur l'excision ou 'mutilation génitale féminine' - MGF - illustre ce propos. L'auteur déplore que:

... dans les cercles sociaux et intellectuels où se déplacent beaucoup de libéraux américains, il soit devenu tout à fait politiquement correct de dénoncer l'excision féminine, alors que les cris d'alarme lancés par les groupes s'opposant à la MGF [n'ont pas été soumis à un examen critique] et confrontés à des témoignages sérieux.²

Shweder désapprouve l'existence d'une opinion - le politiquement correct - propageant «des images de parents africains [...] mutilant ou assassinant leurs filles»³, expression d'un manque de tolérance «pour des modes de vie alternatifs»⁴, opinion qui divise le monde entre les 'bons', nous, et les 'mauvais', eux. Pour Shweder, les «*mauvais* ne sont pas si mauvais et les *bons* se sont précipités dans le jugement pour arriver à des conclusions fondamentalement erronées»⁵. Dans cette polémique qui se prolonge, notamment avec l'OMS, le débat entre parties adverses paraît pourtant tranché, ce qui fait dire à Shweder: «Le constat est triste: ce n'est pas simplement parce qu'une étude provient de l'OMS (ou est publiée dans *Lancet*) que cela signifie qu'il s'agit de science objective.»⁶

¹ Shweder, R. A. 'What About *Female Genital Mutilation*? And Why Understanding Culture Matters in the First Place'. Shweder, R. A., M. Minow and Markus, H. (eds.). *Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenges in Liberal Democracies*. (2002). New York: Russell Sage Foundation Press. 216-251.

² *Ibid.* 218.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. le blog du New York Times: <http://tierneylab.blogs.nytimes.com/2008/01/25>.

Un premier aspect de cette controverse concerne les risques médicaux entraînés par l'excision. Les sources de Shweder minimisent ceux-ci - «[Ces] complications [sont] l'exception, pas la règle»⁷ -, alors que l'OMS⁸ parle de véritables risques à moyen et long terme pour la femme et de taux de mortalité significatifs pour les fillettes. Si ce débat médical échappe au cadre de mon étude, un deuxième aspect de la polémique devient intéressant, celui qui touche à l'identité sociale et sexuelle de la femme *alien*. Shweder constate que dans les pays où la MGF est populaire, «une grande majorité de femmes croient que ces altérations génitales améliorent leur corps et les rendent plus jolies, plus féminines, plus civilisées et plus honorables»⁹. Il est hors de question pour une femme de ne pas désirer l'excision, tellement elle est indispensable à son identité, lui permettant «l'introduction dans le réseau social, l'appui influent des femmes adultes, et enfin l'accès au mariage et à la maternité»¹⁰. Shweder ajoute: «Quoi qu'il soit difficile pour *nous* de l'admettre [...], beaucoup de femmes [...] trouvent repoussante l'idée d'organes génitaux non modifiés.»¹¹ Devant ce constat, pour un relativiste comme Shweder, notre opinion est non seulement erronée mais superflue. L'OMS fait valoir une tout autre analyse. Effectivement, après des enquêtes menées dans différents pays¹², l'organisation affirme le caractère instrumental du rituel de l'excision:

*[Une] forte motivation pour la pratique de la MGF était le désir de contrôler la sexualité des femmes. Dans tous ces pays, la compréhension était qu'il était nécessaire de couper le clitoris des jeunes filles, celui-ci étant perçu comme le lieu du désir sexuel, l'ablation devant par la force des choses réduire ce désir, facilitant ainsi leur soumission aux normes sexuelles locales, à savoir la virginité pré-maritale, la fidélité dans le mariage et la modestie sexuelle.*¹³

⁷ Shweder. 219.

⁸ *An Update on WHO's Work on Female Genital Mutilation (FGM). Progress Report.* (2011). Geneva: World Health Organization.

⁹ Shweder. 224.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Il s'agit de l'Égypte, du Soudan, du Sénégal, de la Gambie et du Burkina Faso.

¹³ *An Update on WHO's Work on Female Genital Mutilation (FGM).* 6.

Ce que l'OMS souligne ici est le lien entre domination masculine et excision, domination relayée par une forte pression sociale qui conditionne le comportement féminin. Wittgenstein écrit que «c'est une culture tout entière qui ressortit à un jeu de langage» (LC, 28): si l'OMS en prend acte, Shweder oublie de le faire. De plus, ce dernier ne 'laboure [pas] le champ du langage', sa position multiculturaliste l'en empêche, la notion de débat lui est étrangère. Or, si l'*alien* a des raisons de croire en une norme sociale comme l'excision, ses raisons ne résistent pas au jeu des questions-réponses dans l'espace des raisons. Il est possible, ici, de faire un parallèle avec les normes de justice débattues au sein de cet espace. En effet, une question du genre 'Faut-il couper la main d'un voleur?' reçoit cette réponse:

La loi du talion s'est trouvée progressivement disqualifiée. À la vengeance privée ou clanique s'est substituée une justice fondée sur le principe d'une argumentation contradictoire des parties sous le regard d'arbitres indépendants [...], le mécanisme qui [gouverne cette évolution] est le suivant. Lorsqu'il apparaît qu'une nouvelle sanction est aussi efficace que la sanction présentement appliquée à un certain type d'actes, et qu'elle est préférable du point de vue de certains critères, lorsqu'elle est par exemple moins cruelle, la nouvelle sanction a tendance à être approuvée et, à travers d'éventuelles péripéties, à être sélectionnée. Ce schéma explicatif se déploie en deux temps: 1) production d'innovations institutionnelles et/ou techniques (cf. le bracelet électronique); 2) sélection rationnelle des innovations.¹⁴

Ce mécanisme «explique que la *sensibilité* relative à l'acceptabilité morale des sanctions pénales évolue dans le temps»¹⁵: la frontière entre sens et non-sens se déplace. Aujourd'hui, place de la Concorde, il n'y a plus de tricoteuses pour voir rouler les têtes au bas de la guillotine.

La même sensibilité s'applique au cas du rituel de l'excision. Des Lumières aux Droits de l'homme, une longue tradition de débats et argumentations a fini par établir une

¹⁴ Boudon. (2008). 66-67.

¹⁵ *Ibid.* 67

théorie minimale à vocation universaliste: le droit de chaque individu au bien-être, à la liberté et à la dignité, ce qui est nié aux femmes sur lesquelles est pratiquée l'excision. Il n'est écrit nulle part que pour accéder au monde des adultes, séduire, se marier, avoir des enfants, il faille se mutiler. Une sélection rationnelle, un débat au sein de l'espace des raisons, permet de se forger une opinion sur le sujet. Le problème des postures multiculturalistes, comme celle de Shweder, est qu'elles servent d'alibi à tous ceux qui nient la possibilité d'un regard critique sur les croyances.

En épilogue de ce chapitre, je vais synthétiser les traits distinctifs entre anthropologie du donné et anthropologie des raisons. Dans la donation, *going native* en vue de l'interpréter, l'anthropologue est censé reconstruire le sens logique des bruits de l'*alien*. J'ai insisté sur les difficultés provenant de cette approche cognitive. En revanche, devenu adepte de la méthode de clarification philosophique proposée par Wittgenstein, cet anthropologue va essayer de comprendre les raisons d'agir de l'*alien*, c'est-à-dire qu'il «[adoptera] un point de vue interne aux pratiques [qui préserve] la dignité de la règle»¹⁶. En décrivant les rituels observés, il va s'initier à ces nouveaux jeux et les comparer à ceux qu'il joue d'habitude. Ce qui le sépare de l'*alien* n'est pas l'ontologie, mais le fait qu'ils jouent selon des règles différentes, l'écart provenant des possibilités grammaticales associées à leurs formes de vie. Dans le cas de rituels instrumentaux, 'labourant le champ du langage', l'anthropologue érigera cette différence en opinion. Pour les rituels expressifs, il se contentera de dire: 'Ainsi est la vie humaine.'

¹⁶ Chauviré. 79-80.

II.3 Le plaisir cognitif

Le Rameau d'or de Frazer

Aux dissemblances associées aux deux systèmes épistémiques décrits précédemment, Frank Cioffi en ajoute une autre, ce qu'il appelle le «tempérament épistémique»¹: le choix, en anthropologie, entre donné et grammaire ressemble à ce qui se passe lorsqu'on écoute une musique et qu'on en parle: l'opinion à la première personne traduit un penchant personnel, qui n'est pas unanimement partagé dans la communauté. Cette différence de tempérament est manifeste dans les *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, texte dans lequel Wittgenstein écrit que, dans ses interprétations, Frazer présente des «explications trompeuses» (RRO, 17):

Frazer est beaucoup plus sauvage que la plupart de ses sauvages, car ceux-ci ne seront pas aussi considérablement éloignés de la compréhension d'une affaire spirituelle qu'un Anglais du XX^e siècle. Ses explications des usages primitifs sont beaucoup plus grossières que le sens de ces usages eux-mêmes (RRO, 21).

¹ Cioffi, F. (1998). *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge: Cambridge University Press. 18.

F. Cioffi met cette observation en perspective et modère le parti pris de Wittgenstein. Dans *Le Rameau d'or*², James Frazer raconte l'histoire tragique du roi-prêtre de Némi, qui, dans l'Antiquité, tout en assurant «le bien-être de la communauté et le cours général de la nature»³, était systématiquement assassiné par son successeur. L'explication causale de ce meurtre rituel par la nécessité de préserver ce bien-être - un roi affaibli mettrait en péril cet équilibre - n'est pas, pour Wittgenstein, satisfaisante: «Pourquoi cela a-t-il lieu? On a véritablement répondu lorsqu'on dit: parce que c'est effrayant» (*RRO*, 15). Tout en admettant l'éventualité d'explications par les causes, il affirme que la situation exige une description qui «donne aux choses leur profondeur» (*RRO*, 28). F. Cioffi ne conteste pas l'argument et constate qu'en effet, certains événements exigent plus qu'une description causale, historique; donnant en exemple l'Holocauste⁴, il se demande si des réponses généalogiques à la question 'Pourquoi celui-ci?' sont de nature à nous satisfaire: devant l'énormité de l'événement, évoquer à la suite la première guerre mondiale, la crise économique ou l'antisémitisme n'est pas suffisant. Il faut plus: former des corrélations - ce que les historiens tentent de faire, à force de controverses entre écoles. Mais dans d'autres circonstances, des explications par les causes semblent au premier abord acceptables, ainsi lorsque Walter Benjamin affirme que «la production artistique commence par des images qui servent au culte»⁵. Mais une telle remarque, en esthétique, contraste avec la possibilité d'autres connexions. Dans le *Quatuor d'Alexandrie*, regardant le portrait de Justine peint par Cléa, Balthazar s'exclame: «Comme il est bon de le voir à nouveau [...] C'est comme si à chaque fois une phrase musicale adorée nous transportait vers une émotion coutumière qui, toujours présente, jamais ne nous abandonne.»⁶ La peinture appelle la musique: un autre observateur aurait pu noter

² Frazer, J. G. (1998). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

³ *Ibid.* 679.

⁴ Cioffi. 13.

⁵ Benjamin, W. (1971). *L'Homme, le Langage et la Culture*. Traduction de M. de Gandillac. Paris: Denoël/Gonthier. 149-50.

⁶ Durrell, L. (1968). *The Alexandria Quartet*. London: Faber & Faber. 215.

les sources picturales, les styles desquels s'inspire Cléa, telle autre influence. Lors de nos récits, nous pouvons choisir, que ce soit en esthétique ou selon nos penchants, entre des causes ou des descriptions: c'est ce que F. Cioffi appelle le «tempérament épistémique» - sur chacune de ces possibilités, il met une pancarte: «À ceux qui se sentent concernés.»⁷ Ce choix se transpose à l'anthropologie: choisir le rituel des raisons ou celui du donné dépendra du 'tempérament' de l'anthropologue. La critique du *Rameau d'or* peut alors être mise en perspective. Wittgenstein a raison quand il reproche à Frazer son oubli systématique des explications par les raisons - qui seraient, dans ce cas, une recherche de la «nature interne» (*RRO*, 29) du rituel de Némi; en fait, sa virulence provient certainement du fait que, dans son oubli, Frazer ne saisit pas la nature rituelle de l'action humaine. Cela dit, selon F. Cioffi, il a tort parce que Frazer, par 'tempérament épistémique', ne s'intéresse pas à une interprétation par les raisons, mais plutôt à la recherche de causes généalogiques; il ne s'agit pas tant d'erreur de sa part que de la manifestation, dans ses interprétations, d'un autre penchant. Commentant les observations de F. Cioffi, Jacques Bouveresse note justement ceci:

*La question la plus intéressante que posent les remarques de Wittgenstein sur Frazer est de savoir pourquoi il accuse l'auteur du Rameau d'or de n'avoir pas résolu un problème que celui-ci n'a, en fait, jamais soulevé. Wittgenstein souligne que quelqu'un qui est troublé par l'idée de meurtre rituel ne sera pas apaisé par une hypothèse explicative. Mais Frazer ne prétend pas apporter un apaisement; et il n'est pas troublé par l'idée de meurtre rituel, en tout cas pas au sens auquel Wittgenstein estime qu'il devrait l'être.*⁸

Le choix épistémique de Wittgenstein traduit son 'tempérament', le plaisir qu'il prend à produire des raisons, ainsi que celui de persuader et défendre son opinion - le goût du débat -, ce qu'il fait avec une certaine véhémence dans les *Remarques sur le Rameau d'or*.

⁷ Cioffi, 18; en anglais: *To whom it may concern*.

⁸ Bouveresse, J. (2000). 'Wittgenstein critique de Frazer'. *Essais I*. Marseille: Agone. 193-222. 220.

Des tribus fictives

Ce talent imaginatif, Wittgenstein l'exerce également lorsqu'il conçoit des expériences mentales, mises en scène de tribus fictives dont les règles grammaticales contrastent à l'excès avec celles de notre forme de vie. Comme le souligne A. Marques:

Nous pouvons aussi voir l'avantage à décrire certaines formes de vie, notamment certains modèles très éloignés du nôtre, par le fait qu'à travers ces contrastes et les asymétries produites la physionomie [de celle où nous vivons] devient plus facile à dessiner [...] C'est en représentant d'autres formes [de vie] fictives, peu probables ou même irréelles, qu'il est possible de reconstruire la spécificité de notre façon de vivre.⁹

Le but poursuivi est de délimiter, à partir de l'extérieur, ce qui caractérise une forme de vie humaine. Les mathématiques constituent un terrain où ces tribus fictives confrontent nos usages. Dès les premières pages des *Remarques sur les fondements des mathématiques*¹⁰, Wittgenstein donne un exemple qui met en perspective nos habitudes de mensuration, effectuée avec des règles en bois ou métal. Il imagine une tribu qui ferait les mesures à l'aide de règles en caoutchouc extensible (*RFM*, I-5). Dans cette forme de vie, ces mesures auraient leurs usages, par exemple «un commerçant pourrait [utiliser de telles règles] pour traiter différemment ces différents clients» (*RFM*, I-5). Dans le même ordre d'idées, considérant que la logique, comme jeu de langage, est inscrite dans l'histoire naturelle de l'homme (*RFM*, 21), Wittgenstein défend l'idée que ses règles fondent des rites dont le sens diffère, selon les formes de vie, par l'usage réservé au calcul. Notre forme de vie adhère à l'unanimité aux règles des mathématiciens: il y a un «accord sur l'idée d'accord» (*RFM*, III-72), nous instaurons une pratique où «c'est nous qui sommes inexorables dans l'application de ces lois» (*RFM*, I-118). Le cérémoniel du comptable va consister à appliquer celles-ci et à ne pas se tromper: il aura appris à l'école qu'une sanction est prévue en cas d'erreur.

⁹ Marques. 68.

¹⁰ Wittgenstein. (1956).

L'ensemble de la société attend, de ce comptable, une régularité sans faille: «dans un calcul je veux savoir, certainement et dès le départ, quel sera le résultat [...], je cours, comme tout le monde, au même rendez-vous» (*RFM*, III-69). Par contraste, Wittgenstein imagine une tribu où le calcul ferait partie des prescriptions d'une loi mosaïque - enseignée à l'école, inscrite dans les livres -, mais où, bien qu'il y ait accord sur l'accord, il n'aurait aucun usage pratique dans la vie des membres de cette tribu: ses règles serviraient, par exemple, à déterminer le nombre de mots pour la bénédiction d'une maison à partir «de l'âge du père et de la mère et du nombre d'enfants» (*RFM*, V-8). Une autre tribu fictive, très loin de notre forme de vie, serait celle où l'accord sur l'accord peut être transgressé, le calcul se référant à une expérience psychologique. Une erreur «n'est pas traitée comme quelque chose de mauvais, mais comme quelque chose de psychologiquement intéressant. 'Ainsi, vous avez pensé que c'était correct, n'est-ce pas? Nous autres avons calculé *comme ça*'» (*RFM*, VII-24). Ces exemples contrastent avec notre forme de vie et permettent d'en tracer le contour.

Dans ma thèse je développe deux anthropologies, celle du donné et celle des raisons. Cette autre représentation anthropologique qu'est la tribu fictive sera très brièvement exemplifiée dans la conclusion. Etty Hillesum et son ami Julius Spier, parce qu'ils refusent de haïr les nazis, forment une tribu fictive: appliquant ce précepte, ils touchent les frontières de notre forme de vie. J'argumenterai la précarité de cette posture morale.

III LA GRAMMAIRE DE L'EXTASE

III.1 La naturalisation de la foi

Le travail de clarification mené jusqu'ici concerne l'anthropologie de terrain: dans ce cas, un témoin attentif peut consigner dans ses carnets les non-sens observés. La troisième et dernière partie de cette thèse - dans la continuité des deux premières - concerne l'anthropologie religieuse. À ce propos, une remarque de Wittgenstein permet de saisir la différence entre le travail de terrain et ces nouvelles circonstances: «La foi religieuse et la superstition sont choses fort différentes. La seconde vient de la peur et est une sorte de fausse science. La première est une confiance» (RM, 143). Surgit alors une difficulté essentielle à saisir pour la suite de notre argument: cette confiance, qui est une certitude, n'est pas observable; en ce point limite le terrain disparaît - dans le sens où un anthropologue trouve un terrain, par exemple en Patagonie. Pour Wittgenstein, les bruits religieux s'inscrivent dans l'histoire naturelle de l'espèce et relèvent de formes de vie. Son travail de clarification, consistant à anthropologiser les croyances religieuses, lui fait dire: «Toutes les expressions authentiques de religion sont merveilleuses, même celles des peuples les plus sauvages.»¹ Donnant du sens

¹ Drury, M. (2002). *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*. Traduction de J.-P. Cometti. Paris: PUF. 70.

au non-sens, celui-ci restant en l'état, il fait front, avec vigueur, aux tentatives de rationalisation de la religion. Contrairement à ce que peuvent dire certaines critiques, Wittgenstein ne rejette pas la raison dans ce domaine, élargissant, au contraire, le champ de la nécessité.

