

INTRODUCTION

« La vie est une offensive dirigée contre les mécanismes de répétition de l'Univers... »

A. N. Whitehead.

Un libraire haïtien « amoureux fou du Brésil » ; un enseignant thai épris de culture savante espagnole ; une jeune Coréenne passionnée de culture afro-brésilienne ; un étudiant roumain qui veut devenir Bengali. Rien, ou si peu, dans les textes des sciences sociales et humaines n'apporte de schéma explicatif à ces êtres épris d'altérité, si ce n'est en recourant à une batterie de catégories fonctionnalistes voire dépréciatives. La philosophie parle du soi comme d'une entité à intégrité, et de la sortie du soi comme d'une fêlure ; les départements de littérature nous disent que le pouvoir et la domination s'insinuent dans les représentations des autres, les rapports entre cultures, le désir d'altérité ; les historiens insistent sur les héritages et les bilans ; les politistes et les sociologues sur les fonctions et les stratégies ; et la psychanalyse nous achève en situant l'identification à autrui dans l'aliénation et en faisant du désir un manque.

Cet ouvrage entend démontrer, ethnographies à l'appui, que les rencontres interculturelles peuvent aussi ouvrir sur la valorisation, l'éblouissement, la passion, sans passage obligé par le calcul et l'instrumentalité. Pour l'analyse de ce phénomène, nous proposons un terme et un concept : l'*ethnophilie*. Et puisque nommer sous-tend déjà une définition et des postulats épistémologiques – on peut d'ailleurs lire la totalité de ce livre comme une longue tentative de définition et d'illustration dudit phénomène – nous dirons, à ce stade, que l'*ethnophilie* constitue une valorisation ontologique d'une altérité culturelle : une affinité pour la chose ethnique, une identification à une identité culturelle autre, le désir de s'en approprier tout ou partie, le projet de la conserver en l'état. De la même façon que le terme « ethnocentrisme » créé par Claude Lévi-Strauss dans *Race et histoire* (1952) ne s'applique pas seulement à une ethnie, *ethno* concernera ici la culture de tout groupe tiers : ethnie, « tribu », nation, communauté ; *philia* désignera non seulement une modalité de sentiments qui incluent la valorisation, l'appréciation, l'empathie, voire, pour reprendre les catégories romantiques utilisées par nos sujets, l'amour et la passion, mais aussi des actions, des

comportements et une pensée qui organise, essentialise, définit, s'éprend et parfois s'approprie consciemment tout ou partie d'identités culturelles de tiers¹. La subjectivité de ces discours de valorisation désigne l'individu comme le siège par excellence d'affects et d'émotions. Certes, le recours à la métaphore du langage amoureux et à la terminologie du sentiment pour nommer une affection « unilatérale » et souvent déterritorialisée envers une entité matérielle et parfois immatérielle est chose commune – après tout, on peut *aimer* le jazz, le Sauternes ou le FC Barcelone. Néanmoins, comme nous le verrons, l'importation de la notion d'*amour* a toujours été problématique en sciences sociales, notamment en raison de confusions sémantiques autour du terme. Le premier chapitre explore ainsi l'opérativité du terme et sa viabilité épistémologique².

On distinguera cinq types d'ethnophilie : mimétique, xénologique, stratégique, culturelle, et de patrimoine.

Par ethnophilie mimétique, nous entendons une identification à une identité culturelle autre, un processus qui peut aller de l'appropriation, temporaire ou permanente, de marqueurs identitaires spécifiques, jusqu'au projet de « métamorphose » de l'identité personnelle via la préhension de la totalité d'une identité culturelle. Certes, toutes les identités charismatiques expriment des propriétés mimétiques, comme nous le verrons dans cet ouvrage ; néanmoins, nous ne désignerons par ethnophilie mimétique que les cas de prédation identitaire (un signe est consciemment approprié pour en altérer l'identité personnelle de l'acquéreur) et non ceux de simple appropriation culturelle (le signe est approprié par valorisation de la culture porteuse).

L'ethnophilie xénologique, ou épistémique, nomme les gammes de valorisation consciente d'une identité culturelle avec laquelle le sujet maintient une frontière identitaire. Cette ethnophilie peut s'exprimer par la collection d'objets, la poursuite du savoir (langage, histoire, etc.) ou une ethnophilie « contemplative » envers un aspect, matériel ou non, d'une culture tierce. On inclura ici l'ethnophilie de préservation : volonté et sensibilité visant à la préservation d'une culture, d'un élément de cette culture ou de la capacité d'action d'un groupe ethnique, à partir d'un répertoire qui les valorise, et pour l'analyse de laquelle nous développerons

1. Cf. *Infra*, chapitre I, section 2, qui explore la nature de ce lien affectif.

2. Les grands mots, écrivait Élias Canetti, devraient, en signe d'avertissement, commencer à siffler comme les bouilloires où l'on fait chauffer le thé. En créant un terme, on n'entend pas ici la prodigieuse découverte d'un phénomène sans précédent ; au contraire, le lecteur ne trouvera probablement rien ici qu'il ne connaisse déjà. Après tout, on ne crée un terme que pour trois raisons : par stratégie carriériste, par snobisme, ou pour combler un vide irritant. On espère être cru : ce vide nous semble patent et le signe d'un refoulement : rien dans la littérature des sciences sociales ne nomme de manière opératoire cette sensibilité qui motive aujourd'hui aussi bien des individus que les actions et représentations d'une variété d'acteurs.

un cadre théorique combinant la notion d'amour de la chose fragile chez Simone Weil à la « responsabilité d'otage » selon Lévinas (chapitre III). Nous rangerons enfin sous ce type certaines formes de politiques publiques qui privilégient chez un tiers (individu ou groupe) son identité ethnique ou son appartenance culturelle, projetée ou auto-attribuée, au détriment d'autres caractéristiques, comme des formes d'ethnophilie épistémique : longtemps, l'ethnisation de la politique britannique de recrutement militaire, avec une projection d'un ethos guerrier sur les membres masculins d'une société népalaise, les Gurkhas, trahissait ce même biais ethnique. L'indigénisme³, en Amérique Latine, peut inclure des formes d'ethnophilie épistémique.

L'ethnophilie de patrimoine, ou ethnophilie d'héritage, désigne la valorisation d'une identité culturelle située par le sujet dans un passé révolu et regretté, valorisation subsumée dans une relation de filiation personnelle sans pour autant correspondre à une forme de patriotisme ou de régionalisme. Nous nous référons entre autres ici aux relations d'enfants d'émigrés avec une société d'origine qui se retrouve « mise en culture » et avec laquelle l'histoire familiale inclut un degré de rupture⁴.

L'ethnophilie stratégique, la plus proche de l'exotisme, est celle où la distinction, au sens que lui donne Bourdieu (1985) et le concept d'*omnivore*⁵ jouent un rôle majeur. On acquiert, consomme, propose ou représente de l'altérité pour acquérir une reconnaissance sociale, un bénéfice politique ou économique voire, dans certains cas, une satisfaction narcissique.

L'ethnophilie culturelle (ou vernaculaire, structurelle, constituante, ou latente) représente un phénomène collectif à l'intérieur d'une société ou d'une communauté qui valorise dans la longue durée (qui peut être relative) une altérité culturelle spécifique. On peut penser à la francophilie des élites haïtiennes au XIX^e siècle⁶, l'anglophilie aux États-Unis⁷, la judéophilie des élites anglaises au XVII^e siècle⁸, la nippophilie de l'intelligentsia bengalienne au XX^e siècle, ou les sentiments pro-russes dans la société serbe. Il s'agit d'une construction très particulière de l'altérité, celle de l'ami, du modèle, de l'allié, construction pas nécessairement négociée, relationnelle, ou territorialisée de la sympathie voire de l'admiration⁹. L'effort de catégorisation,

3. L'indigénisme désigne notamment les politiques publiques à l'égard des populations indigènes, particulièrement les dispositifs de protection. Voir Henri FAVRE, *L'indigénisme*, Paris, PUF, 1996 et l'œuvre de A. C. de SOUZA LIMA, notamment *Um grande cerco de paz*, Petropolis, Vozes, 1995.

