Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

134-135 | 2013

Le nœud architectural

Tous (dé)missionnaires

Apôtre et anthropologue – même combat !

Apostle or Anthropologist – Everybody a (de)Missionary!

Michaël Singleton

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/4849>

DOI : 10.4000/jda.4849

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2013

Pagination : 317-339

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Michaël Singleton, « Tous (dé)missionnaires », *Journal des anthropologues* [En ligne], 134-135 | 2013, mis en ligne le 15 octobre 2015, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/4849> ; DOI : 10.4000/jda.4849

TOUS (DÉ)MISSIONNAIRES¹ Apôtre et anthropologue – même combat !

Michaël SINGLETON^{*}

Mon adieu au monde académique a occasionné un livre *Du missionnaire à l'anthropologue. Enquête sur une longue tradition en compagnie de Michaël Singleton*² qui donne à penser. Le missionnaire typique ciblé par ce volume (et non pas celui « atypique » qu'on me dit incarner !) est en passe de passer à la trappe de l'histoire... avant que l'anthropologue classique ne le suive. Car si le dieu des missionnaires (Pères) Blancs est mort, il n'y a pas de raison que l'homme des anthropologues occidentaux lui survive éternellement. En attendant le dépassement définitif des dates limites, il y a quelque chose de fascinant dans le fait d'avoir été un membre à part entière de deux races en voie d'extinction plus ou moins rapide. Ayant vécu le post-religieux (chrétien inclus) et le post-développement, je compte dire bientôt un adieu au moins à l'anthropologie qui fut la mienne. Mais ici je ne reviendrai que sur

* Professeur émérite
Université catholique de Louvain
Courriel : michael.singleton@uclouvain.be

¹ Pour une justification plus étoffée de l'argument développé ici voir Singleton (2004, 2014).

Le texte (nettement plus documenté) dont on pourra lire le résumé en fin d'article peut être obtenu auprès de singleton@demo.ucl.ac.be

² Laugrand & Servais (2012).

la fin de l'âge apostolique initié par l'Europe catholique au XIX^e siècle et de la dernière cohorte massive à laquelle j'ai appartenu.

Pendant vingt-cinq ans, je fus membre des Pères Blancs qui faisaient autrefois figure du missionnaire type. Dans mon édition du Petit Larousse (c. 1960) la rubrique « blanc » est illustrée par un Père Blanc en gandoura, burnous et chéchia ! Rattaché pour un temps à la province belge, comment ne pas être interpellé par le fait que le premier Père Blanc belge fit son serment en 1880 tandis que sans doute le dernier des presque 1 000 à l'avoir fait l'a prononcé à peine un siècle plus tard. L'âge moyen des survivants dépasse les 85 ans. Dès la fin des années 1950, les Pères Blancs avaient créé un modeste service historique. Désormais l'heure des bilans paraît avoir sonné. Qui consulte actuellement le site des Missionnaires d'Afrique ne peut qu'être frappé par le nombre impressionnant d'ouvrages historiques que des membres ont consacrés à leur société.

Longtemps chasse gardée même *ad intra*, la plupart des congrégations missionnaires ont largement ouvert leurs archives aux chercheurs et même parfois, sentant venir la fin, les ont confiées à des centres universitaires. Ne relevant plus de l'histoire immédiate, l'étude du monde missionnaire est en passe de devenir une véritable industrie. Dans le monde francophone, je pense à la collection « Mémoire d'Églises » (missionnaires) chez Karthala. Mais il est vrai que le monde missionnaire moderne a commencé t t à réfléchir sur lui-même et de manière relativement critique. La naissance de la missiologie catholique date d'avant la Première Guerre mondiale. Et au début des années 1960, j'ai suivi des cours dans le département dédié aux missions dans l'université grégorienne à Rome. Sur le déclin, ce monde paraît donner à penser davantage encore.

Au mieux cet engouement répond au fait que le phénomène missionnaire, loin d'être un cas curieux hors limite, constitue le cas limite d'un enjeu primordial : l'interculturel. Depuis que les cultures sont entrées en contact (la mission, chrétienne ou autre, n'étant qu'une articulation des plus délibérées du (r)apport interculturel), notre avenir à nous tous bifurque entre l'un et le multiple... avec

une nette préférence de la part des missionnaires purs et durs pour le premier. S'il est possible et même préférable de penser à un interculturel fait d'altérations sans fin (et surtout sans fin), de facto la mission a souvent fait figure de et fonctionné comme une mondialisation monolithique aussi militante que massacranche. Loin du pluralisme positif et permanent auquel on peut rêver en nomade nominaliste, c'est l'essentialisme eschatologique du substantialisme sédentaire qui a prévalu. Que la substance soit « religieusement » révélée (par Bouddha, Jésus ou Mahomet) ou « scientifiquement » raisonnée (par Marx, Einstein ou Keynes), l'idéal du monde missionnaire, religieux ou laïc, a toujours été l'immobilisation définitive de tout le monde dans la cité de Dieu ou celle des hommes. Davos ou Porto Alegre : en termes apocalyptico-apostoliques c'est du pareil au même ! Pour le missionnaire typique, une fois établi, le mot de son ordre c'est « qu'on ne bouge plus ! ». Le missionnaire catholique rêvait d'un monde où tout le monde, en attendant son transfert dans un monde tout autre, se retrouverait réuni dans une seule et unique Église sous la houlette du pape de Rome. Les apôtres d'un christianisme non catholique trouvaient que ce rêve tournait au cauchemar. Néanmoins eux aussi ne projetaient pas une fin du monde autre que celle fixée par le retour triomphal du Christ à la fin du monde et le tri pour l'éternité entre les sauvés et les damnés. Pour sa part, même s'il ne souscrit pas à la lettre de la thèse de Fukuyama, pour le missionnaire de la modernité (critique avec Touraine, 1992), la perspective d'un monde post-développé, post-scientifique ou post-démocratique est aussi absurde que ne fut anathème le message (asiatique ou nietzschéen) d'un mouvement perpétuel. La téléologie missionnaire n'est pas purement théologique. Ignorant aussi bien la longue durée (une espèce comme la nôtre peut encore espérer survivre pour au moins trois millions d'années) que la loi darwinienne (sans mutations profondes et permanentes le vivant va dans le mur), il y a des esprits occidentaux ou occidentalisés qui pensent que d'ici peu la main invisible guidera l'humanité tout entière sur la seule route royale tracée d'avance par la techno-science : « the one and only best way » qui monte toujours plus haut en direction d'un progrès à sens unique puisque déjà

acquis pour l'essentiel. Comme Changeux le disait à Ricœur (1998), il n'y a que du provisoirement inconnu, et donc du temporairement inconnu. Lé.

