

N°1, automne 2000  
*FRONTIERES...*

## DEUX CATEGORIES DE L'ALTERITE : ENTRE FASCINATION ET REPULSION

Maurice Duval

Tout le monde se souvient du Huron de Voltaire, cet Ingénu, que l'on appelle parfois " Cher enfant " dans le texte, mais qui est néanmoins plus assimilé à un homme de la nature qu'à un enfant. Sans entrer dans une analyse approfondie de ce personnage, notons qu'il a, par exemple, quelques ressemblances avec le saint patron qu'on lui a octroyé lors de son baptême, Hercule, dont la particularité est d'avoir transformé 50 filles en 50 femmes en une seule nuit. Cet ingénu est bon, fort, naïf par définition et plus près des sens que de la raison. Il est bien évident que le choix des Hurons par Voltaire ne relève pas du hasard, puisque la société d'origine de ces Indiens s'est battue aux côtés des Français, à la différence d'autres populations amérindiennes. Mais dans *L'Ingénu*, comme dans d'autres romans contemporains de Voltaire, ou pour le dire d'une manière plus générale, dans ce type de représentations toujours actives dans certaines couches de la population, il ne suffit pas au personnage d'être de l'ailleurs pour bénéficier d'un statut valorisé, qui ne correspond d'ailleurs pas nécessairement à un statut valorisant. En effet, le Huron - ou le "bon sauvage" - est subjectivement valorisé. Sans conteste, Voltaire aime son personnage qui est à l'évidence une métaphore des sociétés exotiques. Mais, le fait qu'il soit parfois un enfant, toujours un être naturel, c'est-à-dire un être loin de la culture, n'est pas valorisant, puisque sans culture on ne saurait accéder à un statut pleinement humain. Le Huron est ici valorisé d'une certaine manière et en apparence, comme c'est le cas dans le cadre de la fascination, mais en apparence seulement.

Les représentations de cet Indien, par delà le désir de rêves exotiques, sont liées à l'histoire, comme il arrive souvent. Ainsi, il peut être intéressant d'aller consulter un dictionnaire, en l'occurrence un Larousse (dans une édition de 1957, c'est-à-dire juste avant que les anciennes colonies françaises ne deviennent indépendantes), d'y regarder comment sont définis divers peuples et de considérer quelle est l'étendue du champ sémantique dans lequel ces

désignations s'inscrivent. On constate que les Zoulou sont considérés comme une "*peuplade*" au même titre que les Sioux. Or, une "*peuplade*" est, d'après le dictionnaire *Le petit Robert* (édition de 1990), un "groupement humain de faible ou de moyenne importance, dans une société primitive. V. horde, tribu.", (*ibid.*) alors qu'un "peuple" est "un ensemble d'hommes vivant en société, habitant un territoire défini et ayant en commun un certain nombre de coutumes, d'institutions"... Outre le fait que cette définition pose le problème de ce que sont les peuples non attachés à un territoire, comme les Juifs, plus encore, les Tsiganes et tous les peuples nomades, on voit clairement ici que le suffixe "ade" n'ajoute rien de rigoureux, sinon une marque dépréciative alors que le substantif "peuple" peut parfaitement s'appliquer à la définition des Zoulou et des Sioux bien sûr. Les Pygmées eux, sont une "*race*", terminologie qui met l'accent plus sur une différence fondamentale et biologique que sur un degré d'organisation sociale, alors que les Berbères et les Touareg sont des "*peuples*". Quant aux "Eskimos", les Inuit, ils sont une "*population*". En jouant à l'Ingénu qui ignorerait l'Histoire, notamment celle des conquêtes et des dominations, on pourrait s'amuser à comparer les manières de désigner les peuples lointains avec la façon dont on désigne des peuples proches. Et si la comparaison des Mossi ou des Pygmées avec les Corses ou les Alsaciens prête à sourire, c'est bien qu'il y a quelque chose ici de saugrenu. Mais qu'est-ce ? Ne serait-ce pas parce qu'implicitement on pose une différence de nature entre les peuples proches et les peuples lointains, car après tout une différence d'organisation sociale pourrait-elle prêter à rire ?

Dans cette typologie, les Bretons sont désignés comme "les habitants de la Bretagne", formule neutre s'il en est. On imagine mal les Bretons désignés par un terme comme *peuplade*, *tribu*, *horde*, *race*, etc., cela ferait rire ou heurterait, tellement ces formules sont inattendues. Mais alors, qu'est-ce qui légitimerait l'usage de ces mots pour désigner d'autres peuples, sinon une volonté de les dévaloriser? Ces termes de référence toujours en usage, montrent bien la place qu'on assigne à ceux que l'on désigne : ils situent chaque société dans un champ sémantique, dans lequel la comparaison positionne chacun dans une échelle de valeur que le langage construit en même temps qu'il le diffuse.