4. Cf. *Infra*, l'histoire d'Éfrain, enfant d'émigrés salvadoriens, au chapitre VI.

5. Voir, à titre d'exemples, Warde, Martens et Olsen (1999). Nous y revenons au premier chapitre.

6. DENIS, 2011, HOFFMAN, 1984.

7. Katherine JONES, 2001.

8. David KATZ, 2002.

9. Sur la construction coloniale de la sympathie et de la figure de l'ami, voir les travaux pionniers de Lorenzo MACAGNO (2012 et 2014).

de systématisation et de typologie que tente cet ouvrage en regroupant ces constructions sous ce terme-ombrelle et qui mériterait dans ce cas un travail à part, ne doit pas induire leur uniformité; la dimension politique, voire géostratégique, de l'ethnophilie culturelle, qui n'implique pas nécessairement que ces constructions soient politiques ou issues de l'État à l'origine, éloigne ici du monde du sentiment auquel nous attachons les autres formes d'ethnophilie.

Cet ouvrage se concentre sur les trois premiers types seulement. Les histoires et trajectoires analysées dans ce livre empruntent pour la plupart des dimensions issues de plusieurs types d'ethnophilie, aussi les chapitres ne correspondent-ils pas aux cinq types énoncés au-dessus.

Si le premier chapitre offre un « démêlage » conceptuel de la notion que nous proposons ici, on peut d'ores et déjà dire que cet ouvrage s'inscrit dans une double remise en question, nécessaire pour envisager l'existence d'une *philia* pour une culture tierce. Tout d'abord la remise en cause d'une approche qui tend à faire du pouvoir, du fonctionnalisme et de l'instrumentalité le paradigme du mode de relation à l'altérité culturelle. Ensuite la critique, déjà ancienne, des notions occidentales qui supposent l'intégrité du soi.

Avec cette première approche, la société autre « sert » toujours à quelque chose: à construire du soi, de l'exotisme, de la supériorité, de la distinction sociale; ou, plus traditionnellement, à faire de l'ennemi. Elle n'est jamais valorisée comme telle, pour elle-même, *ontologiquement*. Elle est toujours dominée. Le « jeu de miroir », le cliché le plus écoulé des études sur la relation à l'altérité, miroir où l'individu se regarde lorsqu'il regarde l'autre et fait du soi l'origine et l'arrivée d'une relation où l'altérité finalement n'existerait et ne serait reconnue que parce qu'elle aurait une fonction, ne fait que perpétuer cette approche utilitariste, fonctionnaliste, stratégique de la relation à l'altérité culturelle. L'âge impérial, en particulier, nous y reviendrons au premier chapitre, en menant à des rencontres interculturelles souvent sanglantes, compliquées parfois, plus heureuses rarement, a aussi accouché de cadres analytiques aujourd'hui dominants dans l'université des deux côtés de l'Atlantique, qui tendent à expliquer les relations à l'altérité en les soumettant, *reductio ad Cecilrodhum*, au prisme de la fonction, de l'hégémonie et de la hiérarchie. Malgré leur qualité, ces cadres échouent à envisager le franchissement culturel en-dehors du cadre colonial et post-colonial et à rendre compte de la complexité de la sortie du soi et d'une identification à un autrui culturel qui soit à la fois au-delà du calcul et habitée par l'affectif.

L'anthropologue américain Marshall Sahlins a déployé, dans son œuvre récente, une critique de ce qu'il nomme avec ironie « Léviathanologie », la tradition intellectuelle qui fait du pouvoir un schéma explicatif exclusif, notamment le projet foucauldien d'examiner les formes et « les ruses du

pouvoir¹⁰ ». Son ouvrage satirique, *En attendant Foucault* (1993), est entièrement voué à la critique de cette tradition. D'autres anthropologues, tels Michael Brown (1996), Terence Turner (1979, 1999, 2002) ou Sherry Ortner (1995, 2006), ont esquissé une critique du paradigme du « tout-pouvoir », notamment dans les études post-coloniales.

L'œuvre du sociologue Alain Caillé¹¹, qui se déploie en deux pans épistémologiquement interdépendants, critique, elle, la raison utilitaire. Reprenant et élargissant la pensée de Marcel Mauss, Caillé fait du don et du triptyque « donner, recevoir, rendre », auquel il ajoute « demander », la fondation du vivre-ensemble et de la société des hommes¹², insistant que cette logique (du don) se retrouve dans toutes les sphères de l'existence sociale. Mais, dit Caillé, cet esprit est nié par une « axiomatique de l'intérêt », une tradition intellectuelle qui fait du calcul, de l'utile et de l'intérêt la base de toute étude des motivations humaines. Au-delà de l'individualisme (l'intérêt) et du holisme¹³, existe un « tiers paradigme », l'anti-utilitarisme, qui permet de « comprendre et de découvrir empiriquement comment le lien social est tissé de dons qui ne valent que symboliquement » (2007, p. 21).

Utiliser ici la pensée d'Alain Caillé peut paraître paradoxal. Le sociologue pense l'anti-utilitarisme au travers de la problématique de la relation sociale, alors que nous abordons l'ethnophilie à partir d'une problématique du sentiment, de la subjectivité, de l'affect. L'ethnophile ne crée pas nécessairement de lien interpersonnel (que l'on pense au nippophile collectionneur dans son salon parisien) ni n'en est le produit. S'il existe une *relation* entre un individu et une identité culturelle, on ne parlera pas d'*alliance* ou de social. Et, comme nous le verrons à partir de la problématique de l'appropriation, il ne s'agit pas ici de donner mais avant tout de prendre.

Mais la question de l'intentionnalité, soulevée par Caillé (« Est-ce que je donne par amour ou par narcissisme ? »), et plus encore sa remise en cause de l'utilitarisme et de ses traditions intellectuelles, s'inscriront dans les

10. SAHLINS, 2004, p. 142-147. Sahlins aborde ce thème dès une série d'articles parus en 1997 et 1999 (voir en bibliographie). En philosophie, la critique de cette tradition occidentale s'est exprimée dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas (1961, 1974, 1995). Elle est résumée ainsi par Gérard BAILHACHE (1994, p. 67-68) : « Réduction, neutralisation, autarcie, suppression, possession, négation, appropriation, exploitation, philosophie de la puissance, violence, totalité, tyrannie de l'État : tels sont les mots emblèmes qui résument cette philosophie. »

11. E. g. CAILLÉ, 1989, 1994, 2001, 2007. On ajoutera, entre autre, les écrits de Philippe Chaniel, Jacques Godbout et la revue du MAUSS.

12. « [P]renant le risque d'agir et d'offrir sans garantie de retour, acceptant par là-même le fait de la division entre moi et autrui, entre l'ici et l'ailleurs, entre l'avant et l'après, le don permet-il l'alliance entre les hommes à travers la mise en jeu de leurs différences [...]. Il n'est pas besoin d'être grandiose ou surhumain pour accéder à la possibilité d'un tel don. » CAILLÉ, 1994, p. 40.

