

PROCESSO SELETIVO 2016-2017

PROVA DE LÍNGUA ESTRANGEIRA – FRANCÊS

2 de Dezembro de 2016

Instruções:

1. Na página seguinte, você encontrará quatro questões, que devem ser respondidas tendo como base o texto em francês que acompanha a prova.
2. As questões deverão ser respondidas em um **arquivo Word** no qual deve constar, na primeira linha, seu nome completo. Todas as questões são obrigatórias.
3. Só é permitido o uso de **dicionários** trazidos pelos próprios candidatos. Não será aceito nenhum outro material de consulta.
4. Você terá **quatro horas** para concluir a prova, que deve ser respondida **em português**.
5. Cada resposta deverá ser identificada com o **número da questão**.
6. Procure ater-se ao texto para elaborar suas respostas.
7. Ao responder as questões, **não forneça uma tradução do texto original**. Lembre-se que o objetivo desta prova é avaliar sua capacidade de leitura e compreensão de textos em língua estrangeira.
8. Ao concluir a prova, certifique-se de que a identificou com seu nome e peça ao responsável pela aplicação do exame que **salve seu arquivo pdf em um pendrive**.

Texto-base: LÉVI-STRAUSS, Claude. 2009 [1971]. “Finale” [trecho]. In *L’Homme Nu*. Paris: Plon, pp. 596-603.

Questões

- 1) Segundo o autor, qual seria o erro dos teóricos contemporâneos do ritual?
- 2) Segundo o autor, qual é a relação entre gestos e objetos, de um lado, e palavras, de outro, no curso da ação ritual?
- 3) Conforme o autor, o ritual recorre constantemente a dois procedimentos. Quais são eles, e em que consistem?
- 4) Segundo o autor, qual seria a oposição entre mito e rito?

* * *

Dans ce finale, les digressions apparentes qui précèdent jouent leur rôle. Elles montrent que, contrairement à ce qu'ont affirmé des critiques, je ne méconnais pas l'importance de la vie affective. Je refuse seulement de démissionner devant elle et de m'abandonner en sa présence à cette forme de mysticisme qui proclame le caractère intuitif et ineffable des sentiments moraux et esthétiques, et prétend même parfois qu'ils illuminent la conscience indépendamment de toute appréhension de leur objet par l'intellect ; d'où l'on argue qu'en décrivant et analysant la « pensée sauvage », j'aurais méconnu et trahi sa nature véritable parce que, a-t-on dit, du tableau que j'en trace « la faculté esthétique ainsi que les émotions ont pratiquement disparu » (Milner, p. 21).

Pour peu qu'il soit doué de quelque sensibilité, tout lecteur de mes ouvrages, depuis *les Structures élémentaires de la parenté* jusqu'aux *Mythologiques* en passant par *Tristes Tropiques* et *la Pensée sauvage*, aura fait justice de la dernière affirmation. Certainement, aucun de ces livres n'est impassible. En revanche, il est vrai que je m'attache à discerner, derrière les manifestations de la vie affective, l'effet indirect d'altérations survenues dans le cours normal des opérations de l'intellect, plutôt que de reconnaître, dans les opérations de l'intellect, des phénomènes seconds par rapport à l'affectivité. Car ce sont ces opérations seules que nous pouvons prétendre expliquer, parce qu'elles participent de la même nature intellectuelle que l'activité qui s'exerce à les comprendre. Une affectivité qui n'en dériverait pas serait rigoureusement inconnaissable au titre de phénomène mental. En

la postulant pour fonder des opérations intellectuelles vis-à-vis desquelles elles jouiraient d'un privilège d'antériorité, nous ne ferions rien d'autre que nous payer de mots vides de sens (celui-ci se trouvant par hypothèse au delà), et substituer des formules magiques à l'ouvrage du raisonnement. Toute manifestation de la vie affective qui ne refléterait pas, sur le plan de la conscience, quelque incident notable bloquant ou accélérant le travail de l'entendement ne relèverait plus des sciences humaines ; elle serait du ressort de la biologie (L.-S. 8, p. 99-100), et il appartiendrait à d'autres que nous d'en traiter.

