

**Francis Affergan** est professeur émérite d'ethnologie de la Faculté de Sciences humaines et sociales d'Université Paris Cité, chercheur au Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL) et co-rédacteur en chef de la revue *cArgo*. Il a consacré une trentaine d'années de recherches à la Martinique, son terrain d'enquête. Parallèlement, il s'est engagé dans une réflexion sur les fondations théoriques et historiques de l'anthropologie. Enfin, il publie des textes poétiques, soit en recueil soit en revue, depuis une dizaine d'années.

**Mots-clés :** Identités — Différences — Diversité — Altérité — Traduire

## Anthropologie des identités. Démêler la fracture, dénouer l'emprise

**Francis Affergan,**  
*Université Paris Cité/CANTHEL*

**P**ourquoi le débat à propos du thème de l'identité est-il devenu si confus, si idéologiquement surchargé, si trompeur qu'il devient quasiment impossible aux chercheurs de bonne volonté d'y retrouver un fil conducteur historique, linguistique, voire simplement empirique ? De quel type de malheur sémantique cette notion est-elle à ce point frappée pour que nous soyons en mesure d'entendre ce que l'on veut entendre et son contraire, et non pas ce que contient son acception la plus classique dans un champ lexical donné ? L'époque actuelle en est-elle la seule responsable ? Ou bien y aurait-il un ver dissimulé dans le fruit, dès le commencement pourtant ancien, de cette catégorie ? L'identité veut-elle vraiment dire tout et son contraire ? Ou bien serait-elle déformée par les perceptions que chaque individu, chaque communauté, chaque nation croit voir derrière, dans un arrière-monde symbolique ou imaginaire, à travers le voile trompeur d'une réalité qui ne s'offrirait qu'au *prorata* de ce qu'elle dissimule ?

Nous examinerons plusieurs hypothèses explicatives pour tenter de rendre compte des fondements de cet imbroglio.

En premier lieu, il nous semble que trop souvent, la question de l'identité est mal posée, car ne devant dépendre que des intérêts de celui ou de ceux qui la posent. Ainsi, que vous fassiez partie d'une majorité, d'un clan, d'une logique statutaire dans une hiérarchie, d'une position sociale, d'une minorité active ou passive, d'un univers religieux, d'un attachement idéologique, la perspective adoptée sera faussée par une logique de positionnement.

En second lieu, l'embarras appartiendrait à la structure sémantique même de la notion. Car cette mêmeté, identique à elle-même, conforme à la logique tautologique de l'égalité  $A=A$ , ne contiendrait-elle pas la forme par excellence d'une structure vide, à remplir *ad libitum* par les énonciateurs ? Que nous apporte le fait de savoir qu'un arbre soit un arbre et pas une musareigne ? Certes, l'apport ontologique n'est pas négligeable. Cependant, si l'identité ne devait servir qu'à conforter l'être même de la réalité, dans sa structure intime, la paucité et l'indigence de son usage annihileraient à coup sûr le gain en termes de connaissances heuristiques.

En troisième lieu, le problème de l'identité recèle toujours la question de savoir QUI pose cette interrogation et À QUI elle s'adresse. Autrement dit, aucune identité n'est neutre dans son fonctionnement pragmatique. Qui suis-je ? Qui es-tu ? Qui dis-tu que tu es ? Qui crois-je que je suis ? Pourquoi me poses-tu la question de mon identité ? Quel est l'objectif ?

Et l'horizon s'assombrit lorsqu'on passe du « je » au « nous ». Le « nous » n'est-il qu'une extension du « je » ? Ou bien est-il en soi une réalité primitive, infracassable, unique et incontournable ?

En quatrième lieu, enfin, pourquoi a-t-on l'impression qu'à chaque fois qu'on veut se saisir de cette identité qui nous semble relever de l'évidence, elle fuit comme l'eau entre les doigts ?

Cet imbroglio, *in fine*, n'est-il pas le symptôme plus profond d'un dilemme entre une identité statique et une identité dynamique dont l'histoire de la pensée a du mal à s'extraire ?

L'anthropologie a toujours eu l'ambition, depuis ses commencements, de connaître et de comprendre les sociétés et les cultures, qu'elles soient lointaines ou proches. Il nous semble qu'aujourd'hui, après la faillite avérée de la philosophie, de la logique, de l'histoire, de la lexicologie quant à la réponse apportée, l'anthropologie pourrait offrir une perspective qui manque aux autres disciplines. En effet, par le biais de l'exercice comparatif (nous face aux autres et les autres entre eux) et par l'obliquité de l'éloignement de soi, gage d'une stratégie critique de la raison, l'anthropologie est en mesure d'apporter une série de points de vue distanciés sur le monde de l'identité.

Je m'interrogerai précisément sur les modalités par lesquelles l'anthropologie a produit, puis déconstruit les principales catégories liées au thème de l'identité comme l'identification, la différence, l'altérité, la discursivité, le dedans et le dehors, la frontière, l'appartenance...

Je m'emploierai en particulier à montrer que pour qu'une conception dynamique et processuelle de l'identité fonctionne correctement, il est indispensable qu'elle puisse s'amarrer à une permanence. Mais de l'autre côté, pour qu'une conception statique de l'identité puisse être pertinente, il conviendrait de la regarder et de la faire vivre de plusieurs points de vue, successivement et simultanément.

Je m'interrogerai, en résumé, sur ce que l'anthropologie entend par « nous » : un collectif additionnel, agrégationnel, une simple pluralité d'individus, une diversité, un tout insécable ?

### **Identité dynamique/Identité statique**

On peut regrouper les diverses conceptions anthropologiques de l'identité sous deux grandes rubriques qui, quoi qu'on fasse, résument le débat qui règne à ce sujet au sein de la discipline et dans la société en général.

La première approche défend une représentation de l'identité conforme à une essence fixe, dont la forme offrirait un tableau complet des propriétés relatives aux

formes de vie d'une communauté (rituels, cérémonies religieuses, jeux de langage, distribution des règles de parenté...) et dont le contenu envelopperait l'univers des significations, des appréhensions symboliques, des visions du monde, du rapport à l'altérité. D'une part, un modèle formel et descriptif des diverses activités qui composent une identité apparente ; de l'autre, un modèle normatif de l'être-au-monde de la communauté et de son intentionnalité.

La deuxième conception repose sur les notions d'ouverture, de flux et de dynamique. L'identité serait assimilée à un simple nom qui désigne les mouvements de construction, déconstruction, adhésion, retrait, emprunt, prêt des traits appartenant, momentanément, aux communautés. Dans ce cas, l'identité serait conçue comme une fluidité, seulement rythmée par les allers et retours que les entrées et les sorties des variables accomplissent, selon des périodicités stochastiques et en fonction des rapports de force, des conjonctures culturelles et des situations dans lesquelles se trouvent les minorités et les majorités sociales et culturelles. Bref, il s'agirait d'identités négociables à tout instant dans lesquelles se dissout complètement le point fixe, originaire et essentiel à partir duquel ces mêmes identités sont censées s'être érigées.

Il va sans dire que ces deux conceptions, apparemment opposées, de l'identité, pour être bien comprises, nécessitent des éclaircissements qu'il est malheureusement rare de trouver dans les débats actuels. Qu'est-ce qu'un trait constitutif ? Qu'est-ce qu'une variable ? Qu'est-ce qu'une propriété ? Comment reconnaît-on une identité, aussi bien à partir des points de vue émic qu'etic ? Qu'est-ce qu'une identification ? Qu'est-ce qu'une différence ? Quel rapport à l'altérité engage une conception de l'identité, quelle qu'elle soit ?

Or, il s'agit bien de concepts constitutifs de la notion d'identité sans lesquels nous continuerons à naviguer à vue au milieu de récifs idéologiques, embrumés par l'absence de rigueur et de précision, au service d'une vision militante.

S'agit-il d'un dilemme qui, comme dans toute logique binaire, nous contraindrait à choisir l'une des branches de l'alternative, à l'exclusion totale de l'autre ? Tout tiers est-il définitivement exclu ? Afin d'écarter toute tentation caricaturale, une logique du compromis n'est-elle pas possible dans ce genre de débat théorique ?

L'identité endogénique, compte tenu de son attache substantialiste, est-elle étrangère à une conception relationnelle, contingente et hybride ? Ces deux identités parlent-elles la même langue ? Ne peut-on concevoir qu'à l'œuvre dans toute substance, fût-elle essentialisée, il puisse se dissimuler des éléments invisibles ou mal formulés qui permettraient des rapprochements ? Réciproquement, est-il imaginable que la dynamique transformatrice qui nourrit le modèle relationnel soit sujette à des formes non conventionnelles de durcissement, de lignes de partage et, *in fine*, de frontières imperméables aux flux d'hybridation ?

Dans la *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*, dans le paragraphe intitulé « Principe (*Grundsatz*) de la permanence<sup>1</sup> », Kant aborde la redoutable question des relations entre le changement et la permanence. L'objet lui-même, quel qu'il soit, ne peut tirer son identité que de sa substance, laquelle, par définition, ne peut que se tenir dans la permanence. Faute de quoi, cet objet ne pourrait jamais exister puisqu'il ne pourrait être en quoi que ce soit déterminé. L'existence, c'est la détermination : « Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (substance) considéré comme l'objet lui-même, et quelque chose de changeant, considéré comme une simple détermination de cet objet, c'est-à-dire d'un mode d'existence de l'objet. » (*op. cit.* : 177).

Cependant, les objets changent. Or, ce changement ne peut être tenu pour une substance, puisque précisément il change tout le temps. Par conséquent, il ne peut être pensé que comme un mode d'existence, parmi d'autres, de cet objet. L'être de l'objet est bien la permanence, ce qui vient sous, ce qui soutient tout l'édifice, et le changement s'opère par rapport à cette substance, laquelle est donc première.

Si l'on préfère, il faut bien un support pour que les changements aient lieu. Car le changement ne s'accomplit pas par rapport à lui-même. Si cela était le cas, on ne pourrait pas l'identifier.

Les phénomènes sont bien tous changeants et s'ils le sont, c'est en raison de leur relation nécessaire au temps, lequel persiste comme schème universel ou cadre dans lequel ces changements et ces mouvements ont lieu : « Tous les phénomènes sont dans le temps... La substance persiste dans tout le changement des phénomènes et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature. » (*Ibid.*).

La diversité du monde (le « divers » comme l'appelle Kant) des phénomènes ne peut se dérouler que dans la succession, puisqu'elle est reconnue comme étant possible et nécessaire sur un fond permanent qu'est le temps. Et le temps lui-même ne peut être successif, puisque, pour qu'il le soit, il faudrait un autre temps qui en mesurerait la successivité et ainsi de suite.

Notre appréhension du divers des phénomènes est toujours successive et, par conséquent, toujours changeante. Nous ne pouvons, par conséquent, jamais déterminer par elle seule si ce divers, comme objet de l'expérience, est simultané ou successif, à moins qu'elle n'ait pour fondement quelque chose qui demeure toujours, c'est-à-dire quelque chose de *durable* et de *permanent*, dont tout changement et toute simultanéité ne sont pour le permanent qu'autant de manières d'exister (modes du temps). (Kant, *op. cit.* : 178).

Le changement, le mouvement, le devenir, la dynamique des phénomènes sont non seulement possibles, mais nécessaires, puisqu'ils ont lieu dans le monde que je perçois et dont je fais l'expérience. Cependant, leur existence est conditionnée par une instance de reconnaissance, une condition de possibilité dans le vocabulaire de

<sup>1</sup>- Kant E., 1965, *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F. : 177-182.

Kant, qui seule permettra d'identifier, en les séparant, en ne les confondant pas, en les triant, en les sélectionnant et en les discriminant, ceux auxquels j'ai affaire *hic et nunc*. Le concept de changement (*Veränderung*) est tout à fait légitime, aux yeux de Kant, mais à condition qu'il tire cette légitimité de la permanence. L'objet reste le même, seuls les modes d'existence changent.

D'où la paradoxale formule de Kant : « Tout ce qui change (*verändert*) est *permanent* et il n'y a que son état qui *change* (*wechselt*). » (*op. cit.* : 181).

Le changement d'existence n'est pas le changement d'aspect. Ce qui est changeant ne subissant pas un changement d'existence, il est soumis au deuxième changement : l'aspect (*Wechsel*). Le changement serait ainsi lui-même permanent et donnerait l'illusion, la fausse impression, que tout change en permanence, alors qu'en vérité, si les phénomènes changent bien, c'est-à-dire s'ils se transforment en commençant ou en prenant fin, ils ne peuvent le faire que parce que le temps l'autorise en les faisant passer d'un état à un autre : « Le permanent rend possible la représentation du passage d'un état à un autre, du non-être à l'être. » (*op. cit.* : 181).

Quelle leçon anthropologique pouvons-nous tirer de cette analytique transcendantale ? Le monde de la diversité des phénomènes changeants et devenant sans cesse autre chose est incontestable. Cependant, afin de reconnaître les identités qu'il contient et afin de ne pas confondre les objets entre eux, il est nécessaire que cette diversité se fasse et se produise à partir d'un fond immobile qui permette au changement d'être reconnu en tant que tel. Transposons. L'identité, celle d'une chose qui reste ce qu'elle est malgré les changements qui l'affectent, permet précisément d'apercevoir la fluidité, les passages incessants et la porosité des phénomènes du monde. Les frontières sont nécessaires afin de poser les critères des identités de ceux qui désirent les franchir. Loin d'interdire, elles permettent le passage et entérinent la reconnaissance, en évitant qu'une nuit où toutes les vaches seraient grises ne s'abatte sur le monde.

La synthèse de toute la problématique kantienne est lumineusement rendue par Frege : « Si, dans le flux perpétuel qui emporte tout, rien ne demeurerait fixe et ne gardait éternellement son être, le monde cesserait d'être connaissable et tout se perdrait dans la confusion<sup>2</sup>. »

Cela signifie-t-il que la diversité fluctuante serait inconnaissable ? Elle ne le serait probablement qu'en tant que telle ou en soi. En revanche, elle est connaissable dès l'instant où elle se réfère à un clou solide où accrocher le devenir foisonnant des phénomènes.