Dans un premier temps, j'argumenterai que si Wittgenstein est clair, dans ce processus de naturalisation, pour ce qui regarde les règles de la vie religieuse - les rituels -, il laisse néanmoins un angle mort, comme un point aveugle concernant les bruits qui nous proviennent du ciel, c'est-à-dire la certitude. En effet, *at home*, ou dans les formes de vie correspondant aux religions révélées, il écarte les «visions et autres expériences des sens» (*RM*, 161) et privilégie l'expérience de vie et la 'lumière' qui l'accompagne². Partant de ce constat, j'explore et clarifie, dans un second temps, ce qui se passe à la frontière du langage et de la certitude au sein d'une tribu, celle des mystiques chrétiens. Je souligne l'importance de leurs témoignages et argumente le fait qu'il est possible de les naturaliser: les bruits du ciel et la joie qui les accompagne ne se constituent pas en expérience privée - cette expérience subjective et sa nomination proviennent, au contraire, d'un apprentissage.

Pour décrire l'expérience du mystique, j'établis un principe de continuité entre le non-sens, l'amorce de sens et le sens. À la limite de la certitude - une expérience personnelle, à la première personne du présent -, s'opère un passage du registre expressif au registre descriptif: la description de l'envol, ou témoignage, devient amorce de sens; ce témoignage, pour trouver son usage public, vient alors s'insérer dans un jeu de langage préexistant. Ce principe de continuité, permettant de passer d'un non-sens non observable à un non-sens observable, ouvre la voie au travail de l'anthropologue: l'amorce de sens, ou témoignage, devient terrain d'interprétation.

² Bouwsma, O. K. (2001). *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*. Marseille: Agone. 68.

Je suggère donc ceci à propos de Wittgenstein: ce dernier, parce qu'il écarte - toujours *at home* - les 'visions ou autres expériences des sens' telles qu'elles sont relatées par les mystiques traditionnels, prive l'anthropologue d'une part de son terrain d'étude. La grammaire de l'extase, naturalisant le témoignage, va palier à ce manque. Intégrant les bruits du ciel au langage - par le biais du compte rendu de l'expérience perceptive de l'envol -, cette grammaire naturalise, dans un *même* mouvement, la certitude et les rituels qui l'accompagnent. Le point aveugle mentionné plus haut disparaît.

S'enchaînant logiquement aux deux premiers arguments principaux, le troisième argument formulera une définition de l'anthropologie religieuse naturalisée, intégrant une grammaire de l'extase qui distingue deux approches cognitives face aux bruits du ciel: le donné et la métaphore. À partir de là, il ne s'agit plus de savoir si le croyant a tort ou raison, mais d'étudier les règles du langage liées à ses certitudes. L'anthropologue peut apprendre à maîtriser la technique grammaticale de ce croyant et affirmer, à la suite de Wittgenstein: «[Aussi] me [ferai-je] une idée des liaisons que comporte ce qu'il dit, et cette idée se préciserait à mesure que je verrais mieux ce qu'il en fait.»³

Une métaphore guidera ma réflexion sur la naturalisation du témoignage et permettra d'argumenter la grammaire de l'extase: le 'danseur de corde' wittgensteinien, ce «penseur religieux honnête» (*RM*, 145) qui chemine, tel un funambule, entre un 'haut', le ciel, et un 'bas', la terre. Wittgenstein anthropologise les règles religieuses, celles d'ici-bas, mais, *at home*, tout en insistant sur l'importance de la certitude - en provenance du 'haut' -, laisse un point aveugle la concernant. Mon argument est alors le suivant: (i) la description du danseur de corde paraît incomplète; deux questions, la nature de la certitude et celle de la vision extatique, restent, en la circonstance, sans réponse; (ii) répondre à ces questions revient à établir les bases d'une grammaire

³ Wittgenstein, L. (1992). *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Traduction de J. Fauve. Paris: Gallimard. 133. Dorénavant: *LC*.

de l'extase; celle-ci décrit la croyance religieuse dans sa continuité, de son point de départ, la certitude, jusqu'au rituel.

La première question concerne la nomination d'une expérience subjective. Pour Wittgenstein, la nomination d'une telle expérience - comme la douleur - est le résultat d'un apprentissage: sentir quelque chose ne suffit pas à l'identifier. Prenant en exemple le témoignage de Thérèse d'Ávila écrivant que, lors de l'extase, «le bonheur de l'âme est si excessif qu'elle ne voudrait pas être seule à en jouir, mais le dire à tout le monde»⁴, ma suggestion consiste à transposer, en les modifiant, les remarques de Wittgenstein sur la douleur à la joie massive de l'envol. Puisqu'une réaction instinctive - comme la joie de l'extase - prend son sens dans un langage préexistant, on peut affirmer que les expériences mystiques de sainte Thérèse sont les siennes tout en ne lui appartenant pas: l'extase, propriété du langage, est naturalisée. La seconde question concerne la nature de la vision extatique. Invoquant les problèmes perceptifs et l'argument de l'hallucination - il est impossible de distinguer, de l'intérieur, une expérience véridique d'une hallucination⁵ -, je suggère que la certitude rend véridique le surnaturel.

Les réponses aux deux questions précédentes établissent un pont entre pré-langage et langage, bruits du ciel et règles de vie. En d'autres mots la grammaire de l'extase établit une continuité, au sein d'une forme de vie, entre la certitude, le témoignage qui en découle et le rituel qui s'y associe. Lorsqu'à Cova da Iria, le 13 mai 1917, Lúcia de Jesus rencontre une inconnue dans un champ d'oliviers et lui demande: «D'où est Votre Grâce?», s'entendant répondre: «Je suis du Ciel»⁶, l'enfant se place dans une séquence grammaticale. Faisant suite à la vision, son témoignage résulte d'un apprentissage; l'Église, dans une réinterprétation ultérieure, valide ce témoignage

⁴ Thérèse d'Ávila. (1964). 'Le château intérieur'. *Œuvres complètes*. Paris: Desclée de Brouwer. 869-1040. 984.

⁵ Crane, T. (2011). *The Problem of Perception*. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy. 16. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/perception-problem/>

⁶ En portugais: *De onde é Vossemeccê ? - Sou do Céu*, cette phrase est gravée dans le marbre à Valinhos, près du lieu de l'apparition.

- c'est bien la Vierge et non le diable -; nous avons l'amorce d'un jeu de langage et c'est dans ce jeu que s'inscrit le culte de Fátima ainsi que la lutte contre le communisme⁷. D'amont en aval, un fil conducteur se déroule, qui relie sans faille les apparitions de 1917 à l'une des idéologies majeures du siècle dernier. Interpréter les bruits de Fátima, pour un anthropologue, consiste à naturaliser l'expérience de Lúcia de Jesus et de ses petits compagnons, devenus, pour la circonstance, funambules suspendus entre ciel et terre⁸.

La grammaire de l'extase va ainsi rendre compte des expériences mystiques telles qu'elles ont été vécues et rapportées, non seulement au sein de l'Église, mais en marge de celle-ci. Je focalise mon intérêt sur deux mystiques qui, par leur exemplarité, illustrent mon propos: sainte Perpétue et Etty Hillesum. Elles accompagneront le développement du troisième argument principal de cette thèse: la naturalisation des comptes rendus perceptifs des bruits du ciel entraîne la distinction entre mystiques du donné et mystiques de la grammaire. En effet, les témoignages des saints semblent indiquer que leur perception du monde divin est empirique, ce qu'ils perçoivent - Dieu - est l'expression de 'ce qui est le cas'. Leurs expériences, pour l'Église, seront vraies ou fausses. Hillesum développe des possibilités grammaticales, elle «remarque [un] aspect» (*RP*. II-xi. 274): son Dieu est un Dieu qui souffre. Les critères logiques de vérité dans son cas ne sont plus pertinents.

Pour comprendre la différence entre ces deux postures cognitives face aux bruits du ciel, je reprends l'hypothèse de Maurice Bloch⁹ selon laquelle il existe un noyau de violence commun à beaucoup de rituels et de manifestations religieuses, le cycle

⁷ Dans l'enceinte du sanctuaire de Fátima, on peut voir aujourd'hui un pan du mur de Berlin.

⁸ Pour les apparitions de Fátima, voir: Zimdars-Swartz, S. (1991). *Encountering Mary: Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*. Princeton: Princeton University Press.

⁹ Bloch, M. (1997). *La Violence du religieux*. Paris: Odile Jacob.

de la «violence en retour»¹⁰. Ce cycle est présent dans l'histoire d'Abraham et Isaac, ainsi que dans le sacrement de l'eucharistie, où la nourriture sacrificielle devient l'instrument d'une union mystique entre le croyant et le Christ. Perpétue, d'elle-même, s'offre en sacrifice pour devenir *matrona Christi*, anticipant la fin des temps et célébrant par sa mort la croyance en la parousie. Ses visions, consignées dans son journal de prison, peu de temps avant le martyre dans l'arène de Carthage, deviennent un témoignage utile à la communauté chrétienne persécutée par les Romains. Pour l'Église ce martyre et ce journal viennent *prouver* une hypothèse: 'c'est le cas' que Dieu existe. Sanctifiant la vie au lieu de sanctifier la mort, l'économie de la souffrance d'Etty Hillesum est aux antipodes de celle de Perpétue. Dans une Europe occupée par les nazis, Hillesum, refusant de devenir victime, suspend le cycle de la violence: il n'y a pas de chasseur, pas de proie. Face au drame, celui de l'Holocauste, elle incarne un autre mythe: ce Dieu qu'elle appréhende présente un nouvel aspect, c'est un 'Dieu qu'il faut aider'.

La grammaire de l'extase, telle que je la présente dans ce travail, reste une hypothèse: mes exemples peuvent seulement en partie l'étayer. En effet, je me suis limité à quelques mystiques, vivant dans l'orbite de l'Église ou en marge de celle-ci. L'épistémologie du ciel proposée ici concerne la forme de vie catholique. Un échantillon plus vaste d'expériences extatiques, provenant d'autres monothéismes et manifestations religieuses - bouddhisme, chamanisme - pourrait contribuer à consolider l'argument, celui d'une amorce de sens naturalisable, pont entre certitude et langage.

¹⁰ *Ibid.* 15.

Entre ciel et terre

Après avoir rappelé la définition du danseur de corde, croisant entre elles certaines des remarques de Wittgenstein et citant également le compte rendu de l'une de ses expériences religieuses, je vais argumenter pourquoi cette définition est incomplète. En l'état, celle-ci est intéressante, car elle suggère que le mystique, tout en étant ici-bas, accède à l'au-delà:

Le penseur religieux honnête est comme un danseur de corde. Il progresse, semble-t-il, presque comme s'il marchait dans l'air. Son terrain est le plus mince qui se puisse imaginer. Et pourtant, il est réellement possible d'y marcher (RM, 145)¹¹

Ce chemin 'le plus mince' est le point de contact entre ciel et terre. Simone Weil dira à ce propos, en 1942: «... je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un humain et Dieu.»¹² Cinq ans plus tôt, Wittgenstein lui-même écrivait:

... cette vie doit te maintenir quasiment suspendu au-dessus de cette terre, ce qui veut dire que si tu marches sur la terre, tu ne reposes plus sur la terre, mais tu es tenu par le haut et non pas soutenu par le bas.¹³

Ce haut, ce bas et la corde sur laquelle avance le funambule vont être, dorénavant, l'objet de mon attention. Dans les *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, Wittgenstein dénonce la donation et affirme l'importance, en religion, de la certitude:

Dans la Bible, je n'ai rien d'autre qu'un livre devant moi [...] Ce document en soi ne peut m'obliger à croire aux leçons qu'il renferme - aussi peu que n'importe quel autre

¹¹ Traduction modifiée.

¹² Weil, S. (1966). *Attente de Dieu*. Paris: Fayard. 45.

¹³ Wittgenstein, L. (1999). *Carnets de Cambridge et de Skjolden*. Traduction de J.-P. Cometti. Paris: PUF. 140. Par la suite: CCS.

document qui aurait pu me tomber entre les mains. Si je dois croire à ces leçons, ce n'est pas parce que cela et non pas autre chose m'a été rapporté. Au contraire, elles doivent me sauter aux yeux (CCS, 98).

Cette observation fait pendant à celle des *Remarques mêlées*: «Si je dois réellement être sauvé, alors c'est la *certitude* qu'il me faut, non la sagesse, les rêves, la spéculation...» (RM, 93). Ce à quoi le mystique se suspend est une certitude qui lui 'sauter aux yeux'. En bas, sur terre, nous revenons au langage:

Il me semble qu'une foi religieuse pourrait n'être qu'une sorte de décision passionnée en faveur d'un système de référence. Que, par conséquent, bien que ce soit une foi, c'est cependant une manière de vivre, ou une manière de juger la vie (RM, 132).

Il ajoutera: «... si une béatitude éternelle de l'âme ne signifie pas quelque chose pour ma vie, mon mode de vie, alors je n'ai pas besoin de me casser la tête là-dessus» (CCS, 123). Le danseur de corde est donc accroché à sa certitude et, obéissant aux règles religieuses, vit dans l'attente 'passionnée' du salut. Wittgenstein suggère qu'une forme de vie peut trouver son «point culminant» (LC, 114) dans une telle croyance. Il souligne également la souffrance qui accompagne ce point culminant: «La religion chrétienne n'est faite que pour celui qui a besoin d'un secours infini, c'est-à-dire pour celui qui éprouve une détresse infinie» (RM, 109). Simone Weil décrit une telle expérience de détresse, survenue le 15 septembre 1935, alors qu'elle visite Caxinas, près de Póvoa de Varzim:

Après mon année d'usine, avant de reprendre l'enseignement, mes parents m'avaient emmenée au Portugal, et là je les ai quittés pour aller seule dans un petit village. J'avais l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux. Ce contact avec le malheur avait tué ma jeunesse [...] Étant dans cet état d'esprit, et dans un état physique misérable, je suis entrée dans ce petit village [...], seule, le soir, sous la pleine lune, le jour même de la fête patronale. Les femmes des pêcheurs faisaient le tour des barques, en procession, portant des cierges, et chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante.

Rien ne peut en donner une idée. Je n'ai jamais rien entendu d'aussi poignant, sinon le chant des haleurs de la Volga. Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres.»¹⁴

Cette description fait écho aux épreuves par lesquelles passèrent Perpétue et Etty Hillesum: la présence de Dieu dans leur vie est liée à une mort imminente. Weil, elle-même, refusant de se nourrir, mourra pendant la seconde guerre mondiale à trente-quatre ans. Une 'détresse infinie' cohabite, chez le mystique, avec la joie de l'envol.

La grammaire de l'extase

Il s'agit d'étayer une hypothèse, celle qui présente la description du danseur de corde comme incomplète. Ensuite, les questions laissées en suspens trouveront leurs réponses. Trois remarques de Wittgenstein se révèlent importantes pour cet argument. La première concerne notre propos initial, le fait qu'il écarte, *at home*, les témoignages de l'extase dans le processus de naturalisation de la foi:

C'est la vie qui peut nous éduquer à la croyance en Dieu. Et ce sont aussi les expériences. Non les visions ou autres expériences des sens qui nous montreraient l'existence de cette essence, mais des souffrances, par exemple, d'un genre tout différent. Et elles ne nous montrent pas Dieu comme une impression sensible montre un objet, pas plus qu'elles ne nous le font conjecturer. Les expériences, les pensées - bref, la vie - peuvent seules nous inculquer un tel concept (RM, 161).

Que faire, dans ce cas, d'un compte rendu d'expérience extatique comme celui de Simone Weil, dont on ne peut douter qu'il soit honnête? En effet, celle-ci écrit: «... le Christ lui-même est descendu et m'a prise»¹⁵, ajoutant: «Je connais cette richesse avec la certitude de l'expérience, je l'ai touchée.»¹⁶ Quelle place donner à ce témoignage de

¹⁴ Weil. 42-3.

¹⁵ Weil. 45.

¹⁶ *Ibid.* 69.

Thérèse d'Ávila, disant:

*Parfois, je suis prise par des ravissements si impétueux, avec un désir de Dieu si fort, que je ne sais plus quoi faire. C'est comme si j'étais en fin de vie. Alors, je me mets à crier et à invoquer le Seigneur, parce que ce sont des transports très violents.*¹⁷

Manifestement, Wittgenstein ne semble pas considérer les révélations de ce genre comme décisives pour témoigner de la certitude. Il dira à l'un des ses interlocuteurs, O. K. Bouwsma - c'est la deuxième remarque importante pour mon propos -: «Si vous avez une lumière, je vous dirai: *Suivez-la*. Il est possible qu'elle soit bonne.»¹⁸ Commentant cette idée, J. Bouveresse écrit qu'il s'agit, pour Wittgenstein, beaucoup plus «[d'] une direction à suivre dans la vie que d'une lumière capable de nous révéler un univers de réalités supraterrrestres et de vérités qui leur correspondent»¹⁹.

Nonobstant, imaginant la vie du «juste authentique», Wittgenstein dit qu'«il ne doit pas seulement contempler la lumière, mais être immédiatement auprès de la lumière, jusqu'à ne plus faire qu'un avec elle» (CCS, 110). S'il écarte l'expérience extatique des mystiques chrétiens, Wittgenstein n'en adhère pas moins à l'idée que le danseur de corde possède une lumière. Norman Malcolm a souligné non seulement l'importance chez Wittgenstein de la réflexion sur Dieu et la religion, mais également celle de son expérience intime dans ce domaine²⁰. Ma démarche consiste à considérer ce témoignage, celui de Wittgenstein lui-même, comme utile à ma réflexion sur la naturalisation de la religion, c'est-à-dire à interpréter *son* expérience en ce domaine.

¹⁷ Thérèse d'Ávila. (1990). *Libro delle relazioni e delle grazie*. Palermo: Sellerio. 10.

¹⁸ Bouwsma. 68.

¹⁹ Bouveresse, J. (2011). *Que peut-on faire de la religion?* Marseille: Agone. 122.