C'est dire que la dichotomie entre missionnaire et anthropologue est plus verbale que véritable. Le tout est de savoir formellement pour quelle chapelle on prêche et fondamentalement sous quel plafond paradigmatique on missionne... ou on démissionne. Car personne ne pouvant se retrouver en dessous de plusieurs horizons herméneutiques à la fois, à moins de les déclarer tous absolument relatifs, les valeurs et visions du sien étant *hic et nunc* relativement absolues, elles disqualifient foncièrement des alternatives. Nul ne peut croire en même temps à Ptolémée et à Copernic. Pour le pape, le Christ est Dieu, pour le grand mufti du Caire, Jésus est le meilleur des prophètes humains. Pas plus qu'un ap. tre, un anthropologue ne peut être innocent de toute cause. Si, en amont philosophique, Levinas a raison (et il faudrait prouver qu'il a tort) « être », qu'on le veuille ou non, c'est non seulement être interpellé, c'est aussi être interpellant. Mais même en aval, au ras des pâquerettes phénoménologiques, dans notre village global, ce n'est pas seulement Dallas qui requiert les gens de la Mongolie extérieure ou de la Basse Patagonie, tout choix de société (y inclus le n. tre et même si on y souscrit à son corps défendant) somme (et assomme) tout le monde.

Philosophiquement parlant, certains ne deviennent pas des missionnaires, tout le monde l'est d'emblée et d'office. Je ne cherche pas à noyer le poisson. Comme l'aurait dit Orwell, du point de vue sociohistorique certains individus et certaines cultures ont été plus manifestement missionnaires que d'autres. La différence pourrait être même de nature et non seulement de degré. En effet, une bifurcation primordiale, d'ordre onto-épistémologique, sépare deux irréductibles intentionnalités missionnaires. Puisque tout le monde déclare son identité culturelle suite à la demande d'un interlocuteur appartenant à une culture autre que la sienne, on ne peut pas définir *une* culture une fois pour toutes. Pour un Africain je suis un Européen, pour un Français, je suis un Belge, pour un Belge je suis un Wallon, pour un Wallon je suis un Namurois... et ainsi de

suite non pas jusqu'à ma réalité quintessentielle, mais jusqu'à l'évanescence du sujet même ! Comme n'importe quel phénomène, « je », incarné d'instant en instant dans mon corps propre et incarné en continu dans ma situation sociohistorique, « je » ne suis pas un artichaut mais un oignon ! Néanmoins, l'inexistence des cultures comme vases clos ne rend pas l'interculturel nul et non avenu, et encore moins vient-elle à bout du fait que les (r)apports interculturels, sans être automatiquement de force, sont toujours asymétriques. Et c'est ici qu'un retour-recours à une notion philosophique du réel et du vrai s'impose pour bien distinguer entre deux asymétries apostoliques dont seule la seconde me paraît acceptable.

En effet, le païen peut être missionné par deux types de missionnaire : le (sur)naturaliste *versus* le culturaliste. D'un c. té, il aura affaire à un missionnaire convaincu qu'en dernière analyse, mais pour l'essentiel, les cultures, pour avoir droit de cité, doivent se référer à un réel de référence foncièrement « hors culture ». Qu'avec les Grands Inquisiteurs d'antan, Kramer et Sprengler, cet absolu soit surnaturel ou naturel, avec leurs successeurs contemporains tels Sokal et Bricmont, ce genre de missionnaire se doit, au nom de Dieu ou du destin, d'être d'une intolérance intransigeante envers les païens récalcitrants. La révélation ou la raison : même combat contre la superstition satanique ou la stupidité sauvage ! De l'autre, le païen peut se retrouver dialoguant avec un missionnaire qui, tout en étant convaincu que les visions et les valeurs de sa culture représentent momentanément ce qu'il y a de mieux pour lui, est tout à fait conscient que de l'inédit culturel pourrait chambouler de fond en comble sa philosophie et pratique actuelles du monde. L'absolument relatif étant philosophiquement contradictoire et culturellement kamikaze, le missionnaire que tout le monde *est* doit bien choisir *de facto* entre l'absolument absolu et le relativement absolu.

C'est pourquoi le titre générique du livre qui nous intéresse – *Du missionnaire à l'anthropologue* – pourrait être tout aussi ethnocentriquement équivoque que son sous-titre, qui cible spécifiquement un missionnaire devenu anthropologue, l'est onto-épistémologiquement. La charrue devant le bœuf, le conçu

avant le vécu du ; le terrain réduit à un simple tremplin pour la théorie ; des études de cas uniquement pour illustrer des principes ; des généralisations substantialisées au détriment des singuliers sans lesquels pourtant elles n'auraient pas tout leur sens. La religion... des Nuer, des Dogons ou des WaKonongo ; l'économie informelle... au Moyen Âge, en Chine ou à Kinshasa ; le missionnaire et l'anthropologue : des acteurs abstraits et anonymes qui renvoient à des constantes transculturelles que sont la mission et l'anthropologie et qui font qu'on pourrait être missionnaires ou anthropologues sans être occidentaux ou occidentalisés ; ou pire encore dans ce cas-ci, à des idéaux-types aux idéaux contrastés sinon incompatibles – le militant, engagé corps et âme dans une mission *versus* l'analyste académique, froidement innocent de toute cause si ce n'est celle de la vérité intellectuelle. À première vue, tout sépare le prêtre prosélyte du professeur d'université. Mais il ne faut sûrement pas rappeler à des anthropologues que le dit est souvent contredit par le non-dit : « Nous préférons le mariage entre cousins croisés » là où moins de la moitié des unions sont de ce type. Si en pratique il n'y a souvent qu'une différence de degré et non pas de nature entre le propagandiste et le professeur, ce n'est pas seulement parce que ce dernier peut être passionnément pondéré, mais parce qu'on ne peut guère « professer » ou faire une « déclaration publique » (*pro+fateri*) sans se déclarer pour le plausible et contre l'incrédible.

