

ALTÉRITÉ RADICALE / ALTÉRITÉ RADICALISÉE

Mihaela Chapelan*

chapelanmihaela@yahoo.com

Abstract: *The practical, social relevance of the theme of otherness in the contemporary world is doubled by an all-encompassing theoretical reflection, which tends to prove that otherness has transcended the stage of concept, virtually developing into a meta-category.*

Our article will tackle the difficulty of conceiving a rigorous classification of the diverse representations of alterity and will linger on the distinction operated by historian Lucian Boia between “ordinary alterity” and “radical alterity”. By analyzing a few contemporary literary representations, we will try to highlight the fact that a taxonomy, once firmly established, is used by researchers as much in the purpose of classification than for de-classification. Through the analysis of the novel “Red Brazil” by J.C. Rufin, we intend to prove that a whole series of figures of alterity belonging initially to a determined category can slip towards other categories.

Keywords: *otherness, taxonomy, ordinary alterity, radical alterity.*

L'altérité: une méta-catégorie

Les vingt dernières années, la thématique de l'altérité a tellement proliféré dans le champ des recherches humanistes qu'on pourrait considérer qu'elle est en train de dépasser le stade de simple concept opératoire et de devenir une véritable méta-catégorie. Quelle que soit la perspective que l'on adopte, littéraire, historique, sociologique, psychologique, ethnologique ou philosophique, l'importance de l'altérité reste essentielle pour la compréhension et l'appréhension des phénomènes théoriques mais aussi souvent pratiques qui se manifestent dans ce monde devenu un vaste carrefour de cultures et de civilisations, où les occasions de rencontrer l'autre se démultiplient chaque jour.

Comme argument pour l'affirmation qu'elle tend à devenir une méta-catégorie, c'est-à-dire une catégorie située à un niveau d'abstraction supérieur, qui s'institue comme modèle générique incluant et permettant de décrire d'autres catégories, on peut mentionner la diversité des disciplines qu'elle touche de près ou de loin et surtout la multitude de concepts qu'elle a générés ou intégrés à sa théorie. Par exemple, dans les domaines de la psychologie ou des sciences sociales elle a mobilisé des

* Maître de conférences, Université “Spiru Haret”.
Associate Professor PHD, Spiru Haret University, Bucharest.

concepts déjà bien établis et largement étudiés auparavant, comme les représentations, les affects, le lien social, le dialogisme, la stéréotypie, les formes de catégorisations, (dont les plus courantes sont celles fondées sur le sexe, l'âge, l'origine ethnique, la classe sociale), en contribuant à des réévaluations, des déplacements d'accents ou d'extensions de l'aire d'application de ces concepts.

Les philosophes et les anthropologues ont redécouvert que la pensée de l'autre se trouve au cœur même de leurs systèmes et de leurs interrogations, étant le pendant de toute problématique identitaire. Comme le remarquait déjà Claude Lévi-Strauss, l'*identité* et l'*altérité* sont deux valeurs simultanément présentes dans la pensée sauvage comme dans celle contemporaine, et elles peuvent être envisagées comme opposées, mais en même temps comme obligatoirement complémentaires, car il n'existe pas de construction identitaire qui ne se rapporte à l'*autre*. Beaucoup de penseurs contemporains vont encore plus loin et voient dans l'altérité la condition même de l'émergence identitaire. «C'est toujours la réflexion sur l'altérité qui précède et permet toute définition identitaire», affirmait Marc Augé.¹

En balayant rapidement le vaste champ des études théoriques sur l'altérité, on peut constater que malgré leurs multiples angles d'attaque, elles se sont concentrées autour de deux grandes problématiques: l'élaboration de concepts qui permettent une classification de l'altérité en tant qu'objet d'étude, ainsi que l'établissement d'un répertoire suffisamment exhaustif de figures incarnant l'autre. Les deux grandes directions impliquent inévitablement, en toile de fond, l'attitude, au niveau individuel ou collectif, envers l'altérité.