Arrêtons-nous maintenant sur la fascination que ces Autres peuvent exercer chez Voltaire, une fascination qui perdure dans certains milieux intellectuels, notamment ethnologiques. Cette construction de l'Autre lointain implique d'abord une fuite de l'ici pour porter son regard sur l'ailleurs. C'est là une inversion symétrique de l'ethnocentrisme qui consiste à prendre sa société comme étalon de mesure. La fascination est d'abord et avant tout un procédé lié à l'Ego, car ce n'est pas l'Autre en soi qui attire, mais la satisfaction que procure la séduction. L'Autre ici est nié en tant que tel, il n'est qu'un prétexte, car le

regard porté sur lui est un faux regard dans la mesure où il est aveuglé : la fascination c'est l'éblouissement. Ce n'est donc pas le réel de l'Autre qui importe ici, mais l'aveuglement qu'il provoque ou disons, le besoin de construction fantasmatique. L'ethnologie remplit donc un rôle social important lorsqu'elle s'inscrit dans "l'ethnologie prétexte" pour reprendre la formule de M. Augé (1977 : 57), ou *l'ethnologie évasion*, un peu comme si la perte partielle de notre mythologie devait être comblée par des croyances, religieuses ou pas, par la littérature qui est aussi notre mythologie, ou encore par l'ethnologie évasion.

Dans ce contexte de la fascination, l'Autre est donc nié en tant qu'être humain, d'abord parce qu'on ne le voit pas réellement tant il éblouit, et aussi parce que les caractéristiques qui lui sont arbitrairement attribuées, et qui fascinent, sont ses côtés dits "naturels", c'est-à-dire ce qui est le plus loin de la culture, entendons de la culture occidentale. Parfois, ce sont des caractéristiques très culturelles qui sont mises en avant, mais ce sont alors des éléments culturels qui semblent intégrer des éléments de la nature : on verra par exemple des danses d'Indiens avec leurs plumes d'oiseaux, sans jamais se soucier de la hiérarchie sociale qui préside à la danse, les conditions de sa production et son sens. On se trouve ici dans un Rousseau mal lu et encombré du rousseauisme. L'idéologie dans laquelle l'Autre ne peut faire mal, ni le mal, s'inscrit finalement dans un évolutionnisme mal dissimulé : l'innocence s'apparente à l'enfance qui, dans cette théorie spéculative, précède l'âge adulte, ces schémas s'appliquant indistinctement aux hommes et aux sociétés. L'Autre a parfois les caractères de l'enfant, à ceci près que pour l'enfant, ce mi-chemin entre nature et culture n'est que provisoire puisque l'on attend de sa socialisation qu'elle l'amène totalement à la culture. Ceux que l'on a longtemps appelés "les primitifs" ont souvent été associés à des enfants, justement du fait de la socialisation qui resterait encore inachevée. Cependant, de la littérature coloniale, il ressort que les Africains des savanes sont considérés comme des enfants, mais de vrais enfants susceptibles d'évolution future, raison pour laquelle la colonisation serait pour eux totalement justifiée et remplirait bien son rôle "civilisateur". Il en va autrement des peuples de la forêt qui se voient considérés comme des enfants, mais des enfants éternels, figés à ce stade de l'évolution et incapables d'évoluer. Or, ce qui est intéressant, c'est que ces deux représentations mettent en scène les Autres africains, mais de deux manières : l'une suppose les Noirs des savanes susceptibles d'évolution, et il s'agit des populations qui vivent dans les zones des grands royaumes africains, fortement hiérarchisés. Les autres, ceux de la forêt, sont supposés ne pouvoir évoluer, ils vivent dans des sociétés lignagères segmentaires, dépourvues de grands systèmes politiques hiérarchisés. Dans le cadre de cette littérature coloniale, qui oscille en permanence entre bons et mauvais sauvages, on constate que l'Autre est plus valorisé lorsque son système social s'approche relativement du nôtre (les royaumes et systèmes à forte

hiérarchie) et dévalué à mesure qu'il s'en éloigne (les sociétés lignagères et segmentaires).