Dans une version anthropologique, Claude Lévi-Strauss ne dit rien d'autre. Dans la conférence offerte à l'UNESCO le 22 Mars 1971 et intitulée « Race et Culture », Lévi-Strauss applique à la catégorie d'identité et à celles qui lui sont intrinsèquement liées, la différence et l'altérité, le même traitement qu'avait réservé Kant à la diversité, aux changements et à la permanence : « On ne peut, à la fois, se fondre dans la jouissance de

<sup>2</sup>- Cité dans Stéphane Ferret, 1996, *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Les Éditions de Minuit : 7p., en exergue.

l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent. Pleinement réussie, la communication intégrale avec l'autre condamne, à plus ou moins brève échéance, l'originalité de sa et de ma création<sup>3</sup>. »

Seule une identité collective fondée sur une instance enracinée dans un espace, une temporalité, une culture reconnaissable, une langue commune, un imaginaire national, une histoire partagée, une mémoire communautaire, peut s'ouvrir à l'altérité, l'accueillir, faire preuve à son égard de bienveillance et d'hospitalité. Mais si une fusion, par trop d'amour ou de compassion ou de haine de soi, venait à être exigée et pratiquée, il en serait fini de l'ouverture puisque la culture appelée à s'ouvrir disparaîtrait en tant que telle et deviendrait méconnaissable *de facto*. À telle enseigne qu'il deviendrait légitime de se demander QUI s'ouvre à autrui. Il convient de reconnaître toutes les identités, minoritaires comme majoritaires, dans le processus continu de l'ouverture. Si dans ce flux d'ouverture, de porosité et de va-et-vient, les identités, celles qui reçoivent comme celles qui demandent l'accueil, devaient perdre leur identité respective et se fondre dans un entrelacs confus, il s'avèrerait impossible de reconnaître l'échange puisqu'on ne saurait plus qui échange quoi. Pour accueillir un autre, il faut rester soi. Comme pour comprendre la diversité et le flux des phénomènes, il fallait avec Kant savoir demeurer sur le fond de la permanence du temps.

De l'autre côté de l'échiquier, les arguments de ceux qui défendent une conception de l'identité entièrement ouverte, processuelle, éphémère, et toujours incomplète reposent, on s'en doute, sur des principes, des valeurs et une logique profondément différents.

Le point de départ me semble relever d'une conception éclatée et performative de la notion de sujet. Ni substrat, ni essence, ni substance pensante, ni continuité dans le temps et dans l'espace, le sujet ne se construit et ne se poursuit que par l'expérience d'éclats de moments, de situations et de contextes. Ainsi, on peut procéder légitimement à l'effacement de toutes les catégories qui avaient alimenté une certaine vision du monde, comme la « race », le « sang », la mémoire, l'État-nation, l'archive, le patrimoine et qui nourrissent aujourd'hui les hypothèses de ceux qui défendent une identité territorialisée et enfermée dans des frontières imperméables. On valorise alors les notions de limite versus frontière, d'intervalle versus durée, de différence versus identité, d'instabilité versus permanence, de chaos versus hiérarchie, de conflit versus domination, d'hybridité versus pureté, de rhizome versus racine, d'errance versus origine.

On aura compris l'influence de Deleuze<sup>4</sup> et Derrida<sup>5</sup> dans le bouleversement du champ épistémologique qu'une telle approche implique. Si le sujet n'est plus ce qui demeure et soutient une intention, un sens, une conscience ou une volonté, il

<sup>3</sup>- Lévi-Strauss C., 1971, « Race et culture », Paris, UNESCO, consulté en ligne.

<sup>4</sup>- De Deleuze, on pourra se reporter à *Différence et Répétition*, surtout les pages 45, 51 et 287. De Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2* surtout les pages 13, 31,32, 45, 46, 290, 291, 314, 334, 471, 472

<sup>5</sup>- De Derrida, *L'Écriture et la Différence*, surtout les pages 423, 424, et 425 ainsi que *Psyché, Invention de l'Autre II*, p. 36, 37, 38 et 39.

faut alors le considérer comme une dissolution incessante. Il devient une puissance en acte qui ne tire son être que de sa capacité à faire ou à dire sur le moment même où il fait et dit quelque chose. Ce nouveau sujet performatif, influencé par Austin, capable de... et agentiel (au sens de l'*agency*), ne se saisit que dans son décentrement permanent, dans des situations où s'exercent des pouvoirs, des limites, des énergies, des différences et des intensités où toute longue durée est *de facto* exclue du jeu. Et s'il devait rester quelque chose de l'identité, elle serait cantonnée dans les réduits du manque, du pli, de l'envers, et de l'imperfection d'une finitude. Nous aurions donc affaire à une nouvelle définition de l'identité comme concept provisoire et transitoire qui ne se déploie que le temps d'une logique de la tactique et du risque permanent de se voir entamé par une altérité. Autrui, dans cette logique, est toujours accepté, désiré et accueilli, quel qu'il soit. Il s'agit d'un principe universel inconditionné ou, en termes kantien, d'un impératif catégorique. Le fragment et la coupure deviennent ainsi paradoxalement constitutifs d'un nouvel ensemble qui ne tient debout que par ses vides et ses machines désirantes. Si les identités sont bien, dans une telle perspective, construites en fonction des opportunités, elles peuvent aussi être déconstruites selon d'autres opportunités. C'est pourquoi les discours et la place des sujets, ou de ce qu'il en reste, comptent tant dans l'élaboration d'un tel modèle : je suis celui qui existe par ma profération et la profération des autres à mon endroit. Je deviens un interpellé, qui n'existe que dans l'écho des discours qui s'échangent dans une interaction chaotique et irréparable. Je suis ce que je nomme et ce que les autres nomment de moi. Derrida, comme Foucault<sup>6</sup> et, dans une certaine mesure Deleuze, auraient vu dans cette stratégie, la nouvelle lutte des pouvoirs et des dominations. On profère ce qu'on n'est pas et dans cette différence ou dans ce manque, on se constitue, provisoirement, avant une autre expérience. C'est la raison pour laquelle l'herméneutique, dans un tel dispositif, constitue la pierre angulaire méthodologique. Le passé, l'histoire, les souvenirs ne sont que le fruit de nos interprétations elles-mêmes soumises aux aléas du moment.

Les critiques qui se sont exprimées ont toutes convergé vers un nouveau paysage en train de se dessiner suite à ces séries de déconstructions, celui du relativisme, qui, dans un tel maelström, ne permettrait plus de retrouver un sens aux mots et aux choses, puisque manqueraient les discriminations qui permettent justement de poser des affirmations et des négations, et, partant, de juger.

On ne diviserait plus l'humanité, par exemple entre l'homme et la femme, entre l'enfant et l'adulte, entre l'hétérosexuel et l'homosexuel. On modulerait seulement les passages et les transitions. Je deviens celui qui sera un autre ou une autre demain, une autre fois, par intensités désirantes qu'il ne faut surtout pas proscrire ou brider. Je suis ce que je deviens, dans un même continuum, sans marqueur de rupture. On l'aura remarqué, c'est le modèle normatif qui est récusé au profit des machines désirantes et des métamorphoses pour reprendre la célèbre formule de Deleuze.

<sup>6</sup>- Les références et occurrences de ce que Foucault appelle « l'objectivation du sujet » sont si nombreuses que la tâche de les recueillir toutes s'avérerait vite impossible. Contentons-nous pour le moment de la page 894 de *Dits et Écrits II*, pour en résumer la problématique.

Or les critiques de ce modèle relativiste et indifférenciateur font observer qu'afin d'entrer en contact avec les autres, d'échanger avec eux, de s'enrichir ou d'appauvrir par leur fréquentation, encore faut-il que je sois séparé d'eux par des différences, des frontières et des limites qu'il me sera donné et qu'il sera donné aux autres de franchir si le besoin ou le désir s'en faisaient sentir. Les différences seraient ainsi comme des curseurs que nous plaçons ici ou là en fonction des nécessités et des occasions. L'écart avec autrui me permet de mesurer, de jauger et de juger s'il est opportun de se rencontrer, de se mêler, de cohabiter ou de coexister. Une trop grande différence ne permet pas de poser des lieux et des temporalités à partir desquels l'accueil et l'hospitalité pourraient se révéler bénéfiques. Une trop petite différence rendrait indiscernables les singularités et les particularités de chacun et nous noierait tous dans une même indifférenciation. Cependant, dans ce cas de figure épistémologique, le concept de différence perdrait sa valeur heuristique, et à force de se multiplier et de se situer partout, équivaldrait à produire une universalité à bon marché : tout est différent car tout se vaut. Et les valeurs, qui sont des pointes (au sens de Vico et de Gracian) de singularités, s'effaceraient devant l'absurdité des équivalences : le délinquant et l'honnête homme puisque le premier pourra toujours un jour se racheter, le fou et le sain d'esprit, puisque le premier pourra un jour redevenir mentalement normal, le minoritaire et le majoritaire puisque l'un pourrait prendre la place de l'autre et ainsi de suite.

Et pourquoi, demandent les critiques les plus virulentes de ce modèle, les identités greffées sur la diversité infinie et l'abolition des limites, ne deviendraient-elles pas à leur tour, des entités normatives, ossifiées comme celles violemment dénoncées ? Qu'est-ce qui empêche, dans le temps et dans l'histoire, une identité plurielle et diverse de devenir une structure d'abri, monocolore, homogène et conformiste<sup>7</sup> ?

L'histoire de l'anthropologie, depuis ses commencements, est affectée par l'imbroglie que constitue la catégorie d'identité. Cet embarras est dû, selon moi, à l'incapacité de définir avec rigueur et intelligibilité une notion, à la fois pratique et théorique, dont la référence varie beaucoup en fonction des sociétés et des cultures étudiées.

Le problème se résume de la façon suivante. L'anthropologie bute sur l'impossibilité de cerner de manière indubitable la notion **d'identité collective** à laquelle elle a pourtant affaire constamment. La première difficulté tient sans doute au trouble dans la source même de la production identitaire : la collectivité doit-elle se définir par elle-même ou bien par les autres ? Ou bien encore par les deux mêlés ? La deuxième difficulté repose sur la notion de **frontière**, sollicitée pour résoudre précisément le premier problème, entre « nous » et « eux ». Or une frontière n'est pas une catégorie qui va de soi car plusieurs types existent : le mur, le seuil, la barrière mobile, la frontière juridique, la frontière territoriale, la citoyenneté, l'apparence phénotypique... En d'autres termes, un « nous » est-ce bien une communauté, ou bien une simple collectivité, ou une agrégation de plusieurs unités,

<sup>7</sup>- Nous nous sommes inspirés, pour rédiger cette partie, du livre de Tristan Garcia, 2016, *Nous*, Paris, Grasset.



une simple collection d'unités, une simple pluralité, ou bien encore une extension du pronom personnel « je » ? Comment passe-t-on du « je » au « nous » ? Est-ce que, si j'appartiens à un « nous » (Français, Européens, sexe masculin, Professeurs, pères de famille...) et pour qu'il y ait identité, je dois accomplir ou répondre à tous les critères d'appartenance au complet ou à tous ses traits ?

La question se déplace ainsi de l'identité à l'**appartenance**. Il s'agit bien d'un problème anthropologique dans la mesure où les hommes étudiés par l'ethnologue ne possèdent jamais exactement tout ce qui leur appartient et tout ce qu'ils ont ou ce dont ils disposent ne leur appartient pas nécessairement : un nom de famille, une croyance religieuse, une pratique rituelle, une famille, une ascendance, une descendance... Un autre exemple est celui de l'appartenance politique, comme Louis Dumont<sup>8</sup> l'a souligné, qui vient se mêler à l'appartenance culturelle : qui est Français ? Qui a le droit de l'être ? Et ce qui en découle : quels sont les rapports entre la nationalité et la citoyenneté ? L'anthropologie nous rappelle souvent que le modèle culturel, à savoir l'« ethos », ne peut en rien déterminer une appartenance à un ensemble. Il va falloir chercher des influences, des raisons ou des conditions qui ne soient pas de simples causes pour lesquelles certaines communautés se comportent ainsi et pas autrement. Afin d'appartenir à une identité qui englobe, dois-je accomplir tous les liens qui m'unissent à elle, par exemple une religion, ou bien, puis-je, en gardant mon appartenance, faire violence à cela même qui est plus grand que moi ? Pour renier une partie de mon identité, encore faut-il que j'appartienne à une identité.

Lorsque l'anthropologie s'emploie à poser le problème de l'identité, elle opère comme les agents qu'elle étudie : elle classe et elle trie en fonction de critères qu'elle a elle-même produits. En classant les autres, toute collectivité se classe elle-même, soit dans la même classe, soit dans une autre, à part. Ce ne serait donc pas les modes de comportement des uns et des autres qui impliqueraient l'émergence des identités, mais bien le besoin logique d'instaurer des frontières afin de trier et, partant, de discriminer. Et peu importerait alors le contenu de ces critères, pourvu seulement qu'il y en ait afin de se séparer, s'affronter, se différencier, s'assimiler, s'intégrer. Les frontières étant mobiles tout au long de l'histoire entre les autres et ceux qui définissent leur appartenance, l'essentiel est qu'il y en ait. Georges Devereux<sup>9</sup> et Mary Douglas<sup>10</sup> commentent un passage du Lévitique dans lequel est relatée l'histoire de la formation de l'interdit de la consommation de porc chez les anciens Hébreux. Ceux-ci ne mangeaient en effet pas de porc, simplement parce qu'ils n'en possédaient pas. Puis, en s'installant en terre de Canaan, au milieu de communautés qui non seulement mangeaient du porc mais qui le faisaient rituellement, et afin de s'en différencier, les Hébreux prirent la décision de ne plus consommer de porc. L'interdit, loin d'être religieux, était noué à une conception anthropologique de la différence et de l'identité.