²⁰ Malcolm, N. (1993). 'A Religious Man?'. Flowers III, F. A. (ed.). *Portraits of Wittgenstein*. vol 4. (2000). Bristol: Thoemmes Press. 192-205.

Dans un texte datant du 13 janvier 1922²¹ - inédit jusqu'en 1993 -, Wittgenstein relate une expérience qui l'a amené au seuil d'une révélation. Étant couché dans son lit, après avoir fait le signe de croix, il raconte:

*Cela se passa ainsi: je sentis tout à coup ma nullité complète et je pris conscience que Dieu pouvait exiger de moi ce qu'il voulait, en posant comme condition effectivement que ma vie deviendrait sur-le-champ dépourvue de sens si je me montrais désobéissant. Je me demandai aussitôt si je ne pouvais pas décréter que tout cela était une illusion et que ce n'était pas un ordre de Dieu. Mais il était clair pour moi que je devrais dans ce cas décréter que toute religion en moi était illusion. Que je devrais nier le sens de la vie. Après une certaine résistance, je suivis l'ordre, allumai la lumière et me levai. J'étais là, debout dans la chambre, avec une sensation horrible.*²²

Décrivant l'état de peur et d'incertitude qui l'envahit, Wittgenstein continue: «Je sentis que j'étais complètement brisé et dans la main de Dieu qui, à tout moment, [pouvait] faire de moi ce qu'il [voulait].»²³ Craignant des ordres supplémentaires qu'il serait incapable de suivre, il regagne son lit, éteint la lumière, reçoit une décharge électrique et se cogne le coude: «Mais la douleur violente était dans ma situation un vrai soulagement; elle m'a détourné quelque peu de mes sentiments intérieurs.»²⁴ Wittgenstein commence par obéir à l'injonction divine mais, atterré, ne prolonge pas l'expérience, s'arrêtant au bord de celle-ci. Refusant de considérer que 'toute religion en lui est illusion', sa certitude ne provient pourtant pas d'un contact direct avec Dieu. La lumière qu'il évoque est d'un autre ordre que celle de Simone Weil ou Thérèse d'Ávila.

²¹ Somavilla, I. (2004). 'Deux fragments de Ludwig Wittgenstein'. Bouveresse. (2011). Traduction de F. Stonborough. 143-182. 147-9.

²² *Ibid.* 148.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* 149.

Malcolm mentionne le fait que Wittgenstein priait régulièrement pendant la première guerre mondiale²⁵, ainsi que plus tard, en 1931, lors d'un séjour en Norvège²⁶. Mais là aussi, l'expérience restera sporadique, car il écrit: «Je ne puis me mettre à genoux pour prier, mes genoux étant pour ainsi dire raides. Je crains de me dissoudre si jamais je devenais mou» (RM, 122). C'est à Maurice Drury que Wittgenstein donnera l'aperçu le plus clair de son attitude à l'égard de la croyance religieuse - c'est la troisième remarque importante pour mon propos -:

Mais souvenez-vous que le christianisme ne consiste pas à prononcer un grand nombre de prières [...] Si vous et moi devons vivre en croyants, cela ne veut pas dire que nous devons beaucoup parler de religion, mais que notre manière de vivre doit être différente.²⁷

Dans le même entretien, il dira également:

... la religion du futur ne comportera ni prêtre ni ministère. Je pense qu'une des choses que vous et moi avons à apprendre consiste en ce qu'il nous faut vivre sans la consolation d'appartenir à une Église.²⁸

Je reprends les remarques précédentes, indiquées comme étant importantes pour mon argument et qui permettent de décrire deux variantes du danseur de corde: la première variante est basée sur le témoignage de Wittgenstein, la seconde sur l'extase des mystiques chrétiens. Le premier funambule: (i) refuse les illusions perceptives ayant pour objet une essence divine; (ii) possède une lumière, adhésion passionnée à une «manière de vivre» (RM, 132); (iii) vit sa croyance en marge des institutions. Le deuxième danseur: (iv) a des visions au cours desquelles il perçoit Dieu; (v) adhère passionnément à cette image: «Je meurs de ne pas mourir»²⁹, dira Thérèse d'Ávila;

²⁵ Malcolm. 193.

²⁶ *Ibid.* 196.

²⁷ Drury. 107.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Thérèse d'Ávila. (1990). 45.

(vi) est inséré, sauf exception, dans l'Église. Ces deux danseurs de corde contrastés contiennent en germe la grammaire de l'extase. Celle-ci naît de l'idée qu'il faut un principe descriptif, sorte de dénominateur commun intégrant ces deux variantes. Ce principe n'est autre que la naturalisation du témoignage, anthropologisation de l'adhésion passionnée à une espérance de salut, point culminant d'une forme de vie. La stratégie cognitive du premier danseur est grammaticale, sa lumière s'associe à une intuition créatrice, aventure personnelle qui contourne le carcan des Églises. J'argumente plus loin qu'Etty Hillesum illustre cette variante. La stratégie cognitive du deuxième danseur se réfère à la donation: c'est celle des saints vivant dans le giron de l'Église. Dans ce cas, il sera démontré que les évêques restent gardiens de la médiation entre ciel et terre, confirmant ou réfutant l'extase prophétique: est-elle vraie ou fausse? Dans la tribu des mystiques naturalisés, l'expérience du saint, associée à un critère de vérité, reste un cas particulier.

Pour Wittgenstein, «une description [est] incomplète dans le cas où une question reste en suspens» (*RP*, II-xi, 282). Le danseur de corde, tel qu'il était décrit auparavant, se déplaçait entre un haut, auquel il était suspendu, et un bas, lieu de ses rituels. Dans sa description complète, il y a, bien sûr, le ciel et la terre, mais la corde sur laquelle il avance est tout aussi cruciale. Ce chemin si étroit est le lieu de son témoignage, terrain d'interprétation de l'anthropologue. Naturaliser une adhésion passionnée revient à dire qu'elle est liée à une forme de vie et provient d'un apprentissage. L'adhésion prend sa source dans une certitude et la première question laissée en suspens concerne sa définition. Peut-on dire autre chose à son propos que la certitude est un non-sens non observable? J'ai indiqué, plus haut, la direction de ma recherche: elle consiste à transposer les réflexions de Wittgenstein sur la douleur à la joie massive des certitudes religieuses, l'une et l'autre étant des impressions psychologiques à la première personne du présent. La nature de la certitude et de la joie semble liée à la forme de vie du mystique - en premier lieu, les saints du donné sont sujets à des

'états modifiés de conscience' - ou EMC - accompagnés d'hallucinations; Thérèse d'Ávila raconte ce qu'il en est: «L'entendement, s'il comprend, ne comprend pas qu'il comprend; du moins ne peut-il rien comprendre de ce qu'il comprend»³⁰; ensuite, pour le mystique grammatical, la lueur mentionnée par Wittgenstein s'exprime autrement. Il n'y a pas de visions mais des états d'incandescence émotive tels que ceux décrits par Etty Hillesum:

*Comment peut-on brûler d'un tel feu, jeter autant d'étincelles? Tous les mots [...] utilisés par moi dans le passé me semblent [...] ternes au prix de cette intense joie de vivre, de cet amour et de cette force qui jaillissent de moi comme des flammes.*³¹

Dialoguant avec Dieu - le tutoyant -, elle écrira du camp de Westerbork, trois semaines avant d'être déportée à Auschwitz:

*Quand je me tiens dans un coin du camp, les pieds plantés dans la terre, les yeux levés vers ton ciel, j'ai parfois le visage inondé de larmes - unique exutoire de mon émotion intérieure et de ma gratitude.*³²

La réponse à cette première question - comment caractériser la certitude? -, démontrée plus loin pour les saints de l'Église, est que l'identification des bruits du ciel provient d'un apprentissage. Il en résulte que ces bruits amorcent un jeu de langage: le témoignage est naturalisé. Par analogie, dans le cas du mystique grammatical - tenant compte de toutes les gradations possibles de ces états mentaux non intentionnels -, on peut affirmer que c'est la 'lumière' et sa certitude qui constituent l'amorce du jeu de langage.

³⁰ Thérèse d'Ávila. (1964). 'Autobiographie'. *Œuvres complètes*. Paris: Desclée de Brouwer. 13-320. 120.

³¹ Etty. 224-5. (17.09.42).

³² *Ibid.* (18.08.43). 317.

Pour les saints, une deuxième question reste en suspens: quelle est la nature de la vision extatique? J'argumente que la certitude rend le surnaturel véridique. En tant que tel, le témoignage du saint devient, pour l'Église, candidat au statut de savoir.

L'expérience mystique

La première étape, pour appréhender la certitude, est de relever sa connexion avec les EMC. Par contraste avec une situation ordinaire, où l'agent qui agit peut expliciter les raisons de son action, les EMC sont des états mentaux d'où l'intentionnalité est absente³³. Dans ce cas, le rapport du saint à lui-même ainsi qu'au monde est altéré, la distinction entre vision et réalité courante s'estompe. Déjà, dans l'Antiquité tardive, Philon d'Alexandrie considérait que l'extase était une «condition indispensable pour la communication entre l'âme et le divin»³⁴ et les confesseurs persévéraient dans la foi, malgré les persécutions, «espérant bénéficier d'un contact direct avec le royaume du ciel au travers des visions et rêves»³⁵. L'utilisation de ces états dans les pratiques religieuses - ou magico-religieuses - est universelle: le vol chamanique n'est pas étranger aux extases des religions révélées. Ces états peuvent être spontanés, surgissant à l'état de veille ou dans les rêves, ou bien provoqués, comme lors de l'ingestion de drogues hallucinogènes, transes ou privations extrêmes, comme chez les anachorètes du désert. Ces EMC ont une caractéristique commune: ils entraînent l'agent, saint ou chaman selon les formes de vie, dans un échange avec une réalité supranaturelle où se manifestent divinités, esprits, âmes ou démons.

³³ Ces états ne sont pas nécessairement associés à des croyances religieuses, on les rencontre dans tous les domaines de la vie humaine; à ce sujet, voir: Hulin, M. (1993). *La Mystique sauvage*. Paris: PUF.

³⁴ Waldner, K. 'Visions, Prophecy, and Authority in the *Passio Perpetuae*'. Bremmer, J. and Formisano, M. (eds.). *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. (2012). Oxford: Oxford University Press. 201-219. 211.

³⁵ Trevett, C. (1996). *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press. 177.

Pour caractériser les signes les plus importants de l'expérience mystique, qui apparaît comme une impression psychologique à la première personne du temps présent, je vais tout d'abord suivre William James³⁶ - ses conférences datent de 1902, mais perdurent aujourd'hui encore dans la littérature sur le sujet -, pour le compléter par des commentaires plus récents. James considère que l'envol mystique est (i) de l'ordre de l'ineffable, «[défiant] l'expression, aucun compte rendu adéquat ne peut en être fait»³⁷ - Thérèse d'Ávila écrira: «Tout dire est impossible [...] mais je sens qu'on ne perd rien à s'y essayer»³⁸ -; (ii) c'est une intuition, comme une certitude, que «l'on pénètre dans une vérité insondable pour l'intellect discursif»³⁹; James ajoute que les EMC mystiques sont (iii) des états transitoires de courte durée, (iv) dépourvus de volition - Thérèse d'Ávila dira: «Je ne suis capable de rien au moment où j'y suis plongée»⁴⁰ -; (v) l'extase donne accès à un monde parallèle, surnaturel - David Wulff note qu'elle «laisse la très forte impression d'avoir rencontré une réalité différente - et, dans un sens crucial, supérieure - de la réalité quotidienne»⁴¹. Sainte Thérèse écrit de la personne ayant vécu cette expérience:

*[Elle] semble avoir été tout entière dans une autre région, bien différente de celle où nous vivons; là, on lui a montré une autre lumière, si différente de celle d'ici-bas qu'elle aurait pu passer sa vie entière à la fabriquer, ainsi que d'autres choses, sans y parvenir.*⁴²

Une étude très récente insiste sur le fait que l'envol est (vi) «une transcendance des limites (dans ce cas, la frontière entre soi et non-soi)»⁴³; (vii) ce «sentiment d'unité»⁴⁴

³⁶ James, W. (1952). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London: Longmans, Green & Co.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Thérèse d'Ávila. 'Le château intérieur'. 974.

³⁹ James. 371.

⁴⁰ Thérèse d'Ávila. 'Autobiographie'. 118.

⁴¹ Wulff, D. M. (2000). 'Mystical Experience'. Cardeña, E., S. Lynn and S. Krippner. (eds.). *Varieties of Anomalous Experience. Examining the Scientific Evidence*. Washington, DC: American Psychological Association. 397-440. 397.

⁴² Thérèse d'Ávila. 'Le château intérieur'. 977.

⁴³ Burris, C. T. and Rempel, J. K. (2012). 'The Crystal Globe: Emotional Empathy and the Transformation of Self'. *Consciousness and Cognition*. 21. 1526-1532. 1526.

⁴⁴ *Ibid.*

s'accompagne d'une joie massive - Thérèse d'Ávila évoque une «jubilation»⁴⁵ et la statue du Bernin, dans l'église romaine de Santa Maria della Vittoria, traduit la qualité de sa jouissance; Simone Weil parle d'une «ivresse»⁴⁶ et saint Augustin de «cœur enivré»⁴⁷.

Le sens des EMC mystiques varie selon les formes de vie. Il est à noter que les usages et le langage qui les concerne évoluent singulièrement avec le temps. Dans sa nouvelle *Un cœur simple*, datant de 1877, Gustave Flaubert nous décrit une version de l'extase inimaginable dans la tradition qui la précède. Alors qu'une procession défile sous sa fenêtre, l'héroïne, la servante Félicité, se meurt. Elle avait eu pour seule consolation dans sa vie un perroquet, Loulou, désormais empaillé. Au dernier moment:

*Une vapeur d'azur monta dans [sa] chambre [...] Elle avança les narines, en la humant avec une sensualité mystique; [...] quand elle exhala son dernier souffle, elle crut voir, dans les cieux entrouverts, un perroquet gigantesque, planant au-dessus de sa tête.*⁴⁸

Dix ans avant *Un cœur simple*, Dostoïevski écrit *L'Idiot*. La *Vie de Jésus*, d'Ernest Renan, va l'inspirer pour élaborer le personnage du héros, le prince Mychkine, *figura Christi* d'homme absolument bon et innocent. Mais Mychkine présente un autre aspect, donquichottesque. Tourgueniev fera une conférence à Saint-Pétersbourg en 1860, intitulée *Hamlet et Don Quichotte*, que Dostoïevski, revenant de Sibérie, a sans doute entendue ou lue⁴⁹. À propos du héros de Cervantès, on croit entendre une description de Mychkine et de son ingénuité:

Don Quichotte peut paraître tantôt complètement fou, parce que la réalité la plus incontestable se dérobe à ses yeux [...], tantôt borné [...] Remarquez bien que ce fou, ce

⁴⁵ Thérèse d'Ávila. 'Le château intérieur'. 983.

⁴⁶ Weil. 59.

⁴⁷ Saint Augustin (1964). *Les Confessions*. Paris: GF Flammarion. 18.

⁴⁸ Flaubert, G. (1972). *Trois contes*. Paris: Le Livre de poche. 54.

⁴⁹ Arban, D. (1962). *Dostoïevski par lui-même*. Paris: Seuil. 143.

*chevalier errant, est l'être le plus moral du monde [...] malgré les situations comiques et humiliantes où il tombe constamment.*⁵⁰

L'épilepsie du héros traverse tout le roman et la description de ses crises ressemble en tous points à celle des envols mystiques:

*Ces instants [...] se caractérisaient par une fulguration de la conscience et par une extrême exaltation de l'émotivité subjective. Si, à cette seconde, il avait eu le temps de se dire clairement et délibérément: 'Oui, pour ce moment, on donnerait toute une vie', c'est qu'à lui seul, ce moment-là valait bien, en effet, toute une vie.*⁵¹

L'extase, avec des personnages comme Félicité ou Mychkine, s'associe désormais aux caractères simples et ingénus, dont l'innocence ne pèse pas dans les affaires du monde. En parallèle, au même moment, la médecine s'intéresse à l'aspect clinique des EMC: sujette à des ravissements répétitifs, Madeleine, patiente privilégiée de Pierre Janet⁵², entre à l'hôpital de La Salpêtrière en 1896. Janet va s'évertuer à guérir Madeleine. Positiviste et agnostique, il ne croit pas au versant religieux des envols: pour lui, Madeleine est malade. Elle sera guérie et finira par se convaincre que ses ravissements sont mal placés, sa jouissance suspecte. Elle lui écrira, rentrée chez elle:

*J'ai des raisons de me méfier de moi et, dans [...] les cérémonies religieuses, je pourrais bien être consolée de manière excessive. C'est assez dangereux, il faut attendre que l'on soit réellement dans le ciel pour se laisser aller à des joies pareilles.*⁵³

La science du début du XX^e siècle a trop rapidement voulu nier le contenu religieux des EMC. Il ne fait plus de doute aujourd'hui qu'épilepsie et médiation avec le divin coexistent:

⁵⁰ Tourgueniev, I. (1860). *Hamlet et Don Quichotte*. Traduction de L. Léger. Lausanne: Bibliothèque universelle et revue suisse. 84^e année, vol. III (1879). 7. Cité, dans une autre version, par D. Arban. 143.

⁵¹ Dostoïevski, F. (1953). *L'Idiot*. Traduction de R. Abellio. Vol. I. Paris: Gallimard. 360-1.

⁵² Hulin. 175-193.

⁵³ *Ibid.* 190; cette lettre de Madeleine est citée par P. Janet (1926). *De l'angoisse à l'extase*. Vol. I. Paris: Alcan. 153-54.

En effet, des mystiques comme saint Paul, saint Augustin [...], sainte Thérèse de Jésus et saint Jean de la Croix présentent des symptômes mentaux tellement précis, tellement bien définis et, en même temps, tellement variés, que seules des décharges épileptiques partielles permettent d'expliquer ces psychopathologies.⁵⁴

La question à résoudre, qui ne trouvera pas de réponse dans cette thèse, est celle-ci: quel sens donner au fait que le point culminant d'une forme de vie correspond à la jonction entre les pathologies liées aux EMC et les voies qui ouvrent, pour les membres de l'espèce, le chemin du salut?

Nous venons de voir que ces états, associant joie et certitude, sont - c'est le point important pour mon argument - des expériences subjectives à la première personne du singulier. Dans le prochain paragraphe, je m'appuierai sur la grammaire de la douleur de Wittgenstein pour naturaliser ces moments extatiques.