Piégées par cette division occidentale du travail, certaines personnes (tels un Leenhardt ou un Junod) avaient beau imaginer pouvoir combiner les deux approches, leurs confrères missionnaires et leurs collègues anthropologues les voyaient sujets à des oscillations schizophrènes (Laugrand & Servais, *op. cit.* : 267). D'autres ont cru devoir renoncer à leur vocation apostolique pour assumer la profession d'anthropologue. Personnellement, je ne me suis jamais senti moins mandaté (et donc en mission) comme anthropologue que comme apôtre. De nouveau, et quoi qu'il en soit de nos conventions culturelles (le religieux, spécialiste du sacré *versus* le laïc, producteur du profane), la ligne de partage primordiale et donc la plus pertinente, se trouve entre l'égologie et l'allologie : le

solipsisme spéculatif de Descartes et le moi monadique de Rawls *versus* l'appel altérant de Levinas et le respect radical d'Aerne Ness ; d'un côté, une vie vécue en son nom propre, de l'autre, un engagement au vu d'un autre (qu'il n'est aucunement nécessaire d'identifier à « Dieu » et qui ne se limite pas à l'autrui humain).

Ce n'est pas que j'aurais voulu figurer nommément en premier lieu et en grand sinon tout seul sur la couverture ! Il ne peut pas y avoir de vie et non seulement de pensée sans un minimum de généralisation. Le simple fait que ce Singleton-ci ne s'est jamais senti comme l'incarnation imparfaite d'un Missionnaire substantiel ou l'avatar accidentel d'un Anthropologue archétypique, renvoie à une réalité autrement plus permanente et profonde : à savoir que non seulement tout le monde mais toute chose est en définitive un « singleton » – si même (dixit Ruyer, 1977) toute particule atomique pourrait écrire son autobiographie, *a fortiori* tout vivant est-il une particularité primordiale. Il devrait y avoir moyen de ne jamais perdre de vue, même graphiquement, que des noms propres valent autant sinon plus que les essences ou espèces auxquelles les universitaires sont tentés de les référer en principe et en profondeur.

L'hapax étant donc la règle non seulement des destins singuliers, mais des situations sociohistoriques dans lesquelles ils ont lieu, tout transit entre un *terminus a quo* et un *terminus ad quem* s'effectue dans un milieu à un moment donné. Le passage de l'évangélisation et l'ethnologie indiqué par le titre de notre livre a donc eu lieu dans un certain espace-temps occidental. Loin s'en faut, je ne suis pas le seul à avoir effectué pareille délocalisation ni, encore moins, le plus prestigieux. Même à sensiblement la même époque (et chez des esprits faisant preuve, en gros, de la même sensibilité), le transfert d'un pôle à l'autre n'a rien d'inéluctable et tout d'un parcours personnel. Malgré « sa relecture anthropologique » d'un « parcours initiatique » (Laugrand & Servais : 271) qui l'a fait devenir un *nganga* au Cameroun, le jésuite Éric de Rosny est resté un théologien à l'ancienne et un autre contributeur au volume, Philippe Chanson, bien que se disant pris pour un théologien par des anthropologues et pour un anthropologue par des théologiens

(*idem* : 267), est toujours aumônier (certes « protestant » !) à l'université de Genève.

Il est vrai que le parcours inverse, de l'anthropologie à l'apostolat, est plutôt rare. Il n'empêche que feu mon maître, Sir Edward Evans-Pritchard, d'agnostique est devenu catholique, impressionné par le monothéisme qu'il imputait à ses Nuer, que Turnbull, grand spécialiste des Pygmées du Congo, a fini sa vie dans un monastère bouddhiste et que Willis, qui avait étudié les WaFipa, voisins de mes WaKonongo en Tanzanie, s'était recyclé en *mganga* ou « clairvoyant remédiateur », mais à l'encontre du regretté de Rosny en Écosse plutôt qu'en Afrique. Il y a eu aussi des anthropologues qui, ayant subi des rites d'initiation ou vécu des expériences mystiques, conclurent qu'on ne pourrait rien observer de bien significatif sans y participer à fond. Bien que cette identification à l'indigène ne soit pas synonyme du « going completely native » décrié à l'époque coloniale, elle signifierait la fin d'une certaine approche anthropologique qui, faute de pouvoir toujours *connaître* radicalement, cherche au moins à *comprendre* rationnellement. De toute façon, il est rare qu'on sorte indemne d'un travail dit bizarrement de « terrain » – comme si on labourait autrui au lieu d'être altéré par lui. Bien qu'il soit exagéré d'appeler cette altération une « conversion », elle rapproche la transmutation anthropologique de la permutation missionnaire-anthropologue – du moins dans mon cas. Si je ne suis plus Père Blanc, c'est que les païens ont fini par me convertir – ce qui n'était pas prévu par le programme, comme me l'avaient fait comprendre *in illo tempore* mes supérieurs religieux. Dans la plupart des cas ce changement de cap représente une démarche personnelle qui ne tourne pas au démarchage prosélyte. N'en déplaise aux anciens fumeurs transformés en anti-tabagistes fanatiques, il est possible de devenir « catholique » sans l'être plus que le pape !

Sans vouloir chercher midi à quatorze heures, le titre du livre risque aussi de confondre un *genre* culturel (des musulmans et des bouddhistes pouvant aussi être des missionnaires), avec une *espèce*. Car loin de pouvoir faire universellement loi et univoquement foi, sociohistoriquement l'anthropologie fait partie intégrante d'une