13. Ici « la pensée déployée depuis le point de vue de la totalité sociale instituée » (CAILLÉ, 2007, p. 22).

dialogues entre auteurs que nous proposerons. L'objet de cet ouvrage n'est certes pas de déterminer s'il existe des gestes désintéressés, de situer l'ethnophilie quelque part entre altruisme et égoïsme¹⁴, qui ramène toujours à cette rationalité jamais relative dont on pensait que l'anthropologie avait fait un sort, mais de prouver, ethnographies à l'appui, que la même subjectivité culturaliste qui produit des cadres agonistes peut engendrer de l'*agapè* et de la *philia*.

La remise en question de la notion d'une *nature humaine* constitue la deuxième assise critique de cet ouvrage et se corrèle à la critique de l'instrumentalité, au travers souvent des mêmes auteurs. Si un individu peut passer d'une ethnicité à une autre, d'une allégeance à l'autre, le chercheur doit, pour éviter de concevoir l'ethnophilie comme une pathologie ou une trahison, se défaire des préconceptions épistémologiques qui postulent un individu à intégrité. La conception substantialiste du sujet conduit en effet à une notion essentialisée de l'identité culturelle et de l'appartenance au groupe. Là encore, comme avec la réfutation du tout-fonction et du tout-calcul, cette critique émane en ordre dispersé de plusieurs disciplines et, on espère avoir tord, sans vase communicant.

Cette critique est minoritaire, sinon confidentielle, mais elle n'est pas nouvelle. Dès 1974, l'anthropologue Clifford Geertz (1974) considérait la conception unitaire de la personne comme une notion spécifiquement occidentale. Marshall Sahlins aujourd'hui, notamment dans l'ouvrage *La nature humaine, une illusion occidentale* (2008) voit dans le binaire nature/culture, d'où découlerait la notion d'une nature égoïste et dominatrice de l'homme, le biais dominant de la tradition philosophique, historique et anthropologique de l'Occident depuis au moins Thucydide, chez qui Hobbes puisa l'inspiration d'idées résumées par « l'homme est un loup pour l'homme », jusqu'aux études postmodernes des campus universitaires dont les travaux, toujours selon Sahlins, offrent des variantes sur la dissolution du sujet, l'indétermination et le « bain acide "des effets de domination"¹⁵ ».

En philosophie, Emmanuel Lévinas oppose au *militare vivare est* et au *cogito* de la tradition occidentale, un élan ontologique vers autrui ; l'extériorité est fondatrice¹⁶ – ce qui ne veut certainement pas dire qu'elle est *utile*. Pour Lévinas, autrui s'impose au soi – ce qui évoque de manière troublante, l'analyse de la pensée des Indiens Tupi d'Amazonie par l'anthropologue

14. Ce qui, dans la problématique de « l'amour », serait retomber dans la *querelle du pur amour* qui mettait au prise au XVII^e siècle Fénelon à Bossuet, comme le note, là encore, Alain CAILLÉ (1994).

15. SAHLINS, 2008, p. 17. Toutes les traductions, et leurs limites, sont de moi.

16. L'anthropologue portugais João de Pina Cabral (2004), un des rares anthropologues à avoir utilisé la pensée de Lévinas, synthétisait ainsi la pensée du philosophe : l'Autre précède le Moi et le Moi n'existe que par l'Autre.

brésilien Eduardo Viveiros de Castro (1986), dans un double renversement de Descartes : l'autre existe donc il pense donc je suis donc je pense, l'anthropologue concluant par cette formule : « L'altérité est constituante¹⁷. » De même, lorsque Sahlins énonce que le moi est une relation interpersonnelle¹⁸ ; ou lorsque Lévi-Strauss, recalant le cliché « je est un autre » pour « l'autre est un je¹⁹ », affirme que le moi « n'a pas de place entre un nous et un rien²⁰ », ils ne sont pas sans rejoindre, par des chemins certes propres et ethnographiques, Lévinas.

Les ouvrages de l'anthropologue français François Flahaut (2005, 2006) s'attachent également à critiquer, notamment au travers d'une analyse des contes, la conception occidentale d'un individu qui serait doté d'une essence et la supposée antériorité de l'individu sur la société : « La permanence de soi se fonde traditionnellement sur la conviction que la personne est une substance » (2006, p. 256). De même, le philosophe Lorenzo Vinciguerra (2009), à partir de l'œuvre de Spinoza, réfute l'idée que l'homme aurait une substance.

Lévi-Strauss remet en cause, comme on sait, la tradition philosophique, en opposant Descartes à Rousseau, précisément parce que la pensée de ce dernier fonde, selon lui, l'anthropologie. Descartes passe du cogito au monde « sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations » ; Rousseau, lui, fonde « une conception de l'homme qui met l'autre avant le moi », en reconnaissant à l'homme « une faculté essentielle, « naturelle et culturelle, affective et rationnelle » : l'identification d'un à un autre²¹. Mais les travaux de Lévinas apparaissent particulièrement opératoires à une phénoménologie de l'ethnophilie car le philosophe fait du rapport à l'altérité un élan irrésistible vers cette altérité, élan qu'il situe dans le même mouvement dans le sentiment affectif – l'amour. Nous y revenons plus bas pour une clarification.

Les frontières de l'ouvrage

Le point de départ de cet ouvrage se situe autour d'une double insatisfaction, terminologique d'abord, théorique ensuite, à l'égard de plusieurs

17. E. B. VIVEIROS DE CASTRO, 1986. Roger BASTIDE (1971), au sujet d'un texte de Maurice Leenhardt, commentait sur la notion mélanésienne de la personne : le Mélanésien est plus en-dehors de lui-même que dedans (p. 33), alors que le missionnaire occidental s'efforce de lui faire découvrir sa véritable identité, limitée par son corps. Cf. *Infra*, chapitre VI.

18. Sahlins, 2008, p. 55.

19. LÉVI-STRAUSS, 1996 (1962), p. 49.

20. LÉVI-STRAUSS, 2008 (1955), p. 444.

21. LÉVI-STRAUSS, 1996 (1962), p. 48-50. Il ne développe toutefois pas le sujet, alors que François Flahaut consacre à la prééminence de la société sur l'individu l'essentiel de son œuvre.

termes qui ne parviennent que très partiellement à qualifier (et parfois à disqualifier) le phénomène décrit dans les chapitres qui suivent. Puisque nous créons un terme, commençons donc par dire ce que l'ethnophilie n'est pas.

Il ne s'agit pas, comme l'explique le premier chapitre, d'exotisme, d'Orientalisme, de primitivisme, de cosmopolitisme, ou de multiculturalisme, même si des formes d'ethnophilie peuvent emprunter des dimensions issues de ces catégories. Il ne s'agit pas non plus de traiter ici d'éthique, d'altruisme, d'universalité, de métissage, d'adaptation, d'intégration ; cet ouvrage ne se penche pas sur des processus collectifs ou des relations sociales mais sur des liens affectifs conscients, délibérés, et s'exprimant au travers de sujets parfois en rupture avec leur environnement et les idées dominantes. L'ambition première de ce livre est 1) de proposer un signifiant à un phénomène répandu mais occulté (pour des raisons analysées au premier chapitre) et 2) de prouver son existence. Cet ouvrage n'analyse pas des processus collectifs, tels que l'assimilation ou des situations où la position hégémonique d'une société peut inférer des comportements des deux côtés des frontières culturelles. La question de la valorisation de l'altérité provoquée par des phénomènes de cohabitation collective dans les zones de contact et d'immersion culturelle, telles l'acculturation et le métissage, n'est pas notre sujet, même s'il peut exister des formes d'ethnophilie dans ces situations. Enfin le phénomène que nous proposons d'analyser est distinct des situations étudiées dans les œuvres d'Hannah Arendt (1958, 1974) et de Luc Boltanski (1990), où l'amour s'inscrit dans le cadre politique et irénique du vivre-ensemble, de la paix et de l'effort – nous y revenons dans la deuxième partie du premier chapitre.