De divers côtés, mais surtout en Angleterre (Fortes, p. 8-9 ; Leach 4, p. 8 ; 5, *passim*), on m'a accusé de réduire des expériences intensément vécues par des sujets individuels à des symboles neutres d'un point de vue affectif, comme ceux dont se servent les mathématiciens, alors que la pensée des peuples sans écriture recourrait à des symboles concrets et tout imprégnés de valeurs émotives. C'est cet écart, dit-on, que du point de vue où je me place, il serait impossible de surmonter. Les considérations qui précèdent sur la nature de l'émotion musicale démontrent le contraire, mais il reste à établir que le même type d'interprétation s'applique à des phénomènes davantage du ressort des recherches ethnologiques, et surtout au rituel¹ qu'on m'a même mis au défi de rattacher principalement aux opérations de l'intellect (Beidelman, p. 402), sous le prétexte que, comme l'écrit un autre auteur partageant le même point de vue, « les symboles et leurs rapports... ne constituent pas seulement un ensemble de classifications cognitives pour ordonner l'univers... Ils sont aussi et peut-être surtout un ensemble de moyens évocateurs pour susciter, canaliser et domestiquer des émotions puissantes telles que la haine, la peur, la tendresse et le chagrin. Ils sont aussi dirigés vers un but et possèdent de ce fait un aspect « conatif ». En bref, la personne entière et non pas seulement son esprit... se trouve impliquée de manière existentielle dans des éventualités telles que la vie et la mort... » (V. W. Turner 3, p. 42-43). Soit ; mais quand on a dit tout cela et rendu un pieux devoir verbal à l'affectivité, on n'a pas fait un pas pour expliquer comment les occupations bizarres auxquelles s'adonne le rituel, et les représentations qui s'y rapportent, peuvent entraîner ces beaux résultats.

Les ethnologues qui placent le rituel au premier rang de leurs préoccupations partent d'un fait en lui-même incontestable : comme les Ndembu étudiés par Turner, certains peuples « ont fort peu de mythes, et ils comprennent cet état de choses par une richesse d'exégèses adaptées à des cas particuliers... Là, pas de raccourci permettant d'atteindre directement la structure... de la religion... à travers des mythes et une cosmogonie. Il faut s'y prendre de manière atomistique et par morceaux... » (V. W. Turner 3, p. 20). Toutefois, en présentant les choses de cette façon, on ne tient pas

1. Les vues qui suivent sur le rituel ont été exposées pour la première fois en anglais, au cours de la *Frazer lecture* donnée le 19 novembre 1970 à l'université d'Oxford.

compte que la mythologie peut apparaître sous deux modalités bien distinctes. Tantôt elle est explicite et consiste en récits dont l'importance et l'organisation interne font des œuvres de plein droit. Tantôt, au contraire, les représentations mythiques n'existent qu'à l'état de notes, d'esquisses ou de fragments ; au lieu qu'un fil conducteur les rassemble, chacune reste liée à telle ou telle phase du rituel ; elle en fournit la glose, et c'est seulement à l'occasion d'actes rituels que ces représentations mythiques se trouveront évoquées.

Mais, de même qu'en dépit de leur conception différente, un roman et un recueil d'essais appartiennent tous deux au genre littéraire, la mythologie explicite et la mythologie implicite constituent deux modes distincts d'une réalité identique : dans les deux cas, en effet, on a affaire à des systèmes de représentations. L'erreur des théoriciens contemporains du rituel provient de ce qu'ils ne distinguent pas, ou ne distinguent qu'occasionnellement, ces deux modes d'existence de la mythologie. Au lieu, donc, de traiter ensemble les problèmes posés par les représentations mythiques, explicites ou implicites, et de faire des rites l'objet d'une étude séparée, ils placent la coupure entre la mythologie explicite d'une part, à laquelle ils réservent arbitrairement le nom de mythologie, et d'autre part les gloses ou exégèses du rituel qui sont cependant de l'ordre du mythe, mais qu'ils réunissent et confondent avec les rites proprement dits. Mêlant inextricablement les deux ordres, il leur reste entre les mains un objet hybride dont on peut dire n'importe quoi, qu'il est verbal et non verbal, qu'il remplit une fonction cognitive et une fonction affective ou conative, etc. En prétendant, au départ, donner du rituel une définition spécifique qui le distingue de la mythologie, on commence par laisser dans le premier toutes sortes d'éléments qui appartiennent en fait à la seconde, on mélange tout, et on se retrouve en fin de compte dans une confusion telle qu'une chatte n'y reconnaîtrait pas ses petits.