<sup>8</sup>- Dumont L., 1991, *Homo aequalis II. L'Idéologie allemande. France – Allemagne et retour*, Paris Gallimard : 250.

<sup>9</sup>- Devereux G., 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion : 149.

<sup>10</sup>- Douglas M., 2001, *De la souillure*, Paris, La Découverte : 50, 51, 62.

En résumé, les anthropologues ont été confrontés à une aporie qu'ils éprouvent les plus grandes difficultés à dénouer. L'identité des communautés est soit fermée sur elle-même, ce qui interdirait a priori toute comparaison et toute intelligibilité des autres, soit elle est amenée à se diluer dans un ensemble flou où plus personne ne sera à même de reconnaître des singularités ou des particularités propres à certaines d'entre elles. Par voie de conséquence, la problématique deviendrait celle-ci : une conception statique, fixe et incontestable de l'identité, versus une approche processuelle, mouvementée et toujours ouverte.

Tenter de dépasser ce dilemme suppose le repérage de ce qui pourrait appartenir en commun aux deux conceptions : les identités fixes et closes ne sont-elles pas traversées par des réseaux capillaires et déstabilisants et les identités floues et ouvertes ne sont-elles pas contraintes de reposer sur des permanences qui contribueront précisément à les révéler ?

L'eau de la fontaine comme celle du fleuve changent tout le temps, mais on ne peut comprendre ces modifications et ce devenir qu'en relation au même fleuve et à la même fontaine.

Cette apparente dichotomie n'a pas manqué d'influencer la discipline elle-même dans sa construction, la production de ses catégories et son développement historique. C'est ainsi qu'aujourd'hui, nous retrouvons les deux conceptions en apparence inconciliables de l'identité sous la forme d'une catégorie auto-contradictoire. L'identité du point de vue anthropologique contient en effet tous les ingrédients du fixisme, de l'immobilisme, de l'héritage des traditions et simultanément du dynamisme, de l'ouverture et de l'altérité.

La problématique serait donc devenue la suivante. Un tel découpage du double caractère de l'identité est-il vraiment fondé ? N'est-ce pas une alternative artificielle ? La réconciliation est-elle possible et à quel prix ?

Le monde de la diversité des phénomènes changeants et devenant sans cesse autre chose est incontestable. Cependant, afin de reconnaître les identités qu'il contient et afin de ne pas confondre les objets entre eux, il est nécessaire que cette diversité se façonne et se produise à partir d'un fond immobile qui permette au changement d'être reconnu en tant que tel. L'identité, celle d'une chose qui reste ce qu'elle est malgré les changements qui l'affectent, permet précisément d'apercevoir la fluidité, les passages incessants et la porosité des phénomènes du monde. Les frontières sont nécessaires afin de poser les critères des identités de ceux qui désirent les franchir ou les transgresser. Loin d'interdire, elles permettent le passage et entérinent la reconnaissance.

C'est ce double sceau oscillatoire qui a marqué l'histoire de l'anthropologie dans le même temps où les sociétés et les cultures elles-mêmes en étaient affectées.

Evans-Pritchard fait observer que chez les Azandé d'Afrique de l'Est, l'identité repose sur l'héritage clanique et l'appartenance totémique. Or le nombre de clans et leur dispersion posent des problèmes historiques confus, emmêlés et finalement

insolubles qui se compliquent encore du fait que des personnes d'un même clan peuvent avoir des totems différents. Derrière la solidité apparente, s'effritent ainsi les identités<sup>11</sup>.

À Bali, Clifford Geertz découvre six sortes de désignation d'une personne, ce qui n'empêche nullement autrui de la désigner comme unique : 1) le prénom, 2) le nom déterminé par l'ordre de naissance, 3) les termes de parenté, 4) les teknonymes, 5) le statut ou le nom de caste, 6) les titres publics<sup>12</sup>.

Les désignations ne sont certes pas simultanées, mais alternatives en fonction de la situation et de l'individu.

En fait ce n'est pas ce qu'un homme est en tant qu'homme qui importe, mais qu'il tienne sa place dans un ensemble de catégories culturelles qui non seulement ne changent pas, mais ne peuvent pas changer, étant suprahumaines.

Il ne reste alors littéralement rien de l'identité que le seul titre. Et les choses se compliquent encore lorsqu'il s'agit de définir l'identité d'un groupe, d'un collectif ou d'une communauté.

### Nous

C'est dans *Problèmes de linguistique générale*, au livre V intitulé *L'homme dans la langue*<sup>13</sup>, que Benveniste pose, en linguiste, le problème du « nous » en tant que pronom personnel. Dans la langue anthropologique, le nous devient le problème de savoir ce qu'il convient d'entendre par la catégorie d'identité collective, qu'elle soit désignée à partir de soi ou qu'elle le soit à partir de l'extérieur, par les autres. Et d'emblée, Benveniste annonce la thèse qu'il défendra tout au long du chapitre : « dans les pronoms personnels, le passage du singulier au pluriel n'implique pas une simple pluralisation. »

Certes, mais est-il nécessaire de partir du « je » pour aboutir au « nous » ? N'y a-t-il pas d'autres voies possibles pour poser immédiatement la réalité du « nous » ? En effet, si le point de départ est constitué par la première personne, l'identité collective n'est-elle pas biaisée par la fausse solution de l'addition ou de l'agrégation des « je » qui ne seront jamais suffisamment identiques pour former une entité homogène et uniforme ? En d'autres termes, ne peut-on pas penser le « nous » autrement qu'en termes de pluralisation ? Car, fait remarquer Benveniste, l'identité des formes pronominales au singulier et au pluriel demeure l'exception. Dans la grande majorité des langues, le pluriel pronominal ne coïncide pas avec le pluriel nominal (*ibid.*).

Si l'on veut bien transposer en langue anthropologique, dire « nous tous » n'est pas égal à l'identité de chacun pris séparément. Le « nous » serait d'une autre nature, ni un résultat, ni une somme, ni une pluralité, mais une réalité immédiate et irrécusable. Ou, en termes linguistiques, le « nous » ne pourrait plus alors relever de la catégorie

<sup>11</sup>- Voir Evans-Pritchard E. E., 1972, *Sorcellerie, oracles et magie, chez les Azandé*, Paris, Gallimard : 43, 57.

<sup>12</sup>- Voir Geertz C., 1983, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard : 118.

<sup>13</sup>- Benveniste E., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Gallimard : 233.

des pronoms personnels. C'est précisément l'hypothèse très audacieuse que formule Benveniste : « "nous" est non pas une multiplication d'objets identiques, mais une *jonction* entre "je" et le "non-je". »

Le concept clé de « jonction » joue un rôle déterminant puisqu'il noue deux entités qui pourraient apparaître comme irréductibles l'une à l'autre<sup>14</sup>. Dans cette nouvelle stratégie d'approche, le « nous » n'est pas la reprise à un autre niveau du « je », ni même sa traduction en termes collectifs ou pluriels, mais un nouveau monde que Benveniste appelle « totalité nouvelle où les composantes ne s'équivalent pas ». Si l'on a bien lu, non seulement cette nouvelle totalité contient des composantes et n'est pas faite de rien, mais sans être pour autant l'effet d'une accumulation de « je », elle entretient malgré tout une relation avec « je » : « la présence du "je" est constitutive du "nous". »

Le « je » est bien présent lorsque nous disons « nous » ou que nous affirmons « nous », et de surcroît, cette présence est loin de constituer un simple voile éphémère ou encore un prétexte de responsabilité ou de faisabilité. Cette présence, et non pas le seul « je », est « constitutive », écrit Benveniste, à savoir qu'elle construit le « nous ». Pour autant, ce « nous », loin de se réduire à une simple quantité qui aurait la faculté de résumer les éléments qui le constituent, les transcende. Cette totalité nouvelle ne ressortit plus à une somme mais bien à une qualité non nombrable, ou plutôt non épuisable dans un nombre de « je ».

La preuve en est que « nous » peut vouloir dire à la fois « moi + vous » et « moi + eux », ce qui, on en conviendra, constitue deux équations non égales. Au plan anthropologique d'une logique des identités collectives, on retiendra que « moi + vous » peut désigner tantôt un couple tantôt une réalité aux frontières imperméables, alors que « moi + eux » peut désigner une entité non fermée et, en quelque sorte, ouverte à l'infini. C'est ce dilemme que Benveniste désigne par « les formes inclusive et exclusive » du « nous ».

Toute la problématique des identités collectives se trouve ici posée, qu'elles se matérialisent en minorités, communautés, ethnies, clans, tribus, groupes, sectes...

On comprendra mieux la position inédite de Benveniste lorsqu'on aura pris conscience du bouleversement anthropologique qu'elle implique. En fait, il soutient que le « nous » ne renvoie à aucune entité existentielle réelle. Il ne serait, dans le langage benvenistien, qu'un fait de langue, ou, dans le vocabulaire wittgensteinien, qu'un jeu de langage. Ce qui ne signifie pas qu'il ne serait pas structurant. Mais il ne serait en rien le nom grammatical authentique à même de dénoter une communauté vivante au nom de laquelle il s'exprimerait. Pour le dire autrement, le « nous » est une position de parole et non pas une parole ensembliste. Comme Marielle Macé le soutient : « On ne peut pas parler "ensemble" - on peut chanter ou prier en chœur, mais pas exactement parler<sup>15</sup>. » (Macé, 2017 : 473).

<sup>14</sup>- Voir le commentaire de Benveniste par J. C. Bailly, 2014, « "Nous" ne nous entoure pas », dans *Vacarme* 69.

<sup>15</sup>- Macé M., 2017, « "Nous-nous". Autour d'un pronom politique », *Critique*, Juin-Juillet, 841-842 : 469-483.

Remarquons toutefois que tout cela dépend du sens que l'on donne à cet « ensemble ». Autour d'une table, à dîner par exemple, lorsqu'aucun ordre de préséance n'est prescrit, tous les convives parlent ensemble, mais dans une cacophonie qui traduit les assortiments ou les accouplements de parole. Je parle à mon voisin ; son voisin contigu parle à son autre voisin et ainsi de suite. Il n'y a donc ni unisson ni harmonie. En revanche, si par « ensemble » on est en droit d'entendre « chacun son tour » mais tous à tour de rôle, on peut admettre le sens collectif de cet ensemble. Il peut y avoir « ensemble » sans nécessaire simultanéité, mais dans la contemporanéité. Dans le même laps de temps, nous parlons tous, mais pas exactement en même temps. Il y aurait donc deux sortes d'« ensemble » : l'un est fondé sur la cohésion et la cohérence d'un espace (nous étions tous ensemble et tout le monde s'est exprimé), et l'autre sur la « jonction » temporelle comme lors de l'exécution d'une symphonie, où chaque pupitre joue bien sa partition mais inséré et enserré dans la partition globale.

Une communauté ressemble-t-elle plus au premier schéma qu'au second ou l'inverse ?

Et si un des critères essentiels pour déterminer si on a affaire à une identité collective relève bien de la distinction de chaque sujet comme fonction d'un ensemble, alors il s'avère pratiquement impossible de s'assurer avec certitude si « je » peut appartenir à une communauté tout en maintenant mon statut de sujet unique. Le vieux problème du sujet collectif ressurgit, même s'il se voit délesté d'un certain nombre d'embûches et d'approximations. Toute l'ambiguïté du « nous » réside dans cette capacité d'indéterminer les destinataires de l'appellation et de l'interpellation. Soit il représente les autres « je » admis dans l'ensemble de ceux à qui il s'adresse (le « moi + vous » de Benveniste), soit il s'ouvre vers ceux qui ne sont pas présents, physiquement ou dans l'imagination, mais qui peuvent l'être par une logique d'englobement ou d'inclusion (le « moi + eux »). On peut alternativement entendre par cette logique tantôt l'inclusion, tantôt l'exclusion. Et ce sont les contextes linguistique, social et culturel qui en décideront. Bref, « nous » peut tout aussi bien être un foncteur d'intégration que d'évitement ou de bannissement. Il ne garantit donc rien.

Et pourtant, toutes les communautés s'en revendiquent. Les anthropologues ne peuvent pas faire comme si cette identité du « nous » devait s'effacer sous prétexte qu'au plan grammatical et épistémologique, elle ne dénotait rien. Si les sujets s'en réclament, c'est qu'une réalité de leurs besoins ou de leurs désirs de reconnaissance existe. C'est cette réalité de la dénotation du « nous » qu'il s'agit d'examiner et de ne pas nier.

Derrière ce « nous » peut-il se dissimuler une contrainte incontournable, ou bien cet arrière-fond ne serait qu'un pur fantasme employé à des fins démagogiques et opportunistes ? Pourquoi, en dépit des contradictions et des apories, les sujets continuent-ils à croire à ce « nous » ?