Cet ouvrage n'entend pas non plus être une chronique d'entreprises morales et postule les êtres épris d'altérités comme ni bons ni mauvais. Affirmer que l'ethnophilie suppose un contraire (un mal, le racisme, ou un bien, l'universalisme) reviendrait à lui faire endosser un contenu moral plutôt qu'à le traiter comme une chose, et à reproduire un cadre analytique fondé sur une opposition binaire. L'ethnophilie doit être étudiée comme un fait : analyser qui aime quoi, comment, où, quand, pourquoi et avec quels effets. C'est l'erreur des études évoquées au premier chapitre que d'avoir parfois fait de la recherche sur les relations interethniques des sujets de procès. Ce livre raconte des expériences, des parcours, des cheminements de pensée, des comportements, des relations, à une identité culturelle tierce. Pour mieux prouver le phénomène qui nous concerne, on présentera des cas où l'attraction d'un individu pour une différence culturelle ne peut être expliquée par la seule raison instrumentale ou une stratégie individuelle de distinction. Pour ce faire, nous proposons des exemples où l'individu effectue un choix délibéré de reconnaissance et de valorisation d'une altérité ethnique de son goût et avec laquelle *sa société d'origine ne partage ni frontière*

*ethnique*²² ni *contexte colonial*. Par contexte colonial, nous faisons référence aux situations interethniques où une des multiples identités culturelles en jeu se trouve parée de caractéristiques positives soit de par sa position hégémonique soit de par son infériorité assignée par les hiérarchies coloniales et impériales. Présenter des exemples issus de plusieurs continents correspondra, en outre, à l'intention de sortir du cadre « obsessionnel » des relations entre « l'Occident et le reste » et de proposer d'autres connections. Nous avons ainsi préféré écarter de notre étude des sujets tels qu'Elvin Verrier (1902-1964), ethnologue britannique engagé dans la défense et la valorisation des sociétés tribales de l'Inde, converti à l'hindouisme et marié à une femme Gond, car son inscription dans un moment historique où le mouvement pour l'indépendance s'affirme en infériorisant les « valeurs anglaises », qui plus est en occupant un terrain moral, pourrait être interprétée comme relativisant la souveraineté de sa passion pour des minorités culturelles²³.

Ces contextes politiques jouent un rôle qui nous oblige à préférer écarter les exemples qui *pourraient* en être issus. L'hispanophilie et les sentiments pro-européens de secteurs élitaires sud-américains, voire l'anglophilie en Amérique du Nord, rendent, de même, plus compliquée la question de la capacité d'action, et s'inscrivent dans ce que nous nommons ethnophilie culturelle, que nous ne traiterons pas dans cet ouvrage. En 1977, Naipaul détectait dans le désir des choses *phoren* et d'approbation anxieuse du regard occidental, particulièrement britannique, par les élites de l'Inde les blessures psychiques de la colonisation et des humiliations causées par la domination culturelle²⁴. On peut, de même, mentionner le philosémitisme en Allemagne de l'Ouest dans les années 1970 et 1980²⁵, lié à l'Histoire, collective et terrible.

Enfin, tout en reconnaissant la légitimité des spécialisations et même si nos références théoriques sont essentiellement issus de l'anthropologie, une excursion en pays multidisciplinaire permettra d'apporter une compréhension plus large du phénomène en question. Un travail de synthèse, s'il parvient à éviter les pièges des généralisations simplistes qui font fi des contextes historiques et locaux, doit aussi avoir « le courage de piller les

22. Le concept constructiviste de « frontière ethnique » est issu de Frederik Barth (1969) qui, rompant avec les approches essentialistes et primordialistes, considère qu'une identité ethnique ne peut s'analyser qu'à partir de ses interfaces avec d'autres ethnicités. La construction de formations identitaires compose ces frontières ethniques et assigne des différences. Du moment qu'il y a des différences assignées, elles sont soit supérieures, soit inférieures, soient égales (HARRISON, 2006).

23. Sur Verrier et son rapport à l'Inde et aux peuples tribaux, lire le superbe ouvrage de Ramachandra GUHA (1999).

24. Voir encore William BORDERS, "To Indians, 'Phoren' is Still Best", NYT, 13 juin 1976. Pour une réalité plus négociée sur la question, voir l'ouvrage au titre évocateur de l'anthropologue Peter Fry (1982).

25. MOUNK, 2014.

autres disciplines afin de parvenir à de plus vastes articulations²⁶ ». Cette recherche se penche ainsi sur des cas issus de douze pays, régions et empires différents²⁷.

Les clés du contact

Ce travail mobilise plusieurs concepts, outre celui de frontière ethnique, vu plus haut : le contact, la xénologie, le mimétisme, la prédation, la culture, le devenir, la responsabilité.

Nous reprenons la catégorie de *contact* utilisée par l'anthropologie via Malinowski pour désigner un moment et une situation : l'événement par lequel une société indigène est amenée à faire directement et définitivement l'expérience de la société nationale qui l'entoure. L'anthropologue brésilien Cardoso de Oliveira (1962) parle, lui, de *friction interethnique* pour nommer la pérennité dynamique et inégale du contact entre deux cultures distinctes, provoquant ainsi conflits et tensions mais aussi appropriations des codes et répertoires et reformulation des situations identitaires²⁸. Mary Louise Pratt (1992) a élaboré le concept, assez similaire, de *zone de contact* pour désigner un lieu géographique ou abstrait, où se confrontent et se séduisent deux ou plusieurs mondes culturels. Pratt insiste aussi sur la nécessité de prendre en compte la façon dont les sociétés se présentent à l'étranger, indiquant ainsi que les représentations, si elles coïncident rarement avec la réalité, ne sont pas pour autant en lévitation mais entretiennent des rapports compliqués, contradictoires et dynamiques avec le monde empirique. Le contact sera, dans cet ouvrage, volontaire, individuel, parfois intime, déterritorialisé souvent : la rencontre entre un individu et une identité culturelle pour laquelle ce premier éprouve une attirance. Le contact est donc, outre un moment, un monde de reconnaissances qui esquissent la valorisation et la cristallisation. Cette notion revêt ici une grande importance car ce contact peut être sans réalité « physique », sans franchissement de frontières et de kilomètres.

Comment, dès lors, une identité culturelle autre acquière-t-elle des propriétés charismatiques ? Certains individus sont-ils prédéterminés, par leur histoire, leur société, leur génération à une affinité pour une autre ethnicité ? La *xénologie* sera la part du répertoire d'une collectivité qui gère la question de l'altérité culturelle, avec des listages, ou « entrées », plus ou moins consistants selon les communautés inventoriées. Chaque entrée jouit

26. MACKENZIE, 1995, p. XI.

27. Si l'Asie et le Moyen-Orient sont peu représentés ici, c'est avant tout parce que l'auteur de ces lignes est un américaniste qui a ses réseaux en Amérique Latine, région en faveur de laquelle penche l'assiette empirique de cet ouvrage.