certaine occidentalisation du monde – ne serait-ce qu'en canonisant une distinction entre sciences naturelles et humaines directement dérivée d'une dichotomie nature *vs* culture ignorée par la plupart des cultures non-occidentales. Si « savoir ce que *savoir* est » pourrait définir une épistémologie à proprement parler et donc heuristiquement transculturelle, des savoirs particuliers sont toujours le fait de cultures concrètes. On peut trouver qu'un savoir spécifique est concrètement plus crédible qu'un autre, mais on ne peut pas le déclarer objectivement plus représentatif de la (présupposée) réalité des choses elles-mêmes – du moins pas sans équivoque ethnocentrique. C'est pourquoi je ne pourrais pas sans plus affirmer que « le statut épistémologique de l'ethnographie missionnaire (Laugrand & Servais : 10) » fait problème là où celui de l'ethnologie « en bonne et due forme » (*idem* : 6) irait tout simplement de soi. Je ne dis pas que les collègues et amis qui ont contribué à mon *Festschrift* ont imaginé pouvoir aborder le phénomène missionnaire de nulle part si ce n'est en vue d'établir une vérité objective que l'objet même de leur étude ignorait – du moins avant d'entrer, comme anthropologue académique, dans un monde universitaire que la (prétendue) neutralité scientifique, en le libérant de tout parti pris culturel, rendrait transculturellement transparent. Je dis tout simplement que, même si en passant de l'activité apostolique à l'anthropologie académique n'importe qui peut accroître sa conscience critique, il ne quitte pas pour autant tout milieu et mentalité missionnaire. On peut adopter un autre point de vue, mais jamais changer : 1) le fait onto-épistémologique que tout point de vue produit « l'essentiel » de ce qui est vu et 2) le fait sociohistorique que tout point de vue pointe non pas idéalement vers la re-présentation de la réalité telle qu'elle est déjà en elle-même, mais vers des réalisations dont la consistance relève des critères de crédibilité conventionnés au vu des causes qu'une culture (à l'exclusion de toute autre) a choisi de défendre à un moment donné. C'est pourquoi la plausibilité savante des analyses du phénomène missionnaire auxquelles ce tome fait écho et qu'il étoffe, doit être associée à un projet de société occidentale et aux projets qui l'articulent. Ces derniers, entre autres et en plus de prendre la

dichotomie nature/culture comme allant de soi, opposent la théorie à la pratique, dissocient la compréhension intellectuelle aussi bien des choix volontaires que de l'implication passionnée, et privilégient la communication écrite. Il suffit de penser à d'autres choix de société – à des cultures qui, n'ayant jamais connu l'esclavage, ne connaissent pas l'asymétrie entre le mental et le manuel, à des peuples dont les conceptions anthropologiques sont autrement plus subtiles et complexes que le dualisme gréco-latin entre esprit et matière, à des sociétés qui reconnaissent que « savoir=vouloir=pouvoir=avoir », à des périodes purement orales – pour se rendre compte que ce (genre de) livre ne peut être lu proprement si ce n'est qu'à l'intérieur d'une culture, difficilement dans l'interculturel et pas du tout dans une chimérique transculturel.

Tout en ne se prenant pas pour Dieu, le penseur moderne (surtout s'il se dit « libre ») a du mal à accepter que le destin qui le mandate ne soit pas le sens même de l'histoire universelle, mais celui de sa propre culture. Je ne cherche nullement à redorer le blason des menées missiologiques dont les préoccupations prosélytes auraient infléchi (Laugrand & Servais : 28) une occupation anthropologique qui aurait pu être en soi « detached » et qui aurait dû être en droit « objective » (*idem* : 53). Car je trouve que quand un Saïd, un Chomsky ou un Lanterna refustigent la collaboration des anthropologues d'antan avec l'impérialisme occidental, ils se trompent si cela signifie qu'on pourrait, en principe, faire de l'anthropologie tout naturellement en innocence de toute cause culturelle. Je suggère tout simplement que depuis le passage par-là de la philosophie herméneutique (Gadamer, Ricœur, Eco & Cie) et la critique des sciences, la neutralité absolue de l'expert savant et l'objectivité totale de l'esprit scientifique sont devenues des non-lieux a-topiques plus que des utopies à portée de mains propres. Il ne devait plus être possible d'opposer sans plus l'instrumentalisation (suspecte) du savoir par l'homme de terrain à sa constitution intrinsèquement désintéressée par l'expertise intellectuelle. Mieux vaut partir de l'implication de tout le monde dans ce qu'il fait, quitte, après coup, à distinguer des degrés

d'engagement et une modulation plus ou moins dépassionnée de son expression.

Effets imprévus sinon pervers de la mission

Faisant suite à un fond convergent « tous missionnaires » nous passons à des formes divergentes (les uns l'ayant été un peu plus que les autres). Car ce livre, étant fait aussi de témoignages d'acteurs apostoliques et non de seules analyses académiques, donne à (re)penser ce que fut la mission, surtout catholique. Ce qu'on a pu reprocher le plus aux missionnaires fut leur approche non seulement dénégatrice mais destructrice des cultures non chrétiennes. Que de fétiches renversés et de chênes sacrés abattus, que de vieux sages ridiculisés et de « sorciers » sauvages conspués, de « faux » prophètes crucifiés et de « charlatans » condamnés. Mais, paradoxalement, même la stratégie apostolique la plus irénique dite des « pierres d'attente » (Laugrand & Servais : 35, 72, 123, 128) n'était pas sans équivoque. Dans la perspective catholique, ces jalons présents dans les cultures indigènes représentaient soit les réminiscences d'une révélation primordiale (*Uroffenbarung*), soit les éléments d'une religiosité naturelle encore saine, en dépit (n'en déplaise aux protestants), du péché originel. C'est ainsi qu'en 1896 Mgr Kersuzan, confronté au vaudou haïtien (*idem* : 85), faisant abstraction du purement culturel (sans doute primitif, mais non préjudiciable), traitait dans le paganisme ce qui pourrait être prometteur pour l'inculturation de sa religion tout en rejetant l'intrinsèquement idolâtrique. Cette approche qui récupère chez autrui (tout en les dénaturant) des bricoles pour son propre projet de société est toujours d'actualité. En mission, le médecin moderne se déclare prêt, tout en écartant le faux et le fantaisiste, à prendre dans la philosophie et pratique indigène du « naître et être bien » des choses « proprement médicales ou thérapeutiques » qui, en fait, n'y sont tout simplement pas, du moins pas telles quelles pour les plus intéressés. Car même à supposer (*dato non concesso*) qu'on puisse parler d'ethnomédecine sans équivoque ethnocentrique (« la » médecine n'étant que la médecine traditionnelle de la tribu occidentale), son efficacité était à base d'un redoutable symbolisme

sacramentaire et aucunement des principes actifs (qui, de toute façon, ne servent pas à grand-chose même dans les remèdes de notre ethnopharmacologie scientifico-commerciale).