Les philosophes de tout bord s'accordent à nous attirer l'attention que la présence de l'Autre, lorsque celui-ci est perçu dans son altérité réelle et non pas comme un être déduit d'un simple raisonnement analogique, représente toujours une mise en question du Moi. Dans son ouvrage *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty affirmait sans hésitations que l'existence de l'Autre en sa qualité de conscience perceptive autonome, c'est-à-dire étant non seulement objet mais aussi sujet de la perception, est toujours un scandale pour le Moi unique. Avant lui, Hegel avait décrété de manière beaucoup plus catégorique qu'avec le droit de cogito accordé à l'Autrui commence la lutte des consciences dont chacune poursuit la mort de l'autre. On voit se dessiner là l'un des pôles entre lesquels peut se situer l'attitude envers l'autre, à savoir celui du «rejet». À l'autre bout, se situe celui du «désir», de la recherche de l'altérité, mais il ne faut pas oublier que chaque «Moi» développe sa propre stratégie pour

¹ Marc Augé, 1994, *Le Sens des autres*, Fayard, Paris, p. 84

affronter ou éteindre ce scandale originaire dont parlait Merleau-Ponty, et chaque stratégie a comme fondement une attitude envers l'altérité qui ne se cantonne pas uniquement à ces deux pôles opposés, mais se place souvent quelque part sur la ligne imaginaire qui les unit. Il ne faut pas adopter une logique ambivalente, réductrice, car les points de cette ligne sont presque toujours fuyants et peuvent correspondre à mille et une nuances qui renforcent, atténuent ou mélangent dans des proportions difficilement quantifiables les termes à valeur générique de ce couple antinomique. Ainsi, entre «désir» et «rejet» on peut également avoir: «admiration», «amour», «fascination», «obsession», «peur», «mépris», «haine» etc.

Types de mise en altérité

En ce qui concerne les tentatives de classification des formes de l'altérité, l'une des plus opérantes reste celle de l'historien roumain Lucian Boia, qui distingue deux grandes classes d'altérité: *l'altérité ordinaire* et *l'altérité radicale*. Selon Lucian Boia, l'altérité ordinaire est basée sur la mise en évidence, à l'aide de procédés de simplification ou d'amplification, d'une multitude de caractéristiques biologiques et socio-culturelles qui s'inscrivent dans la structure courante, *normale* de l'espèce humaine, tandis que l'altérité radicale présuppose l'existence d'espèces ou d'individus différents, issus de manipulations biologiques, historiques ou culturelles imaginaires et qui modifient de manière fondamentale les données généralement admises de la condition humaine. D'une certaine façon, on retrouve cette classification dans d'autres études sur l'altérité. Ainsi, la catégorie de l'altérité ordinaire apparaît implicitement dans les écrits de Paul Ricoeur, lorsqu'il parle de «l'altérité d'autrui», ou de Lacan lorsqu'il écrit «l'autre», avec une lettre minuscule. Tandis que, la graphie «Autre», utilisée surtout par les philosophes, semble être réservée aux phénomènes liés à une altérité absolue, transcendantale, donc radicale.

À son tour, la chercheuse Denise Jodelet propose dans un article publié en 2005, deux autres formes d'altérité: «l'altérité du dehors» et «l'altérité du dedans». Selon Jodelet, l'altérité du dehors concerne:

les pays, peuples, groupes ou individus situés dans un espace et/ou un temps distants et dont le caractère «lointain» voire «exotique», est établi en regard des critères propres à une culture donnée correspondant à une particularité nationale ou communautaire ou à une étape du développement social et technoscientifique. D'autre part, «l'altérité du dedans», référant à ceux qui, marqués du sceau d'une différence, qu'elle soit d'ordre physique ou corporel (couleur, race, handicap, genre, etc.), du registre des moeurs (mode de vie, forme de sexualité) ou liée à une appartenance de groupe (national, ethnique, communautaire, religieux,

etc.), se distinguent à l'intérieur d'un même ensemble social ou culturel et peuvent y être considérés comme source de malaise ou de menace.²

Mais comme toute taxinomie, après un premier temps où elle sert pour réellement classer les éléments ou les phénomènes pris en compte, dans un deuxième temps, elle peut tout aussi bien servir pour *dé-classifier*.