Si l'on entend derrière ce « nous », un ensemble trop vaste, comme l'espèce par exemple, il sera affaibli en compréhension en proportion inverse de sa capacité en extension. Mais si à l'inverse, ce « nous » ne devait désigner qu'un tout petit nombre,

il ne gagnerait pas plus en compréhension. Que signifierait en effet un « nous » incapable de se projeter au-delà d'un quartier, d'une infime minorité ou d'un moment particulier d'une histoire ? Si l'on devait mesurer sa valeur en termes de légitimité, elle serait nulle puisque rien en elle n'aurait vocation à s'universaliser. Car si un « nous » défend une petite minorité, c'est bien parce que les autres, majoritaires au regard des premiers, ceux qui ne présentent pas les mêmes symptômes ou les mêmes signes de reconnaissance, ne peuvent ni ne doivent être compris dans le même ensemble, faute de quoi la lutte pour la reconnaissance n'aurait plus aucun sens ni aucun intérêt. Si tout le monde devenait homosexuel, autiste ou adepte du naturisme, quelle légitimité reste-t-il à continuer à revendiquer une identité ? Au fond, il n'y aurait d'identité que partielle, particulière ou singulière, mais jamais universelle. Toute identité collective impliquerait donc l'exclusion de toutes les autres, puisque ces autres sont nécessaires à la qualification de ladite identité. Si donc, toute cette affaire de « nous » et d'identité collective devait se résumer par un concept clé, ce serait sans doute celui de « frontière », mais ni au sens d'une fermeture, auquel cas il vaudrait mieux parler de mur, ni au sens d'une ouverture totale, auquel cas nul besoin d'une frontière. Ce concept de frontière n'aurait un sens anthropologique que si, loin d'exercer un contrôle sur l'inclusion et l'exclusion ou sur la question de savoir qui a droit d'entrer et qui a droit de sortir, il permettait de régler, au cas par cas, les besoins et les désirs de ceux qui accueillent aussi bien que de ceux qui s'invitent ou qui sont invités. On peut toujours complexifier le problème en ajoutant que les autres peuvent être invités et ne pas honorer l'invitation, ou encore que les hôtes qui théoriquement invitent, finalement se ravissent en fonction des circonstances et de la conjoncture. N'est-ce pas une lecture possible de la théorie universaliste des droits de l'humain ? À proprement parler, puisqu'elle se veut universelle, elle ne devrait jamais s'adapter. Mais si elle ne s'adapte pas, elle devient inopérante. La contradiction semble être insurmontable, car elle met en jeu une impossibilité logique : soit le « nous » est universel, mais son universalité est *stricto sensu* inapplicable, soit ce « nous » ne concerne qu'une particularité ou une singularité, mais a besoin de tous les autres pour exister en tant que « nous ». Tristan Garcia résume parfaitement le dilemme :

Le « nous » est pour les colonisés une structure linguistique piégée : se réclamer de « nous, hommes universalistes », pour exiger des droits égaux, c'est se référer à un universalisme dont ils ont été dépossédés et au nom duquel ils ont été considérés comme des êtres inférieurs, en retard sur le train de l'Histoire, du progrès et de la culture ; et c'est prendre le risque de neutraliser son identité particulière de colonisé, en présentant tous les hommes d'un seul bloc qui efface les fausses différences. Mais dire « nous, indigènes », ou « colonisés » *contre* eux, hommes universalistes blancs, c'est se réduire à une communauté particulière, et prendre le risque de s'exclure de soi-même et de se racialisier, donc de faire tout le travail du colonisateur à sa place<sup>16</sup>. (Garcia, 2016 : 25).

<sup>16</sup>- Garcia T., 2016, *Nous*, Paris, Grasset.

Le piège vient de se refermer sur les minorités qui revendiquent un statut spécial en le demandant à ceux-là mêmes qui ne peuvent le leur accorder qu'en les niant en tant que particuliers ou singuliers. Le double-bind du « nous » a fini par exhiber son impossibilité logique : en restant dedans, il implose, en sortant, il explose.

Comment faudrait-il donc faire pour sauver le « nous » ? Est-il d'ailleurs souhaitable de le sauver ?

On se voit contraint, dans ces conditions, et pour ne pas tout perdre d'un éventuel bénéfice, de renouveler la perspective dans laquelle il faut travailler. Le « nous » ne détiendrait plus un contenu réel, palpable, mesurable et à la signification finie. Il s'agirait plutôt de le penser, aussi paradoxal que cela puisse paraître, comme une extériorité qui ne se définit que par ses bords, ses flancs ou son dehors. Le « nous » n'aurait de réalité que relationnelle dans la mesure où la relation, entre lui et les « je », lui et les « eux », lui et les « vous », lui et les autres, primerait l'être même de ce « nous ». Ou bien, si l'on préfère, dans la hiérarchie des positions, la relation l'emporterait sur la réalité de ce qui est désigné par ce « nous ». En d'autres termes, en soi, il n'existerait pas.

Certes il convient de reconnaître que, suite aux bouleversements dus aux fluctuations des appartenances et des adhésions consécutifs à la postmodernité, période au cours de laquelle les origines, les racines et les ensemencements des identités semblent vaciller, les « nous » vivent une crise sans précédent. Cependant, les identités n'en apparaissent pas moins nécessaires, enrichies qu'elles sont par ces crises de la reconnaissance. Tout laisse penser que dorénavant, les identités collectives devraient être définies non plus par une plénitude ontologique, mais par des manques constitutifs, par un ensemble de places vides occupées seulement le temps provisoire et transitoire d'une métamorphose nécessaire pour s'adapter. Et puisque le « nous » fut construit, il est logique qu'il puisse être déconstruit, voire détruit, pour mieux renaître de ses cendres. On affirme même que ce « nous » comme expression d'identités collectives, devrait pouvoir s'émanciper de toute attache d'appartenance et se greffer sur des provenances, elles-mêmes configurées en « effets de bords et effets de fuite » (Marielle Macé, 2017 : 475). Bref, on serait en présence d'un « nous » de rhétorique, fabriqué en dehors de toute perspective de dire la vérité, puisque celle-ci est morte avec la fin de la métaphysique et de toute ontologie possible. Or les provenances aussi peuvent être inventées, fictives, imaginaires, désirables sans être obtenues, éphémères dans ce chaos que serait devenue l'histoire. Car la provenance est comme le projet : elle ne me définit que si j'acquiesce. Quant au projet, il n'a de réalité que si je l'intentionnalise.

Ce « nous » n'engloberait plus rien dès lors qu'à chaque instant, le projet changerait. Pourquoi être ensemble si ce n'est pour s'assigner des objectifs ? Si ceux-ci deviennent insaisissables et méconnaissables à force de se transformer, comment rester ensemble, pour quoi faire ?

Ce « nous » serait toujours en excès ou en déficit par rapport à lui-même : « N'importe quel nous produit par excès d'identité un défaut de différence, et par excès de différence un défaut d'identité. » (Garcia, *op. cit.* : 263).

Au-delà de l'habileté de la formule il faut convenir que le « nous » devient un *flatus vocis* puisqu'il n'est jamais égal à lui-même. La question de la signification des discours et du sens des mots ne manquera pas de se poser. Les Français ne seraient plus exactement des Français, mais plus ou moins, c'est selon. Il en irait de même pour les Yanomami, les Bushmen du Kalahari, les aborigènes du désert central australien et ainsi de suite. Or, toutes ces communautés tiennent plus que tout au monde à rester ce qu'elles sont et ont toujours été. Comment leur faire comprendre que, puisque « nous » européens occidentaux, traversons la crise des travestissements identitaires, elles devraient elles aussi y sacrifier ?

Pour de très nombreuses communautés à travers la planète, l'idéal ne réside pas dans le partage du sens qu'elles attribuent au monde avec les autres. Ou plutôt elles ne partagent le sens du monde qu'à travers un « entre nous » et non avec eux, les autres étrangers. On ne peut pas forcer une identité collective à communiquer avec les autres si elle n'est pas conçue pour cela. Telle est la leçon anthropologique. Il faut être prêt pour mettre en commun. Prêt veut dire : préparé par l'histoire, la religion, la mythologie, les récits fondateurs, l'ordre du sacré.

On nous invite à « sauter hors du nous »<sup>17</sup> dans le grand vide où l'on ne reconnaîtra plus rien car plus rien ne sera identifiable, l'identification s'appuyant sur le passé, le souvenir, l'héritage, la filiation, l'enfance et l'histoire. Cette « puissance de l'écart », comme Walter Benjamin l'appelait, est certes tentante. Cependant, elle risque de nous conduire à l'entremêlement des valeurs d'adhésion à des principes qui conditionnent la santé mentale. Ai-je encore le droit de demander où « sauter hors de nous » ? Dans quel vide le saut hors du « nous » nous conduirait-il ? Car, si je l'ignore, cette identité que je crois être mienne risque de ne jamais finir. Or, il faut bien marquer des étapes dans le parcours d'une vie comme dans celle d'une communauté : l'enfance, l'adolescence, la puberté, la guerre, la révolution, les voyages, la présence des ancêtres, la puissance des morts...

Sans adhérer plus avant aux souches d'une identité fermée car forclosée, à l'image du *Geschlecht* de Fichte, comme le sexe, la « race », le genre, l'espèce, la famille, la communauté organique<sup>18</sup> n'acceptant plus rien de nouveau et voué à s'affaïsser par manque de sang neuf, on est en droit de demander que les choses se fassent sans forçage, mais au rythme des ouvertures et fermetures voulues par les moments historiques que les communautés traversent.

Une solution plus sage serait proposée par Husserl à travers les notions de « monde de la vie », d'« intentionnalité collective » et d'« horizon de communication ». On ne se mettrait ensemble que pour faire quelque chose, le temps de le faire, mais toujours sur un fond de possibilité. Les communautés sont certes séparées et étrangères les unes aux autres, mais un même monde de la vie les lie<sup>19</sup>. Il y aurait, pour Husserl, une

<sup>17</sup>- Bailly J. C., 2014, *op. cit.*, dans *Vacarme* 69, automne, absence de pagination, article consulté en ligne et dont nous nous sommes inspirés pour penser ce « nous ».

<sup>18</sup>- Derrida J., 1997-2003, *Psyché. Invention de l'autre*, II, Paris, Galilée : 36-37.

<sup>19</sup>- Husserl E., 1966, *Méditations cartésiennes, Cinquième méditation*, 58 : 113.



primordialité qui précéderait toute communautarité et qui l'autoriserait. Nous serions faits, nous tous, pour mettre en commun ce que nous savons et pour conférer une « intelligibilité » à ce que nous faisons (Husserl, 2001 : 373). Ces « actes sociaux » sont les actes spécifiques du Nous et ils sont d'emblée universels : « un mariage, une amitié, un groupement » etc. Communication et convention impriment ce monde de la vie dans la longue durée. Car « nous », y compris les autres, vivons dans la continuité.

C'est ce sens du concept d'« indétermination » que Husserl utilise pour poser le postulat d'une logique transcendantale des liens intercommunautaires. Et si le monde est commun, c'est d'abord au plan sensible, celui de la chair que je partage, en tant qu'appartenant à un « Nous », avec « eux », les « autres ». Indétermination voulant dire ici qu'il importe peu de savoir quelle particularité ou quelle singularité des mondes nous partageons, l'essentiel étant qu'on communique ce que nous mettons en commun : l'amour, le corps, la souffrance, la peur, la mort... (Husserl, *op. cit.* : 290). La pluralité des personnes a ainsi vocation à constituer un « substrat », c'est-à-dire « une unité fondée dans des pluralités » (*op. cit.* : 294-295). La pluralité n'aurait aucun intérêt si elle devait en rester à l'éparpillement de ses éléments pluriels. Elle est fondatrice. L'héritage et la filiation, quelles que soient les communautés, sculptent partout les formes de l'identité collective.

Le concept d'« étranger », analysé par Husserl dans *L'Appendice au § 28 de la Krisis*<sup>20</sup>, implique, selon cette logique, une réciprocité absolue, puisque les étrangers pour « nous » sont « corrélatifs ». Ce qui est dit pour « nous » vaut pour « eux » et ce qui est dit par « eux » sur « nous » vaut pour « nous ». Car les personnes étrangères sont aussi des « nous ». Elles parlent pour elles et pour nous.

Il s'agit donc bien pour Husserl de démontrer que le monde est pour « tous », à savoir « non une vie des uns à côté des autres, mais un passage intentionnel d'une conscience dans l'autre. » (*op. cit.* : 330).

Et si nous ne sommes pas à côté des autres, c'est que nous sommes « avec les autres ».

Le monde est d'emblée et toujours monde pour tous, pour l'horizon ouvert des hommes en communauté [Mitmenschen].

Les mots qui comptent doivent être considérés ensemble : « avec » et « d'emblée ». Le monde social et communautaire nous est donné « d'emblée », dès le commencement de la vie en commun. Nous ne nous agrégeons pas les uns aux autres, progressivement et en fonction des circonstances. Nous sommes faits pour mettre en commun, y compris nos différends. Le monde de la vie est originaire, c'est-à-dire préreflexif. Dans ce « monde de la vie », tant développé dans la *Krisis*, les formes sociales des communautés sont comprises. Celles-ci relèveraient donc de l'évidence. Nous ne les construisons pas. C'est une « présupposition » sans laquelle rien d'autre ne serait inféré, ni induit ni déduit.

<sup>20</sup>- Husserl E., 1998, *Appendice au § 28 de la Krisis*, dans *ALTER, Monde(s)*, 1998, 6 : 328.

Cependant, il ne faudrait pas considérer ce « monde de la vie » comme une donation empirique ou ontique. Nous devons l'entendre comme un « horizon de monde » [*Welthorizont*], c'est-à-dire, non pas comme une simple chose, mais comme un pré-donné d'ordre transcendantal, ou encore une condition de possibilité pour que tous les autres mondes, étrangers et lointains, apparaissent et puissent avoir un sens<sup>21</sup> pour « nous » et pour « eux ».

Entre une mobilité effrénée où toutes les identités se perdraient noyées qu'elles seraient dans un maelström indéfinissable, et une permanence mortifère qui n'accepterait que les répétitions internalisées, il faudrait choisir, selon la vieille logique binaire et réductionniste. Or, ne peut-on imaginer une dynamique de changements en fonction de laquelle ceux-ci n'auraient pas lieu en dehors des sujets, mais de telle sorte que ces sujets, loin d'en être affectés, les comprendraient dans leur être même ? Ontologiquement, les sujets seraient changement. Sans plus opposer la substance au bouleversement, les deux catégories seraient intimement mêlées de telle sorte qu'on ne puisse plus aborder l'une sans avoir recours à l'autre. Par essence, la substance changerait alors et le changement deviendrait la substance qui marquerait l'être des communautés humaines. Il en irait de même pour le couple identité/diversité dont on ne gagnerait rien à opposer les termes, dès lors que toute identité ne pourrait se réaliser que dans la diversité et vice-versa. Cette dialectique du même et de l'autre aurait l'avantage d'une part de respecter ce qui fait l'homogénéité de chaque terme, et d'autre part de ne jamais les figer dans des positions atemporelles. Ils se nourriraient l'un l'autre sans abandonner pour autant leur spécificité idiosyncrasique.