Au mieux, le missionnaire occidental, fort d'une distinction entre substance et accident (d'origine gréco-latine plus que biblique), n'instrumentalisait dans la culture païenne que les éléments pouvant servir à emballer le noyau surnaturellement dur d'une foi qu'il prenait pour la foi tout court. La messe pouvait être dite « créole », mais elle était toujours à base d'un repas hautement symbolique dans la culture occidentale en dépit du fait que localement, la palabre a pu être le haut lieu sacramental ; à côté de celle des missionnaires, une maison de Dieu reprenant la matière et la forme des maisons du peuple... mais imposée à des peuples qui s'en étaient sortis « religieusement » sans lieux particularisés, gérés par des spécialistes du sacré. Adapter une substance étrangère (tels que le catholicisme et la biomédecine occidentaux) en adoptant des accidents indigènes ne pouvait que représenter l'inculturation impérialiste d'une culture hégémonique dans une culture subalterne : la substitution d'une culture par une autre et non pas l'indigénisation d'un (prétendu) (sur)naturel transculturel.

Outre ces tentatives explicites visant à sucrer la pilule, les missions ont souvent eu un impact encore plus profond sur l'imaginaire responsable de l'espace-temps local. Je ne pense pas tant aux réaménagements tangibles du territoire par des expatriés qui tranchaient avec des pratiques traditionnelles qu'aux visions de l'espace et aux valorisations du temps qui allaient ancestralement de soi. À Thibar, dans une vallée à l'intérieur de la Tunisie, les Pères (mais surtout les Frères) Blancs avaient créé un immense domaine agricole, labouré à un mètre de profondeur par un des premiers tracteurs à vapeur et l'avaient peuplé de races ovines et bovines génétiquement améliorées. Cette réussite avait sidéré les Bédouins, mais les avait choqués puisqu'Allah avait décrété que l'endroit ne devait convenir qu'à la transhumance. C'est au niveau de pareilles modifications métaphysico-mystiques des *mental maps* indigènes que le bât missionnaire a le plus blessé.

Je ne sais pas si, en parlant de « cartographie missionnaire » (Laugrand & Servais : 155), Devisch avait en tête ce genre de contribution du monde missionnaire au quadrillage proprement géographique de la Terre avant son ratissage par les mercenaires et marchands de l'Occident impérialiste. Car avant Google Earth, il y avait les mappemondes des Jésuites en Chine ainsi que, entre autres, les 470 cartes reproduites de 1872 aux années 1940 dans *Les Missions catholiques*, la revue officielle de l'œuvre de la Propagation de la Foi. Et puisque nous parlons de revues missionnaires, on ne saurait exagérer leur contribution à l'image que le monde chrétien européen se faisait des cultures non chrétiennes et leur entrée dans l'espace ecclésial. À leur apogée ce n'est pas seulement par centaines de milliers, mais par millions d'exemplaires qu'elles étaient publiées, distribuées et au moins feuilletées dans les chaumières et les corons.

Chronologiquement la fin du monde était supposée coïncider avec la conversion du dernier Juif et spatialement avec l'organisation de la planète en diocèses et paroisses. En 1936, Mgr Olichon, pronotaire apostolique et directeur de l'Union missionnaire du clergé français, sous-titra son ouvrage *Les Missions. Histoire de l'expansion du Catholicisme dans le Monde*. Devisch (Laugrand & Servais : 149) a tout à fait raison d'insister non seulement sur le côté inédit de cette nouvelle conception de l'espace articulée et activée par les missionnaires, mais aussi sur ses retombées imprévues. Même non nomades, la vision et la valorisation ancestrales d'un milieu qui allait devenir de plus en plus matérialisé et mercantilisé « grâce » à la Modernité, avaient été à la fois « religieuses » et centrées prioritairement sur des ressources humaines. D'un côté, les villageois vivants étaient reliés (*religare*) comme usufructiers aux ancêtres, les nus propriétaires de la terre, et, de l'autre, l'espace, au lieu de s'étendre uniformément entre des frontières fixes, s'intensifiait en humanité au fur et à mesure que l'humain se densifiait autour du chef. La « spatialisation cartographiée » (Laugrand & Servais : 155) a non seulement construit et cadennassé à sa manière des « identités ethno-régionales », mais a établi une fois pour toutes des frontières linguistiques tout aussi hermétiques que celles propres

à certains pays européens (dont la Suisse ou la Belgique). Je possède une carte linguistique de l'Afrique, produite par des protestants, qui précise au millimètre près les limites où telle ou telle langue est parlée. Et c'est vrai que, dans la Tanzanie que j'ai connue, les gens se déclaraient spontanément être de tel ou tel poste de mission de la même manière instinctive que dans ma ville de naissance nous nous disions de telle ou telle paroisse ou que les Japonais s'identifiaient à telle ou telle usine.

Les historiens des missions qui font état des disputes territoriales entre congrégations missionnaires ne semblent pas toujours conscients du fait que l'enjeu n'était pas une simple question de démarcation topographique comme cela fut le cas entre des pouvoirs coloniaux et l'est encore entre États. La topologie catholique était théologique : il y allait de la validité des sacrements en général et de la confession en particulier. Dans les archives de l'archidiocèse de Tabora, j'ai consulté sommairement tout un dossier portant sur la délimitation des territoires confiés en gros par le Saint-Siège aux Spiritains, les premiers venus, et aux Pères Blancs. Le ton revendicatif de la correspondance faisait écho non pas tant au droit foncier qu'au droit canonique. Car les théologiens de l'époque associaient la portée (c'est le cas de le dire !) de l'absolution à des considérations d'espace tout aussi casuistiquement cruciales que la quantité d'eau non bénite qu'on pouvait ajouter à de l'eau bénite sans que cette dernière ne redevienne de l'eau pure et simple. Dans les missions, il fallait savoir si tel ou tel fleuve, infesté de sauriens, appartenait de droit canonique au diocèse où on avait la permission de confesser : autrement, si on croisait un indigène pris dans la gueule d'un crocodile on pouvait tout au plus l'absoudre « sous condition », en espérant que la grâce divine suppléerait à l'absence de certitude canonique.