Ces représentations peuvent avoir des implications existentielles évidentes, comme pour cet ethnologue qui survécut (avec difficulté) à un empoisonnement par les Lobi qu'il étudiait, et dont il confiait en privé qu'il n'évoquerait jamais publiquement cet épisode de l'empoisonnement de crainte de nuire aux Lobi. Cet éloge détourné de soi et de ses fantasmes dont l'Autre est en définitive le prétexte, reprend la structure du discours inverse, celui du dénigrement de l'Autre, le "mauvais sauvage", à ceci près que l'intention est elle aussi inversée. Les bons et les mauvais sauvages sont des contraires, ce qui ne signifie pas qu'ils sont d'une essence différente : ils sont les mêmes mais inversés. Le bon sauvage s'oppose au mauvais sauvage, comme le côté pile d'une même pièce s'oppose au côté face, il s'agit bien dans ce cas d'une même pièce qui présente tantôt un côté, tantôt l'autre.

Voltaire est-il si loin? Non, près de nous des ethnologues ont repris cette idéologie, tels Clastres et Jaulin, pour ne citer que deux auteurs connus. Mais cette sur-valorisation de l'Autre n'est qu'apparente, puisque derrière elle se tapit un refus de l'humain accompli. Elle est un fantasme, puisqu'elle met en avant des particularités culturelles, énoncées parfois en tant qu'essences, en niant des dimensions sociales fondamentales de ces sociétés : absence des rapports sociaux et par conséquent, absence de rapports de domination, quels qu'ils soient, y compris entre les sexes. Ce fantasme connaît évidemment un succès certain puisqu'il renvoie au plus ancien rêve de l'humanité : des sociétés, tels des paradis, sans rapports sociaux de domination, niant l'évidence selon laquelle le bonheur en société se heurte au "Malaise dans la civilisation", pour reprendre un titre célèbre. Mais ces Autres mythifiés, sont-ils seulement ailleurs ?

Dans les années 70, l'ethnologie, cette fille de la colonisation comme aime à le dire Maurice Godelier, est revenue pour une part non négligeable étudier nos propres sociétés, jusque là passablement négligées par la discipline. Mais, comme plusieurs auteurs l'ont fait remarquer, c'était plutôt les paysans qui constituaient les objets des ethnologues, c'est-à-dire les catégories estimées comme étant les plus à même d'être encore un peu sauvages (on pensera par exemple aux études sur la sorcellerie), les plus proches de la nature, et par voie de conséquence, les plus éloignées de la culture. Des couches populaires des villes ont pu être prises dans le même esprit, les plus sauvages parmi les urbains, ou encore ceux qui ont le moins de retenue, parfois avec une démagogie évidente, parfois avec sincérité, mais en réactivant souvent le même mythe.

En dernière analyse, on pourrait classer dans deux catégories bien distinctes un grand nombre d'études sur la France :

- Celles qui prennent pour objet les cultures de groupes venus de la sphère exotique dans la cité occidentale, tout en conservant leurs pratiques culturelles antérieures. Dans ce cadre là, toutes les dimensions sociales sont évacuées (comme l'étude du travail, par exemple). Cette ethnologie prend pour objet le lointain dans le proche, et comme lorsqu'elle prend pour objet l'ailleurs, elle sélectionne ce qui la fait rêver : les traits culturels.

- Les autres recherches sont celles qui se tournent vers les rapports sociaux dans lesquels s'inscrivent les travaux sur les travailleurs immigrés notamment ceux venus d'Afrique Noire et du Maghreb. Là, le social est étudié, mais au détriment de toute particularité culturelle (l'impact du fait religieux n'est pas souvent abordé, pour ne citer qu'un exemple) : les Soninké ne sont plus des Soninké, mais des travailleurs. Toutefois, ces travaux sont rares chez les ethnologues qui semblent privilégier les Soninké lorsqu'ils sont dans leurs villages sénégalais et les Bambara lorsqu'ils résident dans leurs villages maliens. Généralement, les études des migrants sont plus le fait de sociologues que d'ethnologues.

On a l'impression que pour que l'attraction de l'exotisme s'exerce, il faut que l'Autre ne soit pas trop proche géographiquement, comme si le rêve, pour se nourrir, avait besoin d'une absence. D'ailleurs, dans certaines études de groupes exotiques à Paris, il s'agit de groupes non, ou peu, intégrés à la société globale, qui conservent leurs traditions et sont donc relativement repliés sur eux-mêmes. Or, cette situation est, d'une certaine manière, une forme d'absence de la cité.

La situation spatiale de l'Autre semble bien prépondérante dans la construction des représentations qui le concernent, un peu comme les marins et leurs épouses construisent des représentations de leurs conjoints dans l'absence récurrente, ce qui leur vaut des lunes de miel prolongées tant que les absences ne se convertissent pas en présence. L'absence favorise le fantasme. Mais la notion de proximité est complexe, et M. Augé semble la simplifier lorsqu'il parle "de l'ethnologie à domicile" (1994). L'ethnologue serait-il à domicile s'il étudiait les balayeurs Soninké à Paris, ou serait-il toujours face à de l'exotique? Dans la négative, est-ce parce que ces gens ont intégré notre système économique? Parce qu'ils se sont éloignés de cette pseudo nature?