Si l'on se propose d'étudier le rituel en lui-même et pour lui-même, afin de comprendre en quoi il constitue un objet distinct de la mythologie et de déterminer ses caractères spécifiques, il convient au contraire d'en détacher d'abord toute la mythologie implicite qui adhère au rituel sans en faire réellement partie, c'est-à-dire des croyances et des représentations qui relèvent d'une philosophie naturelle au même titre que les mythes ; et, sous prétexte de mettre en évidence « le caractère non verbal des symboles rituels » (V. W. Turner 3, p. 39), de ne pas se retrouver dans la position de Leach (3, 4) affirmant simultanément que les symboles concrets de la pensée primitive sont compénétrés de valeurs émotives, et que le rituel a pour rôle d'assurer la transmission et la communication d'un répertoire complexe d'informations sur le monde naturel, ce qui est juste le contraire. Au demeurant, tous ces commentaires, qui prétendent mettre l'affectivité au centre du rituel et épiloguent sur l'angoisse ressentie devant les tabous, évoquent irrésistiblement quelque ethnographe venu d'une autre planète : dans

sa monographie consacrée aux terriens, il décrirait la terreur superstitieuse empêchant les automobilistes de franchir la limite symbolique simplement marquée par une bande blanche sur la chaussée, et même de mordre tant soit peu sur elle ; il relaterait en frémissant d'horreur les châtements encourus par les profanateurs sous forme de collision avec un autre véhicule... Mais nous autres n'éprouvons rien de tel ; nous respectons la bande blanche comme une affaire de routine où nous n'investissons aucune valeur émotive. Comme pour tant d'actes rituels, la conduite va de soi pour ceux qui s'y conforment, parce que la conscience qu'ils en prennent la leur présente déjà toute intégrée à une conception du monde.

Je ne méconnaissais pas pour autant la spécificité du rituel, non plus que les états d'anxiété qui, sans forcer la note comme on fait trop souvent, peuvent les motiver — à moins qu'au contraire ils n'en résultent. Une polémique fameuse opposant Malinowski et Radcliffe-Brown (L.-S. 8, p. 96-99) a laissé cette question pourtant préjudicielle en suspens, et on comprendra mieux plus tard que les deux thèses peuvent être renvoyées dos à dos. Quoi qu'il en soit, le fait même que l'étude du rituel oblige à discuter son rapport à l'anxiété prouve que les considérations qui vont suivre appelaient, à titre préliminaire, celles auxquelles je me suis livré sur l'anxiété prise dans son acception la plus générale, et sans référence aux circonstances particulières où elle se produit. Ces considérations furent elles-mêmes amenées par une tentative pour situer dans leurs relations réciproques la mythologie et la musique, et je commencerai donc par rechercher si, dans le système global que j'ai esquissé, le rituel a aussi sa place.

On a vu que le mythe, auquel le langage articulé sert de support, conserve toujours avec lui une connivence dont la musique seule, définie comme système de sons, réussit complètement à s'affranchir. Cela est vrai surtout de la musique instrumentale, car le chant vocal, qui fut sans doute la forme première de la musique, est à cet égard comparable au mythe : au chant vocal aussi, le langage articulé sert de support, bien que la fonction signifiante se trouve dans chaque cas décalée tantôt au dessus, tantôt au dessous du niveau proprement linguistique. De ce point de vue, on peut dire que les champs respectifs du langage articulé, du chant vocal et du mythe s'intersectent. Dans la zone où ils se recouvrent, une affinité se manifeste entre eux, qu'attestent les cas fréquents où les mythes sont effectivement chantés. Cette affinité s'affaiblit progressivement, puis disparaît, quand on passe du chant vocal seul au chant accompagné par des instruments, enfin à la musique instrumentale pure qui se situe définitivement hors du langage. Du côté et au delà du mythe, la même gradation s'observe depuis la mythologie explicite, qui représente au sens plein du terme une littérature, à la mythologie implicite où des fragments de discours deviennent solidaires de conduites non linguistiques, enfin au rituel à l'état pur dont, à la limite, on pourrait concevoir qu'il perde toute affinité avec la langue parce qu'il consisterait en paroles sacrées — inintelligibles pour le vulgaire, ou provenant d'une langue