Nature de la certitude

Dans la section I.1 de cette thèse, j'ai souligné l'impossibilité d'un langage privé: le *meaning* doit précéder le *saying*. Wittgenstein prolonge sa critique à la langue privée du privé, ayant trait aux expériences subjectives, et met en cause l'idée que la nomination des réactions instinctives, par exemple un mal de dents, partirait de l'intérieur du sujet. Son argument est qu'il n'y a pas d'ostension privée des sensations immédiates: «Je ne dénomme pas une personne» (*RP*, § 180). Cette nomination provient de l'extérieur, du langage. Il écrit:

Comment un homme apprend-il la signification des noms de sensations? Du mot douleur, par exemple. Une possibilité est que les mots soient reliés à l'expression originelle, naturelle, de la sensation, et qu'ils la remplacent. Un enfant s'est blessé, il crie; et alors les adultes lui parlent, ils lui apprennent des exclamations, et plus tard des phrases. Ils enseignent à

⁵⁴ Álvarez, J. (2000). *Éxtasis sin fe*. Madrid: Trotta. 12.

l'enfant un nouveau comportement de douleur. 'Tu dis donc que le mot douleur signifie en réalité crier?' - Je dis au contraire que l'expression verbale de la douleur remplace le cri et qu'elle ne le décrit pas (RP, § 244).

L'expérience que je puis avoir d'une douleur est bien la mienne; mais, étant assujettie au langage, d'une certaine façon, elle ne m'appartient pas: Wittgenstein naturalise ainsi ma douleur, argumentant que sa désignation provient d'un apprentissage. À propos du 'je' dans 'J'ai', il dira:

Le J'ai est comme un Attention maintenant! Tu es enclin à dire qu'il devrait être en fait exprimé différemment. Peut-être simplement en faisant d'abord un signe de la main, puis en le décrivant (RP, § 402).

Ce 'signe de la main', un signe qui précède le langage, est l'énoncé expressif d'une certitude qui, n'étant pas descriptive, ne se constitue pas en savoir. Cette main qui s'agite au présent - 'J'ai mal' - devient au passé - 'J'ai eu mal' - un savoir, une description servant d'amorce au langage: ce 'J'ai eu mal' peut alors être utilisé dans divers jeux préexistants. Ma douleur, auparavant instinctive, prend son sens dans le langage.

La différence entre le 'je' et la troisième personne est grammaticale et non ontologique. Pour Wittgenstein, une sensation est privée «en ceci que moi seul peut savoir si j'ai vraiment mal; les autres peuvent seulement le présumer» (RP, § 246). La main qui s'agite exprime une certitude, dans la mesure où je ne doute pas de mon mal; en revanche, je peux douter de celui des autres. Il devient clair pourquoi, dans cette grammaire du 'je' et de la douleur, l'honnêteté est cruciale. Par là, je reviens au danseur de corde de Wittgenstein et à mon argument sur l'extase et sa grammaire.

Transposer ces remarques sur l'impossibilité d'un langage privé du privé aux joies et certitudes des envols mystiques ne se fait pas sans quelques altérations. Lorsqu'il fait la distinction entre émotions et sensations Wittgenstein considère que 'joie' ne

désigne pas une sensation. Il écrit dans les *Fiches*: «'Mais *joie* désigne bien quelque chose d'interne.' Non, *joie* ne désigne rien du tout. Ni d'interne, ni d'externe.»⁵⁵ Or, si cette remarque semble justifiée pour les perceptions de la vie courante, tout indique que lors des EMC mystiques sensations et émotions se confondent, la joie massive étant 'la' perception du monde surnaturel, constituant l'information que nous avons sur ce monde, comme la douleur est l'information que nous avons sur l'état de nos dents. Lors de ses envols Sainte Thérèse *touche, voit, entend* la 'joie' du surnaturel. Celle-ci anticipe une 'joie' promise, celle de la vie auprès du Seigneur.

Ceci admis, il devient possible d'effectuer cette transposition: (i) dans la grammaire de la douleur, l'amorce de sens est une description: 'J'ai eu mal' se constitue en savoir; (ii) dans l'extase, le témoignage qui succède au signe de la main n'est pas un savoir: 'J'ai vu Dieu', pour l'anthropologue, est un non-sens observable qu'il va interpréter en le traduisant; (iii) il pourra dire ceci: ce témoignage naturalisé, résultat d'un apprentissage, est l'amorce d'un jeu de langage dans une forme de vie; (iv) dans celle de la communauté chrétienne et de son Église, le témoignage est l'expression de 'ce qui est le cas', il s'insère dans la donation: ici, le mystique perçoit des essences ontologiques, d'où l'importance des visions; (v) il y a d'autres formes de vie où le témoignage devient possibilité grammaticale. 'remarque d'un aspect'.

Mon observation initiale, concernant la difficulté provoquée par le fait que Wittgenstein, *at home*, écarte la vision du saint et privilégie une lumière et l'expérience de vie, trouve sa raison d'être. En anthropologisant le témoignage, visions et lumières deviennent des possibilités grammaticales - le donné, la métaphore - liées à des formes de vie. Pour le danseur de corde, dont la description incomplète a reçu une réponse à une question laissée en suspens - la nature de la certitude -, les bruits du ciel sont

⁵⁵ Wittgenstein, L. (2008). *Fiches*. Traduction de J.-P. Cometti et E. Rigal. Paris: Gallimard. § 487.

naturalisés: le mystique nous parle de quelque chose qui rentre dans le langage. Ce qui n'était pas observable le devient.

Un dernier point, pour compléter la description du mystique chrétien, reste celui de la nature de ses visions.

Les erreurs de perception

Le problème de la nature des visions mystiques a trait aux erreurs de perception liées aux états mentaux non intentionnels. Le mystique, grâce à sa certitude - il fait un signe de la main wittgensteinien - ne laissant pas de place au doute - il témoigne -, considère que son expérience perceptive est véridique: puisqu'il dit 'J'ai vu Dieu', alors c'est un fait que Dieu a été l'objet de sa perception. S'il est perçu, c'est qu'il existe. Véridique, sa croyance devient candidate au statut de savoir et c'est la réinterprétation faite par l'Église qui décidera de son sort.

De façon beaucoup plus générale, les problèmes de perception - comme l'illusion ou l'hallucination - surgissent, souligne Tim Crane, parce qu'ils mettent en cause «ce qu'intuitivement la perception semble être, un accès immédiat et direct à la réalité»⁵⁶. Une telle occasion se présente, par exemple, lorsque je suis victime d'une hallucination: mon compte rendu d'expérience perceptive est problématique, car la description de comment les choses m'apparaissent ne correspond pas à la réalité - il n'y a pas d'objet à percevoir. Dans ce cas, dit John McDowell, le monde ne me fait pas une faveur⁵⁷, entre celui-ci et mes états mentaux s'installe un hiatus: «Il peut

⁵⁶ Crane. 1.

⁵⁷ McDowell, J. (1998). 'Knowledge and the Internal'. *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press. 395-413. 396.

me sembler que les choses sont de telle ou telle manière, alors qu'elles ne le sont pas.»⁵⁸ Dans le cas contraire, s'il y a une «coopération entre l'esprit et le monde»⁵⁹, ce dernier me fait une faveur: l'expérience perceptive est véridique, c'est-à-dire 'si je vois que X, alors c'est un fait que X'. On peut alors formuler l'argument de l'illusion et, par extension, de l'hallucination: «de l'intérieur»⁶⁰, subjectivement, la personne soumise à de telles perceptions ne peut pas distinguer entre le véridique et l'illusoire ou hallucinatoire.

La démonstration de cet argument allègue l'antagonisme entre deux principes, celui d'*immédiateté* et le *phénoménal*. Le premier principe porte son nom, selon Crane, car «nous pouvons seulement voir ou entendre ou toucher ce qui *est là*»⁶¹; en d'autres mots, je perçois toujours quelque chose du monde. Le principe phénoménal invoque le fait suivant:

*Si un sujet a l'impression sensible qu'il y a quelque chose qui présente une qualité sensible particulière, alors il y a quelque chose dont le sujet est conscient et qui présente cette qualité sensible.*⁶²

Le principe d'*immédiateté* dit ceci: regardant un chat noir, je vois - et suis en rapport avec - ce qui 'est là', ce chat dans le monde; le second principe affirme que si je vois un chat qui est noir, alors ce chat noir est réel, il existe. Ces deux principes peuvent devenir antagoniques: dans le cas de l'illusion, je peux en effet voir un chat noir, il 'est là', mais, en fait, à cause de l'éclairage, il est plutôt gris; dans l'hallucination, le conflit est plus grave: je peux voir 'là', devant moi, un chat noir, alors qu'il n'y a aucun chat devant moi. Le conflit entre ces deux principes entraîne l'impossibilité de

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Dokic, J. (2009). *Qu'est-ce que la perception ?* Paris: Vrin. 16.

⁶⁰ Crane. 6.

⁶¹ *Ibid.* 13.

⁶² Robinson, H. (1994). *Perception*. London: Routledge. 32. Cité par Crane. 5, ainsi que par Dokic. 18; la traduction est de J. Dokic.

distinguer entre ce qui est véridique et ce qui ne l'est pas. Pour reprendre l'expression de McDowell, dans l'illusion et l'hallucination, le monde ne nous est pas favorable.

Il écrit:

Dans l'espace des raisons, le vrai point de départ doit être commun aux deux cas, favorable et potentiellement trompeur (comme le fait que le monde nous apparaisse de telle ou telle manière).⁶³

L'argument précédent, parce qu'elles sont des expériences hallucinatoires, s'applique aux visions extatiques: le mystique ne peut pas savoir si le monde lui est favorable ou non. Comme sa certitude ne s'accompagne pas, en général, d'un doute, elle vient conforter la véridicité du surnaturel. La description du danseur de corde se voit ainsi complétée. La première question laissée en suspens concernait la nature de la certitude: j'ai argumenté que celle-ci était une joie massive, sensation personnelle à la première personne du singulier, amorçant un jeu de langage dans une forme de vie. La deuxième question, quant à elle, vient de trouver sa réponse: la vision, en tant qu'hallucination, est véridique - 'Si je vois que Dieu me parle, alors c'est un fait que Dieu me parle'. L'Église, éventuellement, transformera cette vision en savoir.

Pourtant, la question du doute permet de mettre en perspective la différence entre les mystiques du donné et ceux de la grammaire. Thérèse d'Ávila, de façon surprenante, écrit:

Quand [la vision est] finie, pour peu que l'on veuille se la représenter telle qu'elle est survenue, c'est impossible: on se rend compte que c'est le produit de l'imagination et non une présence réelle.⁶⁴

⁶³ McDowell. 'Knowledge and the Internal'. 397.

⁶⁴ Thérèse d'Ávila. (1990). 38.

Cette citation est intéressante car elle fait entrevoir, de la part de la sainte, une connaissance intuitive de l'argument de l'hallucination: elle sait que Dieu n'est pas là, dans le monde - ce dernier ne lui est pas favorable -, et, en même temps, elle ne doute pas - comme si le monde lui était favorable. On pourrait dire que sa position épistémique est d'assumer le paradoxe perceptif. Wittgenstein, lors de son expérience de janvier 1922, restera au seuil de l'hallucination: interrompant l'évènement, il n'a pas voulu entériner la véridicité du surnaturel. Entre une vision ontologique et la lumière grammaticale, s'insère le doute perceptif.

Conclusion

Wittgenstein, naturalisant les croyances religieuses, donne du sens au non-sens, laissant celui-ci en l'état. S'opposant à toute tentative de rationalisation de la foi, il écrit: «Qu'est-ce que la religion a à voir avec une chatouille de l'intellect [?]» (CCS, 143). L'accès aux bruits du ciel est un apprentissage: le signe de la main wittgensteinien prend tout sens dans un jeu de langage préexistant. L'épistémologie proposée ici remplace un non-sens non observable par un non-sens observable: rend-elle la communication avec le divin plus intelligible? Wittgenstein répond: «Ce n'est pas que l'on puisse dire maintenant: Oui, maintenant tout est simple - ou compréhensible. Ce n'est en rien compréhensible, ce n'est seulement pas incompréhensible» (CCS, 143).

Au chapitre suivant, je développe le thème du mystique de la donation et examine l'usage qui est fait par l'Église de son témoignage. Un exemple sera examiné plus en détail, celui de Perpétue.

III.2 Usages de la certitude

Tout d'abord, j'argumenterai que le sort réservé au témoignage, dans une forme de vie, marque la différence entre le mystique du donné et celui de la grammaire: ceci résulte du fait qu'intercession - toucher le ciel - et médiation - le témoignage - ne sont pas nécessairement synonymes. De façon générale, témoigner consiste à établir le lien entre un médiateur, celui qui communique un savoir, et son auditoire, qui le reçoit; ce dernier, puisqu'il dépend épistémiquement de son interlocuteur, ne possède qu'un savoir de seconde main. Encore faut-il pouvoir s'assurer que le médiateur, comme le souligne McDowell, «maîtrise bien ses prémisses»¹. En effet, dans l'espace des raisons, la conclusion de la chaîne d'inférences produite par le médiateur - son savoir de première main - sert de prémisse au savoir de seconde main de l'auditoire: pour être source de connaissance, il faut pouvoir s'assurer du sérieux épistémique du médiateur - ainsi que de sa capacité à «exprimer intelligiblement son savoir»².

Pour le mystique grammatical, l'intercession entre ciel et terre se fait en dehors des institutions: lui-même donnera les raisons qui justifient son témoignage. Dans ce cas, l'intercesseur et le médiateur coïncident. L'argument de cette section est que - dans le cadre du donné - si le saint reste intercesseur, le rôle de médiateur ne lui revient pas.

¹ McDowell, J. (1998). 'Knowledge by Hearsay'. *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press. 414-443. 419.

² *Ibid.* 417.

Le saint de la donation

Alvin Goldman argumente:

La raison pour laquelle nous considérons les croyances comme justifiées est qu'elles sont formées à partir de ce que nous croyons être des processus de formation de croyances fiables.³

Dans notre forme de vie familière, l'achat d'un billet d'avion est un processus fiable pour réaliser un voyage: sauf imprévu, j'arriverai à destination. Le Zandé, lui, croit à «l'infaillibilité»⁴ du *benge*: le processus de formation de sa croyance est fiable dans sa forme de vie. De même, pour l'Église - institution d'une religion révélée, aux croyances d'origine prophétique -, l'extase est un processus de formation de croyances fiables. Le contexte est celui de la donation: lorsqu'un saint dit 'J'ai vu Dieu', il effectue un acte individuel de nomination - qu'il considère comme véridique. Puisqu'en tant que donné intime Dieu n'est connu que de lui, l'accès de l'Église à ce qu'il éprouve - sa joie, sa vision - est indirect. Son témoignage, croyance non justifiée provenant d'un processus fiable, attend d'être réinterprété pour devenir une croyance justifiée, incorporable dans la norme doctrinale.

Le dogme de l'Église s'appuie sur le témoignage apostolique: le Nouveau Testament et son message, auquel s'ajoute, au fil du temps, la transmission de ce message par l'enseignement épiscopal. La réinterprétation pose la question de savoir si le compte rendu perceptif du saint est conforme à la généalogie de la foi, c'est-à-dire en accord avec ses «ancêtres épistémiques»⁵; ici, en l'occurrence, les révélations antérieures et les textes qui s'y réfèrent. Un exemple d'expérience mystique dans la lignée du

3 Goldman, A. I. (1979). 'Qu'est-ce qu'une croyance justifiée?'. Traduction d'E. Glon. Dutant, J. et Engel, P. (éds.). *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*. Paris: Vrin. (2005). 187-220. 214.

4 Evans-Pritchard. 382.

5 McDowell. 'Knowledge and the Internal'. 397n.

message apostolique, prolongeant celui-ci, est la conversion de saint Antoine à l'âge de dix-huit ans. Orphelin depuis six mois, il se rend à l'église et entend:

[Les] propos suivants, tirés de l'Évangile selon Matthieu: 'Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. Puis viens, et suis-Moi' (Matthieu XIX, 21-22). Il lui sembla que ces paroles lui étaient adressées [...] Il quitta aussitôt l'église, distribua ses terres aux gens du village, vendit ses biens meubles et donna l'argent qu'il reçut aux pauvres.⁶

Peu après, l'évènement se répète: Antoine se sépare définitivement du peu qui lui reste, ainsi que de sa sœur. Sa conversion est spectaculaire et les sources de sa certitude rassurantes. Pour l'Église, il n'y a pas de doute possible, commente Aviad Kleinberg:

[C'est vraiment] Dieu [qui] parle à Antoine [et] le fait [qu'il soit] mis en mouvement par un texte plutôt que par une révélation directe de Dieu est significatif [...] Ce texte, l'individu ne peut se l'adresser que par le biais d'un acte métaphorique implicite disant: 'Je suis comme les apôtres' [...] De plus, [ce] texte est transmis par la voie hiérarchique et le héros ne peut pas s'en imprégner directement, comme il le ferait, par exemple, s'il le lisait solitairement. La lecture publique du texte public rattache le héros à l'histoire humaine dont il devient un chaînon [et] le rattache aussi à la communauté hiérarchique de l'Église.⁷

Sa certitude, Antoine la trouve à l'église lors de la messe, dans les Évangiles: son expérience mystique prend toute sa place dans la généalogie des témoignages apostoliques.

Les envols de Thérèse d'Ávila sont solitaires, elle s'en remet à ses directeurs spirituels pour ce qui concerne leur interprétation: «J'ai tiré grand profit de presque toutes mes visions, à moins qu'elles ne soient l'œuvre du diable. Cette question, je la laisse à mes confesseurs.»⁸ Mais cette surveillance constante entraîne quelques grincements

⁶ Kleinberg, A. (2005). *Histoires de saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident*. Traduction de M. Méron. Paris: Gallimard. 139.

⁷ *Ibid.* 141.