28. On peut se reporter à l'ouvrage de synthèse de Renato ATHIAS (2007) sur ces notions et leur place dans l'anthropologie.

d'un imaginaire plus ou moins large, définissant cette altérité et, surtout, sa relation à la collectivité qui produit cette xénologie. L'imaginaire national d'une société, construit à partir des expériences historiques et de leurs interprétations et de la diffusion de données diverses vers ce pays, donne à cette xénologie sa force. En d'autres mots, les archives d'un imaginaire culturel organisent l'altérité en fonction des expériences et des informations reçues. La xénologie est donc cette matrice où toutes les informations propres à l'ethnique, au national, au communautaire sont sédimentées et organisées en signes et, dès lors, orientent les imaginaires – nos pas sont bien longtemps précédés de nos associations. Si l'histoire de chaque individu peut procurer à ce dernier sa propre xénologie, fruit de son éducation, du degré d'exposition au savoir et à l'altérité qu'il aura connues, les variations sont relativisées par les contextes historico-culturels qui, eux, tendent à rendre les xénologies plus génériques. Même lorsqu'ils se situent en porte-à-faux avec les valeurs dominantes du moment, notamment en période coloniale, les désirs ethnophiles ne naissent pas orphelins, ce qui n'empêche pas l'existence de contradictions au sein de toute société. Les ethnophilies, mimétiques incluses, s'expriment dans des codes culturels. L'ethnophile peut aimer pour des raisons qui tiennent à son histoire personnelle, familiale et collective, il aime dans des termes culturels et il *choisit* son ou ses identités culturelles d'élection, souvent selon une xénologie qui depuis longtemps ordonne les ethnicités assignées avec leurs lots d'enchantement, de magie et d'horreur, une classification épistémique et normative où parfois les images précèdent les rencontres – mais pas leurs issues.

La fonction classificatoire et totalisante de la xénologie n'existe que parce qu'elle tente de faire sens de la diversité humaine rencontrée au cours des âges par la société dont l'ethnophile est issue. Il ne s'agit pas de replacer la « race », la « culture » ou le « discours » par une xénologie omnipotente qui viendrait manipuler des individus passifs mais, au contraire, de fournir ici une explication qui contrebalance l'idée d'une liberté totale du sujet ethnophile et de pourvoir sa façade ethnicisante à l'ordre culturel où se meut la liberté. Éliade choisit l'Inde²⁹. Pourquoi l'Inde ? J. M. G. Le Clézio s'est dit Indien³⁰. Pourquoi Indien ? Si ces identités sont charismatiques et dotés de propriétés, c'est aussi parce qu'elles peuvent constituer des entrées connues, repérables et parfois « aimables », souvent construites lors d'un âge impérial avec son lot d'incohérences. Ajoutons qu'avec le cycle de mondialisation amorcé au xv^e siècle, les xénologies se complètent, se concurrencent, s'enchevêtrent, prenant peu à peu les dimensions de la planète.

Nous devons dès ici au lecteur une définition du terme « culture ». Dans les parties analytiques de cet ouvrage, nous le prendrons dans la définition

29. Cf. *Infra*, chapitre VI.

30. Cf. *Infra*, chapitre V.

que lui a donné Marshall Sahlins (1997) : « [La culture] nomme et distingue l'organisation de l'expérience et de l'action humaine au travers de moyens symboliques. » Néanmoins, le terme apparaîtra plus souvent dans le sens que lui donnent les sujets de cette étude, qui est rarement le même que celui défini par l'anthropologie académique tout en ayant des correspondances, un cas assez typique d'« herméneutique duale », pour reprendre le concept d'Anthony Giddens (1987). C'est ce que l'anthropologue brésilienne Manuela Carneiro da Cunha (2009) a nommé « "culture" et culture », dans un ouvrage au titre éponyme et qui s'appuie sur une réflexion sur les droits intellectuels et le savoir traditionnel indigène. Sans guillemets, le terme – culture – désigne la catégorie de l'anthropologie académique ; entre guillemets, il désigne son usage réflexif par les peuples indigènes au sujet de leurs propres sociétés. Carneiro da Cunha détecte plus qu'une différence sémantique ; la culture et la « culture » appartiennent à des domaines (*realms*³¹) distincts (p.92) qui s'appuient sur des principes d'intelligibilité eux-mêmes distincts (p.78). En séparant les deux notions, Carneiro da Cunha distingue la logique interne des contextes endémiques, qui font parti d'un tout social, de la logique inter-ethnique (rencontres territorialisées entre groupes distincts) qui dominent les autres situations (p.68-70).

Certes, Carneiro da Cunha se focalise essentiellement sur l'usage du terme par des peuples indigènes qui parlent avec ce terme, « culture », de leur propre société, alors que les individus de notre ouvrage parlent de la culture des autres (y compris Dilermando, le jeune Indien xavante dont il est question au deuxième chapitre) de manière souvent déterritorialisée (en-dehors de relations sociales). En outre, lorsque ces sujets mobilisent la « culture », ils diffèrent entre eux quand au sens et au contenu, mais il s'agit toujours de « culture ». Leur vision de la culture valorisée est souvent essentialiste : un monde homogène, cohérent, inchangé, interchangeable. Nous sommes en présence d'une contradiction : ce sont les individus les moins conformes qui sont attirés par l'essentialisme et les versions culturelles parfois les plus prévisibles. Au contraire de l'anthropologue « scientifique », les sujets, eux, ne font pas toujours de séparation entre les notions de race, de culture, de société, d'identité et de religion, certains allant même jusqu'à inclure les paysages dans leur définition du terme « culture » ; et parfois, oui, certains effectuent des opérations de distinctions. Comme l'a suggéré l'anthropologue argentine Silvia Montenegro, l'anthropologie, dans son ardeur à débusquer des totalités, dans ses oscillations entre tendances constructivistes et essentialisantes, tend à négliger les opérations cognitives du public si ce n'est pour leur assigner un jugement moral. Le grand public peut essentialiser sans pour autant déprécier – qu'est-ce d'ailleurs qu'une anthropologie « sauvage » mais un culturalisme qui demeure, *horresco referens*,

31. L'ouvrage a d'abord été écrit en anglais.

la position par défaut de la classification de l'information de l'altérité, comme nous le montre le journal télévisé du soir ou les commentaires sportifs pendant une Coupe du Monde de football. Rappelons enfin que le binaire soi/autre sur lequel nous nous appuyerons parfois correspond, comme le notait l'anthropologue britannique Michael Herzfeld (1987, p. IX), à une opposition symbolique et non pas objective.

Transnationalisme méthodologique, équivocation contrôlée, récits de vie

« Je me méfie de ceux qui vendent des outils mais ne s'en servent jamais. »

La fille du puisatier, Marcel Pagnol.

Cet ouvrage obéit au principe du travail ethnographique : aller voir ce que les gens font, les écouter, leur parler, les observer, les prendre au sérieux³² et, si possible, étudier leurs archives. Nous nous sommes pour cela appuyés sur une diversité de méthodes, deux d'entre elles dominant l'ensemble : l'approche dite individuelle et la « comparaison contrôlée ».

L'approche individuelle, à savoir le recours à l'analyse qualitative ici d'un ensemble de biographies individuelles³³ est ici un simple chemin méthodologique choisi pour exemplifier le signifiant.

Comme le rappellent Passeron (et *al.*, 2005), la casuistique est une stratégie méthodologique ancienne ; le tout est de choisir des cas qui n'aient rien d'arbitraire, qui puissent « faire preuve », la question de la sélection des cas par rapport à l'échelle du modèle à mettre en lumière étant somme toute analogue à celle de Lévi-Strauss dans la dernière partie d'*Anthropologie Structurale* (1974).

Les cas en question ici sont des individus et leurs histoires, le « récit de vie » comme méthode étant l'objet en France de riches études³⁴. Berteaux (2005) fait ainsi la distinction entre « histoire de vie » (l'expérience réelle) et « récit de vie » (son interprétation). Delory-Momberger (2004) propose à ce sujet la combinaison de la méthode narrative-biographique et de la vérification. On peut aussi penser à la méthode par cas individuel de l'ouvrage historique de Théodore Zeldin (1994) et de Bourdieu dans

32. Un parti-pris qui ne doit pas à la démagogie mais à la méthodologie – voir à ce sujet l'introduction du livre du sociologue Michel Dron (2000). Ni la subjectivité ni l'affectif ne sont à confondre avec la pathologie quant on exprime des sentiments. « Un honnête homme peut être amoureux comme un fou mais pas comme un sot », écrivait La Rochefoucauld.