Pour avancer sur ces questions, considérons désormais un Autre proche, géographiquement proche, situé dans les Alpes de Haute Provence et dont j'ai

fait la matière d'une étude en cours de rédaction : les adeptes d'une secte, dite secte du Mandarom par les médias. Pour l'ethnologue, il ne saurait y avoir de sujet tabou pourvu que l'étude soit conduite dans les règles scientifiques de la discipline. La proximité géographique de ce groupe est incontestable, les aumistes - ainsi se nomment-ils - sont à moins de 4 heures de Montpellier. Toutefois, on peut considérer qu'ils relèvent de l'exotisme, car pour le chercheur, ils sont plus surprenants que ne le sont bien des populations lointaines avec lesquelles l'ethnologue est plus ou moins familiarisé.

Avant d'aller plus loin, faisons un bref rappel, élémentaire mais de la plus haute importance ici : le travail du chercheur consiste à tenter de comprendre des situations en dépassant le sens commun, c'est-à-dire ce que tout un chacun croit penser, et qui est en réalité du prêt-à-penser, forgé aujourd'hui dans la plupart des cas par les médias, à tout le moins entretenu par eux. L'ethnologie se fait *contre* l'opinion, mais quand il s'agit d'un groupe aussi controversé et aussi médiatisé que l'est le Mandarom, cela semble moins aller de soi.

Donnons quelques éléments ethnographiques rapides pour situer le groupe : c'est un ensemble composé actuellement et approximativement d'une douzaine de résidents permanents, hommes et femmes, ayant fait vœu de chasteté et appliquant les règles monastiques dont certaines sont basées sur *La règle de St Benoît*, au fondement des monastères chrétiens. Par ailleurs, le groupe comprend aussi des fidèles en France et à l'étranger, y compris en Afrique, qui vivent "dans le monde" pour reprendre la formulation des moines, en exerçant un métier, ayant une vie sans autre particularité que leurs croyances. Leur culte est synchrétique et vise à reprendre l'ensemble des visages de Dieu qui se seraient manifestés dans différents lieux et en différents moments de l'Histoire de l'humanité, tout en étant toujours le même Dieu. Il y a là une volonté de synthèse, même si l'influence du bouddhisme et surtout celle de l'hindouisme sont manifestement les plus prégnantes. A la tête du groupe, un gourou, un système de croyances, des rites nombreux, des prières, une communauté, des édifices, un clergé avec prêtres et évêques, une liturgie. Bref, tous les ingrédients sont là pour parler de ce que les sociologues des religions nomment les "nouveaux mouvements religieux". Ces gens sont des mystiques, dont le mouvement est né dans la période de 1968 auquel il a manifestement emprunté un certain nombre de valeurs, même si sur certains aspects il en est fort éloigné.

Il n'est pas possible ici de s'attarder sur l'image de cet Autre telle qu'elle est répandue dans la société globale, mais puisque beaucoup de monde la connaît, je peux dire brièvement qu'elle est celle-ci : ces gens ne seraient pas des

religieux mais des malfaiteurs. Ce qui pose d'emblée le problème de l'apparente incompatibilité qu'il y aurait à conjuguer méfaits et religions, ainsi que le souligne un sociologue des religions (J-F. Mayer 1999 : 17). Effectivement, l'histoire montre bien que l'association de ces deux termes est possible, même si dans le cas qui nous occupe, il ne s'agit en rien d'un groupe de délinquants, mais ce n'est pas la question aujourd'hui. Disons simplement que l'argument selon lequel "ce sont des criminels" ne peut, en toute rigueur, invalider l'idée de mener une recherche sur ces groupes. Mais sans entrer ici dans le détail de ce que sont les adeptes du Mandarom, voyons plutôt la construction de cette catégorie d'Autre. Pour cela, faisons encore un détour par l'Afrique.