⁸ Thérèse d'Ávila. (1990). 13.

de dents - parlant elliptiquement d'elle-même, prenant la parole sous couvert d'un commentaire fait par quelqu'un d'autre, un maître spirituel, elle poursuit: «... ceux qui volent comme l'aigle grâce aux faveurs que Dieu leur accorde, nous voulons les faire marcher comme poulet entravé.»⁹ Sainte Thérèse, en effet, eut beaucoup de difficultés à faire accepter ses transports. Parce qu'elle ambitionne de 'maîtriser ses prémisses' - selon l'expression de McDowell -, l'Église s'approprie la médiation du saint, créant lors de sa réinterprétation un savoir de première main, intelligible auprès de son auditoire, les croyants, qui seront à leur tour en possession d'un savoir de seconde main: l'un et les autres, saint et croyants, sont épistémiquement dépendants de l'Église. Les expériences mystiques, sous contrôle, sont nécessaires à cette dernière: elles viennent régulièrement prouver une hypothèse - Dieu existe et il est bon. Par leur exemple, les saints contribuent à maintenir non seulement la croyance, mais aussi un pouvoir doctrinal en quête constante de renouvellement.

Hors des institutions et du donné, le discours sur la certitude du mystique grammatical n'est plus soumis à une intermédiation: il est lui-même intercesseur et médiateur. De plus, son compte rendu d'expérience lui vient de l'extérieur, de jeux de langage par définition publics. J'argumente plus loin que l'expérience religieuse d'Etty Hillesum est grammaticale et que ses *raisons* -celles qui l'amènent à considérer un Dieu 'qu'il faut aider' - sont présentes dans son journal, mais également dans le choix de vie qui fut le sien: tenir la chronique de l'Holocauste. Selon leur apprentissage des bruits du ciel, la grammaire de l'extase permet d'interpréter les membres de la tribu des mystiques: dans la donation, l'envol attend d'être confirmé; avec la lumière grammaticale, il n'y a pas de recherche de vérité.

⁹ Thérèse d'Ávila. 'Autobiographie'. 303.

Perpétue et Etty Hillesum

Dans la suite de cette troisième partie de la thèse, sainte Perpétue et Etty Hillesum vont faire l'objet d'un examen attentif. Elles illustrent, bien sûr, au sein de la grammaire de l'extase la naturalisation du témoignage. Pourtant, ce choix comparatif est principalement dû au fait suivant: si beaucoup de choses les rapprochent, leurs témoignages du divin - pour des raisons qui deviendront claires - sont étonnamment symétriques, à l'opposé l'un de l'autre. Toutes deux ont laissé un journal. Celui de Perpétue, d'à peine quelques pages, la *Passion des saintes Perpétue et Félicité*¹⁰, a été rédigé dans les semaines qui ont précédé son martyre, le 7 mars 203, dans les arènes de Carthage. Etty Hillesum va tenir pendant deux ans et demi un abondant journal - auquel les éditeurs ont ajouté des lettres envoyées du camp de Westerbork -, avant d'être déportée et gazée à Auschwitz le 30 novembre 1943, selon la Croix-Rouge.

Dix-sept siècles et demi séparent ces deux jeunes femmes, la première morte approximativement à vingt-deux ans, la seconde à vingt-neuf. La persécution est leur lot commun. Sous le règne de Septime Sévère à Rome, Perpétue sera jugée comme catéchumène et condamnée à être livrée aux bêtes. Pour les chrétiens, le moment est critique; l'empereur a promulgué l'année précédente un édit interdisant propagande et prosélytisme, la répression sévit. Etty Hillesum, quant à elle, sera un témoin lucide de l'anéantissement des Juifs néerlandais. Pourtant, les deux n'auront de cesse de proclamer leur bonheur. L'un des compagnons de martyre de Perpétue, Saturus, fera un rêve en prison, dont la description est reprise dans la *Passion* - arrivé au ciel avec la sainte, après qu'ils eurent été accueillis par le Seigneur, Saturus lui dit: «Tu as ce que tu veux!»¹¹, ce à quoi elle répond: «Aussi heureuse que je puisse avoir été dans mon

¹⁰ Je traduis d'après la version anglaise, 'The Passion of Saints Perpetua and Felicity'. Traduction de J. Farrell et C. Williams. *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches*. 15-23.

¹¹ 'Passion'. 20. § 12. vii.

corps, je remercie Dieu d'être encore plus joyeuse ici.»¹² À son tour, Etty Hillesum dira: «J'ai déjà subi mille morts dans mille camps de concentration [...], pourtant je trouve cette vie belle et riche de sens.»¹³ Toutes les deux garderont une grande maîtrise d'elles-mêmes, jusqu'à la fin. Alors que Perpétue est déjà dans l'arène, une génisse furieuse la jette en l'air:

*... elle tomba sur le dos. À peine assise, elle réarrangea sa tunique déchirée, se couvrant les cuisses, pensant plus à sa décence qu'à sa douleur. Sur quoi elle demanda une épingle à cheveux, et refit sa coiffure; car il était inopportun de souffrir le martyr décoiffé.*¹⁴

Un ami d'Etty Hillesum à Westerbork fut le témoin de son départ du camp, ce moment tant attendu, toujours reporté, mais qui arriva trop soudainement, par ordre spécial de la police allemande. Il écrit: «Pour [Etty], ce fut, disons-le, un coup terrible, qui la laissa très abattue. Mais, dans l'heure, elle se reprit en main et s'adapta à la situation de façon admirable.»¹⁵ Elle dit au revoir gaiement à ses compagnons, ajoutant: «J'ai mon journal, ma petite Bible, ma grammaire de russe et Tolstoï avec moi, pour le reste je n'ai pas la moindre idée de ce que contient mon sac.»¹⁶ Etty Hillesum prendra son train pour Auschwitz en chantant.

Du point de vue de leur témoignage, je vais souligner ce qui les distingue: le fait que Perpétue, par son martyre, décidant de devenir victime, aide malgré elle à la construction du mythe d'un Dieu vengeur, alors que Hillesum, refusant la victimisation, met en suspens le mythe auquel adhère la forme de vie chrétienne. Chacune regarde un horizon différent.

¹² *Ibid.*

¹³ Etty. 139-40. (29.06.42).

¹⁴ 'Passion'. 22. § 20. iii-v.

¹⁵ ETTY, 666. Lettre de Jopie Vleeschhouwer, en date du 6-7.09.43.

¹⁶ *Ibid.* 667.

Un laboratoire littéraire

Dans l'Église naissante, un débat s'installe au sein des communautés locales, particulièrement à la périphérie de l'Empire romain, concernant le statut de l'expérience prophétique. Le problème était tout d'abord de définir un savoir de première main - départageant les vrais des faux prophètes -, auquel venait s'ajouter la nécessité d'«endiguer le flot de production littéraire et arrêter un canon définitif»¹⁷. Les étapes de l'interprétation, comme le suggère la grammaire de l'extase - certitude, amorce de sens, langage -, sont mises en évidence, ainsi que la naturalisation du témoignage. Cherchant la vérité, les évêques se sont trouvés soutenir des débats:

*... sur la nature de l'identité, l'autorité et l'épistémologie. Les discussions sur les rêves, les visions et les prophéties furent souvent l'objet de polémiques acerbes, les interlocuteurs s'accusant mutuellement, ainsi que leurs communautés, de folie ou d'irrationalité, de transgression des normes, et de prendre le démoniaque pour le divin.*¹⁸

Au lieu de concevoir la formation de l'Église comme le résultat d'une lutte univoque entre l'orthodoxie et les hérésies, Katharina Waldner préfère affirmer que «la littérature du II^e et du début du III^e siècle [...] doit plutôt être regardée comme un laboratoire»¹⁹, lieu où se façonne l'autorité épiscopale et l'identité chrétienne. L'intérêt de ces débats n'était donc pas que théorique: pénétrant la sphère du quotidien, l'adoption de telle croyance plutôt que telle autre pouvait altérer les rapports de force, influencer et perturber l'ordre social.

¹⁷ Waldner. 202.

¹⁸ Nasrallah, L. (2003). *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press. 3.

¹⁹ Waldner. 202.

Le statut de la prophétie comme problème épistémique majeur - qui est saint, qui ne l'est pas, que disent-ils? - s'accompagne d'une nécessité, la communauté chrétienne ne peut pas s'en passer. Ainsi:

... lorsque la société découvrait un de ces justes, elle se précipitait sur lui pour le dévorer d'amour, le vénérer, l'entourer de ses soins et faire son éloge, mais, surtout, pour exiger de lui encore et encore plus.²⁰

Doués de charisme - cette faculté unique de créer un lien privilégié avec Dieu -, les saints rassurent les croyants: il existe bien un au-delà, ils y ont accès. Ils peuvent donc transmettre toutes les requêtes des humains, instaurant ainsi un lien direct avec le ciel. On comprend, dès lors, les exigences que pouvait avoir la communauté à leur égard. Il n'était pas nécessaire d'attendre leur mort: les martyrs, une fois jugés, attendaient leur sacrifice en prison; alors les croyants se précipitaient aux portes des cellules, formant de longues files, demandant qui une faveur, qui une prière, qui un pardon. Le martyr, protecteur visible, n'allait-il pas bientôt devenir invisible et s'asseoir aux côtés du Seigneur, lui parler? Une intercession si immédiate, si sûre, était une aubaine²¹.

La Passion de Perpétue

Avec la montée de Constantin sur le trône impérial, en 312, l'ère des martyrs se termine pour faire place à une Église d'État. Voués par vocation aux affaires célestes, dans l'attente de la parousie, voilà que «les chrétiens se trouvèrent, presque sans s'en rendre compte, plongés jusqu'au coup dans les affaires de ce monde»²². Les dirigeants de l'Église eurent un souci de continuité: comment relier le passé au présent? Les

²⁰ Kleinberg. 12.

²¹ Fox, R. L. (1986). *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. New York: Alfred Knopf. 448.

²² Kleinberg. 51.

saints pouvaient jouer ce rôle de lien, mais ils n'étaient pas en nombre suffisant; il fallut donc non seulement les redécouvrir, mais en créer de nouveaux. Nombre de martyrs du passé ayant été oubliés, on partit à leur recherche. Ambroise, évêque de Milan, inaugure en 386 une basilique à l'endroit même où, guidé par un rêve ou une vision - selon la source -, il trouva les cadavres décapités de Gervais et Protais. Les habitants de la ville exultèrent, ils avaient finalement leurs saints²³. Les exécutions ayant cessé, l'Église dut aussi recruter d'autres candidats à la sainteté:

Parfois, un ecclésiaste reconnaissait le potentiel existant chez quelque visionnaire ou ascète. Le prêtre contactait l'homme (ou la femme), lui servait de confesseur, d'ami et de guide [...] Le visionnaire fournissait ses visions et se conduisait de manière à enthousiasmer son public; quant au guide, il expliquait à son protégé (ou sa protégée) lesquelles parmi ses visions étaient vraies (celles que l'Église pouvait admettre) et lesquelles étaient fausses (celles qui étaient inadmissibles pour l'Église) [...] Il pouvait faire connaître son nom [...], [en fait] lui servir d'impresario.»²⁴

Un marché de la sainteté voit le jour, dont les principaux protagonistes sont les évêques, devenus *impresarii*. Ceux-ci, par ailleurs, créent autour des tombes et des sanctuaires un nouveau type de relation entre croyants et saints, ces «morts très spéciaux»²⁵: étant simultanément au paradis et dans un tombeau, toucher leurs ossements revenait à toucher le ciel. S'installe ainsi, dans toute la chrétienté, un «fiévreux commerce de reliques»²⁶. Le rituel oscillant entre une «attente et son remplissement» (RP, § 445) - dans ce cas, l'attente de salut et la parousie -, toute relique devient confirmation du sens, 'morceau' perceptible de grammaire.

Illustration du laboratoire où s'élaborent, aux II^e et III^e siècles, les textes de l'Église, je vais aborder le thème de la fabrication de Perpétue en sainte et notamment le statut

²³ Ibid. 54.

²⁴ Ibid. 20.

²⁵ Brown, P. (2012). *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Traduction d'A. Rousselle. Paris: Cerf/CNRS. 103.

²⁶ Ibid. 116.

de son journal de prison, la *Passion*, en tant que relique. Hartmut Böhme écrit à ce propos:

Il est essentiel, pour notre compréhension du pouvoir représentationnel [du] texte, de considérer sa nature de relique. Le texte lui-même est une parousie, il supporte la présence puissante du martyr. Rédigé comme tel, le texte lui-même est contaminé, imprégné. C'est une relique qui a été touchée [...] Ce n'est donc pas une coïncidence que [le commentateur] dise qu'il a entendu, senti l'histoire.²⁷

Perpétue et ses compagnons de martyre sont présents dans le texte - celui-ci matérialise leur union mystique, tout comme Dieu est présent dans les parties conservées du corps de sainte Thérèse²⁸. La donation a besoin d'ontologie, il y a sur chaque relique une étiquette sur laquelle on peut lire: 'ciel'.

La *Passion* possède trois rédacteurs - un commentateur, Perpétue et Satorus:

(i) l'introduction et la scène finale dans l'arène sont de la main du commentateur; Perpétue légitime son témoignage puisqu'elle termine son dernier rêve en s'exclamant: «Ceci est le récit de ce qui m'arriva jusqu'à la veille des jeux; quant à eux, puisse quelqu'un d'autre s'en charger»²⁹; ainsi autorisé, le texte accentue la présence de la sainte, même lorsque celle-ci n'est plus narratrice;

(ii) Perpétue, à la première personne, raconte sa métamorphose, le passage d'une famille terrestre - son fils et son père sont protagonistes du récit - à une famille céleste, la maison de Dieu; d'une certaine façon, elle n'est plus de ce monde et ses rêves de prison relatent l'histoire d'un second baptême, celui du sang, porte du salut; son frère,

²⁷ Böhme, H. (2012). 'The Conquest of the Real by the Imaginary: On the Passio Perpetuae'. Traduction de J. Riou. *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches*. 220-243. 222.

²⁸ «Le corps de la Madre Teresa de Jesús fut éparpillé. Le pied droit et un morceau de la mâchoire supérieure sont à Rome, la main gauche à Lisbonne, la main droite, l'il gauche, des doigts, des lambeaux de chair, épars en Espagne et dans toute la chrétienté.» [Cf. Auclair, M. (1950). *La Vie de sainte Thérèse d'Ávila*. Paris: Seuil. 365].

²⁹ 'Passion'. 19. § 10. xv.

qui lui demande au début du récit de solliciter «une vision lui montrant ce à quoi elle doit s'attendre, le martyre ou la liberté»³⁰, se voit répondre qu'elle peut «parler avec le Seigneur, qui déjà [lui] avait fait vivre de grandes choses»³¹: Perpétue ne cache pas les joies que lui procurent ces rencontres régulières;

(iii) également à la première personne, faisant suite aux quatre visions de la sainte, un rêve de Saturus, l'instructeur religieux des catéchumènes, qui avait demandé aux autorités de les rejoindre pour partager leur sort; ce rêve rapporte l'arrivée au ciel de Perpétue, en sa compagnie; ils vont saluer le Seigneur, un «personnage aux cheveux de neige, à la figure jeune»³², et, après l'avoir embrassé, s'entendent dire par les vieillards qui l'entourent: «Allez et jouez.»³³ Le commentateur, dès le début de son récit, annonce que le texte est destiné à être lu en public, lors des offices³⁴. Les croyants, entendant le rêve de Saturus - c'est l'intérêt narratif de celui-ci -, ont la preuve tangible de la parousie.

Les recherches académiques, souligne H. Böhme, tendent à le prouver:

*Le récit de Perpétue est considéré comme authentique. Dans ce contexte, authentique veut dire que les parties du texte écrites à la première personne sont vraisemblablement de Perpétue et Saturus [...] Toutefois, ceci n'exclut pas la possibilité d'un travail intensif de réécriture [de la part du commentateur].*³⁵

Celui-ci travaille dans le laboratoire littéraire où s'élabore le rôle médiateur de l'Église, rôle qui laisse saints et croyants dans sa dépendance épistémique. La grammaire

³⁰ *Ibid.* 16. § 4. i.

³¹ *Ibid.* 16. § 4. ii.

³² *Ibid.* 20. § 12. iii.

³³ *Ibid.* 20. § 12. vi.

³⁴ *Ibid.* 14. § 1. v.

³⁵ Böhme. 223.

de l'extase décrit la continuité reliant les visions oniriques de la jeune martyre aux lectures publiques devant la congrégation. Perpétue est une mystique de la donation: sa certitude, provenant des rêves, donne lieu à un récit à la première personne, naturalisé; cette croyance non justifiée, provenant de son apprentissage, tente d'affirmer une vérité mais reste en attente de sens. Le commentateur va retravailler ce texte et le transformer en savoir intelligible, la *Passion* dans sa version définitive. Ainsi constituée, la relique peut contribuer à l'expansion de la foi et l'édification de l'Église. Le commentateur, dès la première phrase du récit, le présente 'déjà' comme un classique: «Si d'anciens exemples de la foi qui attestent la grâce de Dieu [...] ont été écrits [...], alors pourquoi de nouveaux documents ne peuvent-ils être publiés [aux mêmes fins]?»³⁶ Kleinberg rappelle que «toute publication, toute utilisation d'un texte religieux est susceptible de l'exposer au changement, voire à un détournement inventif»³⁷. Les textes sortis du laboratoire littéraire et de la main de ses rédacteurs doivent dans la mesure du possible, parce qu'ils sont porteurs de vérité, être définitifs. Ces récits, garants du sens, sont construits en vue de désamorcer toute déviance.

Pour la *Passion*, ce travail de réécriture a eu lieu, car le compte rendu de Perpétue est en accord avec le témoignage apostolique: ses 'ancêtres épistémiques' sont les révélations antérieures. La tradition du prophète martyr, commencée avec le Christ sur sa croix, continue par l'exemple d'Étienne - pour lequel «des éléments visionnaires marquent le climat narratif de son procès et de son exécution»³⁸ -, ainsi qu'avec Polycarpe, au milieu du II^e siècle, qui fit un rêve prévoyant sa mort par le bûcher³⁹. De même, le don charismatique de Perpétue est mis en valeur dans ses premier et dernier rêves: au début, après avoir vaincu un dragon, elle monte une longue échelle et, arrivant dans un jardin, rencontre un vieux berger, le Seigneur; dans son quatrième rêve, Perpétue

³⁶ 'Passion'. 14. § 1. i.

³⁷ Kleinberg. 344.

³⁸ Waldner. 205.

³⁹ Waldner. 207.

doit faire face, dans l'arène, non pas à un vulgaire gladiateur mais au 'Diable', dont elle sort victorieuse, rejoignant ainsi le ciel. Son pouvoir d'intercession est également mis en avant dans ses deuxième et troisième rêves: son frère étant mort, elle le voit souffrant; par ses prières, le garçon redevient joyeux. Ainsi construite, racontant l'histoire d'une martyre charismatique capable d'intercéder auprès du divin, la *Passion* se place dans une continuité apostolique.