33. Au total, nous avons mené des entretiens avec 42 individus et étudié une soixantaine de biographies en tout, mais avons choisi ou été autorisé à n'en conserver, que 31.

34. Elle mérite mieux que le revers de main rapide et cruel de Louis DUMONT (1991) qui la trouvait « désespérante ».

La misère du Monde. L'ouvrage rigoureux de Johann Michel (2012) épuise, il nous semble, la question, examinant ses ressorts sous ses angles sociologiques et philosophiques, détectant notamment « la mise en intrigue de soi » des récits individuelles. Bourdieu (1996) fait la longue mise en garde qu'on sait dans *l'illusion biographique*.

Ces questions méritent certes qu'on s'y arrête. On se gardera néanmoins de voir dans les sujets des metteurs en scène, sans parler de la contradiction à insister à la fois sur le respect dû aux sujets et sur la peur d'en être dupe, dans une sorte d'hypocondrie dont la réitérée *self-absorption* disciplinaire n'est pas loin d'évoquer les mouches et des pratiques sexuelles contraires. On veut croire qu'entre le doute salutaire et la Léviathanologie méthodologique, il y a de la place pour une tentative anthropologique. Si on s'engage dans une étude basée sur l'étude de cas individuels, il faut accorder une crédibilité et pas seulement une légitimité à ce que disent les sujets, à moins de se retrouver dans la position de Zénon d'Élée qui niait le mouvement tout en marchant.

D'autant plus que les concepts mêmes de récit de vie et de biographies apparaissent problématiques, fondés, comme l'idée d'identité narrative de Ricœur, sur l'a posteriori. Comme on le verra, la plupart des individus sont dans le projet – ce qu'ils vont faire ou sont en train de faire. Ils décrivent surtout un sentiment dans l'instant et moins une trajectoire. Étudier des biographies n'implique pas non plus qu'on évacue le social ou l'idéologie, au contraire. La longue place donnée dans cet ouvrage aux entretiens, reproduits souvent tels quels, vise à soutenir l'effort de prouver l'existence de la sensibilité en question et tout autant sa dimension affective. Cet ouvrage n'analyse pas des relations sociales ou une communauté mais une sensibilité : l'expression des personnes est donc essentielle. Le chercheur ne doit certes pas se muer en chambre d'écho ; mais le discours des sujets importe et n'est pas, comme l'écrit Sherry Ortner (2006, p. 74), que du « langage » mais aussi la base et l'objet de pratiques sociales bien réelles.

Les entretiens seuls portant néanmoins le risque d'une hyper-focalisation sur le discours, nous avons recouru, tout d'abord, à l'observation de ces individus, lorsque cela été possible, souvent sur plusieurs années. Les entretiens ont d'ailleurs une vie propre : certains informants ont modifié leurs réponses au deuxième ou troisième entretien, d'autres ont même tenté de faire valider leur projet ethnophile par celui qu'ils percevaient (sans fondement) comme une autorité sur la société valorisée³⁵. Nous nous sommes appuyés, d'autre part, sur des documents à caractère biographique d'individus connus voir « historiques », tels Pierre Verger, Joseph Needham ou Mircea Éliade, afin de reconstituer leurs parcours tout en se méfiant de la

³⁵. Au sujet des effets de l'entretien sur l'interviewé, voir GAULEJAC (2009), qui évoque des effets cathartiques.

tendance au ventriloquisme méthodologique du chercheur (attribuer tel sens pour enfler la preuve).

La raison méthodologique avisait une approche individuelle restreinte au contexte d'une seule société ou d'une même aire civilisationnelle. Nous avons néanmoins choisi des cas sans limite géographique. L'incommensurabilité posée par ces différences d'espace-temps sera surmontée par l'emploi de la « comparaison contrôlée³⁶ » et plus exactement de variations contemporaines dont Viveiros de Castro (2004, 2009) s'est fait le chantre : « l'équivocation contrôlée » et « le relativisme comparatif », et ce pour deux raisons.

Si, anticipons, l'ethnophilie participe d'une ontologie de la reconnaissance, les réactions iréniques au contact culturel se révèlent commensurables. Le défi émerge alors non pas autour de la question des lieux comparés mais de la situation de l'époque étudiée (quand une pensée « ethnicisante » jaillit et se diffuse) qui fera l'objet d'une brève analyse au premier chapitre. La diffusion et l'indigénisation-autonomisation du concept de culture au-delà du site de diffusion (l'Europe), dès la fin du XVIII^e siècle, ont fait, comme l'a montré Daniel Sartori (2008), de l'organisation mentale de la différence en identités culturelles un phénomène mondial, rendant commensurables des actions et des représentations situées originellement sur des lieux civilisationnels distincts. Dans la perspective d'une approche anthropologique, ce qui change avec la mondialisation contemporaine, c'est l'accessibilité des formes culturelles, sinon des xénologies, au-delà des lieux dont elles sont issues. Comme l'écrit Emmanuel Désveaux (2007, p. 308) : « À l'heure de la mondialisation, l'histoire de n'importe quel individu ne saurait être que mondiale... » La fin de l'insularité des aires de référence et leur connectivité ne veulent pas dire universalité, ni abolition dans une grosse purée indifférenciée de longues durées localisées qui charrient leurs xénologies spécifiques. Mais, dans la mesure où les individus étudiés ici, pour la plupart des cas, s'ignorent, il s'agit tout autant de « transnationalisme méthodologique » que d'une libre adaptation à des biographies du relativisme comparatif mis au point par Viveiros de Castro³⁷.

À cet égard, ce travail est aussi une hypothèse sur la relation entre anthropologie et ethnophilie. On peut d'ors et déjà se poser la question : l'anthropologie est-elle de façon inhérente une forme d'ethnophilie épistémique ?

36. Voir EGGAN, 1954.

37. On se gardera, certes, des marquages historiques ou géographiques faciles, du déterminisme de la mondialisation, des lieux communs sociologiques qui voient la crise de l'État-Nation comme seul matrice d'allégeances nouvelles, de la modernité tardive qui invente tout et son contraire, ou du postcolonialisme qui fait la même chose. Néanmoins si, anticipons, une vision du monde ethnicisante est globalisée, la prédation des sociétés humaines trouve ici une « canalisation » en termes culturalistes qui dépasse le seul lieu de propagation initial des concepts de culture et d'ethnicité comme catégories cognitives.