Glissements d'une catégorie à l'autre

Ainsi, une série de figures de l'altérité classées initialement dans une catégorie bien déterminée peuvent être sujettes à des glissements vers d'autres catégories. Ce sont ces glissements d'ailleurs qui ont rendu nécessaire la construction d'un autre concept – clé des études sur l'altérité, à savoir *l'altérité radicalisée*, qui se rapproche et en même temps se distingue de *l'altérité radicale*, indiquant davantage un processus qu'une catégorie.

Ce concept permet de mettre d'emblée en évidence une idée qui se retrouve chez de nombreux penseurs des disciplines sociales, à savoir celle que l'altérité, dans son acception la plus courante, n'est pas vraiment un attribut qui appartient à l'essence de l'objet visé, mais plutôt une qualification qui lui est appliquée de l'extérieur, une propriété qui s'élabore au sein d'une relation sociale et autour d'une différence. Ses modulations dépendront des contextes d'inclusion de cette relation. Dans un monde paisible, les consciences peuvent se nier sans violence, mais les situations-limites, les moments de crises, et leur forme extrême, la guerre, amplifient le conflit ontologique entre le Moi et l'Autre, brise le pacte conclu avec la multiplicité des consciences et les arrachent au territoire commun, à l'intermonde où ils vivaient et acceptaient de faire autant de place à autrui qu'à soi-même. Cette radicalisation des différences conduit aux pratiques d'exclusion: intolérance, humiliation, mépris, exploitation ou diverses formes de violence, allant parfois jusqu'à l'anéantissement de l'autre. Des phénomènes historiques qui ont marqué notre époque moderne, tel le fascisme ou bien le communisme, peuvent être envisagés justement comme des cas extrêmes de radicalisation des différences jusqu'alors tolérées: dans le cas du fascisme il s'agit de radicalisation d'une altérité ethnique, tandis que le communisme radicalise l'altérité de classe. Ces mécanismes sociaux et psychologiques de radicalisation de l'altérité sont responsables en large partie des atrocités commises.

Dans ce qui suit, nous proposons de mettre en évidence de quelle manière peuvent se produire de tels glissements d'une catégorie d'altérité

² Denise Jodelet, 2005. *Formes et figures de l'altérité*, Presses universitaires de Grenoble, p. 10

à l'autre et la dynamique d'une mise en altérité qui débouche sur la constitution d'une altérité radicalisée. Notre propos ne sera plus théorique, il se concentrera sur l'analyse d'un roman de Jean-Christophe Rufin³, à l'origine duquel se trouve un fait historique. Mais il s'agit d'un fait historique qui ne fait pas partie de ce qu'on a nommé «la Grande Histoire» et qui tout en la côtoyant, se situent en marge de l'histoire et sont si excentriques et si méconnus qu'ils paraissent parfois plus romanesques que les scénarios ou les héros inventés par l'auteur.

Pour écrire *Rouge Brésil* (roman qui lui a valu le prix Goncourt en 2001), l'auteur s'inspire d'un des épisodes les plus surprenants et en même temps les plus emblématiques de la Renaissance française, épisode qui, étrangement, est tombé dans un oubli quasi total. Il s'agit de cette période de la Renaissance où les nouveaux mondes passent de l'imaginaire des géographes dans celui des marchands et des gens d'armes. L'un de ces derniers, le chevalier Villegagnon (un nostalgique des croisades, mais éduqué dans la vénération de la culture antique), va se mettre à la tête d'une expédition et, pour faire contrepoids à la présence portugaise au Brésil, tentera d'installer une colonie française dans la baie de Rio. Tourmenté par des questions religieuses, Villegagnon avait souhaité la venue d'une délégation de protestants. Mais à peine débarqués, les désaccords et bientôt la crise entre catholiques et protestants éclateront. Dans ce décor luxuriant des Tropiques va se jouer en miniature la querelle religieuse et le conflit armé qui déchirera la Métropole une dizaine d'années plus tard. Ayant cet événement en toile de fond, le roman de Jean-Christophe Rufin y ajoute l'histoire de deux enfants orphelins, frère et sœur, vendus par leur cupide tuteur et embarqués de force dans cette expédition pour que, grâce à leur jeune âge, ils apprennent la langue des sauvages et puissent servir ensuite de truchements.