Perpétue ne parle pas d'extase et se présente au contraire, à chaque occasion, comme maîtresse de la situation: disant, à la fin de chaque rêve, 'Je me suis réveillée', elle enchaîne tout de suite sur une interprétation des événements - d'emblée amorces de sens -et s'attribue une image toujours sobre et rationnelle où la joie extatique reste en sourdine. Dans l'arène, le commentateur, après la scène où la sainte se fait renverser par une génisse furieuse, écrit qu'«elle se réveilla comme du sommeil (tellement elle était dans l'Esprit et en extase)»⁴⁰: cette extase reste modérée, puisqu'entre-temps elle s'arrange la tunique et les cheveux. Ce choix d'une narration présentant les «extases sobres»⁴¹ de Perpétue, oscillations contrôlées entre absences et présences, s'insère dans un débat omniprésent dans les textes de l'époque: qui est apte à véhiculer la connaissance du divin? Comment distinguer les vrais des faux prophètes? Ce débat va relier la validité de la prophétie à une taxinomie de l'extase - ceux qui sont sobres, c'est-à-dire intelligibles, et les irrationnels ou 'extases de folie', quand «la personne ne sait pas ce qu'elle dit»⁴².

Laura Nasrallah rappelle, sans oublier l'extase, que «dans l'Antiquité, les rêves, les prophéties, les visions et les oracles étaient compris, basiquement, comme faisant partie du même phénomène - la communication du divin avec l'humain»⁴³. Si,

⁴⁰ 'Passion'. 22. § 20. viii.

⁴¹ Waldner. 217.

⁴² Nasrallah. 3; la définition, reprise par l'auteur, provient du *Panarion* d'Épiphane. (48. 5. 8).

⁴³ Nasrallah. 1.

pour l'Église, l'extase est un processus fiable de formations de croyances justifiées, encore doit-elle 'maîtriser ses prémisses': avant de devenir savoir, le témoignage du prophète jouit-il d'un statut de croyance justifiable? Par contraste avec les extases sobres, le montanisme⁴⁴, par exemple, se caractérise par des extases de folie. Les prophètes de cette hérésie sont surtout associés: (i) à des témoignages mélangeant une partie intelligible avec des glossolalies, un 'parler en langues' inintelligible; (ii) au prophétisme, dans lequel ce ne sont plus eux qui prennent la parole, mais Dieu qui parle à travers eux - Montanus dira: «Je suis Dieu.»⁴⁵ -; (iii) à l'eschatologie, affirmant que la fin des temps est proche. La confrontation est inévitable entre la tradition apostolique, pour laquelle la révélation est close, et les montanistes - ou tout autre témoignage provenant d'extases en folie -, visionnaires qui grossissent le Nouveau Testament de leurs prophéties et viennent perturber l'ordre ecclésiastique. Le débat s'alimente d'une difficulté, le fait que l'Église cherche des amorces de sens, alors que le sens lui-même s'élabore; de plus, s'il lui faut prouver des hypothèses, seuls des arguments rationnels peuvent le faire, auquel cas seules des extases sobres sont épistémologiquement utiles. L'Église, pour gagner sur le terrain de la vérité, doit tempérer celui de la joie. Nous sommes loin de Philon d'Alexandrie, pour lequel, au I^{er} siècle, «un sommet épistémique ressemble à l'ivresse où à la folie»⁴⁶.

La grammaire de l'extase et la naturalisation du témoignage éclairent ce débat, celui de la lutte de l'orthodoxie chrétienne pour le contrôle du langage. Lorsqu'un visionnaire fait son signe de la main wittgensteinien, l'Église lui apprend l'usage du mot 'prophétie': c'est 'ceci' et pas 'cela'. En d'autres termes, lors d'une extase de folie, le signe de la main ne débouche pas sur une croyance justifiable. Pour l'extase sobre,

⁴⁴ Nasrallah, dans son livre, questionne la validité de cette dénomination, affirmant que le «*montanisme est une catégorie fabriquée par d'anciens hérésiologues et ensuite utilisée par les spécialistes modernes*» (*op. cit.* 157); elle ajoute que cette fabrication a surtout permis de «*construire les frontières de l'orthodoxie chrétienne et son identité*» (*op. cit.* 162). Ce débat, pour essentiel qu'il soit, dépasse largement le cadre de cette thèse.

⁴⁵ Trevett. 65.

⁴⁶ Nasrallah. 41.

le témoignage peut être justifié et intégrer un jeu de langage. Dans la donation, le métier de prophète est, au-delà du charisme, celui d'un apprenti grammairien. C'est parce qu'elle a bien appris sa leçon que le texte de Perpétue sera lu en public, qu'elle sera canonisée et que, dès le IV^e siècle, une basilique sera bâtie en son honneur dans les environs de Carthage. À l'opposé, le mystique grammatical ne sera jamais considéré comme disant 'vrai' ou 'faux': cette lumière dont parle Wittgenstein dans son entretien avec O. K. Bouwsma n'est pas privée, elle est d'emblée publique et il suffira au funambule de fournir des raisons justifiant son témoignage.

Quelle que soit la forme de vie, l'extase exige un grand talent créatif, une capacité, comme dit Davidson, à «voler à travers les mailles du langage». Richard Rorty écrit:

Je pense que les mystiques, comme les poètes, sont parmi les grands génies imaginatifs qui ont aidé au progrès moral et intellectuel humain [...] Comme je le vois, l'expérience mystique est une façon de sauter au-dessus des frontières de notre langage. Ces sauts mènent à la création d'un nouveau langage. Et la création d'un nouveau langage mène au progrès moral et intellectuel.⁴⁷

Perpétue et Etty Hillesum sont, chacune à son époque, de grandes créatrices. Je vais, dans la suite, défendre l'idée que Hillesum est une mystique grammaticale et suggérer en quoi elle contribue, comme le souligne Rorty, à notre 'progrès moral et intellectuel'.

⁴⁷ Rorty, R. (2010). *An Ethics for Today. Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. New York: Columbia University Press. 18.

III.3 Etty Hillesum

Lorsque, en février 1941, Etty Hillesum fait la connaissance de Julius Spier, les nazis occupent les Pays-Bas depuis neuf mois. Cette première rencontre donne à la jeune femme l'envie de «[se] livrer à lui de toute [son] âme»¹. Leur relation va durer jusqu'à la mort de Spier, en septembre de l'année suivante. Ce qui débute comme thérapie privée se transforme en conversion spirituelle pour devenir insensiblement, comme le souligne Maria Filomena Molder, une «forme sublime de résistance»². Refusant de se tenir pour victime, elle ne va pas fléchir devant les Allemands ni, non plus, les haïr. Etty Hillesum, dès la première page de son journal, écrit que «là, tout au fond [d'elle], il y a une pelote agglutinée»³. Spier est psycho-chirologue; elle devient sa patiente et amie de cœur. Peu à peu, «gymnastique, exercices respiratoires, quelques paroles lumineuses, libératrices»⁴ vont la transformer. Elle lit beaucoup, notamment Rilke et Dostoïevski, et est introduite par Spier à plusieurs lectures spirituelles, dont saint Augustin et les Apôtres; elle dira à ce propos: «Je me déplace, il me semble, dans des cercles particulièrement exaltés.»⁵ Elle écrit, après six mois de ce rythme soutenu: «J'ai repris contact avec moi-même.»⁶

Dans ses entretiens avec M. Drury, alors que celui-ci fait une remarque sur le starets Zosime des *Frères Karamazov*, Wittgenstein commente: «Oui, il y a réellement eu de tels

¹ Etty. 11. (9.03.41).

² Molder, M. F. 'Why Is Etty Hillesum a Great Thinker?'. Smelik, K. A. D., R. van de Brandt and Coetsier, M. G. S. (eds.). *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, November 2008*. (2010). Leiden: Brill. 399-418. 403.

³ Etty. 9. (9.03.41).

⁴ *Ibid.* 13. (9.03.41).

⁵ ETTY. 383. (29.05.42).

⁶ *Ibid.* 83. (10.08.41).

hommes, ayant la faculté de pénétrer directement dans l'âme des autres personnes et de leur porter conseil.»⁷ Julius Spier était, manifestement, l'un de ces hommes. Etty Hillesum écrit que, la veille de sa mort, «[il] a rêvé qu'il était baptisé par Jésus»⁸. Après avoir veillé sa dépouille, elle s'adresse à lui dans son journal: «Tu as servi de médiateur entre Dieu et moi.»⁹ Cette recherche ne va plus la quitter:

*Il y a en moi un puits très profond. Et dans ce puits, il y a Dieu. Parfois, je parviens à l'atteindre. Mais le plus souvent, des pierres et des gravats obstruent ce puits, et Dieu est enseveli. Alors, il faut le remettre au jour.*¹⁰

Ce chemin intérieur, Hillesum le parcourt alors que la répression nazie s'intensifie - devant la certitude de l'extermination, elle s'adresse à Dieu disant ne vouloir «être qu'une grande prière ininterrompue»¹¹. La lecture de son journal et de ses lettres nous donne à voir une évolution personnelle, où thérapie et souffrance se transforment en message universel: Etty Hillesum veut se «tenir parmi les hommes, parmi leurs angoisses, [elle veut] tout voir et comprendre [elle-même] pour le raconter ensuite»¹². Son sens créatif, la conscience de la mission qu'elle s'est assignée, inventer une façon d'affronter l'extermination et d'en témoigner - ce qu'elle fera très lucidement -, sont exprimés dans une lettre écrite en décembre 1942, publiée clandestinement avant la fin de la guerre: «De l'enceinte même des camps, de nouvelles pensées devront rayonner vers l'extérieur, de nouvelles intuitions devront étendre la clarté autour d'elles...»¹³ Mes arguments, dans ce chapitre, qui portent sur le sens du témoignage et des intuitions de Hillesum, s'appuient sur une remarque de M. F. Molder:

⁷ Drury. 97.

⁸ Etty. 202. (16.09.42).

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* 55. (26.08.41).

¹¹ *Ibid.* 236. (3.10.42).

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* 264. (décembre 1942).

Peut-être [Etty Hillesum] est-elle philosophe, peut-être poétesse; plus certainement poétesse, mais aussi, et peut-être mieux, une prophétesse [...] Nous, qui la lisons, sommes conscients que nos catégories s'effondrent à chaque fois que nous tentons de cataloguer ce qui est impliqué dans ses écrits.¹⁴

Ce prophétisme me semble lié à certaines pensées qui émaillent ses écrits et donnent au lecteur le sentiment d'un besoin, chez elle, de recommencement radical:

L'urgence qu'a l'homme de systématiser, d'organiser une foule de contradictions au sein d'une structure solide, est aussi une recherche de vérité. Et nous avons besoin d'une sorte de système, souvent pour échapper au chaos. Mais nous devons aussi être capables de nous laisser aller, de lâcher du lest.¹⁵

Elle dira, sans l'ombre du moindre nihilisme: «Il est vrai que la plupart des livres ne valent rien, il nous faudra les réécrire.»¹⁶ Le prophétisme d'Etty Hillesum est ainsi au centre de mes réflexions. Je vais d'abord argumenter, en deux temps, que l'expérience religieuse de Hillesum est grammaticale: en premier lieu, refusant d'être victime, ses dialogues avec Dieu inaugurent une nouvelle économie de la souffrance; je suggère que le Dieu de ses prières n'a pas besoin de victimes et d'un jugement dernier; en deuxième lieu, je montrerai qu'entre foi et raison, son chemin de funambule sera, par son témoignage, celui du «cœur pensant»¹⁷ de l'Holocauste.

Ensuite, pour terminer, je reprendrai la question de son prophétisme, de ce que nous, lecteurs, pouvons saisir de ce monde dont elle parle, celui de ses nouvelles pensées et intuitions: quel sens donner à ce besoin urgent de renouveau, par exemple à cette réécriture nécessaire de 'la plupart des livres'? J'argumenterai qu'Etty Hillesum crée un monde, un mythe précaire, qu'elle s'efforce de nous faire comprendre:

¹⁴ Molder. 417.

¹⁵ ETTY. 180. (13.12.41).

¹⁶ Etty. 319. (18.08.43).

¹⁷ *Ibid.* 202. (15.09.42).

La vie et la mort, la souffrance et la joie, les ampoules des pieds meurtris, le jasmin derrière la maison, les persécutions, les atrocités sans nombre, tout, tout est en moi et forme un ensemble puissant, je l'accepte comme une totalité indivisible et je commence à comprendre de mieux en mieux - pour mon propre usage, sans pouvoir encore l'expliquer à d'autres - la logique de cette totalité.¹⁸

Cette phrase résume la portée prophétique d'Etty Hillesum. Elle ne nous parle pas d'utopies à venir - qui vantent bonheurs célestes ou révolutions sociales -, mais de l'intuition d'une totalité qui, ici et maintenant, malgré la mort imminente, lui fait répéter tout au long de son journal et de ses lettres que «la vie est belle»¹⁹. Au sein même de la brutalité nazie, habitée par «[sa] joie, la joie de l'artiste à percevoir les choses et à les transformer dans son esprit en une image personnelle»²⁰, Hillesum compose une œuvre qui - par sa lucidité, par cette religiosité nouvelle et son invitation à ce que nous reprenions «le fil de [sa] vie là où il se sera rompu»²¹ - laisse perplexe et fascine. Prophétesse, Etty Hillesum fait sienne la pensée du starets Zosime, pour lequel «la vie est un paradis où nous sommes tous, mais nous ne voulons pas le savoir»²². Son talent d'artiste a été non seulement de décrire sa vision intime d'un monde transfiguré, mais de l'incarner, au prix de sa vie, jusqu'à la fin.

Le 'cœur pensant'

La principale création d'Etty Hillesum est sa conception de Dieu - forgée en dehors de toute institution -, certitude qu'elle ne cesse de *vouloir dire* dans ses prières et dialogues avec lui. Vie et pensée sont enchevêtrées chez elle: sa théologie reste implicite. Je vais procéder à un exercice de systématisation pour tenter de l'explicitier, comprendre

¹⁸ *Ibid.* 144. (3.07.42).

¹⁹ *Ibid.* 239. (8.10.42).

²⁰ *Ibid.* 163. (7.07.42).

²¹ *Ibid.* 144-45. (3.07.42).

²² Dostoïevski, F. (1973). *Les Frères Karamazov*. Traduit par H. Mongault. Paris: Gallimard. 394. Sur Hillesum et Zosime, voir: van den Bercken, W. 'Etty Hillesum's Russian Vocation and Spiritual Relationship to Dostoïevski'. *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum*. 147-171. 165-67.

comment son économie de la souffrance la guide vers un Dieu qui, lui aussi, souffre et partage le poids du monde avec ses créatures. Dans un paragraphe de son journal, intitulé « Prière du dimanche matin », on peut lire:

Je vais t'aider, mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose, cependant, m'apparaît de plus en plus claire: ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider - et, ce faisant, nous nous aidons nous-mêmes.²³

Mon interprétation de la théologie implicite d'Etty Hillesum repose sur cette simultanéité, clairement exprimée, entre l'aide que l'on peut se donner à soi-même et le soutien que l'on porte à Dieu. C'est ce point précis qui constitue la nouveauté religieuse de Hillesum, son invention théologique.

Inspirée par la pensée libératrice de Spier - Hillesum dira: «[Il] guérit les gens en leur apprenant à accepter la souffrance.»²⁴ -, elle écrit de Westerbork: «Nous avons le droit de souffrir, mais non de succomber à la souffrance.»²⁵ Sa principale intuition sera de s'aider elle-même en refusant, coûte que coûte, d'être victime des nazis:

Pour humilier, il faut être deux. Celui qui humilie et celui qu'on veut humilier, mais surtout: celui qui veut bien se laisser humilier. Si ce dernier fait défaut, en d'autres termes si la partie passive est immunisée contre toute forme d'humiliation, les humiliations infligées s'évanouissent en fumée. [Ainsi] la vraie spoliation, c'est nous-mêmes qui nous l'infligeons. Je trouve la vie belle et je me sens libre.²⁶

Elle dira aussi, condition de sa liberté: «Je partirai en guerre contre la haine.»²⁷ Mais pour Etty Hillesum, s'aider - ne pas accepter la victimisation -, c'est aussi aider Dieu.

²³ Etty. 175. (12.07.42).

²⁴ *Ibid.* 93. (14.12.41).

²⁵ *Ibid.* 288. (3.07.43).

²⁶ *Ibid.* 132. (20.06.42).

²⁷ *Ibid.* 213. (20.09.42).

Pour argumenter la question, je suis, tout d'abord, Wil van den Bercken lorsqu'il met en parallèle Ivan Karamazov et Etty Hillesum²⁸. Dostoïevski fait déclarer à Ivan:

*Je ne veux pas que mon corps avec ses souffrances et ses fautes serve uniquement à fumer l'harmonie future [...] D'ailleurs, on a surfait cette harmonie; l'entrée coûte trop cher pour nous [...] Je ne refuse pas d'admettre Dieu, mais très respectueusement je lui rends mon billet.*²⁹

Etty Hillesum écrira dans son journal, comme en contrepoint d'Ivan:

*C'est en souffrant que j'apprends ce que je sais, et que j'apprends à partager [l'amour de Spier] avec toute la Création, tout le cosmos. Toutefois, le prix du billet d'entrée est particulièrement élevé [...] Mais il n'est pas excessif.*³⁰

Ma remarque, alors, est la suivante: le Dieu qui a besoin de notre aide est celui auquel Hillesum évite de retourner le billet complet. Acceptant une part de souffrance, elle assume un certain montant du prix, mais pas l'entièreté: le solde revient à Dieu. Dans cette comptabilité nouvelle, précise et un peu paradoxale, aider Dieu revient à lui demander de partager le fardeau du monde, nos souffrances. C'est dans ce partage que se glisse la liberté d'Etty Hillesum, sa création: elle reste humaine, face aux bourreaux, parce que Dieu a aussi besoin de son aide. Ce Dieu ne correspond pas à celui de l'Église, la 'lumière' wittgensteinienne qui accompagne Hillesum n'a pas à être vraie ou fausse. Elle se donne aussi pour mission de devenir le 'cœur pensant' des camps. Cette auto-description la situe entre tête et cœur - ou terre et ciel: «Ma tête est l'atelier dans lequel les choses du monde doivent être pensées jusqu'à devenir claires. Et mon cœur, la fournaise ardente dans laquelle tout doit être pensé et souffert intensément.»³¹ Entre juillet 1942 et juin 1943, membre du Conseil juif, Etty Hillesum fera des séjours alternés à Amsterdam et Westerbork, soignant sa santé. Oscillant entre son refuge

²⁸ van den Bercken. 162-64.