Enfin, il va sans dire que d'autres pistes sont à même d'être exploitées pour peu que nous imaginions d'autres scènes où les identités se construisent, se manifestent et s'interprètent.

Toute l'ambiguïté de la catégorie même d'identité ne tient-elle pas à son caractère codé ? Cependant un code ne se réduit pas à une simple nomenclature dont la fonction consisterait à trier et à classer les traits saillants et silencieux qui appartiennent à l'identité. Car y sont à l'œuvre des affects et des processus de symbolisation qui confèrent à cette catégorie un aspect qui ne concerne pas seulement la mise en ordre nécessaire du monde, mais aussi le désir ou le dégoût de la cohabitation, de la coexistence ou du contact avec les autres.

Ce qui échoue dans le modèle codé et classificatoire de l'identité c'est qu'il repose sur le caractère arbitraire et normatif de la décision de considérer la saillance ou la prégnance de tel trait et pas d'un autre. En effet pourquoi un trait ou une appartenance ne serait-il qu'absent ou présent ? Ne pourrait-il pas apparaître par intermittence, en fonction de logiques sous-jacentes qui échapperaient dans un premier temps à

<sup>21</sup>- Voir pour toutes ces questions, Anthony J. Steinbock, « Nouvelle contribution à la *Krisis* : une édition complémentaire des textes de E. Husserl relatifs à la *Krisis* », dans 1998, *ALTER, Monde(s)*, 6, 1998 : 335-363 et Laurent Perreau, 2016, « Approches phénoménologiques du « nous » : une typologie husserlienne », dans, *Klesis*, 34 : 102-114. Il va sans dire que, l'espace faisant défaut, nous avons négligé, pour l'instant, les analyses très percutantes que Georg Simmel et Bernhard Waldenfels ont consacrées à la notion d'étranger et sur lesquelles nous entendons revenir dans une autre étude.

l'observateur, comme par exemple des croyances provisoires et transitoires et qui ne relèveraient que du seul individu ?

Les membres d'une communauté ne partagent pas nécessairement et au même moment toutes les propriétés qui sont susceptibles d'appartenir au groupe en question. À cela s'ajoute qu'il conviendrait d'être en capacité, de surcroît, de démontrer que le trait d'appartenance est bien commun à tous les membres de la communauté. Enfin, encore faudrait-il déterminer avec assurance que les éléments qui composent le trait saillant ou prégnant sont bien tous homogènes et ne vont pas changer d'aspect plusieurs fois au cours d'une période. Faute de quoi le trait deviendrait méconnaissable et ne pourrait plus servir à identifier.

Selon quelles modalités un individu appartient-il à une communauté censée l'englober ? Cette appartenance s'apparente-t-elle plus à une logique d'inclusion, d'inhérence ou d'inférence ? Si je dis ou si quelqu'un d'autre dit de moi que je suis un Français, un Européen, un Juif, un musulman, un homosexuel etc., s'agit-il d'un simple prédicat identificatoire ou bien d'un trait permanent et constitutif de mon identité ? Où est la relation de réciprocité entre l'individu qui appartient à une communauté qui l'enveloppe et cette même communauté vis-à-vis de l'unicité d'un de ses membres ?

L'archétype de la catégorie d'identité offre une force et une faiblesse épistémologiques. D'une part, il convient bien de reconnaître l'existence des objets et des choses qui meublent le monde comme étant ce qu'ils sont. Mais d'autre part, est-on obligé de parcourir toutes les propriétés de l'archétype ou du prototype afin de décider si l'individu x appartient bien au groupe censé le circonscrire et fondé à parler en son nom ? Autant cet exercice récapitulatif serait nécessaire pour déterminer si l'on a bien affaire à la catégorie du « trèfle à quatre feuilles », autant, les personnes qui cherchent à s'identifier ou à être identifiées échappent la plupart du temps à la liste susceptible de les regrouper. L'exemple de la catégorie de jeu que Wittgenstein<sup>22</sup> fait fonctionner de manière habile et qu'il présente comme un prototype identitaire, c'est-à-dire dont la propriété d'aimant attirerait ou écarterait les traits, peut-elle rendre des services lorsqu'il s'agit de l'identité de personnes mesurées à l'aune d'un groupe dont ils sont réputés relever ?

Les questions restent ouvertes : à quoi reconnaît-on un trait identitaire ? Selon quelles modalités appartient-on à un groupe dont on fait partie ?

### **Les voies anthropologiques de l'identité**

Ce modèle binaire et/ou alternatif entre une identité fermée et une identité fluide se retrouve dans de très nombreuses sociétés et cultures à travers la planète, sous des formes variables et, parfois, déguisées.

Cependant, au-delà des variations, il y a des constantes dont le fil court par-delà les différences et les oppositions. Nous avons choisi, parmi tant d'autres possibles,

<sup>22</sup>- Wittgenstein L., 1996, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard : 57

sept manifestations socio-culturelles de ces logiques identitaires, qui incluent les pratiques et les représentations symboliques. Le rite, la magie, la violence, la non-personne, les bêtes, l'englobement des contraires et l'oscillation du « comme si », sont des comportements dont nous pouvons tirer plusieurs enseignements concernant ces logiques identitaires dont nous essayons de construire un modèle.

La première leçon réside dans l'opiniâtreté de toutes sociétés à poser le problème de l'identité, soit comme un problème à résoudre, soit comme une évidence naturelle. En deuxième lieu, les chemins empruntés pour parvenir à cerner les identités s'avèrent tous alambiqués et obscurs. En troisième lieu, apparaît toujours, à un certain moment du processus d'interrogation ou de construction, la question de la survie d'une communauté. Le problème de l'identité serait ainsi toujours plus ou moins lié tantôt à l'urgence et à la détresse devant la perspective d'une disparition possible, tantôt à une sagesse qui tenterait de masquer cette angoisse ontologique.

On a recours à toutes ces manifestations culturelles à la fois pour se prémunir contre le danger d'une instabilité mortifère et pour exhiber sa présence calme et sûre de soi inscrite dans la nature. Ces manifestations sont des symptômes universels de l'identité, même si cette question se dissimule derrière des détours et des dénégations qui en défigurent l'aspect.

Le travail du symbolique opère ainsi en deux temps : il met au jour et il déguise en rendant méconnaissable cela même qu'il dévoile.

Nous sommes ici au cœur du travail anthropologique de la transformation incessante de l'humain par lui-même afin d'affirmer son appartenance et de lutter contre son infortune<sup>23</sup>.

### *Le rite*

On sait depuis Marcel Mauss que toutes les sociétés se sont formées par la pratique rituelle de cultes. Ces rituels furent sacrificiels et permirent la transition du culte à la culture. La culture aurait donc une origine rituelle et sacrificielle.

Le rite sert aux hommes à présenter un front uni face aux autres et à la nature. Son rôle consiste à établir une **équivalence** qui n'existait pas auparavant : Homme = animal ou plante = ancêtre = objet du culte.

Il s'agit donc par ces équivalences de partager un même esprit.

Le problème fondamental d'un culte n'est ainsi pas le respect, mais bien l'identité. Car le rituel est hautement intégratif puisqu'il incite à l'adhésion qui est une des souches de l'identité, comme par exemple chez les Beti du Cameroun.

L'ethos est par ailleurs un facteur clé dans la détermination des besoins et des désirs des individus et qui varie de culture à culture. L'ethos est le système des attitudes affectives. C'est le système culturellement normalisé qui organise les

<sup>23</sup>- Voir pour toutes ces questions, Ugo Fabietti, « Identités collectives comme constructions de l'humain » dans Affergan, Borutti, Calame, Fabietti, Kilani, Remotti, 2003, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS ; 175-214.

instincts et les émotions des individus. Comme l'explique Bateson<sup>24</sup>, les Iatmul de Papouasie sont dominés par l'expression d'une norme comportementale. Et chez les Balinais, étudiés par Clifford Geertz<sup>25</sup>, les relations sociales sont à la fois un jeu solennel et un drame calculé.

La crainte, dans tous les cas, est celle de l'effacement de l'étiquette qui laisserait alors apparaître la personnalité de l'individu isolé au détriment de son **identité publique** standardisée.

Il en va ainsi du rite chez les Dogon de Sanga<sup>26</sup> qui sert à assurer le remplacement des générations qui disparaissent par les générations montantes. Le culte dans ce cas est voué aux morts et permet la transmission d'une identité fixe et fermée. C'est ainsi que les morts deviennent « nos » morts. La fonction identitaire du rite est évidente.

### *La magie*

La magie, à la fois comme système de représentation et comme pratique, est un marqueur et une expression privilégiée de l'identité dans de très nombreuses sociétés (Italie du Sud, Papouasie Nouvelle Guinée, Amazonie centrale, Aborigènes du désert central australien, Bushmen du Kalahari, Inuits de Sibérie, Amérindiens d'Amérique du Nord...). Elle se manifeste par la fascination, la possession, l'ensorcellement et l'exorcisme. Ce dispositif culturel plonge ses racines dans un risque de perte existentielle ou historique sous-tendu par la vie communautaire et qui concerne la possibilité même de s'insérer en tant que présence dans un contexte communautaire. C'est en cela qu'il est fortement identitaire car tous les sujets doivent se reconnaître en lui. L'idéologie magique signale un risque d'effacement de l'identité collective et protège en même temps de ce risque<sup>27</sup> (E. de Martino).

Il y a ritualité magique lorsque la crise (existentielle, sociale, culturelle, historique...) est mise en scène. Cette mise en scène, en faisant voir, rachète le drame de la crise, c'est-à-dire le risque de la perte de la communauté. Les cérémonies de la transe et de l'exorcisme (au Brésil du Nordeste, en Haïti, en Afrique de l'Ouest...) témoignent de cette crainte de la perte identitaire et des moyens magiques pour y remédier.

La magie remet donc de l'ordre symbolique là où il n'y en avait plus. Elle réintègre la tradition grâce à la répétition rituelle. C'est pourquoi elle revivifie l'identité face aux dangers que constituent les bouleversements sociaux, les nouvelles interprétations du monde, les changements économiques, les mutations climatiques...

La magie est le remède au risque d'égarement de l'identité collective.

<sup>24</sup>- Bateson G., 1971 et 1986, *La cérémonie du Naven*, Paris, Biblio Essai.

<sup>25</sup>- Geertz C., 1983, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.

<sup>26</sup>- Leiris M., 1997, *La langue secrète des Dogon de Sanga*, Paris, J. M. Place.

<sup>27</sup>- Voir Ernesto de Martino, 1999, *Le monde magique*, Paris, Institut d'Édition Sanofi-Synthelabo ; 1999, *Italie du Sud et magie*, Paris, Institut d'Édition Sanofi-Synthelabo ; 2016, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions de l'EHESS.

### ***Violence, guerre et cannibalisme***

La guerre et la violence sont deux modes essentiels de manifestation de l'identité.

Depuis Tocqueville jusqu'à Pierre Clastres en passant par les anthropologues qui ont enquêté sur les sociétés des contreforts de l'Himalaya ou les sociétés pygmées des forêts d'Afrique de l'Ouest et du centre, les recherches ont mis en lumière le caractère profondément belliqueux de leurs fondations, y compris pour les sociétés démocratiques.

Très souvent, mais pas toujours, la guerre et la violence étaient liées au découpage de l'humanité entre ceux qui mangent leurs morts afin de récupérer leur âme et ceux qui ne les mangent pas. Le cannibalisme devient ainsi une technique de lutte contre les âmes des morts.

La guerre et la violence qui l'accompagne servent à réimplanter une existence compromise soit par la disparition de l'ethnie soit par l'histoire dans une perspective identitaire.

C'est exactement ce que fait le chasseur lorsque, lors d'une prédation, il réaffirme par son geste violent son droit inaliénable à séjourner sur terre. L'**identité** se perd et se regagne donc par une lutte incessante. Et, paradoxalement, la violence de la guerre sert à exorciser la première violence désordonnée, celle des origines chaotiques de toute société. Par la violence identitaire, on codifie et on restitue à la nature l'ordre perdu de l'identité.

La violence est identitaire car elle sert à rétablir un ordre aboli. Face à la dispersion – fatale pour le maintien de la communauté – la guerre permet de réunifier les parties disjointes grâce à la force centripète de l'identité. Tout concourt alors à un regroupement central, réel ou symbolique et à une clôture de cette identité retrouvée ou réinventée.

#### **L'identité par la non-personne**

Maurice Leenhardt montre dans *Do Kamo*<sup>28</sup> que le Canaque de Nouvelle-Calédonie déploie une conception de l'identité liée au découplage entre le sujet, l'espace et l'action.

« Moi je suis ici et mon action est peut-être à faire, elle est devant moi<sup>29</sup>. »

Le moi canaque n'a pas de fixité. La personne, contrairement à l'individu, est capable de s'enrichir par une assimilation indéfinie d'éléments extérieurs. Elle vit d'éléments qu'elle absorbe. C'est que l'homme canaque n'est pas une totalité mais une plénitude. Le nom confère à celui qui le porte une **identité/sécurité** du groupe auquel il appartient et qui retrouve sur sa route des noms déjà connus. En chaque clan, il y a ainsi un nombre donné de personnalités ancestrales ou mythiques dont le nom actualise la présence.

<sup>28</sup>- Leenhardt M., 1971, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

<sup>29</sup>- Leenhardt M., *op. cit.* : 152.

Un homme n'est donc pas une qualité d'unité mais d'altérité. L'identité calédonienne est un composé de principes de correspondance, de complémentarités, d'équilibre, de symétrie, d'altérité et de bilatéralité.