Malgré cet ancrage dans la mentalité et les troubles particuliers d'une époque bien définie, les structures archétypales qui sous-tendent le réseau des relations s'établissant entre les personnages sont assez facilement perceptibles. De toutes les structures de l'imaginaire, affirmait Lucian Boia, *l'altérité* est la plus courante. Dans le regard porté sur l'autre, aujourd'hui, comme toujours, on a tendance à penduler entre l'exacerbation des différences et leur estompement en faveur de l'universalité de tous les être humains.

³ Né à Bourges en 1952, Jean-Christophe Rufin est une personnalité polyvalente: médecin de profession, militant du mouvement humanitaire dans l'action, mais aussi dans le domaine de la réflexion (voir notamment son essai *Le piège humanitaire*), président de l'Action contre la faim, écrivain ayant remporté deux fois le Goncourt, ex-ambassadeur de France au Sénégal et en Gambie, élu en 2008 membre de l'Académie française

Les deux tendances se retrouvent dans l'univers romanesque de *Rouge Brésil*. L'histoire de Colombe, la jeune fille qui, pour se protéger, se fait passer pour un garçon aux yeux de tous les colons, illustre la deuxième de ces tendances. Contrairement à ses compagnons français, elle est disposée à voir chez les Indiens Tupi non pas tant les différences, mais l'héritage commun à toutes les races et à toutes les civilisations. Pour elle, ce qui unit les gens est plus important que ce qui les sépare. De manière symbolique, Colombe et, à sa suite, son frère finiront par quitter la colonie et s'intégrer dans une communauté indienne présentée comme un retour à la nature, une libération des conventions et des contraintes, ce qui permettra enfin à Colombe de renoncer à son déguisement et de retrouver sa véritable identité féminine.

À l'opposé de ce qui se passe dans la tribu des Indiens Tupi, au sein de la colonie française les rapports qui s'établissent entre les catholiques et les protestants suivent la logique de l'altérité radicalisée, avec des conséquences dramatiques et sanglantes. Comme on le sait, l'altérité est plus susceptible de se laisser envahir par l'imaginaire et les différences peuvent être exacerbées au point de conduire au rejet de l'autre non seulement en dehors d'une certaine communauté, mais aussi en dehors de l'humanité. Selon le témoignage de l'un des protagonistes réels de l'expédition, le protestant Jean de Léry qui, de retour en France, écrira la chronique de cette terrible avant-première brésilienne des guerres de religion⁴, la haine a été attisée par un débat sur l'Eucharistie, débat qui a mal tourné. La croyance des catholiques dans la transsubstantiation remplit les protestants d'une « sainte horreur » et les détermine à assimiler les catholiques aux cannibales. La figure du cannibale hante l'imaginaire du XVI^e siècle. La plupart des voyageurs revenus du Nouveau Monde parlent d'Indiens mangeurs d'hommes. Les chroniques des guerres de religion abondent elles-aussi en cas de cannibalisme par contrainte: en témoigne ces parents qui, pendant le siège de Sancerre, rapporté par le même Jean de Léry, dévorent leur petite fille morte pour se sauver leurs propres vies. Mais comme le souligne Frank Lestringant dans son passionnant livre sur la Renaissance *Une sainte horreur, ou le voyage en Eucharistie*, l'image répulsive du mangeur d'homme est une image de combat et, plus qu'une donnée empirique, une construction fantasmatique. Traiter son ennemi de cannibale, c'est l'accabler de la pire souillure et le réduire à la condition animale. Influencés peut-être par cette hantise de l'imaginaire collectif particulièrement vive au XVI^e siècle, les protestants vont voir dans la messe catholique une cérémonie abominable,

⁴ Voir la chronique de Jean de Léry, *Voyage fait en la terre du Brésil*, L.G.F., Livre de Poche, 1994. Texte établi par Frank Lestringant, précédé d'un entretien avec Claude Lévi-Strauss.

au cours de laquelle les prêtres, en bouchers théophages, donnent à manger le corps du Christ et boivent son sang. Refusant de voir le côté symbolique de cette pratique religieuse, l'hostie n'est plus pour eux une nourriture pour l'esprit, elle s'offre à déguster comme une chair vivante. À un Villegagnon mangeur de Dieu, la minorité protestante dit préférer le cannibalisme des Indiens, odieux, certes, mais ni sacrilèges, ni idolâtres.