²⁹ Dostoïevski (1973). 341-3.

³⁰ Etty. 135. (29.06.42).

³¹ ETTY. 87. (15.08.41).

citadin et le camp de transit, elle écrit: «À ce bureau, au milieu de mes écrivains, de mes poètes et de mes fleurs, j'ai tant aimé la vie. Et là-bas, au milieu de baraques peuplées de gens traqués et persécutés, j'ai trouvé la confirmation de mon amour de cette vie.»³² Sur sa corde de funambule mystique, ce mince chemin qui relie sa maison au camp, Hillesum nous annonce la possibilité d'intuitions nouvelles. C'est ce monde intime que je vais tenter de cerner, pour revenir ensuite à Perpétue: les bruits du ciel dont l'une et l'autre témoignent, leurs certitudes, prophétisent des mondes opposés. Je vais défendre l'idée qu'Etty Hillesum, contrairement à une opinion courante, n'est pas une martyre. Cet argument va trouver des éléments de justification dans les observations faites par Maurice Bloch sur les rituels religieux. Je développe, dans le paragraphe suivant, quelques-uns des aspects de ce travail pertinents pour mon propos.

Le cycle de la violence en retour

Pour Bloch, la plupart des rituels religieux ont une ressemblance de famille³³. Il suggère que les règles grammaticales de ces rituels - exprimant une attente et le remplissement de cette attente - correspondent à la mort symbolique de l'agent participant à la cérémonie, suivie de sa renaissance. Cet usage inverse la représentation naturelle de la vie, qui va de la naissance à la mort. Ici, on meurt d'abord pour renaître ensuite. Dans ces rituels, «une autre vie y est évoquée, décrite par des mots tels que *au-delà* et *invisible*, située *dans le ciel, sous la terre...*»³⁴. Renversant un processus biologique, «les humains peuvent quitter cette vie et rejoindre le transcendant, et en même temps ne pas être coupés de l'instant présent»³⁵. Après une mort symbolique, l'agent, qui était, au départ, simple mortel, revient au sein de sa tribu métamorphosé en être

³² Etty. 214. (22.09.42).

³³ Je traduis dans le vocabulaire de Wittgenstein les concepts exposés par Bloch.

³⁴ Bloch. 15.

³⁵ *Ibid.* 17.

transcendant. Ces rituels, remplaçant l'inéluctabilité de la mort par un 'ailleurs', offrent un cadre institutionnel pérennisant la vie humaine. Bloch appelle cette mort symbolique, suivie d'une transcendance, 'cycle de la violence en retour'. L'appellation se justifie si l'on suit, étape par étape, les métamorphoses des agents participant à ces rituels religieux. Il y a tout d'abord une «dichotomisation»³⁶ métaphorique du corps de l'agent en deux éléments: une vitalité natale, interne, et une vitalité transcendante, externe. Ces cycles de transformation se décomposent alors en trois actes:

(i) la première violence du cycle correspond à une mort symbolique, c'est-à-dire la mise à mal de la vitalité interne de l'agent, devenu proie, par l'élément transcendant; l'un de ses côtés gagne sur l'autre. Exemple de cette dichotomie identitaire, Bloch développe l'étude d'un rite d'initiation orokaiva en Nouvelle-Guinée. Dans la première phase du cycle, les enfants non initiés voient leur part vitale liée aux porcs: ceux-ci vivent en parfaite symbiose avec les humains, sont allaités par les femmes de la tribu et «désignés comme les *enfants* de leur propriétaire»³⁷. L'initiation consiste à chasser ce porc symbolique et le remplacer par un esprit immortel - l'enfant est tué symboliquement. Le rituel conclu, initié, l'enfant devient adulte;

(ii) victorieuse, ayant extirpé de l'agent la vitalité interne, la part transcendante de celui-ci «se procure alors l'énergie nécessaire pour substituer à [cette] vitalité ordinaire éliminée une nouvelle vitalité, prise de force»³⁸. C'est la deuxième violence du cycle, où l'agent récupère par la consommation de nourriture une partie du soi contrôlée par le transcendant: la proie devient chasseur. Chez les Orokaiva, la renaissance de l'initié et la construction d'un 'au-delà' où siègent les esprits immortels s'obtient ainsi par une victoire en deux étapes, d'abord celle de la transcendance sur les porcs internes

³⁶ *Ibid.* 18.

³⁷ *Ibid.* 29.

³⁸ *Ibid.* 18.

des enfants non initiés, suivie par la consommation de porcs non plus métaphoriques mais bien réels. C'est l'acquisition «agressive»³⁹ de cette nouvelle vitalité qui permet de représenter «la vie humaine à l'intérieur d'un cadre permanent»⁴⁰, dans le cas des Orokaiva leur rituel initiatique. Lorsque s'exerce cette deuxième violence, celle-ci se manifeste aux niveaux personnel, celui de l'agent, et social, celui du groupe;

(iii) troisième acte de ce processus, la violence en retour - tentative de créer un ordre social s'appuyant sur la transcendance - explique les effets politiques de l'action religieuse. Ainsi, dans la tribu des Orokaiva, la chasse aux porcs qui conclut le rituel ouvre la porte à «une chasse plus vaste, contre les [...] ennemis»⁴¹.

La communion est un exemple de violence sacramentelle: le Christ est mort pour nous racheter, et c'est la nourriture de ce sacrifice qui est distribuée lors du rituel eucharistique. Le croyant se voit, au départ et métaphoriquement, partagé en deux: la vitalité de sa chair, source du péché, et sa part transcendante, purement spirituelle, dont le péché sera extirpé. Lors de la communion et de la confession qui la précède, le croyant quitte le temps présent pour s'unir au Christ, l'hostie symbolisant son corps. Par cette mort symbolique, le croyant meurt à la chair, naît à l'esprit en s'unissant à Dieu et revient au temps présent purifié: le pain eucharistique, source de vitalité externe, célèbre la victoire du côté chasseur du croyant sur son côté proie, conquête de la chair par l'esprit. Intégrant régulièrement le croyant à l'Église, rappel constant de la parousie, le pain eucharistique renforce les effets du baptême. Ce rituel non seulement régénère la tribu des croyants, dont les membres rejoignent la transcendance dans un cadre institutionnel, mais donne libre cours - c'est le troisième acte du cycle - au prosélytisme et, le cas échéant, à la conquête.

³⁹ *Ibid.* 19.

⁴⁰ *Ibid.* 14.

⁴¹ *Ibid.* 43.

Cette agressivité est déjà présente dans l'histoire d'Abraham et Isaac. Bloch cite le passage de la Genèse⁴² où Dieu remercie Abraham pour son obéissance et promet «de faire proliférer [sa] descendance autant que les étoiles du ciel et le sable au bord de la mer. [Sa] descendance occupera la porte de [ses] ennemis» (Genèse, 22, 18). Ce cycle est récurrent dans le langage et les rituels chrétiens. Il rend plus clair le cas de Perpétue: par son martyre, transformant une mort symbolique en mort réelle, la sainte retourne la violence contre elle-même. Le martyre devient un raccourci sacrificiel: c'est son corps qu'elle offre en pain eucharistique dans les arènes de Carthage. Sa mort, victoire personnelle, vient également consolider l'identité de la communauté chrétienne: Perpétue est un exemple édifiant, elle a *incarné* le rituel.

Bloch se pose la question de la suspension du cycle de la violence, lorsque transcendants religieuse et politique sont mises entre parenthèses et n'organisent plus l'ordre social: «Comment seraient les choses si tout était différent et si la tentative d'établir des institutions transcendantes n'avait jamais existé?»⁴³ Son exemple, la tribu des Ma'Betisek⁴⁴, va m'aider à cerner et interpréter le monde prophétique qu'Etty Hillesum nous annonce.

Aborigènes installés dans les mangroves bordant le détroit de Malacca, en Malaisie, les Ma'Betisek ont été expulsés de leurs terres et, entourés de tribus puissantes, vivent dans une grande précarité. Bloch s'intéresse à l'un de leurs mythes concernant la nourriture, qu'il résume ainsi: à l'origine, il y avait une indifférenciation des formes vivantes, la fraternité régnait entre humains, plantes et animaux; le cannibalisme était inconnu, aucune espèce ne mangeait l'autre; mais une malédiction, appelée *tulah*, s'est abattue sur cette communauté primitive lorsque les plantes et les animaux,

⁴² *Ibid.* 60.

⁴³ *Ibid.* 196.

⁴⁴ La source de Bloch est: Karim, W.-J. (1981). *Ma'Betisek Concepts of Living Things*. London: Athlone (London School of Economics. Monographs on Social Anthropology, 54).

dérogeant aux règles, se sont mis à manger les humains, devenus proies⁴⁵; ainsi a commencé la violence en retour, la proie se transformant en prédateur, «de chasseurs et tueurs illégitimes, les plantes et les animaux sont devenus une proie légitime»⁴⁶. Les Ma'Betisek vivent pourtant avec un doute: se peut-il que ces nouvelles proies se vengent et reprennent l'avantage? C'est la solidité du cycle de la violence qui est ici mise en cause. Cette précarité refait surface en cas de difficulté et surtout de maladie, celle-ci étant attribuée à une revanche des autres espèces qui tentent d'inverser le cycle. La solution du chaman est de réitérer le bien-fondé de la consommation de nourriture par les humains. Mais si le mal s'aggrave, le mythe prévoit une issue momentanée: la suspension de la violence en retour. Les Ma'Betisek abandonnent le principe du *tulah* et se tournent vers la pensée *kemali*. Dans ce cas:

*C'est comme si l'état des choses dans le mythe, tel qu'il était avant la malédiction du tulah, était réinstauré dans le présent et que les êtres humains avaient abdiqué leur supériorité. Cette tactique amène un répit de la maladie parce que, une fois que la fraternité de toutes les espèces a été établie, il n'y a plus de place pour que quelqu'un consomme l'autre.*⁴⁷

Des séances chamaniques établissent la trêve temporaire, le principe *kemali*. Mais la suspension de la violence en retour ne peut être que passagère: les membres de la tribu doivent bien finir par manger et l'ordre social reprendre ses droits. Bloch termine ainsi cette analyse du mythe des Ma'Betisek:

*... lorsque nous connaissons de grandes difficultés, nous pouvons analyser et critiquer le fondement même de nos idéologies, et commencer à nous démystifier et à rechercher des solutions fondamentalement différentes.*⁴⁸

⁴⁵ Il faut souligner une dissymétrie entre les humains et les autres espèces, la présence chez les premiers d'un élément transcendant - indispensable à la violence en retour -, une règle sociale interdisant le cannibalisme, référence aux temps des origines où celui-ci n'existait pas. Quand ils chassent, ils ne sont pas cannibales, ce qui n'est pas vrai des plantes et des animaux. (Cf. Bloch. 201).

⁴⁶ Bloch. 201.

⁴⁷ *Ibid.* 205.

⁴⁸ *Ibid.* 206.

Avec la suspension de la violence en retour, je reviens au sujet initial de cet argument: le prophétisme d'Etty Hillesum.

Une invention théologique

Etty Hillesum nous a laissé une œuvre d'art: sa vie, ses écrits. Elle ne se faisait pas d'illusion sur l'issue des événements: «Bon, on veut notre extermination complète: cette certitude nouvelle, je l'accepte.»⁴⁹ On lui offre de la cacher, de rentrer dans la Résistance; elle décline, mais reste lucide. Parlant des nazis, refusant de les haïr, Hillesum dit que «ces garçons sont à plaindre tant qu'ils ne peuvent pas faire de mal, mais terriblement dangereux, *et à éliminer*, quand on les lâche comme des fauves sur l'humanité»⁵⁰. Refusant d'être victime, elle préfèrera affronter le danger, la précarité de sa situation, en se tournant vers le Dieu de ses prières. S'il n'y a pas de victimes dans son monde, alors il n'y a pas non plus de proies et de chasseurs, pas de nourriture sacrificielle et d'esprit de conquête: sa religiosité suspend le cycle de la violence en retour. Victime active de sa prophétie, l'histoire de Perpétue s'inscrit, elle, dans ce cycle. Le récit d'Etty Hillesum est très différent, subvertissant le mythe pour lequel Perpétue est morte. Créé dans des conditions extrêmes, face à la mort, son mythe personnel ne parle pas d'un Dieu qui offre des banquets eucharistiques, au prix de la crucifixion de son Fils, ni d'un banquet eschatologique au cours duquel les humains seront jugés et traînés aux gémonies. Etty Hillesum est la prophétesse d'un monde qui réinstaure dans le présent - 'La vie est belle' - la fraternité entre membres de l'espèce, le paradis d'avant la chute: pas de haine, pas de victimes. Elle abandonne la transcendance et l'ordre social basés sur la violence en retour, mais - à l'instar des Ma'Betisek - la trêve ne peut être que temporaire. Le sacrifice de Perpétue a permis de consolider le mythe fondateur d'une Église naissante. Etty Hillesum sera gazée à

⁴⁹ Etty. 144. (3.07.42).

⁵⁰ *Ibid.* 107. (27.02.42). L'italique est de moi.

Auschwitz, non parce qu'elle est une martyre - elle n'a cessé de glorifier la vie -, mais à cause de la fragilité de son mythe. M. F. Molder écrit: «En vérité, nous ne sommes pas encore prêts pour la conscience lucide d'Etty Hillesum.»⁵¹ Je reviens sur ce point dans la conclusion de la thèse.

Un troisième argument

J'ai initié cette partie de la thèse en citant Wittgenstein: «La foi religieuse et la superstition sont choses fort différentes. La seconde vient de la peur et est une sorte de fausse science. La première est une confiance» (RM, 143). Ce constat définit une frontière entre deux anthropologies: d'abord celle qui travaille sur le terrain et décrit les bruits directement observables de l'*alien*; ensuite l'anthropologie religieuse, dont le point de départ est la 'certitude' du croyant.

Le premier argument principal de cette thèse est issu du croisement entre l'anthropologie culturelle - les bruits qu'elle observe -, et la philosophie du langage. J'ai défendu l'idée que la création d'hybrides constitue un sens possible pour le non-sens qu'est l'*alien* du donné.

Le second argument principal concerne également les bruits observables. À travers quelques exemples j'ai plaidé en faveur d'une interprétation grammaticale des bruits de l'*alien*. L'anthropologue naturalise ceux-ci, donne du sens au non-sens, laisse celui-ci en l'état et invoque le rituel d'une forme de vie. Entrant dans un jeu de langage, il apprend des règles qui ne lui sont pas familières. Parce que tous les jeux communiquent entre eux l'anthropologue peut se forger une opinion sur ces règles.

⁵¹ Molder. 399.

Le troisième argument principal concerne l'anthropologie religieuse. La grammaire de l'extase introduit un principe de continuité entre la certitude - non-sens non observable -, le témoignage - non-sens observable -, et le rituel, qui est du domaine du langage. L'anthropologue laisse ces *deux* non-sens en l'état (c'est en ceci que la foi diffère de la superstition, concernée par *un seul* non-sens). La séparation entre foi et raison, défendue par Wittgenstein, trouve sa justification. Elle s'appuie, tout d'abord, sur le fait de donner du sens à ce non-sens qu'est le témoignage; ensuite, sur le fait de compter, pour la certitude, premier non-sens, sur l'honnêteté du danseur de corde. Le témoignage naturalisé - à partir de la joie de l'envol, sensation psychologique à la première personne - permet en outre de distinguer entre mystiques du donné et mystiques de la grammaire.

Associées à des formes de vie, les croyances religieuses ne sont ni vraies ni fausses. Une difficulté majeure surgit ici, lorsqu'on insère le cycle de la violence en retour dans un contexte grammatical. Il me semble, en effet, qu'à la transcendance est associée une valeur de vérité, ne serait-ce qu'implicitement, justifiant *a posteriori* le rite sacrificiel et *a priori* le désir de conquête. Il s'ensuivrait que le langage religieux serait incompatible, par nature, avec la grammaire: nous serions *toujours* dans la signification. De façon générale, ceci éclaire la raison pour laquelle les formes de vie dominées par des langages religieux suivent une pente naturelle, le prosélytisme et la conquête. Tous les jeux de langage communiquant entre eux, il s'avère important dans ces circonstances de développer des habitudes grammaticales, l'argumentation d'opinions, en reliant les croyances à d'autres règles et à la vie en général. *At home*, nous pouvons nous forger une opinion sur certaines règles religieuses, par exemple le fait de brûler les hérétiques. De même, la vérité d'une croyance qui mène à condamner à mort pour cause de conversion doit être questionnée, soumise à débat et réfutée.

CONCLUSION

L'anthropologue des raisons crée des métaphores pour comprendre les bruits de l'*alien*. Tout en décrivant les rituels observés, il va s'initier à de nouveaux jeux de langage, de telle sorte que 'leurs' bruits puissent devenir les siens. Lors de cet apprentissage, il va «penser à lui comme à un autre [et] découvrir le regard de [cet] autre»¹. Ce faisant, par le pouvoir de ses métaphores, il s'identifie à l'*alien*. Ted Cohen écrit:

*Les voilà, ces métaphores d'identification personnelle. À travers elles, on accède à la compréhension humaine et à l'appréciation les uns des autres. Elles doivent être saisies. Les saisir fait partie de notre responsabilité d'humains, car être humain nécessite la connaissance de ce qui est humain, ce qui implique un besoin intime, celui de reconnaître d'autres humains.*²

Wittgenstein, à propos de ces métaphores - descriptions auxquelles s'associe le plaisir cognitif et la capacité à 'faire des connexions' -, écrit: «Dis ce que tu veux, si toutefois cela ne t'empêche pas de voir ce qu'il en est» (*RP*, § 79). Pour T. Cohen, ce «talent de raconter des histoires qui garantissent l'entendement humain n'est ni plus ni moins que l'un des pouvoirs de l'art»³. C'est par l'imagination, plus que par la logique de 'ce qui est le cas', que l'anthropologue des raisons accède à l'*alien*, s'identifiant métaphoriquement à lui.

¹ Cohen. 76.

² *Ibid.* 85.

³ *Ibid.* 72.