La personne mélanésienne est participative dans la mesure où elle a besoin de tous les autres pour être portée.

Il en va de même à Bali où Clifford Geertz<sup>30</sup> montre que la personnalité balinaise est en fait dépersonnalisante car chacun participe au déroulement de la vie de l'autre.

### *L'identité par les bêtes*

Clifford Geertz fut sans doute l'anthropologue qui poussa le plus loin possible l'analyse de l'identité, balinaise en l'occurrence, au regard de l'identification à des bêtes. Et sa conclusion tient en ceci : ce n'est qu'en apparence seulement que des coqs se battent dans les arènes balinaises. En réalité, les combats de coqs, qu'ils soient balinais ou martiniquais, sont organisés pour que les hommes s'**identifient** profondément à leurs coqs. L'identité balinaise ne se construit donc pas tant par un affrontement que par une comparaison modélisante selon laquelle l'homme s'efforcera de se comporter **comme s'il** était un coq de combat avec tous les attributs de courage, d'héroïsme, de vertu guerrière, d'affrontement de la mort attachés au coq. Car celui-ci ne combat pas pour sa seule survie, mais pour exhiber une puissance et construire une réputation symbolique et sociale.

Il en va de même pour la construction identitaire du Bororo (Amazonie centrale) qui s'affirme en disant qu'il est un Ara (un perroquet). Il est un perroquet Ara dans le sens où il appartient à un clan dont les membres ont pour totem le perroquet. Les Aras sont des perroquets métaphysiques comme lui et certainement pas des oiseaux ordinaires. « Métaphysique » voulant dire ici qui appartient à une nature qui nous transcende et nous dirige.

### *Logique et englobement des contraires*

Louis Dumont<sup>31</sup> développe une conception de l'**identité** fondée à la fois sur le holisme et sur l'englobement des contraires. Pour Dumont, une communauté (ou une collectivité) comme celle de l'Inde, a construit son identité par des valeurs hiérarchiques par lesquelles les valeurs supérieures appellent nécessairement des valeurs inférieures.

Ce qui signifie que les valeurs inférieures, loin d'être renvoyées à l'insignifiance, doivent être reconnues comme subordonnées mais comme des valeurs néanmoins. Et c'est seulement par cette opposition hiérarchique que les différences surgissent dans le degré de présence. La différence est purement statutaire. L'identité de la société indienne/hindoue relève de cette logique. Cependant elle n'est pas la seule. C'est le cas des sociétés himalayennes, des sociétés insulaires du Pacifique nord, de Mauritanie, de Bali... En d'autres termes, les revendications identitaires expriment

<sup>30</sup>- Geertz C., *op. cit.*

<sup>31</sup>- Dumont L., 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

toujours la demande d'une reconnaissance hiérarchique, puisqu'est exigé un statut spécial. C'est le cas aujourd'hui pour les Dalits (Intouchables). L'identité est alors réclamée comme une valeur transcendant la simple particularité des individus.

L'**identité** recouvre ainsi deux significations, dans cette logique d'englobement des contraires, qui semblent contradictoires. Les subordonnés revendiquent une place identitaire améliorée mais dans un système qui leur reste défavorable. Et les dominants revendiquent de demeurer à la même place identitaire favorable tout en acceptant de voir leurs privilèges lentement mais inexorablement rognés.

### *L'oscillation et la stratégie du « comme si »*

De nombreuses sociétés et cultures vivent parfois selon le modèle identitaire que l'on pourrait appeler **indécidable** dans la mesure où il oscille en permanence entre deux positions opposées. Edmund Leach<sup>32</sup> s'est intéressé à ce modèle sur les hauts plateaux de Birmanie, durant la seconde guerre mondiale.

Son analyse montre en effet que les deux types d'idéologie identitaire, l'aristocratique et la démocratique, sont fondées à coexister à travers la totalité des parties septentrionale et occidentale des collines birmanes.

La conséquence est double. Primo, en termes de frontières, de nombreuses tribus (ou clans) sont en réalité des **fiction**s ethnographiques puisque les identités changent tout le temps. Deuxièmement, l'**identité** se conjugue et se décline en termes de devenir toujours quelque chose d'autre : les Kachin deviennent par exemple des Shan ou encore les peuples gumsa deviennent gumlao.

L'identité est alors équivalente au changement dans la mesure où la continuité structurelle s'accompagne de fragmentation et d'accrétion. Aucune communauté n'est donc statique et toutes sont en devenir. D'où l'emploi du « nous » qui tantôt inclut tantôt exclut tous les autres.

La totalité existe bien mais à l'état de flux. Cependant l'anthropologue doit représenter le système **comme s'il** était stable et cohérent, faute de quoi il deviendrait inintelligible pour un rationaliste occidental.

On retrouve ce modèle oscillatoire dans les trois Atlas marocains berbérophones décrit par Montagne<sup>33</sup> où les tribus gagnent et perdent leur identité en fonction des alliances, mésalliances, trahisons, segmentations et adhésions.

Comme chez les Nuer étudiés par Evans-Pritchard<sup>34</sup>, c'est bien l'absence d'organe de gouvernement qui constitue le mécanisme essentiel de l'identité<sup>35</sup>.

<sup>32</sup>- Leach E., 1972, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspéro.

<sup>33</sup>- Montagne R., 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, Alcan ; 1931, *La vie sociale et la vie politique des Berbères*, Paris, Éditions du Comité de l'Afrique française.

<sup>34</sup>- Evans-Pritchard E. E., 1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard.

<sup>35</sup>- Ce modèle oscillatoire du « comme si » a été longuement étudié par Ugo Fabietti dans ses divers travaux. Rappelons seulement ici que sa contribution a permis d'éclaircir la complexité du problème en mettant l'accent sur le concept de « fictions modélisantes de la réalité empirique » (Fabietti, 1999, *op. cit.* : 76 et 2003, *op. cit.* : 284).



### L'identité dénouée

Il s'avère maintenant nécessaire, devant une telle aporie, de réfléchir à des dénouements qui rendraient l'identité enfin pensable en tant que catégorie anthropologique pertinente et non contradictoire.

La première voie consiste à poser le problème de l'identité collective non plus comme la résultante d'une addition des pronoms personnels, non plus comme la conséquence du passage du singulier au pluriel, mais comme une réalité irrécusable, holiste et immédiate. Le « nous » ne serait alors plus égal à la somme ou à la multiplication de singularités. En termes anthropologiques, les sujets (les agents ou les personnes) n'ont pas besoin de partager tous les traits (tous les caractères) du collectif auquel ils appartiennent pour se sentir partie prenante de la communauté. Il s'agit d'une totalité qualitativement nouvelle. Le « nous » désignerait à la fois une forme inclusive et exclusive (moi + eux et moi + vous). La réalité de ce « nous » identitaire ne serait alors que relationnelle. On ne se mettrait ensemble que pour faire quelque chose, même si on ne partage pas toutes les valeurs d'une collectivité. On en perçoit certains indices et certaines traces dans un certain nombre de communautés du Pacifique Nord ou d'Asie Centrale, en particulier à travers l'étude de l'utilisation des pronoms dans les langues comme Benveniste l'a montré.

La deuxième voie d'accès à une sortie de cet imbroglio que constitue l'identité collective consisterait à construire une anthropologie de la traduction.

Certains anthropologues, Evans-Pritchard, Malinowski, Louis Dumont..., ont pris conscience depuis longtemps qu'on ne traduit jamais parfaitement la langue des autres. Loin de constituer un handicap, cet apparent obstacle fut transformé en un avantage. Malinowski par exemple défend la thèse d'une traduction qui prendrait en compte l'utilisation du mot par les « indigènes » et non pas ce qu'il signifie. C'est l'analyse des discours qui compte et non plus l'investigation du langage. Pour lui, il n'y a pas de modèle de traduction. Lorsqu'il traduit, l'ethnologue est fondé à utiliser des catégories qui ne sont pas « indigènes ». Lorsqu'on traduit on ne peut que [re] construire fictionnellement le monde des autres par l'emprunt, le prêt et la dette. Aucune ressemblance avec l'original n'est requise puisque l'original se modifie sans cesse. L'ethnologue traduit moins la langue des autres qu'il ne rend compte de l'observation d'un monde à partir de sa propre position. Toute traduction d'une culture vers une autre, en décapsulant les identités closes, serait ainsi asymétrique. Traduire revient à confronter. En traduisant les langues des autres, l'ethnologue se traduit lui-même. Toutes les langues seraient alors parasitées par de l'altérité. Le but de la traduction reviendrait à rapporter un autre culturel à un **même** que l'anthropologue serait en mesure de reconnaître. L'étranger me force à traduire en trouant l'identité des langues.

L'ethnologue apprend à parler la langue des autres et à penser dans ses concepts, à sentir selon ses valeurs. Ensuite, il revit cette expérience de façon critique et interprétative, dans les catégories conceptuelles et les valeurs de sa propre culture et dans le langage du corps général des connaissances de sa discipline. Il traduit

ainsi des fragments d'une culture d'une langue à l'autre et dresse des ponts entre de multiples identités sans y porter atteinte.

L'identité devient alors un va-et-vient incessant entre des positions qui, elles, restent ce qu'elles sont.

### ***Le fond intraduisible de la traductibilité***

Malinowski prévient : la traduction parfaite relèverait d'une mystification scientifique et seules des approximations seraient légitimables en regard d'objets pragmatiques<sup>36</sup>.

À lire Malinowski de près, on ne traduit jamais, on calque et on se calque. A la place de la traduction, *stricto sensu* impossible, on interprète par les voies de la contextualisation et des actes d'énonciation. Comment un mot est utilisé par les indigènes, et non pas ce qu'il signifie, telle serait la profession de foi malinowskienne, qui fait étrangement écho aux thèses quasi contemporaines que Wittgenstein défend tant dans les *Recherches philosophiques* (Wittgenstein, 2004) que dans *Fiches* (Wittgenstein, 2008) ou dans *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (Wittgenstein, 1996).

Le langage, outil essentiel de l'ethnologie, ne sert pas à exprimer un sens, ou une pensée ou encore à reproduire l'activité de l'esprit, mais à jouer un rôle pragmatique actif dans le comportement humain<sup>37</sup>.

C'est que pour Malinowski, parler équivaut à faire. C'est l'analyse des discours qui compte et non plus l'investigation du seul langage. Le mot participe de l'action, l'incarne en s'identifiant à elle. C'est ainsi que l'ordre du visible doit l'emporter sur l'ordre de la pensée. Car un mot est un geste qui montre.

On ne traduit donc jamais les mots. Dans cette perspective malinowskienne, l'altérité fait bien obstacle à une traduction fidèle à l'original, tout en légitimant néanmoins la possibilité d'une compréhension mais qui viendrait s'adosser à une reconstruction inédite, autonome et souveraine. Alors l'ethnologue devient ainsi un véritable auteur, et non plus un simple traducteur, puisqu'il s'autorise à conférer des surplus de sens pour mieux saisir les situations de telle ou telle culture dans la sienne. Une définition n'est donc pas une signification. C'est pourquoi il n'y a pas de modèle de traduction, tout dictionnaire (thème du dictionnaire que nous retrouverons chez Quine) devenant ainsi obsolète. En revanche, Malinowski prône l'utilisation de la méthode de l'échantillonnage qui sert à exemplariser en montrant des cas qui affichent des ressemblances, des points communs ou un air de famille avec le segment de langage. L'ethnologue, lorsqu'il traduit, est donc fondé à utiliser des catégories qui ne sont pas indigènes<sup>38</sup>.

<sup>36</sup>- « les mots isolés sont des fictions linguistiques... le fait linguistique véritable est l'énoncé complet en situation... les mots d'une langue ne peuvent jamais se traduire dans une autre. C'est vrai dans le cas de deux langues civilisées aussi bien que dans le cas où on a affaire à une langue « indigène » face à une langue « civilisée » ; néanmoins, plus la différence est grande entre deux cultures, plus il est difficile de trouver des équivalents... La traduction doit toujours être la recreation de l'original dans quelque chose de radicalement autre. Inversement, elle ne consiste jamais à substituer un mot à un autre, mais toujours à traduire globalement des situations ». (Malinowski, 1974, *Les Jardins de Corail*, Paris, Maspéro : 246).

<sup>37</sup>- Malinowski B., *op. cit.* : 242.

<sup>38</sup>- Malinowski B., *op. cit.* : 254.

Malinowski met ainsi en relation, et ce, peut-être pour la première fois dans l'histoire de l'anthropologie, une ontologie des mondes et une épistémologie de la connaissance de ces mêmes mondes. L'intraduisibilité devient la condition de la traductibilité.

Toute traduction s'avère dès lors indéterminée, comme l'a défendu Quine<sup>39</sup>. Si l'on veut tout traduire on impose autant qu'on découvre. Autant il est possible de traduire « il pleut » car cela relève de l'ordre de l'observationnel, autant il devient impossible de traduire : « le vieux juge est en train de passer », car il y a dans ce dernier exemple bien des histoires et des événements qui se dissimulent derrière la simple observation. Quel est ce vieux juge ? D'où sort-il ? Quelle est son histoire ? Où va-t-il ? Pourquoi passe-t-il ? Que signifie « vieux » ? 50 ans, 60 ans, 70 ans ? Est-il père et grand-père ? Que signifie « en train de » : a-t-il fini de passer, en est-il au début de sa marche ou à la fin ? Ou bien encore au milieu ? Et comment mesurer tout ce cheminement ?