archaïque que personne ne comprend plus, ou même formules dénuées de signification intrinsèque comme on en trouve souvent dans la magie — en gestes corporels et en objets diversement choisis et manipulés. A ce moment, le rituel, comme la musique à l'autre bout du système, passe définitivement hors du langage, et si l'on veut comprendre sa nature distinctive, c'est évidemment en face de cette forme pure, non des états intermédiaires, qu'il convient d'emblée de se placer.

Comment définira-t-on alors le rituel ? On dira qu'il consiste en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse permise ou appelée par ces trois genres d'activité et qui relèvent, non pas du rituel même, mais de la mythologie implicite. Dans ces conditions, ce n'est pas avec la mythologie qu'il faudra comparer le rituel pour dégager ses propriétés distinctives, d'autant moins que cette comparaison serait difficilement possible pour les gestes (non pas totalement absents dans le cas du mythe, mais y remplissant, comme on l'a montré p. 579, une fonction métonymique au lieu de métaphorique dans le cas du rituel), et totalement impossible pour les objets. En revanche, dans la vie profane, les trois types d'activité sont également représentés ; dès lors, le problème posé par la nature du rituel reviendra à se demander : premièrement, pourquoi, en vue d'atteindre les résultats que le rituel se propose, il faut proférer des paroles, accomplir des gestes et manipuler des objets ; et deuxièmement, en quoi ces opérations, telles qu'on les exécute au cours des rites, diffèrent des opérations analogues dont la vie quotidienne offre aussi l'occasion : en d'autres termes et sans s'interroger sur le contenu qui ramènerait inévitablement à la mythologie — engendrant ainsi l'illusion qu'on définit le rite alors qu'en fait, on parle du mythe d'accompagnement — on posera trois questions dont toute l'interprétation théorique du rituel dépend : au cours des rites, de quelle manière distinctive parle-t-on ? Comment gesticule-t-on ? Et quels critères particuliers président au choix des objets rituels et à leur manipulation ?

En ce qui concerne les gestes et les objets, tous les observateurs ont noté avec raison que le rituel leur assigne une fonction s'ajoutant à leur usage pratique et qui parfois le supprime : gestes et objets interviennent *in loco verbi*, ils remplacent des paroles. Chacun connote de façon globale un système d'idées et de représentations ; en les utilisant, le rituel condense sous forme concrète et unitaire des procédures qui, sans cela, eussent été discursives. Il n'accomplit donc pas des gestes, ne manipule pas des objets comme dans la vie courante, pour en tirer des résultats pratiques issus d'opérations en chaîne, chacune unie à la précédente par un lien de causalité. Le rituel substitue plutôt les gestes et les choses à leur expression analytique (L.-S. 9, p. 203-204). Les gestes exécutés, les objets manipulés, sont autant de moyens que le rituel s'accorde pour éviter de parler.

Cette remarque confronte aussitôt à un paradoxe. Car, en fait, le rituel parle beaucoup. Chaque fois qu'un rituel a été intégralement recueilli et

transcrit, ainsi en Amérique du Nord pour certains provenant des Iroquois, des Fox, des Pawnee, des Navajo et des Osage (L.-S. 9, p. 79-80, 187-197), ou bien encore en Afrique et en Polynésie, on constate que le texte entier, dont la récitation peut s'étendre sur plusieurs jours, représente la matière d'un volume aux dimensions parfois impressionnantes. Mais ici encore, on s'abstiendra de rechercher *ce que disent* ces paroles rituelles pour se limiter à la seule question de savoir *comment elles disent*. Or, une double constatation s'impose à ce sujet, et elle s'applique aussi au choix et à la manipulation des objets comme à l'exécution des gestes. Dans tous ces cas, le rituel fait un constant appel à deux procédés, d'une part le morcellement, d'autre part la répétition.