L'anthropologie du donné offre un panorama différent, malgré le talent narratif indéniable de certains anthropologues. La création d'hybrides - des «altérités vides»⁴ - est un obstacle à toute tentative d'identification et, partant, à 'l'appréciation les uns des autres'. Claude Lévi-Strauss écrit:

*L'anthropologie est issue d'un processus historique qui a vu une large part de l'humanité dominée par une autre, et durant laquelle des millions d'êtres humains innocents ont vu leurs ressources pillées, leurs institutions et croyances détruites tandis qu'eux-mêmes étaient envoyés en esclavage, éliminés ou encore contaminés par des maladies auxquelles ils ne pouvaient résister. L'anthropologie est fille de cette ère de violence.*⁵

J'ai défendu, au fil de cette thèse, quelques arguments qui vont dans le sens de ce que décrit Lévi-Strauss, expressions du danger que représente, pour l'interprété, le dire logique de celui qui interprète.

Mais l'interprétation peut être également dangereuse pour son auteur, en particulier sa création pour un créateur. Lorsque, le 24 août 1943, Etty Hillesum raconte dans une lettre à ses amis le départ du train de déportés vers Auschwitz, elle décrit aussi les bruits de Gemmeker, chef du camp de Westerbork. Tentant de comprendre les raisons d'agir de celui-ci, sa métaphore est celle de l'opérette, dans laquelle Gemmeker aurait le rôle du 'souverain', bien que «sa physionomie [tienne aussi] le milieu entre le garçon coiffeur tiré à quatre épingles et l'habitué du café d'artistes»⁶. Hillesum, qui prendra le même train deux semaines plus tard - sans toutefois savoir ce que cachait le nom d'Auschwitz -, avait toutes les raisons de ne pas comprendre ce SS. Pourtant, elle le fait et s'identifie métaphoriquement à lui, nous laissant, à nous, ses lecteurs, une description du nazisme: des 'garçons coiffeurs'. C'est son imagination morale, sa création - «Je partirai en guerre contre la haine»⁷ -, qui lui permet cette identification.

⁴ Li. 39.

⁵ Lévi-Strauss, C. (1966). 'Anthropology: Its Achievements and Future'. *Current Anthropology*. Vol. 7. No. 2. 124-127. 126.

⁶ Etty. 323. (24.08.43).

⁷ Etty. 213. (20.09.42).

Elle rapporte un mot de Julius Spier: «C'est une époque qui nous invite à mettre en pratique: *Aimez vos ennemis.*»⁸ À eux deux, ils forment une tribu dont les membres suivent ce précepte. Cette tribu est 'fictive' dans l'acception de Wittgenstein, c'est-à-dire qu'elle nous fait toucher les frontières de la vie humaine: j'ai argumenté la précarité du mythe religieux de Hillesum. C'est pourtant du sein de cette tribu fictive qu'elle pousse à l'extrême le «besoin de métaphore dans cette tâche qui consiste à être humain»⁹.

C'est entre ces deux limites, le besoin de métaphore et le dire logique, que se construit la compréhension entre membres de l'espèce. Etty Hillesum a été - en tant qu'interprète et interprétée, mystique et, malgré elle, victime du nazisme -, partie prenante de ces deux limites. Quelle est sa place dans notre histoire naturelle, au sens où l'entend Wittgenstein? Son témoignage nous lance un défi, celui d'imaginer un monde où tout pourrait être autrement.

⁸ Etty. 192. (25.07.42).

⁹ Cohen. 86.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres d'Etty Hillesum

Pour les citations de Hillesum, j'utilise deux traductions: une version française, partielle, notée 'Etty'; et l'édition intégrale traduite en anglais, désignée par 'ETTY'.

Etty Hillesum, E. (1985). *Une vie bouleversée, suivi de Lettres de Westerbork*. Traduction de P. Noble. Paris: Seuil.

ETTY Hillesum, E. (2002). *ETTY. The Letters and Diaries of Etty Hillesum. 1941-1943*. Smelik, K. A. D. (ed.). Traduction d'A. J. Pomerans. Grand Rapids: Eerdmans.

Œuvres de Ludwig Wittgenstein

CCS Wittgenstein, L. (1999). *Carnets de Cambridge et de Skjolden*. Traduction de J.-P. Cometti. Paris: PUF.

LC Wittgenstein, L. (1992). *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Traduction de J. Fauve. Paris: Gallimard.

RFM Wittgenstein, L. (1956). *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Traduction d'E. Anscombe. Oxford: Blackwell.

RM Wittgenstein, L. (2002). *Remarques mêlées*. Traduction de G. Granel. Paris: Flammarion.

RP Wittgenstein, L. (2004). *Recherches philosophiques*. Traduction collective. Paris: Gallimard.

RRO Wittgenstein, L. (1982). *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. Traduction de J. Lacoste. Lausanne: L'Âge d'Homme.

Wittgenstein, L. (2008). *Fiches*. Traduction de J.-P. Cometti et E. Rigal. Paris: Gallimard.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Álvarez, J. (2000). *Éxtasis sin fe*. Madrid: Trotta.
- An Update on WHO's Work on Female Genital Mutilation (FGM). Progress Report*. (2011). Geneva: World Health Organization.
- Arban, D. (1962). *Dostoïevski par lui-même*. Paris: Seuil.
- Atlan, H. (1986). *À tort et à raison*. Paris: Seuil.
- Auclair, M. (1950). *La Vie de sainte Thérèse d'Ávila*. Paris: Seuil.
- Bazin, J. (2008). *Des Clous dans la Joconde. L'Anthropologie autrement*. Toulouse: Anacharsis.
- Benjamin, W. (1971). *L'Homme, le Langage et la Culture*. Traduction de M. de Gandillac. Paris: Denoël/Gonthier.
- Blackburn, S. (2005). *Truth. A Guide*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, M. (1997). *La Violence du religieux*. Paris: Odile Jacob.
- Böhme, H. (2012). 'The Conquest of the Real by the Imaginary: On the *Passio Perpetuae*'. Traduction de J. Riou. Bremmer, J. and Formisano, M. (eds.). *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. (2012). Oxford: Oxford University Press. 220-243.
- Boudon, R. (2008). *Le Relativisme*. Paris: PUF.
- Bouveresse, J. (2000). 'Wittgenstein critique de Frazer'. *Essais I*. Marseille: Agone. 193-222.
- Bouveresse, J. (2002). *Dire et ne rien dire. L'Illogisme, l'impossibilité et le non-sens*. Nîmes: Chambon.ii
- Bouveresse, J. (2011). *Que peut-on faire de la religion?* Marseille: Agone.
- Bouwsma, O. K. (2001). *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*. Traduction de L. Raïd. Marseille: Agone.
- Brandom, R. 'Study Guide'. Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press. 119-181.
- Brown, P. (2012). *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Traduction d'A. Rousselle. Paris: Cerf/CNRS.
- Buch, W. (1938). 'The Jew is Outside the Law'. *Nazi Culture*. Mosse, G. L. (ed.). (1966). New York: Grosset & Dunlap.
- Burris, C. T. and Rempel, J. K. (2012). 'The Crystal Globe: Emotional Empathy and the Transformation of Self'. *Consciousness and Cognition*. 21. 1526-1532.

- Castelo, C. (1998). «O Modo português de estar no mundo». *O Luso-Tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*. Porto: Afrontamento.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Charbonnier, G. (2010). *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Les Belles Lettres.
- Chauviré, C. (2004). *Le Moment anthropologique de Wittgenstein*. Paris: Kimé.
- Chauviré, C. (2008). 'La Douleur: ni un quelque chose ni un rien (§ 244-317)'.
Laugier, S. et Chauviré, C. (éds). *Lire les Recherches Philosophiques*. Paris: Vrin. 157-173.
- Cioffi, F. (1998). *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, T. (2008). *Thinking of Others. On the Talent for Metaphor*.
Princeton: Princeton University Press.
- Crane, T. (2011). *The Problem of Perception*. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/perception-problem>
- Davidson, D. (1991). 'James Joyce and Humpty Dumpty'. *Truth, Language, and History*.
Oxford: Clarendon Press. 143-157.
- Davidson, D. (1993). *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*. Traduction de P. Engel.
Nîmes: Chambon.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Dias, N. (2008). 'Double Erasures: Rewriting the Past at the Musée du quai Branly'.
Social Anthropology. 16, 3. 300-311.
- Dicionário de história do Estado Novo*. Rosas, F. e Brandão de Brito, J. M. (eds.).
Vol. I. (1996). Lisboa: Bertrand.
- Dokic, J. (2009). *Qu'est-ce que la perception?* Paris: Vrin.
- Dostoïevski, F. (1953). *L'Idiot*. Vol. I. Traduction de R. Abellio. Paris: Gallimard.
- Dostoïevski, F. (1973). *Les Frères Karamazov*. Traduction de H. Mongault. Paris: Gallimard.
- Drury, M. (2002). *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*. Traduction de J.-P. Cometti.
Paris: PUF.
- Duarte Silva, A. E. (1989). 'Salazar e a política colonial do Estado Novo: o Acto Colonial (1930-1951)'. Duarte Silva et al. *Salazar e o salazarismo*. Lisboa: Dom Quixote. 103-152.
- Durrell, L. (1968). *The Alexandria Quartet*. London: Faber & Faber.
- Evans-Pritchard, E. E. (1972). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*.
Traduction de L. Évrard. Paris: Gallimard.
- Eksteins, M. (1989). *Rites of Spring. The Great War and the Birth of Modern Age*.
London: Papermac.
- Ferro, A. (1933). *Salazar, o homem e a obra*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- Flaubert, G. (1972). *Trois contes*. Paris: Le Livre de poche.

- Fox, R. L. (1986). *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. New York: Alfred Knopf.
- Frazer, J. G. (1998). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Freyre, G. (1940). *O mundo que o Português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Freyre, G. (1958). *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar. Ministério do Ultramar.
- Freyre, G. (1961). *O Luso e o Trópico*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- Freyre, G. (1974). *Maîtres et Esclaves. La Formation de la société brésilienne*. Traduction de R. Bastide. Paris: Gallimard.
- Goldman, A. I. (1979). 'Qu'est-ce qu'une croyance justifiée?'. Traduction d'E. Glon, Dutant, J. et Engel, P. (éds.). *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*. Paris: Vrin. (2005).
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hulin, M. (1993). *La Mystique sauvage*. Paris: PUF.
- Idzerda, S. J. (1954). 'Iconoclasm During the French Revolution'. *The American Historical Review*. Vol. 60. No. 1. 13-26.
- James, W. (1952). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London: Longmans, Green & Co.
- Janet, P. (1926). *De l'angoisse à l'extase*. Vol. I. Paris: Alcan.
- Kerchache, J. (2000). 'Introduction'. *Nature démiurge. Insectes*. Paris: Fondation Cartier/ Actes Sud.
- Kleinberg, A. (2005). *Histoires de saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident*. Traduction de M. Méron. Paris: Gallimard.
- Klemperer, V. (1996). *LTI: La Langue du III^e Reich*. Traduction d'É. Guillot. Paris: Albin Michel.
- Kuper, A. (1993). *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. London: Routledge.
- Kuper, A. (2005). 'Today We Have Naming of Parts. The Work of Anthropologists in Southern Africa'. L'Estoile, B. de, F. Neiburg and Sigaud, L. (eds.). *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. London: Duke University Press.
- Lara, P. de. (2005). *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*. Paris: Ellipses.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2009). *Sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: La Découverte.
- Laugier, S. (2009). *Wittgenstein. Le Sens de l'usage*. Paris: Vrin.

- Leal, J. (2006). *Antropologia em Portugal. Mestres, percursos, transições*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Le Portugal à l'Exposition internationale de Paris 1937*. Lisbonne: SNI.
- L'Estoile, B. de (2005). 'Rationalizing Colonial Domination? Anthropology and Native Policy in French-Ruled Africa'. L'Estoile, B. de, F. Neiburg and Sigaud, L. (eds.). *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. London: Duke University Press. 30-57.
- L'Estoile, B. de (2007). *Le Goût des Autres. De l'Exposition coloniale aux Arts premiers*. Paris: Flammarion.
- L'Estoile, B. de, F. Neiburg and Sigaud, L. (2005). 'Introduction. Anthropology and the Government of Natives, a Comparative Approach'. *Empires, Nations, and Natives*.
- L'Estoile, B. de, F. Neiburg and Sigaud, L. (eds.). *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. London: Duke University Press. 1-29.
- Lévi-Strauss, C. (1966). 'Anthropology: Its Achievements and Future'. *Current Anthropology*. Vol. 7. No. 2. 124-127.
- Lourenço, E. (1991). *O Labirinto da saudade*. Lisboa: Dom Quixote.
- MacIntyre, A. (1978). 'Rationality and the Explanation of Action'. *Against the Self-Images of the Age*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 244-259.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. London: Duckworth.
- MacIntyre, A. (1988). 'Tradition and Translation'. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press. 370-388.
- Malcolm, N. (1993). 'A Religious Man?'. Flowers III, F. A. (ed.). *Portraits of Wittgenstein*. vol 4. (2000). Bristol: Thoemmes Press. 192-205.
- Malinowski, B. (1989). *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard.
- Malraux, A. (1965). *Le Musée imaginaire*. Paris: Gallimard.
- Marques, A. (2010). 'Anthropological Representations and Forms of Life in Wittgenstein'. *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's Perspective*. Padilla Gálvez, J. (ed.). Frankfurt: Ontos Verlag. 61-72.
- McDowell, J. (1998). 'Knowledge and the Internal'. *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press. 395-413.
- McDowell, J. (1998). 'Knowledge by Hearsay'. *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press. 414-443.
- Molder, M. F. 'Why Is Etty Hillesum a Great Thinker?'. Smelik, K. A. D., R. van de Brandt and Coetsier, M. G. S. (eds.). *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, November 2008*. (2010). Leiden: Brill. 399-418.
- Nasrallah, L. (2003). *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press.

- Quental, A. de (1971). *Causas da decadência dos povos peninsulares*. Lisboa: Ulmeiro.
- Quine, W. V. O. (1977a). *Relativité de l'ontologie et autres essais*. Traduction de J. Largeault. Paris: Aubier.
- Quine, W. V. (1977b). *Le Mot et la Chose*. Traduction de J. Dopp et P. Gochet. Paris: Flammarion.
- Quine, W. V. (1993). *La Poursuite de la vérité*. Paris: Seuil.
- Ribeiro Thomaz, O. (2005). 'The Good-Hearted Portuguese People. Anthropology of Nation, Anthropology of Empire'. L'Estoile, B. de, F. Neiburg and Sigaud, L. (eds.). *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. London: Duke University Press. 58-87.
- Robinson, H. (1994). *Perception*. London: Routledge.
- Roque, R. (2006). 'A antropologia colonial portuguesa (c. 1911-1950)'. Ramada Curto, D. (ed.). *Estudos de sociologia da leitura em Portugal no séc. XX*. Lisboa: FCG/FCT. 789-822.
- Rorty, R. (1989). 'The Contingency of Language'. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. 3-22.
- Rorty, R. (2010). *An Ethics for Today. Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. New York: Columbia University Press.
- Saint Augustin. (1964). *Les Confessions*. Paris: GF Flammarion.
- Santos, G. (2012). 'The Birth of Physical Anthropology in Late Imperial Portugal'. *Current Anthropology*. Vol. 53. No. S5. S33-S45.
- Sartre, J.-P. (1961). 'Préface à l'édition de 1961'. Fanon, F. (2002). *Les Damnés de la terre*. Paris: La Découverte. 17-36.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sergio, A. (1914). *O problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares*. Porto: Renascença Portuguesa.
- Sherman, D. J. (2011). *French Primitivism and the Ends of Empire, 1945-1975*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shweder, R. A. 'What About Female Genital Mutilation? And Why Understanding Culture Matters in the First Place'. Shweder, R. A., M. Minow and Markus, H. (eds.). *Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenges in Liberal Democracies*. (2002). New York: Russell Sage Foundation Press. 216-251.
- Somavilla, I. (2004). 'Deux fragments de Ludwig Wittgenstein'. Traduction de F. Stonborough. Bouveresse, J. (2011). *Que peut-on faire de la religion?* Marseille: Agone. 143-182.
- Stillwell, P. (1995). *A Condição humana em Ruy Cinatti*. Lisboa: Presença.
- le Studite, Théodore. 'Antirrhetici'. *On the Holy Icons*. (1981). Traduction de C. P. Roth. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

- Tamen, M. (2001). *Friends of Interpretable Objects*. Cambridge: Harvard University Press.
- 'The Passion of Saints Perpetua and Felicity'. Traduction de J. Farrell et C. Williams. *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. (2012). Oxford: Oxford University Press. 15-23.
- Thérèse d'Ávila. (1964). 'Autobiographie'. *Ceuvres Complètes*. Paris: Desclée de Brouwer. 13-320.
- Thérèse d'Ávila. (1964). 'Le château intérieur'. *Ceuvres Complètes*. Paris: Desclée de Brouwer. 869-1040.
- Thérèse d'Ávila. (1990). *Libro delle relazioni e delle grazie*. Palermo: Sellerio.
- Todorov, T. (1982). *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'Autre*. Paris: Seuil.
- Tourgueniev, I. (1860). *Hamlet et Don Quichotte*. Traduction de L. Léger. Lausanne: *Bibliothèque universelle et revue suisse*. 84^e année, vol. III (1879).
- Trevett, C. (1996). *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vale de Almeida, M. (2000). 'Tristes luso-tropicós'. *Um mar da cor da terra*. Oeiras: Celta. 161-184.
- Van den Bercken, W. 'Etty Hillesum's Russian Vocation and Spiritual Relationship to Dostoievski'. *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, November 2008*. (2010). Leiden: Brill. 147-171.
- Waldner, K. 'Visions, Prophecy, and Authority in the *Passio Perpetuae*'. Bremmer, J. and Formisano, M. (eds.). *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. (2012). Oxford: Oxford University Press. 201-219.
- Wastiau, B. 'La reconversion du musée glouton'. Gonseth, M.-O., J. Hainard et Kaehr, R. (éds.). *Le Musée cannibale*. (2002). Musée d'Ethnographie de Neuchâtel.
- Weil, S. (1966). *Attente de Dieu*. Paris: Fayard.
- Winch, P. (1964). 'Understanding a Primitive Society'. *American Philosophical Quarterly*. Vol. I. No. 4. 307-324.
- Wulff, D. M. (2000). 'Mystical Experience'. Cardena, E., S. Lynn and Krippner, S. (eds.). *Varieties of Anomalous Experience. Examining the Scientific Evidence*. Washington, DC: American Psychological Association. 397-440.
- Zimdars-Swartz, S. (1991). *Encountering Mary: Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*. Princeton: Princeton University Press.