Un autre point de vue, qui va dans le même sens, mais par un autre chemin est celui qu'emprunte Walter Benjamin dans *La tâche du traducteur* : « la traduction est une forme », écrit-il<sup>40</sup>. Et il appelle « traductibilité » la loi de cette forme. Pour Benjamin, on reconstruit fictionnellement le monde des autres, en passant par les fourches caudines de l'emprunt, du prêt, de la dette et de l'imposition de sens. La ressemblance à l'original est le piège qu'il convient d'éviter puisqu'entretemps, l'original s'est lui-même modifié, donc en tant que tel il n'existe plus. La tâche du traducteur est une tâche propre car elle consiste à « découvrir l'intention, visant la langue dans laquelle on traduit, à partir de laquelle on éveille en cette langue l'écho de l'original ». (*op. cit.* : 254) .

Le traducteur, qu'il soit ethnologue ou non, ne travaille donc que sur les échos et ne restituera jamais rien d'autre que la résonance de l'original. La raison invoquée par Benjamin repose sur l'idée qu'aucune fidélité n'est jamais possible en traductologie, puisque « Le sens ne s'épuise jamais dans ce qui est visé ». (*op. cit.* : 256).

En effet c'est « la manière dont ce qui est visé est lié, dans le mot déterminé, au mode de la visée » qui importe. Il n'y a donc rien à communiquer, car la vraie traduction est transparente à elle-même.

La leçon que l'on est en droit de tirer de cette double grille de lecture de la traductibilité, celle de Malinowski comme celle de Benjamin, repose sur l'idée que l'on ne traduit finalement que ce que le langage est autorisé à dire et en cela l'ethnologue traduit moins la langue des autres qu'il ne rend compte de l'observation d'un monde à partir de sa propre position. L'intraduisibilité persistera toujours

<sup>39</sup>- « Deux traducteurs radicaux, travaillant indépendamment sur la langue de la jungle, aboutiront à des manuels interchangeables. Leurs manuels pourraient être indiscernables quant aux comportements indigènes qu'ils donnent de bonnes raisons d'attendre, et néanmoins chaque manuel pourrait recommander des traductions que l'autre rejetterait. Telle est la thèse de l'indétermination de la traduction » (Quine W.V. *La poursuite de la vérité*, Paris, Éditions du Seuil : 78.

<sup>40</sup>- Benjamin W., 2000 : 245.

car les autres sont aussi bien des sujets à comprendre qu'une limite à leur propre intelligibilité. Et comme je suis un autre pour les autres, il faut alors admettre qu'en traduisant mal les autres, on se traduit mal soi-même. Je serais donc à moi-même, moi qui suis ethnologue et nécessairement traducteur, l'interprète-traducteur raté des autres et de moi-même. Et c'est dans cet écart ou ce ratage ou ce manque que je ne peux que traduire. C'est pourquoi les cultures resteront toujours opaques à elles-mêmes et à l'observateur.

La mort violente du Capitaine Cook témoigne de la catastrophe que peuvent entraîner une rupture dans la chaîne des signes, une interruption du dialogue interculturel, mais surtout une césure dans la traduction. Or seul Cook est assassiné, pas les autres membres de sa communauté. Ce qui démontre que le malentendu fondateur de ce meurtre ne transite pas par l'affrontement intercommunautaire ou interculturel, mais par l'intraductibilité d'un mythe incarné devenu incompréhensible et dont le représentant doit s'acquitter par un sacrifice. C'est pourquoi la mort de Cook est christique, car il est seul. Cette mort est unique, non interchangeable, le mythe étant incarné par un homme. Ce meurtre sacré montre la tragédie engendrée par le problème de la traductibilité et l'intraduisibilité des langues et de ce qu'elles dissimulent, à savoir qu'on ne traduit pas une culture d'un code dans un autre code. On pose seulement une asymétrie.

Dans ce texte de Sahat Maharaj<sup>41</sup>, l'auteur nous livre, citant Derrida, son analyse de la traduction qui n'aurait à ses yeux rien à voir avec le commerce, le fait de vendre, d'acheter, d'échanger. En traduisant, on ne fait pas passer de juteux morceaux de sens d'un côté à l'autre de la barrière de la langue, comme de la nourriture au comptoir d'un fast-food. La signification n'est pas un objet portatif. Le traducteur est obligé de construire (et non de reconstruire) la signification dans la langue source puis de la figurer et de la façonner une seconde fois dans la langue cible. Cette double fidélité, Derrida et Maharaj l'appellent « perfide », car il s'agit bien d'une double écriture. Et si elle est perfide c'est parce qu'elle exige qu'on soit fidèle à deux langues qui peuvent être en opposition, voire en contradiction. Or comment être fidèle à la fois à « blanc et non-blanc » ? Ou, concernant la contrariété, à « chaud et froid » en même temps ?

Il n'y a aucune équivalence à rechercher d'une langue à une autre. Notre tâche consiste seulement à produire deux langues et à les mettre en regard l'une l'autre. Traduire c'est confronter. Mais à condition de déraciner les langues de leur ancrage afin de poser la question de l'écart et du dépassement. Quitte à ce que chaque langue revienne dans son giron respectif. Car, enracinée, comme dit Berman, l'œuvre est intraduisible. La langue doit sortir de son cocon fondateur et protecteur pour être légitimement traduite, tout en acceptant la perte et le déficit. Au fond, « l'essentiel du texte à traduire est ce qui doit être perdu dans le texte traduit »<sup>42</sup> (Ingold 1994 : 28).

<sup>41</sup>- Maharaj S., 1994, « Perfidious fidelity », *Global Vision: Towards a New Transnationalism in the Visual Arts*, Londres, Institute for the International Arts: 31, cité dans Stuart Hall, 2017, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, Ed. Amsterdam : 470. Derrida J., 1997-2003, *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée.

<sup>42</sup>- Ingold F. P., 1994, « Il exerce son ouïe ; oui, il traduit (le traducteur ; la traduction) » dans *La Revue de Belles-Lettres*, 3-4, Traducere : 17-31.

### *Traduction, identité et extranéité*

Qu'est-ce que traduire la langue des autres cultures à partir d'une position ethno-anthropologique ?

La traduction anthropologique pose d'emblée le problème de l'évaluation de son objet. Traduit-on les langues des autres cultures ou bien rend-on compte de l'observation d'un monde par un observateur ? Traduit-on un objet indépendant et autre ou bien sa traversée déjà à l'œuvre par un regard étranger ? Traduit-on un système objectivable – à travers un modèle ou un schématisme formel – ou bien une relation aux autres sous la forme d'un mixte ?

Qu'est-ce qu'une entreprise lexicale ? Quelles différences y a-t-il entre un lexique, un dictionnaire et une encyclopédie ?

La question de l'identité du traducteur (qui traduit ?) ne manquera pas dès lors de recouper celle de l'identité du traduit (qui est traduit ?), et celle de la condition de possibilité de l'entreprise de traduction (qu'est-ce qui est traduisible ?) et, partant, celle du résidu d'un monde (que reste-t-il d'intraduisible ?).

La question théorique fondamentale demeure : quelle est la nature des relations entre la « forme » et le « sens » ? Faut-il respecter plus le « sensum » que le « verbum » ?

Doit-on postuler nécessairement l'existence d'universaux du langage ? Ou bien des universaux de langue ? Recherche-t-on l'équivalence de deux énoncés ou bien de deux langues ? Dans le premier cas il s'agirait seulement de traduire des messages. Dans le second, des structures fixes ou des systèmes relationnels.

Or, de nombreux concepts restent flous : l'idiome, la désignation, la signification, le contexte, la compréhension, l'appréhension, la situation, l'analyse, l'exégèse.

Et quoi qu'il en soit, traduire dans un contexte ethno-anthropologique, ne consiste-t-il pas plus à transcender des divergences de systèmes qu'à les commuter ou les commuter ?

Dans *Le Divan occidental-oriental*, Goethe<sup>43</sup> propose une théorie triadique ou ternaire de la traduction :

Il y a trois sortes de traductions. La première nous fait connaître l'étranger dans notre sens à nous... Une seconde époque vient ensuite, celle où l'on s'efforce, il est vrai, de s'adapter aux manifestations de l'existence étrangère, mais où, en réalité, on ne cherche à s'approprier que l'esprit étranger, mais en le transposant dans notre esprit. Une troisième période, qui pourrait être nommée la suprême et dernière, celle où l'on voudrait rendre la traduction identique à l'original, en sorte qu'elle puisse valoir non à la place (nicht anstatt des andern) de l'autre, mais en son lieu (an der Stelle). (Goethe, 1940 : 430-431)<sup>44</sup>.

<sup>43</sup>- Goethe J.W., 1940, *Divan Occidental-Oriental*, Paris, Aubier.

<sup>44</sup>- Voir le commentaire très éclairant de Berman, dans Berman, 1984 : 95-96.

Résumons la pensée de Goethe, très en avance sur son temps : c'est à l'épreuve de l'extranéité que la traduction se mesurera. Or l'extranéité, par définition, c'est l'inconnu, le danger d'une aventure non maîtrisée, la folie d'un univers privé de sens. Et Antoine Berman, qui commente ce passage, fait remarquer : comment passe-t-on du propre à l'étranger ? De ce qui m'appartient à ce qui ne m'appartient pas ? De mon identité à ce qui en est, apparemment, privé pour moi ?

Or l'expérience ethnologique nous enseigne que cette identité dont nous prétendons partir et qui constitue notre propre, notre propriété, elle aussi est à (re)conquérir dans l'épreuve de la traduction. Je me saisis de moi en traduisant une autre langue, donc autrui devient un passage obligé pour accoster ma propre identité. Et comme le traduit revient toujours vers moi, par l'effet de la réciprocité, c'est bien l'étranger qui constituera, du moins en partie, mon identité de traducteur.

Ludwig Tieck, en achevant la traduction du *Don Quichotte* de Cervantes, cite la célèbre phrase du même Cervantes sur la traduction, traduction dans la traduction en quelque sorte, traduction de la traduction :

« Il me semble qu'en traduisant d'une langue dans une autre, pourvu que ce ne soit point des reines des langues, la grecque et la latine, on fait justement comme celui qui regarde au rebours les tapisseries de Flandre : encore que l'on en voie les figures, elles sont pourtant remplies de fils qui les obscurcissent, de sorte que l'on ne peut les voir avec le lustre de l'endroit<sup>45</sup>. »  
(Cité dans Berman, 1984 : 215 et Cervantes, 1969, tome II : 435).

Or, et c'est le comble de l'abîme dans l'abîme, ironie suprême, Cervantes présente lui-même son *Don Quichotte* comme une traduction de l'arabe, traduction pour laquelle Cervantes a dû payer. Écrire relèverait alors toujours d'une traduction, même et surtout si c'est pour auto-affirmer son œuvre. On passerait toujours par une traduction (fût-elle fictive dans ce cas) pour parvenir à son œuvre. Le détour par l'invention d'une langue arabe étrangère et productrice du plus grand roman moderne de l'Occident est un stratagème pour mieux affirmer et affermir son identité. Comble de l'ironie encore, et pour mieux s'auto-parodier, Cervantes choisit la langue arabe pour prétendre qu'elle serait la source de son roman. Or l'arabe en 1605, date du début de la composition de *Don Quichotte*, marque encore les esprits espagnols, puisque les Musulmans n'ont quitté définitivement le territoire que depuis 1492. La langue arabe est restée dans les mémoires espagnoles en tant que langue de conquête et en tant que langue honnie puisque représentant l'occupant. Double jeu auquel joue Cervantes : la reconnaissance de l'étranger et son « ironisation » (j'emprunte ce concept à Berman).

Il faudrait donc sentir « l'étranger » dans la langue traduite. Sent-on l'arabe dans la langue espagnole de *Don Quichotte* ? On sentirait plutôt l'« étrangeté » pour reprendre le mot de Goethe. La langue espagnole faussement traduite de l'arabe, finalement, et

<sup>45</sup>- Berman A., 1984, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard et Cervantes, 1969, *L'Ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche*, Paris, Garnier Flammarion, tome II : 435.

le stratagème s'avère ainsi un échec, sent plus l'étrangeté que l'extranéité, le folklore plus que l'authenticité, le pittoresque plus que l'original, l'émerveillement plus que la beauté, l'aventure inattendue plus que la normalité d'un récit continu.

Au fond, le jeu auquel s'est livré Cervantes afin de déjouer le piège de l'identité se referme peut-être sur lui car, comme l'écrit Hölderlin dans sa lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801 : « Ce qui est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est étranger...le libre usage de ce qui nous est propre est ce qu'il y a de plus difficile<sup>46</sup>. »

Mais, le même Hölderlin, cette fois ci dans *Mnémosyne*, nous met en garde aussi contre l'amour de l'étranger :

Un signe, tels nous sommes, et de sens nul,  
Morts à toute souffrance, et nous avons presque  
Perdu notre langage en pays étranger  
Mais ce qu'on aime ? Un éclat de soleil  
Au sol, c'est ce que voient nos yeux, et la poussière desséchée,  
Et les ombreuses forêts de la patrie...<sup>47</sup>

À lire Hölderlin, Cervantes, Goethe, grâce à la traduction, grâce à l'extranéité qu'elle met en œuvre, le traducteur, le créateur, le romancier, le poète, l'anthropologue retourneront toujours chez eux, c'est-à-dire dans leur langue, mais métamorphosés, sublimés par l'épreuve dangereuse de la désidentification. Cervantes a eu le mérite de construire artificiellement le scénario pervers d'une nouvelle conquête par l'étranger, mais pour mieux la conjurer, en déjouer les pièges, en exorciser les démons. Cervantes nous délivre un autre message : toutes les langues sont parasitées par de l'altérité. Les origines d'un texte sont toujours mêlées. Car, en fait, ironie ultime, il y a de l'arabe et du berbère dans l'espagnol. Et Cervantes le sait. Faire de la chair de l'ennemi que fut la langue arabe l'aliment de sa propre vigueur.