De toute évidence, non : pendant longtemps cette discipline n'envisageait pas nécessairement son sujet avec respect et a pu servir, comme on sait, de bras intellectuel à l'administration coloniale³⁸ ; plus récemment, des anthropologues ont eu, envers leur sujet d'étude, des attitudes que l'on peut qualifier d'ambiguës³⁹. C'est, nous le verrons, le contraire qui est vrai : l'anthropologie n'est pas ethnophile mais l'ethnophilie est, souvent, anthropologue. Et l'anthropologisation des connaissances accompagne l'affinité⁴⁰. Nous étudions des individus qui ont eux-mêmes une réflexion et une analyse de leur objet de *philia* et ont développé, dans bien des cas, une réflexion sur leur propre relation. Ils font de l'anthropologie sauvage. Le travail que nous proposons est donc, d'une certaine façon, une anthropologie d'« anthropologues », ou, pour utiliser la catégorie de « traduction culturelle » de l'anthropologie britannique, une traduction de traducteurs. Si, comme le dit Roy Wagner, l'anthropologie est une pratique universelle qui consiste à faire sens de l'altérité, et en ce sens alors nullement un lot occidental ou récent, l'anthropologie comme pratique professionnelle, institutionnalisée, codifiée, se doit de prendre en compte celle produite par les sujets⁴¹ faisant du même coup de l'anthropologie une comparaison entre anthropologies⁴². (Il s'agit de comparer les relativismes, et non de relativiser les comparaisons). On peut, à la rigueur, considérer l'identité elle-même comme une forme d'anthropologie puisqu'elle implique la description et émerge en étudiant et en se frottant aux groupes ou individus environnants. L'extension du choix de nos sujets à plusieurs continents et les mises en relation entre individus et leurs objets de *philia*, liant des entités sans relation historique (par exemple un sujet sud-Coréen « amoureux » du Brésil, comme nous verrons au chapitre V) brouillent, en outre, les relations inter-culturelles convenues de l'anthropologie entre Occident et petites sociétés.

³⁸. Les choses étant parfois plus compliquées : voir DE L'ESTOILE, NEIBURG et SIGAUD, 2002, et DE L'ESTOILE, 2007. Pour un classique sur la question, voir Talal ASAD, 1973.

³⁹. Voir l'ouvrage de Patrick TIERNEY, *Au nom de la civilisation : comment anthropologues et journalistes ont ravagé l'Amazonie*, Hachette, 2005. Le titre de la version anglaise disait « scientifiques » au lieu d'« anthropologues ». Par contre, qu'il y ait *des* anthropologues qui fassent preuve d'ethnophilie, soit dans leur travail, soit dans leur engagement personnel, c'est l'évidence même.

⁴⁰. Même pour des universitaires : c'est sa passion pour la Grèce moderne qui pousse l'anthropologue britannique Michael Herzfeld à se dédier à l'anthropologie (communication personnelle, 2009). Dans la même veine, Roger Bastide écrit « Choisit-on l'objet de ses études ou, aussi paradoxal que cela puisse paraître, est-ce l'objet qui vient vous chercher, s'accroche à vous, s'impose à votre réflexion » (cité par Françoise MORIN, 1975, p. 99).

⁴¹. Voir VIVEIROS DE CASTRO, 2008.

⁴². VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 4.

Une anthropologie lévinassienne ?

En quoi la philosophie peut-elle être utile à l'anthropologie⁴³ ? Selon Deleuze et Guattari, « la philosophie, c'est l'art de former, d'inventer et de fabriquer des concepts⁴⁴ ». Seule l'opérativité de ces concepts légitimerait leur appropriation par une discipline tenue, elle, à l'exercice et au « travail » de la preuve. Le problème avec Lévinas, c'est qu'il propose finalement très peu de concepts. Ce qu'il offre, c'est une différente approche, une différente vision du monde – mais peut-on alors importer une « approche », une « vision » à une anthropologie ? Il s'agit avant tout, en se référant à plusieurs reprises à son œuvre, de rendre compte honnêtement de la précedence d'idées pertinentes qui éclairent une approche générale plutôt que des points précis. Elles sont de six ordres : la sortie du soi ou l'élan vers l'altérité, qui sera toujours ici une altérité culturelle ; cette sortie du soi n'est pas une aliénation et ce faisant Lévinas déploie une critique importante de la philosophie occidentale ; Lévinas situe, qui plus est, cet élan vers l'altérité à rebours de l'instrumentalité et de l'utilitarisme ; et, en corrélation, dans un refus de la hiérarchisation épistémique entre le soi et l'altérité ; la « responsabilité d'otage » ; le lien entre la sortie du soi et l'amour.

L'élan vers l'altérité est une sortie du soi qui sera ici double (vers des personnes différentes de moi, vers une culture différente de la mienne). Lévinas n'est pas le philosophe de l'altérité, sur laquelle il ne dit rien⁴⁵, mais le penseur de la sortie du soi et de la sensibilité, voire de l'hyperesthésie, à l'altérité. La validité de Lévinas, dans ma lecture, ne tient donc pas à une sensibilité accrue à la différence culturelle mais à une sensibilité accrue à ceux qui ont cette sensibilité.

43. On ne reviendra pas sur les rapports entre les deux disciplines, sur ce qu'elles partagent (voir l'ouvrage exhaustif et récent organisé par Veena Das et *al.*, 2014) et, depuis Lévi-Strauss dans « L'homme nu », sur ce qui les séparent. Rappelons néanmoins que les différences ne sont pas seulement de l'ordre de la méthode mais aussi de la fin. En définition minimale, l'anthropologie, c'est tenter de comprendre ce que les gens font (elle est dénuée d'un agenda moral immédiat). L'anthropologie est, avant toute chose, une discipline empirique. La scientificité demeure donc ici la vérification par l'empirique : un argument sur un tiers ne peut être substantialisé que par une ethnographie (d'où l'assertion de Lévi-Strauss qu'il n'existe pas d'autre méthode). En ce sens, l'anthropologie ne peut être comparée à une discipline née préscientifique et pré-ethnographique, qui n'est pas soumise à l'exigence de la preuve, impuissante à rendre compte de la diversité culturelle du monde. Si la philosophie avait été capable d'aborder cette question, on peut douter que la révolution sociologique conçue par Comte eût lieu.

44. Cité par Bhrigupati SINGH (2014, p. 159) dans un article sur les rapports entre les deux disciplines et la validité des concepts philosophiques pour l'anthropologie.

45. À partir du moment où on parle d'« altérité », on peut considérer que l'on parle du soi (de son rapport – quel qu'il soit – à l'altérité, élan ou claustration) ; d'une démonstration. Si l'on traite vraiment de l'altérité (les Perses, Dieu, les morts, les enfants, les jardiniers, les jaguars ou les robinets), elle devient « concrète », nommée, relative.

Ensuite, Lévinas situe la sortie du soi dans l'ontologie, réfutant dès lors l'approche, dominante sinon exclusive dans la tradition philosophique et psychologique occidentale, qui fait de la souveraineté du soi la norme et de sa fracturation un désordre. Lévinas rompt avec la philosophie du sujet⁴⁶. La critique de l'*egologie* propre à ces disciplines rythme notamment *Autrement qu'être* (1974) – c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le titre de l'ouvrage. L'élan vers l'altérité n'est pas, chez Lévinas, une aliénation (1974, p. 180) car « [l]'être est extériorité » (Lévinas, 1961, p. 266)⁴⁷. Le soi n'est ainsi pas, si l'on peut dire, une question personnelle. Au contraire, le soi n'atteint son identité et son intégrité qu'en allant vers autrui (1974, p. 180-181) ; il est alors « possédé par l'autre » :

« [L]a revendication du Même par l'Autre ou l'inspiration, au-delà de la logique du *même* et de l'*autre*, de leur adversité insurmontable. Dénudation du noyau substantiel du Moi qui se forme dans le Même, fission du noyau "mystérieux" de l'"intérieurité" du sujet par cette assignation à réponse, par cette assignation qui ne laisse aucun lien de refuge, aucune chance à la dérobade et, ainsi malgré le moi, ou plus exactement *malgré moi*, tout le contraire du non-sens, altération sans aliénation ou élection » (1974, p. 180, italiques de Lévinas).