Morcellement d'abord, car, à l'intérieur des classes d'objets et des types de gestes, le rituel distingue à l'infini et attribue des valeurs discriminatives aux moindres nuances. Il ne s'intéresse à rien de général, mais raffine au contraire sur les variétés et sous-variétés de toutes les taxinomies, que ce soit celles des minéraux, des animaux et des plantes ou celles, dont il est largement l'auteur, des matières premières, des formes, des gestes et des objets. Le même type de geste acquiert un rôle et une signification distincte, sa place dans le rituel change selon qu'il est accompli en commençant par la droite ou par la gauche, le haut ou le bas, le dedans ou le dehors. De même pour le discours. Étudiant un rite particulier, je soulignais dès 1949 (L.-S. 5, ch. x ; cf. 9, p. 17) que toutes les démarches y étaient décrites avec une minutie extrême, découpées en autant de séquences minimales qu'une analyse tatillonne peut isoler. A cet égard, il est sans doute significatif que des Indiens Navajo, à qui des enquêteurs confièrent un appareil de prises de vues cinématographiques à charge pour eux de réaliser un film, produisirent des œuvres dont le montage offrait ce caractère commun de faire aux déplacements des acteurs une place plus grande qu'à l'activité principale définissant le titre et le sujet : on voit en grand détail les acteurs marchant en vue de faire quelque chose, beaucoup plus que le faisant ; trait de composition que les initiateurs de l'expérience rapprochent avec raison de récits navajo qu'ils appellent mythiques, mais qui sont en fait des chants psalmodiés au cours des rites, dont d'interminables séquences énumèrent dans leurs moindres nuances diverses façons de marcher, et décrivent les états d'âme qu'un individu peut ressentir au cours de ces pérégrinations. On eut aussi la surprise de voir les Indiens monter leurs films beaucoup plus rapidement qu'aucun technicien n'eût su le faire, découpant et collant les bandes au hasard semblait-il, à moins, comme on le vérifia ensuite, qu'ils ne fussent capables, sans chaque fois regarder, de se rappeler une image particulière entre les milliers ou dizaines de milliers fixées sur la pellicule (Worth-Adair, p. 23-30). Or, on sait que les Navajo possèdent des rituels d'une ampleur et d'une richesse exceptionnelles, qui tiennent une grande place au cours de l'existence individuelle et dans la vie collective. Il n'est donc pas surprenant que le procédé de morcellement, joint à la perception des plus petites unités

distinctives, ait été transposé par eux au discours matériel enregistré sur la pellicule pour l'appliquer à une forme de mise en scène autre que celle qu'ils connaissent traditionnellement.

Concurremment avec ces subtilités faisant un sort particulier aux phases les plus ténues de démarches dont le déroulement, détaillé comme à l'infini, s'étire jusqu'à prendre des proportions aberrantes, et donne l'impression d'un « ralenti » visuel qui frise le piétinement et l'immobilisme, on observe un autre procédé non moins frappant : au prix aussi d'une considérable dépense verbale, le rituel se livre à une débauche de répétitions : la même formule, ou des formules apparentées par la syntaxe ou l'assonance reviennent à intervalles rapprochés, ne valent, si l'on peut dire, qu'à la douzaine ; la même formule doit être répétée un grand nombre de fois consécutives, ou bien encore, une phrase où se concentre une maigre signification se trouve prise et comme dissimulée entre deux empilages de formules toutes pareilles mais vides de sens. Les rituels iroquois et fox offrent des exemples saisissants de telles répétitions : trois fois, trois fois, une fois, trois fois, cinq fois, trois fois, deux fois, onze fois, trois fois, trois fois, quatre fois, une fois, trois fois, pour des formules consécutives ; au cours d'une seule phase du rituel, la même formule peut être répétée par tranches successives de dix, douze, vingt et vingt-cinq unités (Michelson 8, p. 72-73, 149-167 ; 5, p. 96-115).