Le but de la traduction serait ainsi de rapporter un *autre* culturel à un *même* que je puisse reconnaître. Impossible de s'y prendre autrement. Car je ne suis pas en mesure de laisser la langue de l'autre telle quelle, intouchée et vierge. Non seulement il n'y aurait alors plus aucune traduction possible, mais de surcroît, si je ne rapportais pas l'altérité de cette langue à quelque chose qui m'est familier, tout nous deviendrait inintelligible. Est-ce que pour autant les *universaux* servent la traduction ? Ils sont trop généraux puisqu'ils renvoient au soleil, à la lune, à la pluie. À ce niveau, l'extranéité ne joue aucun rôle. En revanche, au-delà des universaux, nous entrons dans le règne des *variations et des connotations* qui forgent alors le sens par le travail de sape de l'extranéité.

*Must I remember ?* dit Hamlet dans le célèbre monologue où il évoque la mort de son père<sup>48</sup>.

<sup>46</sup>- Hölderlin, 1967, *Lettre à Casimir Ulrich Böhlendorff* du 4 décembre 1801, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade : 1004. (trad. modifiée) et commentaire de Berman, dans Berman, 1984 : 256.

<sup>47</sup>- Hölderlin, 1967, *Mnémosyne*, Œuvres, Paris, Gallimard, La Pléiade : 879. (trad. Gustave Roud) et commentaire de Berman dans Berman, 1984 : 261.

<sup>48</sup>- Aury D., 1963, Préface à Mounin G., *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard : XI.

Si je traduis par *Dois-je me souvenir ?*, je manque le *moi* que Shakespeare voulait désigner et je le remplace par un simple *Je*. Il faudrait donc traduire *Faut-il, moi, me souvenir* ou *Faut-il, moi, que je me souviennne ?* Le moi représente l'instance du sexe ou du genre, moi, et non pas *elle* ou quelqu'un d'autre. Et surtout pas un *je* universel mis à la place de n'importe qui. *Moi* indique l'historicité contextualisée dans un récit, une identité personnalisée, alors que le *je* fait partie des universaux fictionnels : admettons que je mange, je parle, je m'habille comme un homme neutre, moyen, sans qualités, archétypique, idéaltypique, celui de Musil peut-être ou du Nouveau roman.

Revenons à l'étranger. Et creusons l'idée de l'indispensable extranéité. Il faudrait penser l'étranger comme indispensable à traduire. Il doit me forcer à le traduire. Le traducteur s'inclut dans ce dispositif en s'entremettant et en « *endurant la disjonction* »<sup>49</sup>. Il devient ainsi tiers inclus et non plus tiers exclu. Il devient alors lui-même un étranger du dedans, un étranger endotique. En traduisant en tant qu'étranger, le traducteur se traduit vers, hôte des deux côtés, il reçoit et s'invite en se privant de ce qu'il est pour être comme. Cependant, l'hospitalité est toujours limitée, comme Hölderlin, Goethe et tant d'autres nous l'ont enseigné. « On ne peut s'offrir à tout le monde » (Deguy, 1999, *op. cit.* : 92). Il faut rester quelque peu soi-même pour pouvoir traduire car les deux langues ne peuvent pas se mouvoir en même temps. Il faut bien que l'une des deux propose un modèle fixe, fût-il momentanée.

Nous nous heurtons peut-être maintenant aux limites de toute traduction possible. Et c'est Novalis qui nous le montre : « La poésie dissout (*auföst*), dans son essence propre, l'étranger (*das Fremde*), (fragments II)<sup>50</sup>».

Mais quel est l'élément propre de la poésie si ce n'est le langage ? Et quel est l'élément propre de l'ethnologie si ce n'est le langage inséré dans une culture ? Et pourquoi dissoudre l'étranger dans le propre qu'est le langage ?

Il faudrait entendre cette maxime de Novalis comme un projet de traduction momentanée et non pas idéale : dissolvons la langue étrangère dans la langue du traducteur en attendant de revenir à la langue cible. Et comparons les deux. C'est bien le signe qu'il n'y a pas de traduction parfaite, mais qu'il est toujours possible de rapprocher, de penser la disjonction, de mettre en relation deux univers étrangers l'un à l'autre et de penser l'entaille sans vouloir tout de suite s'empresser de la suturer.

Le dilemme de l'ethnologue-traducteur se résume finalement à un double mouvement qui a tout l'air d'un *double bind* : choisir entre une naturalisation par laquelle il ramène un univers étranger à celui qui est familier et intelligible à sa civilisation et à sa science et un « scrupuleux respect de données qui sont alors ou bien insignifiantes ou bien susceptibles d'induire de fausses interprétations<sup>51</sup>. »

<sup>49</sup>- Michel Deguy, 1999, *Traduction/Adaptation*, dans Martine Broda (dir.), *La traduction-poésie*, Strasbourg, Les Presses Universitaires de Strasbourg : 88.

<sup>50</sup>- Novalis, 1975, *Les Fragments*, Paris, Gallimard, Œuvres, tome II : 58, fragm. 44 (trad. d'Antoine Berman). La traduction d'Armel Guerne est la suivante : « La poésie résout en la sienne propre l'existence étrangère ». Voir le commentaire de Berman, dans Berman, 2014 : 40.

<sup>51</sup>- Hazael-Massieux G., 1993, « La traduction comme communication différée », dans *Travaux 10*, « La traduction », Centre des sciences du langage, Cercle linguistique d'Aix-en-Provence : 22.



Soit il hypertrophie en étrangeté des traits insignifiants, soit il banalise en les indifférenciant des traits qui eux sont sémantiquement exceptionnels.

### **Conclusion**

L'identité, considérée dans sa dimension anthropologique et collective, est une catégorie à la fois floue et indispensable. Il s'agit en fait d'un nœud gordien que les uns s'emploient à trancher et que les autres s'efforcent de dénouer afin d'éviter toute sortie par la violence et la haine. Nous avons tenté de défaire l'attache afin d'y repérer tous les fils qui, en s'entremêlant, la composent et la rendent si obscure et confuse. Que l'identité ait été perçue ici comme un concept aporétique, ne signifie pas que la voie soit sans issue. Retournons à l'étymologie : *aporeo* signifie à la fois être sans ressources, manquer de..., infranchissable, impraticable, mais aussi objet de controverses, question à débattre, qui marque le doute, difficile de passer mais non impossible. Certes traduire, la langue des autres dans la nôtre, la nôtre dans celle des autres, et la nôtre dans la nôtre, ne résout pas l'aporie, sans doute parce que le problème est une équation insoluble. Mais au moins, pouvons-nous nous acheminer vers un désépaulement de l'horizon : la clôture seule est une impasse, et l'ouverture seule est une entrave.

Traduire indique seulement que la voie du détournement des difficultés, sans abandonner pour autant l'objet, existe avec son dépassement et sa conservation. Une sorte d'*aufhebung* en quelque sorte.

Ce serait pour une combinatoire qu'il faudrait opter en conservant tous les fils du tissage, mais en les mêlant et les démêlant en fonction des points de vue et des circonstances.

---

## Références Bibliographiques

---

**Affergan F. (dir.),**

1999, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, Presses universitaires de France.

2003, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS.

**Bailly J. C.,**

2014, « « nous » ne nous entoure pas », dans *Vacarme*, 69, Automne : 172-195 (version en ligne).

**Barth F.,**

1969, *Ethnic groups and Boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo/Bergen, Londres, Allen and Unwin.

**Bateson G.,**

1971 et 1986, *La cérémonie du Naven*, Paris, Biblio Essai.

**Benjamin W.,**

2000, *La tâche du traducteur*, dans Œuvres I, Gallimard, Folio Essais : 244-262.

**Benveniste E.,**

1966, *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, Gallimard.

**Berman A.,**

1984, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, coll. Tel.

1999, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Le Seuil.

2014, *L'âge de la traduction*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes.

**Bonnefoy Y.,**

1981, *Entretiens sur la poésie*, Neuchâtel, La Baconnière.

**Cervantes,**

1969, *L'ingénieur hidalgo Don Quichotte de la Manche*, Paris, Garnier Flammarion, T.1 et 2.

**Deguy M.,**

1999, *Traduction/Adaptation*, dans Martine Broda (dir.), *La traduction-poésie*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg.

**Deleuze G.,**

1968, *Différence et Répétition*, Paris, Presses universitaires de France.

**Deleuze G. et Guattari F.,**

1980, *Capitalisme et Schizophrénie 2, Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.

**Derrida J.,**

1967, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éditions du Seuil.

1997-2003, *Psyché, Invention de l'autre II*, Paris, Galilée.

**Devereux G.,**

1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion.

**Douglas M.,**

2001, *De la souillure*, Paris, La Découverte.

**Dumont L.**

1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

1991, *Homo aequalis, II. L'Idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris Gallimard, coll. Tel

**Evans-Pritchard E. E.,**

1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard.

**Fabietti U.,**

1999, « Réalités, fictions et problèmes de comparaison. A propos de deux classiques de l'ethnographie : Robert Montagne et Edmund Leach », dans Francis Affergan (dir.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, Presses universitaires de France.

2003, « Identités collectives comme construction de l'humain », dans Affergan, Borutti, Calame, Kilani, Remotti, *Figures de l'Humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS.

**Ferret S.,**

1996, *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Éditions de Minuit.

**Foucault M.,**

2001, *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Quarto Gallimard.

**Garcia T.,**

2016, *Nous*, Paris, Grasset.

**Geertz C.,**

1983, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.

**Goethe J. W.,**

1940, *Divan Occidental-Oriental*, Paris, Aubier.

**Hall S.,**

2017, *Identités et cultures. Politiques des cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam.

**Hazael-Massieux G.,**

1993, « La traduction comme communication différée », *Travaux 10*, « La traduction », Centre des sciences du langage, Cercle linguistique d'Aix-en-Provence : 17-26.

**Hölderlin J. C. F.,**

1967, *Œuvres*, Paris, Gallimard

**Husserl E.,**

1966, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin (trad. de Peiffer et Lévinas).

2001, *Sur l'intersubjectivité, vol. II*, trad. N. Depraz, Paris, Presses universitaires de France.

1998, *Appendice au § 28 de la Krisis*, dans *ALTER*, Monde(s), 6 : 128.

**Ingold F. P.,**

1994, « Il exerce son ouïe », *Revue Des Belles Lettres*, 3-4, Traducere.

**Kant E.,**

1965, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Presses universitaires de France (trad. Tremesaygues et Pacaud).

**Laburthe-Tolra P.,**

1985, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion Beti*, Paris, Karthala.

2009, *Les seigneurs de la forêt*, Paris, L'Harmattan.

**Leach E.,**

1972, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspéro.

**Leenhardt M.,**

1971, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

**Leiris M.,**

1997, *La langue secrète des Dogon de Sanga*, Paris, J. M. Place.

**Lévi-Strauss C.,**

1971, « Race et culture », UNESCO, consulté en ligne.

**Macé M.,**

2017, « « Nous-nous ». Autour d'un pronom politique », *Critique*, Juin-Juillet, 841-842 : 469-483.

**Maharaj S.,**

1994, « Perfidious fidelity », *Global Vision: Towards a New Transnationalism in the Visual Arts*, Londres, Institute for the International Visual Arts: 31.

**Malinowski B.,**

1974, *Les jardins de corail*, Paris, Maspéro.

**Martino, E.,**

1999, *Le monde magique*, Paris, Institut d'Édition Sanofi-Synthelabo.

1999, *Italie du Sud et magie*, Paris, Institut d'Édition Sanofi-Synthelabo.

2016, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions de l'EHESS.

**Montagne R.,**

1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, Alcan

1931, *La vie sociale et la vie politique des Berbères*, Paris, Éditions du Comité de l'Afrique française.

**Mounin G.,**

1963, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard.

**Novalis G.PH.F.,**

1975, « *Les Fragments* », dans *Œuvres complètes*, T.II, Paris, Gallimard.

**Perreau L.,**

2016, « Approches phénoménologiques du « nous » : une typologie husserlienne », dans, *Klesis*, 34, Dire « nous » : 102-114.

**Quine W.V.,**

1994, *La poursuite de la vérité*, Paris, Le Seuil.

**Simmel, G.,**

2019, *L'étranger*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

**Steinbock A. J.,**

1998, « Nouvelle contribution à la « Krisis » : une édition complémentaire des textes de Husserl relatifs à la Krisis », dans, *Alter*, 6, Monde(s) : 335-363.

**Waldenfels B.,**

2009, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger.1.* Paris, Van Dieren.

2019, *Phénoménologie de l'étranger. Motifs fondamentaux*, Paris, Hermann.

**Wittgenstein L.,**

1996, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard.

2004, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.

2008, *Fiches*, Paris, Gallimard.

**Anthropologie des identités. Démêler la fracture, dénouer l'emprise.****Résumé**

Je me propose de réfléchir à la notion d'identité, au singulier comme au pluriel. J'expose les deux grandes options offertes par l'histoire de la pensée : identité statique et identité dynamique. Ce faisant, j'aborde l'autre versant, celui typiquement anthropologique du problème : pourquoi et comment opposer et relier « eux » et « nous » ? Où la frontière passe-t-elle ? Pour ce faire, j'examine la notion de sujet confronté successivement à l'identité statique, à l'identité dynamique, à la communauté des « nous » et à la communauté des « eux ». Dans ce but, je m'emploie à concevoir une nouvelle acception du concept d'« ensemble ». Enfin, je défends l'hypothèse d'une anthropologie du traduire, seule capable, à mes yeux, de nous extraire de l'embolie identitaire.

**Anthropology of identities. Unravelling the divide, unravelling the hold.****Abstract**

I propose to reflect on the notion of identity, both in the singular and in the plural. I expose the two main options offered by the history of thought: static identity and dynamic identity. In doing so, I address the other side of the problem, the typically anthropological one: why and how to oppose and link 'them' and 'us'? Where does the border cross? To do this, I examine the notion of the subject in relation to static identity, dynamic identity, the community of 'us' and the community of 'them'. To this end, I attempt to develop a new understanding of the concept of 'whole'. Finally, I defend the hypothesis of an anthropology of translation, which is the only one capable, in my opinion, of extracting us from the embolism of identity.