Tout en la mentionnant, Rufin n'insiste pas trop sur cette querelle théologique, car il semble penser que le jeu des altérités est une structure permanente de l'esprit humain et tout prétexte peut servir de déclencheur. Le mécanisme de «radicalisation» de l'altérité fonctionne certainement en étroite corrélation avec les évolutions historiques et les manifestations idéologiques, mais finalement, quelle que soit l'époque, l'homme est d'une certaine façon condamné à ne percevoir l'*autre* qu'à travers un système inépuisable de miroirs. «La vérité n'est pas pour les hommes»⁵, dira avec amertume l'un des personnages de Rufin, et si nous regardons mieux les troubles de notre époque, on est bien forcés d'y acquiescer. Par ailleurs, même si elle est encore loin de devenir un phénomène collectif, cette prise de conscience du rôle de l'imaginaire et la distanciation critique par rapport à nos propres croyances, convictions ou fantasmes dont elle favorise l'installation, semble être l'unique progrès réel qu'aurait fait notre époque en la matière.

Nous rejoignons ainsi un dernier aspect, et non pas des moindres, qui traverse les écrits sur l'altérité: les enjeux éthiques de tout regard porté sur l'autre. Dans le concert des philosophes qui nous mettent en garde contre les abus et la tyrannie, on pourrait dire naturelles, du «haïssable Moi», une voix à part appartient à Emmanuel Levinas. Pour lui cette mise en question du «moi» par la présence de l'autre ne consiste pas seulement à faire perdre au «moi» ses assises et son assurance légitimes, mais aussi à l'élever. Dans cette confrontation, la conscience peut aussi trouver en elle-même plus qu'elle ne peut contenir, l'engagement envers l'autre. Et c'est dans ce sens que Levinas parle d'une dimension de hauteur qui peut s'ouvrir dans l'être lorsqu'on sait construire un rapport de responsabilité envers l'autre. Selon la belle formule de Levinas, le *visage*⁶ de l'autre fait effraction dans notre être et rompt notre tranquillité, mais cette responsabilité assumée est la seule capable de «dire l'humain de l'homme».

⁵ J.C. Rufin (2001), *Rouge Brésil*. Gallimard, Paris, p. 504

⁶ Il ne faut pas oublier que pour Levinas le «visage» est un concept qui ne se ramène pas au visage physique, même s'il part de là. Le «visage» c'est ce qui vient oblitérer toute définition préconçue de l'autre et contrairement au sens commun des mots, regarder l'autre ne veut pas dire décomposer et réduire son visage à un ensemble de qualités sensibles, mais l'accepter dans sa nudité, sans qualités.

Bibliographie

AUGÉ, Marc, (1994), *Le Sens des autres*, Fayard, Paris.

BESSIS, Raphaël, (2004), *Dialogue avec Marc Augé. Autour d'une anthropologie de la mondialisation*, L'Harmattan, Paris.

BOIA, Lucian, (1998), *Pour une histoire de l'imaginaire*, Société les Belles Lettres, Paris.

DURAND, Gilbert, (1960), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, Paris.

JODELET, Denise, (2005), *Formes et figures de l'altérité*, Presses universitaires de Grenoble.

LESTRINGANT, Frank, (1996), *Une sainte horreur ou le Voyage en Eucharistie*, PUF, Paris.

LEVINAS, Emmanuel, (1993), *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, Paris

LEVI-STRAUSS, Claude (1962). *La Pensée sauvage*, Plon, Paris.

MERLEAU-PONTY, Maurice, (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.

RICOEUR, Paul, (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.

RUFIN, Jean-Christophe (2001). *Rouge Brésil*, Gallimard, Paris.

THOMAS, Jacques (sous la dir. de), (1988), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Ellipses, Paris.

TODOROV, Tzvetan, (1989), *Nous et les autres*, Seuil, Paris.