J-P. Dozon est l'auteur d'un remarquable ouvrage intitulé *La cause des prophètes* paru au Seuil en 1995. Le livre est suivi d'un texte de M. Augé intitulé "*La leçon des prophètes*". Dans le texte de Jean-Pierre Dozon, différents prophètes de l'Ouest africain et leurs mouvements sont analysés et mis en rapport avec l'histoire, notamment coloniale. Voici un passage de l'ouvrage :

*"Car si l'on veut bien admettre que le prophète fait à sa manière de l'anthropologie appliquée et ne pense la société que dans la mesure où il en est un acteur éminent, alors l'anthropologue n'est tenté par le pouvoir charismatique que parce qu'il éprouve d'une façon particulièrement aiguë tout ce qu'il lui doit sur le plan de la compréhension des évolutions problématiques de la vie sociale et tout ce qui l'en sépare sur celui de la capacité d'action.*

*En tout état de cause, poursuit Jean-Pierre Dozon, c'est ce que j'ai moi-même éprouvé en fréquentant les prophètes ivoiriens. Sans avoir le sentiment d'être tombé sous le charme de leur charisme, j'ai découvert chez ces personnages au delà de leur "folie" et de leur enfermement, la silhouette de rivaux, ou mieux de collègues" (Dozon 1995 : 239).*

Il est intéressant de comparer la construction des images de ces Autres religieux, tous deux situés dans les marges sociales que sont, d'une part les prophètes africains et leurs adeptes et, d'autre part, le gourou et les adeptes du Mandarom. En effet, parler d'une recherche sur une secte installée en France est souvent suspecté, alors qu'il est aisé d'étudier le même type de groupe dès lors qu'il est en Afrique. Pourquoi ? Parce que le sens commun suscite des attentes, telles qu'un mouvement religieux en Afrique met en scène l'Autre lointain idéalisé - par delà le seul exemple limitatif qui a été pris. Alors que les attentes suscitées par ces Autres proches, dans ce que les médias nomment "sectes", relèvent de la stigmatisation à tel point que l'on en évacue toute réflexion sur la religiosité et la mystique de ces groupes au profit de la focalisation sur des caractères supposés délinquants. Mais finalement que savons-nous du

Mandarom hormis ce que veulent bien en dire les journalistes? Enfin, il est à noter que, indépendamment de ces deux cas particuliers, le "prophète" Atcho et les adeptes du Mandarom, le sens commun est toujours aussi difficile à dépasser, il reste l'ennemi n°1 de la recherche : c'est un fait bien connu, *on ne voit et n'entend que ce que l'on attend de voir et d'entendre*. C'est là tout le problème du chercheur en sciences sociales plus soumis au sens commun que le chercheur en sciences exactes qui traite, par exemple, de la mécanique des fluides sur laquelle personne n'a de point de vue *a priori*, alors que sur les questions que se pose l'ethnologue tout le monde pense détenir une réponse avant et indépendamment de toute étude.

Pour conclure : quelles leçons tirer de tout cela ? Il y en a trois :

1) Par ces idéologies, opposées à la rupture avec le sens commun (ce prêt-à-penser qui privilégie le fantasme sur le réel) cette ethnologie-là devient vulnérable, même et indépendamment de la fonction mythologique qu'elle remplit. C'est le caractère scientifique de la discipline qui est remis en cause.

2) L'Autre entre dans l'une des deux classes, valorisée ou dévalorisée, en fonction de sa proximité spatiale (nous avons vu que les Soninké intéressent davantage quand ils restent en Afrique que lorsqu'ils viennent s'occuper de la voirie de nos villes). Notons que le transfert d'Afrique en Occident est aussi le corollaire d'un changement social. Mais amusons-nous à supposer que le prophète Atcho vive en France, il serait, avec ses adeptes, rapidement considéré comme un diable agissant dans une secte, c'est-à-dire hors du religieux correct, voire criminalisé. On peut se demander à l'inverse, dans l'hypothèse où le gourou du Mandarom aurait été un Ivoirien vivant en Côte d'Ivoire, s'il aurait pu être qualifié lui aussi de "collègue"... La place de l'Autre dans l'espace semble bien déterminante quant à la construction des images, des stéréotypes et des stigmates dont il est l'objet.

3) Enfin, si l'idéalisation et la valorisation de l'Autre dépendent de l'histoire et de son éloignement géographique, l'Autre en soi ne compte pas, il n'est nullement respecté même si le discours pseudo idéalissant tend à nous le faire croire.



## Références bibliographiques

AUGE Marc, 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.

AUGE Marc, 1994, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.

DOZON Jean-Pierre, 1995, *La cause des prophètes*, suivi de "La leçon des prophètes", de M. Augé, Paris, Seuil.

MAYER Jean-François, 1999, "La science comparée des religions face aux nouveaux mouvements religieux", Conférence d'ouverture de l'année académique 1998-1999, Université de Fribourg.

VOLTAIRE, *L'ingénu*, in *Romans et contes*, 1972, Paris, Gallimard.