Le combat apostolique

Esprit œcuménique oblige (obligé sans doute par l'« irrelevance » croissante de leurs institutions) les grandes dénominations chrétiennes ne sont plus à couteaux tirés entre elles

et se comportent de manière relativement irénique à l'égard des religions non chrétiennes. C'est peut-être pourquoi la génération présente a du mal à « apprécier » l'atmosphère aussi apologétique qu'agonique qui a régné dans l'interreligieux jusqu'il y a peu. À la sortie de la Seconde Guerre, catholiques et protestants se tapaient encore dessus à Preston, ma ville natale dans le nord-ouest ouvrier de l'Angleterre que j'ai quittée en 1955 pour aller étudier la philosophie en Irlande, où les chrétiens avaient déjà recommencé à s'entretuer. En 1969, dans la mission de Lukula où je me suis exercé en swahili, les catholiques parlaient toujours de la route faite par les Pères Blancs parallèlement à celle des missionnaires moraves et des bagarres épiques qui éclataient si on empruntait une voie autre que celle tracée par sa foi ! Le récit de la première caravane des Pères Blancs dans la région en 1884 s'était intitulé *À l'assaut des Pays nègres* – « l'ennemi à abattre » pour emprunter une expression de Lavigerie, était non seulement le païen et le musulman, mais le protestant et le mauvais blanc. À la superstition et sauvagerie satanique des premiers (Laugrand & Servais : 5, 123, 156) répondent les « suites funestes » (*idem* : 8) du travail des hérétiques et l'immoralité matérialiste, l'indifférence religieuse (*idem* : 152, 156, 168) voire l'anticléricalisme rabique du franc-maçon (*idem* : 84).

Même à l'intérieur de l'Église catholique il pouvait y avoir des différences de style (*idem* : 148, 156) non seulement formelles, mais profondes. Des approches contrastées entre, par exemple, des franciscains qui, à peine arrivés en terre païenne, baptisaient en masse et des Pères Blancs qui exigeaient quatre années de catéchuménat) pouvaient, de coups fourrés, dégénérer en conflits ouverts et anathématisations réciproques. À première vue « le monde missionnaire catholique » semble une généralisation singulièrement substantielle, mais vu de près, comme la plupart de ses semblables, elle disparaît dans le détail et les dédales de l'histoire. Les cas particuliers du Père Jean Fleury, le premier aumônier des Tsiganes en France (Laugrand & Servais : 113sq) et celui du Père de Rosny (*idem* : 271), devenu *nganga* au Cameroun, ne sont pas l'exception singulière qui prouve la règle générale, mais un rappel que ce n'est

pas le seul nez de Cléopâtre qui a changé la face de l'histoire : si Mgr Roelens, un paysan flamand devenu Père Blanc, avait eu l'oreille du délégué apostolique Dellepiane (*idem* : 161) en lieu et place du Bénédictin, Mgr de Hemptine, un fransquillon bourgeois, l'histoire du catholicisme congolais aurait été sensiblement autre. De même, l'origine paysanne et flamande du Père Tempels heurtait les susceptibilités de l'élite ecclésiastique, aristocratique et francophone, et hypothéquait son projet d'une intégration dans le milieu indigène.

Sans les accuser de tenir un double langage puisqu'ils s'adressaient à deux publics bien distincts, c'est un fait que la plupart des missionnaires-anthropologues abattaient leurs cartes apostoliques de manière autrement plus polémique entre eux que quand ils jouaient pour la galerie académique. Aux cas tanzaniens cités par Mattalucci (Laugrand & Servais : 123sq), on pourrait ajouter celui du Père Robert, auteur d'une sérieuse monographie sur les WaFipa en 1949 mais aussi d'un pamphlet en swahili contre les devins et les guérisseurs et de notes en latin sur le degré de péché impliqué dans l'étirement des petites lèvres. Peck, un missionnaire anglican, tout en fournissant de l'information à Boas de manière assez neutre, décrit dans son journal (1895) les shamans eskimos comme des « conjurors » (Laugrand & Servais : 107) ; à sensiblement la même période, ses homologues catholiques dans la région des Grands Lacs allaient plus loin en décantant « les devins et les médiums » comme « les ennemis nés de toute civilisation » (*idem* : 134) qui auraient dû être proscrits par le pouvoir colonial (ce que d'ailleurs ce dernier a souvent fait, quitte à confondre avec le sorcier invisible (*muchawi*) son adversaire attiré le *nganga*). Dans une enquête réalisée pour la hiérarchie catholique du Nigeria en 1974, j'ai pu confirmer ce que je soupçonnais depuis que les WaKonongo m'avaient traité de grand sorcier : à savoir que loin d'opposer le missionnaire et le magicien en termes de la vraie religion *versus* la superstition satanique, les fidèles faisaient du prêtre un *primus inter pares* gagnant à cause de la supériorité de ses pouvoirs occultes. Plus au parfum que le clergé expatrié, le clergé

indigène se faisait moins d'illusion en la matière, et même, à l'occasion, profitait de cette (con)fusion.

Il serait anachronique d'incriminer le peu d'intérêt montré dans la littérature missionnaire de l'époque héroïque (malgré son militantisme) pour la lutte contre le sous-développement ou le combat contre des adversités naturelles. Si, à l'occasion, l'indigène finissait par trouver grâce aux yeux du missionnaire, c'était souvent parce que sa moralité ancestrale (le respect pour l'autorité des aînés, l'hospitalité et le partage, la sobre simplicité paysanne) contrastait favorablement avec l'égoïsme, l'hédonisme et le manque de sens civique du « civilisé ». La seconde génération d'expatriés en Afrique, aussi bien laïcs qu'ecclésiastiques, préférait voir les autochtones se comporter en indigènes pur-sang. Comment ne pas sympathiser avec l'évolué face à l'incohérence de ses maîtres Blancs ? Ils lui avaient fait mettre des pantalons pour couvrir sa nudité, mais le ridiculisaient quand il les portait mieux qu'eux ! Si mon vieux curé tanzanien a mis du temps à m'accepter en 1969, c'est que le Père Blanc, supérieur de la mission où il se trouvait en jeune abbé dans les années 1930, l'avait prié de rester dans la cuisine lors de la visite du District Commissioner.

Tromperie sur la marchandise ?