Continuons. La relation à l'altérité, pour Lévinas (1974)⁴⁸, est sans calcul. Nous utiliserons cette approche au sujet de la distinction entre l'exotisme comme courant culturel et la pratique de l'ethnophilie telle qu'analysée⁴⁹ dans notre ouvrage : on ne joue pas avec l'autre – ni pour le spectaculariser, ni pour se distinguer soi-même. Avec l'opposition imagée entre Ulysse et Abraham, Lévinas (1949) entend illustrer un élan vers l'altérité sans retour à soi. Car s'en retourner, *plein d'usages et raison*, c'est finalement pour mettre à profit ce tiers qui instruit ; Abraham, lui, fait un aller simple dans l'altérité. L'ethnophilie ne dévoile pas seulement une subjectivité irénique, elle suggère, au-delà, une intentionalité hors-calcul. C'est en ce sens que la sortie du soi est « pour l'autre ».

En corrélation, si on ne joue pas avec l'autre, on ne doit le placer plus haut que soi – ni plus haut, ni plus bas, même si toujours dans l'assymétrie. L'élan vers l'altérité ne peut donc, pour le Lévinas de *Totalité et infini* (1961), impliquer de *hiérarchie* (mes mots). Si l'idéologie coloniale comme l'ethnocentrisme situent le soi au-dessus de l'altérité culturelle, certaines formes de la pensée exotique et du courant primitiviste, voire du multiculturalisme

46. MICHEL, 2006, p. 97.

47. La citation dans son entier nous servira à illustrer l'ethnophilie mimétique : « L'être est extériorité : l'exercice même de son être consiste en l'extériorité. » Rappelons que pour Lévinas « l'extériorité » est synonyme d'« altérité » (*ibid.*, p. 266).

48. Il s'agit essentiellement de « Subjectivité et infini », au chapitre IV de l'ouvrage.

49. Cf. *Infra*, chapitre I.

contemporain, placent le monde industriel (ou occidental, capitaliste, européen, etc.) en infériorité. Lévinas ne propose certes ni un relativisme culturel ni une égalité entre identités ; il (1961, p. 267) suggère clairement l'aliénation induite dans toute initiative de hiérarchisation initiée par le soi. C'est la hiérarchisation qui permet l'intrusion de l'instrumentalité : l'identité culturelle supérieure servant ou se servant de celle au-dessous. C'est dans ce double cadre (sortie du soi, hors-hiérarchisation) que se situe l'ethnophilie telle que nous l'abordons ici.

Lévinas est aussi le penseur de la « responsabilité pour l'autre », notamment de la « responsabilité d'otage ». On est responsable d'autrui jusqu'à en être son otage – otage de sa faiblesse, de sa fragilité, de son malheur, jusqu'à sa mort et, pour lui éviter ces malheurs, on est porté à s'exposer ; sans la sortie du soi vers l'autre, l'autre devient victime. Nous y revenons à la fin du troisième chapitre au sujet de la préservation culturelle et de la mélancolie pour les cultures défuntes. Mais nous changerons ici d'échelle, et vers le collectif, et vers le culturel, pour aborder la notion que le déclin ou la mortalité d'une société menacée, minoritaire, autre, provoque une responsabilité irrécusable.

Enfin Lévinas établit un lien immanent entre la sortie du soi et l'amour⁵⁰ : on ne va vers une altérité que par amour pour elle, y compris lorsqu'il s'agit de la *responsabilité*. À nouveau, il ne s'agit pas d'un argument que l'on reprendra dans cet ouvrage mais d'une idée qui éclaire son approche générale.

Une anthropologie « lévinassienne » n'est donc pas celle qui, en affirmant que l'altérité vient avant l'être, suppose la prééminence ou l'antériorité des liens sociaux organiques sur l'individu, mais une approche qui, remisant le pouvoir et la domination au rang d'un possible parmi d'autres sur le long continuum des situations sociales et historiques, offre les formes de *philia*, d'*agapé* et d'identification avec et à l'autre comme versant à l'instrumental et au politique, une sortie du soi qui ne doit rien à la morale ou à la méthode mais au sentiment, au désir, et à l'outrage-calcul ; une approche au-delà de l'instrumentalité et de la mise en romantisme où l'élan vers l'altérité constitue le sujet d'étude. Les issues de l'interculturalité peuvent alors être conçues comme un continuum de subjectivités dont les deux extrémités seraient l'hostilité et l'ethnophilie. Il ne s'agit pas d'affirmer ici que l'amour est partout.

Que l'antagonisme et les formes les plus diverses d'hégémonie et de domination constituent des réalités des rapports entre sociétés n'est plus à démontrer ; présumer qu'ils couvrent la totalité de ces rapports et la totalité de la production culturelle pêche par manque de complexité. Il est inévi-

50. Lévinas utilise des termes variés au cours de l'œuvre, amour, non-indifférence, voire « l'engagement affectif » (Lévinas dans POIRIÉ, 1992, p. 84).

table que les différents groupes qui forment l'humanité cherchent aussi à se connaître, se comprendre, se décrire, se séduire et se définir les uns les autres autrement que dans la dépréciation et la stratégie.

On peut certes identifier des bémols à toute importation de Lévinas, sans compter que l'écriture hyperbolique, l'influence talmudique, la fraternité imprégnée d'universalisme, l'économie de la preuve et le viscéral souci éthique du philosophe mèneront le chercheur inconscient à l'incrédulité de la profession. D'autant plus que l'appropriation de notions issues d'une autre discipline se fait nécessairement dans la distorsion sémantique et la trahison⁵¹. Lorsque Lévinas parle d'amour, il n'est pas question d'amour pour une altérité culturelle mais d'amour universel et plus encore de l'amour homme-femme, paternel, filial ou avunculaire – jusqu'à l'impression d'avoir affaire aux romans d'Avraham Yeoshua. Pour Lévinas, en outre, comme le remarque François Poirié (1992, p. 41-44), l'autre est aimé *dans* et non *pour* son altérité; l'ethnophile aime évidemment une altérité culturelle *pour* son altérité et non pas *dans* (et on osera suggérer qu'aimer l'autre dans son altérité ne veut rien dire). Mais une importation est nécessairement sans inhibition. Viveiros de Castro n'évoque pas (toujours) l'ingestion lorsqu'il parle de prédation, pas plus que Deleuze ne parlait de muguet au sujet du rhizome.

Organisation de l'ouvrage

Le premier chapitre est un démêlage conceptuel tout autant qu'un cadre théorique. Nous y situons historiquement une ethnophilie qui s'inscrit dans l'ère moderne dans le sens où elle repose sur une pensée « ethnicisante » qui organise les rapports au soi et aux autres en termes ethniques et où elle induit une liberté qui donne à l'individu des choix, y compris de rompre avec cette pensée. Le deuxième chapitre donne des exemples de valorisation d'expressions culturelles fondée sur une construction ethnique d'objets spécifiques. L'ethnophilie de préservation de sociétés considérées comme fragiles ou menacées d'extinction anthropologique fera l'objet du troisième chapitre alors que le quatrième analyse la valorisation de la sociabilité, et la mise-en-culture de cette sociabilité par ceux qui la magnifient. Les cinquième et sixième chapitres offrent, eux, des exemples d'ethnophilie mimétique. Ces franchissements, valorisations, appropriations peuvent avoir des effets contextuels sur les relations amoureuses, ce que nous analysons au septième et dernier chapitre: l'amour pour un homme, pour une femme,

1. Voire pire. Deleuze, dionysiaque: « [J]e me vois comme prenant un auteur par derrière et lui faisant un enfant qui serait le sien, et pourtant monstrueux. Mais c'était particulièrement important que cet enfant soit le sien, parce que l'auteur devait en fait dire tout ce que je voulais qu'il dise » (cité par Bhrigupati SINGH, 2014, p. 184).

pour un enfant adopté, l'amitié enfin, peuvent agir comme des détonateurs de reconnaissance envers une identité culturelle jusque là frappée d'invisibilité, une reconnaissance en cachant une autre.