En apparence, les procédés du morcellement et de la répétition s'opposent : il s'agit, en effet, tantôt d'introduire des différences, si petites soient-elles, au sein d'opérations qui pouvaient paraître identiques ; tantôt, au contraire, de reproduire à perte de vue un même énoncé. Mais en fait, le premier procédé se ramène au second qui constitue en quelque sorte sa limite. Des différences devenues infinitésimales tendent à se confondre dans une quasi-identité ; et l'on retrouve ici l'image précédemment évoquée du film cinématographique, qui décompose le mouvement en unités si petites que des clichés consécutifs deviennent indiscernables et paraissent se répéter, de sorte que le monteur doit se servir de repères pour réussir son découpage à moins, comme on l'a vu, qu'il ne soit Navajo c'est-à-dire quelqu'un rompu de longue date, par la pratique du rituel, à faire le départ entre les valeurs limites de l'identité et de la différenciation.

Quelles peuvent être les raisons profondes de ce recours systématique, de la part du rituel, aux procédés complémentaires du morcellement et de la répétition ? Les travaux célèbres de G. Dumézil, consacrés à la religion romaine archaïque, illuminent ce problème et permettent d'en proposer la solution. Cet auteur distingue en effet les dieux romains en deux catégories : d'une part, des divinités majeures peu nombreuses, constituées en triade d'oppositions distinctives et prenant chacune en charge un aspect de l'ordre du monde, ensemble fonctionnel dont le rapport à d'autres ensembles fonctionnels reconstitue la structure globale de l'univers et de la société ; d'autre part, une pléiade de divinités mineures que leur multiplicité permet d'assigner à autant de phases déterminées du rituel ou aux

étapes successives, minutieusement distinguées les unes des autres, de telle ou telle forme de l'existence pratique, ainsi les périodes et opérations successives de l'agriculture et de l'élevage avec les rites qui s'y rattachent, peut-être aussi les hasards de l'accouchement (Dumézil 3, p. 363-385 ; 4, p. 253-304).

On ferait aisément des observations du même ordre à propos des cultes de l'ancien Mexique et de plusieurs régions de l'Asie du sud-est et de l'Afrique. Or, ce sont les divinités majeures seules qu'on peut rattacher directement aux mythes. Que signifie donc l'opposition de dieux majeurs peu nombreux, correspondant chacun à un grand découpage de l'univers et de la société, et de dieux mineurs assez nombreux pour qu'à chacun, la responsabilité particulière d'un aspect concret de l'existence pratique puisse être attribuée ?

En fait, ces catégories procèdent de mouvements de pensée s'exerçant dans des directions complémentaires. La fluidité du vécu tend constamment à s'échapper à travers les mailles du filet que la pensée mythique a lancé sur lui pour n'en retenir que les aspects les plus contrastés. En morcelant des opérations qu'il détaille à l'infini et qu'il répète sans se lasser, le rituel s'adonne à un rapetassage minutieux, il bouche des interstices, et il nourrit ainsi l'illusion qu'il est possible de remonter à contre-sens du mythe, de refaire du continu à partir du discontinu. Son souci maniaque de repérer par le morcellement, et de multiplier par la répétition, les plus petites unités constitutives du vécu traduit un besoin lancinant de garantie contre toute coupure ou interruption éventuelle qui compromettrait le déroulement de celui-ci. En ce sens, le rite ne renforce pas mais renverse la démarche de la pensée mythique qui, elle, scinde le même continu en grosses unités distinctives entre lesquelles elle institue des écarts.

Au total, l'opposition entre le rite et le mythe est celle du vivre et du penser, et le rituel représente un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie. Il ramène, ou plutôt tente vainement de ramener les exigences de la première à une valeur limite qu'il ne peut jamais atteindre : sinon la pensée elle-même s'abolirait. Cette tentative éperdue, toujours vouée à l'échec, pour rétablir la continuité d'un vécu démantelé sous l'effet du schématisme que lui a substitué la spéculation mythique constitue l'essence du rituel, et rend compte des caractères distinctifs que les précédentes analyses lui ont reconnus.

* * *