Terminons par quelques réflexions sur quelques-unes des autres pistes ouvertes par cet ouvrage. Les finances de n'importe quelle entreprise religieuse mériteraient des recherches approfondies. Il y a d'abord toute la question (opaque) du financement (occulte) des missions. Les parenthèses font écho au fait qu'à l'instar de ses équivalents au Vatican, le patrimoine (et sa gestion) de la Société des missionnaires d'Afrique restait un mystère pour la plupart de ses membres, même si, comme ce fut mon cas, ils y avaient contribué. Lors de mes quatre années en Italie (1962-1966), j'ai passé mes « vacances », estivales et hivernales, à vendre des « objets d'art africain » au bénéfice des missions sur les plages de l'Adriatique et dans les stations de ski des Dolomites ; pendant mes trois années à Oxford (1966-1969), je partais souvent prêcher pour les œuvres missionnaires dans les paroisses du Royaume où, habillé

comme Laurence d'Arabie, je collectais de la menue monnaie dans ma chéchia rouge à la seule sortie d'église laissée ouverte – grâce à la complicité du curé local (que nous devons, en outre, suivant des instructions confidentielles, gagner à la cause, en lui laissant le privilège de compter l'argent ramassé). Anecdotes de marketing missionnaire ? Sans doute, mais aussi le genre de matériel de terrain qui pourrait étoffer un mémoire de fin d'études anthropologiques !

Ensuite, en filant un peu plus notre métaphore mercantiliste, il y a lieu de questionner la qualité de la marchandise refilée par les missionnaires d'antan aux premiers convertis chrétiens... non pas dans un esprit de méchanceté anachronique, mais avec cette même lucidité qui nous fait critiquer la valeur des médicaments distribués aujourd'hui par des médecins avec ou sans frontières. Même si la grâce peut suppléer à certaines faiblesses, personne (même l'anthropologue qui part enseigner en Afrique) ne peut donner beaucoup plus et surtout tout autre chose que ce qu'il a reçu. Les missions ont fait des « miracles », mais même Dieu n'a pas pu gommer l'impact de leur milieu d'origine sur la mentalité de Ses missionnaires pionniers ni exempter l'essentiel de leur message de toute coloration culturelle ; encore moins, paraît-il, a-t-il voulu brûler les étapes en les mettant au courant, avant l'heure, des acquis de l'exégèse savante ou des avancées vers une théologie sans Dieu ! Ou pour le dire d'une manière moins provocatrice et paradoxale, les auteurs de ce volume ont tout à fait leurs raisons d'approcher la vocation missionnaire par un « en bas » humain plutôt que par un « très haut divin ». La plupart des missionnaires étaient « recrutés dans les bastions de la France catholique et rurale » (Laugrand & Servais : 125) et des équivalents non seulement flamands (*idem* : 147), mais européens tout court. L'université ne devenant démocratique que de nos jours, il ne faut pas s'étonner de leur manque « de titres universitaires » (*idem* : 125), ni même du fait que peu des professeurs qui les formaient étaient des universitaires. Quant à leurs manuels (à peu près les seuls ouvrages qu'ils étudiaient), ils paraîtraient quasiment préchrétiens aux yeux de plupart des séminaristes contemporains. Peu de croyants croient encore à leur dieu (et diable) scolastique, à leur ecclésiologie

antimoderniste, ou à cette âme gréco-latine (*idem* : 123sq) qu'ils voulaient sauver. Leur métaphysique n'était pas plus crédible que la philosophie bantoue. Et un esprit postmoderne, sachant que le jésus de l'histoire d'avant le christ de Rome, avait été non seulement peu tendre à l'égard de l'idéologie et des institutions cléricales de son époque, mais tout aussi antifamille qu'anarchique, ne peut que trouver leur morale plus petite bourgeoise que proprement évangélique (*idem* : 157, 161, 163). En outre, même à supposer que le but de la mission est d'implanter l'Église plutôt que de permettre aux gens de se libérer du dedans des dehors qui les aliènent, fallait-il à ce point télescoper le royaume de Dieu avec l'Église de Rome telle que structurée au XIX^e siècle avec son sacerdoce et ses séminaires, son droit canon et sa centralisation vaticane ? Si je dois croire les quelques thèses rédigées par mes doctorants et prêtres africains à propos de sa survie autofinancée, cette Église-là fait faillite en Afrique. Il est donc permis de penser que des structures ecclésiales d'autres siècles que ceux qui ont suivi le concile de Trente auraient mieux fait l'affaire du catholicisme en Afrique.

Mais ce n'est pas la seule approche du missionnaire qui, en reflétant « the theoretical and ideological issues of his times » (Laugrand & Servais : 106), tombe comme un cheveu dans l'épaisse soupe locale, les questions que (se) pose l'anthropologue occidental sont souvent loin de répondre aux préoccupations principales de ses interlocuteurs indigènes. Qui, dans l'interculturel, n'a jamais commis de péché ethnocentrique, qu'il jette la première pierre ! Parti sur son terrain étudier ce qu'il entend par religion (et qu'il distingue entre autres de la morale et du politique), l'anthropologue occidental risque à son tour non seulement de harceler les gens avec des questions qu'ils se sont rarement posées, mais de couler ses interrogations dans des catégories dichotomiques que ses vis-à-vis ignorent. Dans la mesure où elle facilite une certaine immersion dans le vécu local, la participation observante peut remédier en partie à des décalages conceptuels, mais elle ne va pas sans risques... ni pour l'anthropologue ni pour le missionnaire. Même à supposer que « devenir indigène avec les indigènes » soit non seulement possible pour un étranger mais aussi ce que les indigènes

souhaitent, cette assimilation n'apporterait plus grand-chose en matière d'inédit (inter)culturel. Si un Père Kohlers, en basculant « dans une autre réalité de vie » (celle de ses Ojibwas [Laugrand & Servais : 330]), a pu trouver que ses comptes personnels étaient justes, on comprend qu'un Père de Rosny soit resté théologiquement néo-thomiste (*idem* : 283) afin d'aérer avec sa rationalité le métier ancestral du *nganga*. Les WaKonongo, et pas seulement pour me faire plaisir, me disaient que j'étais devenu un MuKonongo pur-sang (*MuKonongosafi*). Mais, même si, en partie, c'est à cause d'eux que je ne suis plus Père, je n'ai jamais cessé d'être Blanc. Néanmoins à force de participer plutôt que d'observer, et en cessant de les interroger explicitement, j'ai fini par comprendre 1) que mes histoires théologiques, sotériologiques et ecclésiologiques les intéressaient nettement moins que des questions de simple survie quotidienne (où se posaient aussi des problèmes de sorcellerie et de possession) et 2) qu'ils ne pensaient pas du tout (et ne pensaient pas à leur tout) en mes termes, dont ceux d'écologie et d'économie, de politique et de religieux. Dans certains cas, un choc interculturel aussi subit que stupéfiant peut provoquer un changement de culture exaltant (sinon d'exalté). Ma « conversion » konongo (campée dans le chapitre 7) n'était pas due à des choses choquantes (puritains et pragmatiques, les WaKonongo ne faisaient pas dans des orgies sexuelles ou des banquets cannibales et encore moins dans l'illumineisme ascetico-mystique), mais à un ordinaire radicalement autre que le mien. À la limite, sans pouvoir ni vouloir devenir tout autre, c'est ce « laisser-faire par l'autre » (Laugrand & Servais : 281) qui limite les dégâts démissionnaires de n'importe quelle mission interculturelle.

Historiquement, des considérations de caractère ont réduit les heurts dans le passage réciproque des messages. Si le jésuite mandarin passait bien en Chine, un Père Blanc se comportant en « big man » aurait eu peu d'impact sur les WaKonongo dont l'idéal humain, chauvinisme à part, ressemblait à celui du « perfect gentleman » à la convivialité discrète et réservée. Enquêtant sur ce qu'on avait retenu des pionniers de la mission en Tanzanie, je m'attendais à entendre parler de leurs œuvres (églises et écoles, ponts et

chaussées), mais mes interlocuteurs répondaient en termes d'appréciation personnelle : *huyualikuwamwema sana lakinihuyualikuwamkalikabisa* (ce Père-là fut vraiment gentil, tandis que son confrère se montrait très dur).

Comprendre c'est bien, reconnaître c'est mieux

Pour finir c'est ce rappel à l'ordre du *vécu* qui devrait relativiser l'apport de tous nos *conçus*. D'une part ce livre contribue énormément à la *compréhension* du fait missionnaire. L'étymologie du terme – *cum+prehendere* – renvoie au saisi spéculatif, à l'agression analytique, au coffrage conceptuel des données effectué par un ego arraisonnant. Mais d'autre part, sa contribution majeure, à mes yeux, est de nous renvoyer vers la *(re)connaissance* des braves Pères (et Sœurs) d'antan. Bien qu'étymologiquement à tort, j'aime voir dans le *(re)connaître* un *(re)naitre* avec (*cum+nasci*) – un effort plus que conceptuel, mais non pas purement émotionnel d'épouser de près les irréductibles et irréversibles épaisseurs existentielles des acteurs individuels de tel ou tel système sociohistorique.

Comprendre l'autre, en missionnaire ou en anthropologue, est relativement aisé. Mais comment faire *reconnaître* que la plupart du temps la plupart des acteurs, indigènes et expatriés, ont trouvé que leurs rapports incessants, tout réguliers et régularisés qu'ils furent, valaient la peine d'être vécus. N'en déplaît à Marx, à Freud ou à Heidegger, cette normalité de tous les jours, épaisse et enrichissante, qui constitue le lot commun du commun des mortels, n'est ni abusivement aliénante, ni symboliquement suspecte, ni intrinsèquement inauthentique. Ayant vécu moi-même comme missionnaire en mission avec des missionnaires, j'ai *connu* des expériences dont l'épaisseur existentielle aura beau être réduite « pour l'essentiel » à des élucubrations académiques, elle restera toujours pour moi (et j'espère pour ceux avec qui j'ai cheminé une partie du chemin) de l'ordre de ces « rencontres mystérieuses » dont parlaient les existentialistes de ma jeunesse philosophique. Si Ricœur a raison, il existe une rupture de continuité radicale entre le névrosé (que nous sommes plus ou moins tous) et le psychopathe (que seuls certains

sont cliniquement). Et si le *compris* n'était même pas le sommet émergé de l'immense iceberg (re)connu sous l'étiquette RAS, et si « l'essentiel » était existentiel ? Alors, après avoir compris tout ce qu'il y a à comprendre sur les *problèmes* que posent le missionnaire et l'anthropologue, il resterait « l'essentiel » – renouer, comme aurait dit Gabriel Marcel, avec la (re)connaissance du *mystère* que représentent les rapports entretenus par des missionnaires et des anthropologues vivant avec les peuples qu'ils avaient élus, mais qui ont fini surtout par les élire.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

CHANGEUX J.-P., RICŒUR P., 1998. *Ce qui nous fait penser la nature et la règle*. Paris, Odile Jacob.

LAUGRAND F., SERVAIS O. (dir.), 2012. *Du missionnaire à l'anthropologue. Enquête sur une longue tradition en compagnie de Mike Singleton*. Paris, Kharthala.

RUYER R., 1977. *La gnose de Princeton*. Paris, Fayard.

SINGLETON M., 2004. *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*, (préface Serge Latouche). Paris, Parangon.

SINGLETON M., 2014 (à paraître). *Adieu à l'anthropologie*.

TOURAIN A., 1992. *Critique de la modernité*. Paris, Fayard.

Résumé

Historiquement, les anthropologues académiques n'ont sans doute pas eu tort de prendre des distances critiques par rapport aux apôtres activement engagés dans l'évangélisation du monde. Néanmoins, ce faisant, ont-ils pu cesser de prêcher pour leur chapelle ? Si on ne peut ni naître ni être hors culture, en quoi « promouvoir la raison humaine » en anthropologue serait-il moins foncièrement une mission que propager « la révélation divine » en apôtre (tous les deux étant, de fait, partie intégrante d'une occidentalisation certaine du monde) ? La réponse à ces questions est suivie par quelques réflexions sur les effets imprévus et parfois pervers de la

mission mais aussi par la conclusion que si comprendre le missionnaire, le reconnaître est encore mieux.

Mots-clefs : missionnaire, anthropologue, relativisme, compréhension, reconnaissance.

Summary

Apostle or Anthropologist – Everybody a (de)Missionary!

Historically, academic anthropologists have probably not been wrong to distance themselves from apostles actively engaged in evangelizing the world. But can one altogether cease preaching for any chapel whatsoever? If it is impossible to be born and to exist outside culture, could « promoting human reason » as an anthropologist be no less fundamentally a mission than « propagating divine revelation » as an apostle (both activities being de facto part and parcel of a certain westernization of the world)? The answer to these questions is followed by some reflections on the unintended (and sometimes perverse) side effects of missionary activity but also by the conclusion that recognising a missionary is better still than simply understanding him.

Key-words: missionary, anthropologist, relativism, understanding, recognition.

* * *