
L'appel de Calcutta : continuités, ruptures et réappropriations chez les expatriés humanitaires en Inde

Nadia Giguère *Université de Montréal*

Résumé : À travers les récits de travailleurs humanitaires qui ont choisi de s'expatrier en Inde, nous verrons comment se transforment les représentations de l'autre (et de soi) au fil du temps, et ce, en puisant autant à l'histoire qu'à la fiction. Si des mythes classiques datant de l'époque coloniale ainsi que la naissance du tourisme humanitaire modèlent l'expérience d'expatriation, on remarque aussi que des expériences concrètes d'émancipation et d'appartenance favorisent le maintien du projet, et que des pratiques transnationales renforcent le sentiment d'aliénation par rapport à l'Occident. L'article suggère que le statut liminal des expatriés permet autant la disjonction sociale que la reproduction historique du rapport à l'autre.

Mots-clés : Inde, humanitaire, représentations, expérience, réflexivité, liminalité

Abstract: Through the accounts of humanitarian workers in Calcutta who chose expatriation, we shall explore how representations of the self and of the other are transformed through the experience of volunteering and by borrowing from history and fantasy. While classical representations dating back to the colonial period and the development of volunteer tourism keep modeling the Western experience, we also note that experiences of emancipation and a new sense of belonging support together the expatriation project. Meanwhile, transnational practices reinforce feelings of alienation towards Western lifestyles. The article suggests that the expatriates' liminal status allows social disjuncture as well as historical reproduction of the relationship to the other.

Keywords: India, humanitarianism, representations, experiences, reflexivity, liminality

Alors que les anciens récits de voyages décrivaient et racontaient le monde aux multitudes qui n'avaient jamais l'occasion de voyager, les récits modernes renvoient à des lieux connus, à la poursuite d'émotions de plus en plus profondes.

— Bernard Arcand 1993

Envie de liberté ou de dépaysement, volonté d'émancipation ou sentiment de perte de signification qui pousse à chercher du sens dans une culture autre, le désir d'ailleurs est un thème récurrent dans l'anthropologie du tourisme, du voyage et du mouvement¹. Cependant, comme l'énonçait déjà au siècle dernier Victor Segalen (1908), la connaissance annule d'emblée l'exotisme. Qu'advient-il, en effet, de ce désir de l'autre, de ce désir d'ailleurs, ou de ce désir de se débarrasser de soi pour renaître autre et ailleurs (Affergan 1987; Baudrillard et Guillaume 1992) lorsque l'ailleurs devient chez-soi? À partir de récits d'expatriation collectés en Inde en 2006, nous verrons comment se transforme et se construit la représentation de l'autre (et de soi) chez des Occidentaux vivant à Calcutta (Kolkata) depuis en moyenne dix ans, dans le contexte particulier de migrations de type humanitaire.

Nous tenterons d'abord de comprendre sur quoi se base le choix de l'Inde comme lieu de prédilection pour un projet humanitaire, et de cerner les modalités d'insertion dans des espaces sociaux particuliers à Calcutta, répondant parfaitement au projet de départ. Nous verrons ensuite comment des projets ponctuels de bénévolat se transforment en engagement durable, et le rôle que jouent les réseaux sociaux, le sentiment d'émancipation et le sentiment d'aliénation à l'Occident dans la décision de s'expatrier. Finalement, nous nous pencherons sur le statut liminal des expatriés pour comprendre les continuités, les transformations et les ruptures liées à ce type de mouvement migratoire. Nous nous attarderons, en filigrane, à la réappropriation des archétypes de l'Inde une fois mis à l'épreuve de l'expérience, mais interrogerons

aussi la possibilité de mettre en place de nouvelles formes de rencontre avec l'autre dans un monde globalisé qui promet un élargissement des possibilités et une diversification des trajectoires individuelles (Appadurai 2005). Des exemples illustrant notre propos seront tirés de la cinquantaine de récits de vie constituant le matériel de base de cette recherche (dont une quinzaine recueillis à Calcutta), et dans lesquels on peut déceler une certaine norme discursive².

L'Inde pauvre comme point de départ

La littérature émergente sur le tourisme résidentiel, la migration dans le but d'améliorer son style de vie (*lifestyle migration*), le néonomadisme ainsi que l'expatriation font état de deux caractéristiques du monde contemporain favorisant ces types de mouvement : (1) la globalisation et ses conséquences culturelles, qui rendent « l'ailleurs » plus accessible; et (2) le tournant subjectiviste moderne et la culture du bien-être, qui poussent des individus à tout mettre en œuvre pour s'accomplir, se développer ou s'assurer une meilleure qualité de vie (Amit 2007; D'Andrea 2007; Fechter 2007; Franklin 2003; Hannerz 1996; Korpela 2009; O'Reilly et Benson 2009; Williams et Hall 2000). L'expatriation de type humanitaire n'est pas étrangère à ces deux phénomènes.

Nous appelons ici « humanitaire » ces expériences diverses de volontariat à l'étranger de gens n'appartenant pas nécessairement à une organisation (certains finançant eux-mêmes leur projet en mettant à contribution leurs réseaux personnels). À noter que, contrairement à d'autres études portant sur le discours des agents de développement³, le discours des expatriés humanitaires rencontrés à Calcutta est beaucoup moins empreint de cette volonté de changement social, et dépourvu du vocabulaire souvent utilisé dans ces milieux (notions d'*empowerment*, d'inégalités, de droits, par exemple). Le fait que les informateurs n'étaient pas des professionnels du développement, mais s'étaient plutôt improvisés travailleurs humanitaires à la suite d'une expérience touristique de bénévolat doit être considéré pour expliquer cette forme de dépolitisation⁴. Ce type de migration découlant d'une première expérience touristique (*tourism-informed mobility*) peut être défini comme le fait des migrants visitant d'abord les lieux en tant que touristes, et choisissant après-coup de s'y établir de façon permanente (O'Reilly 2007).

Or, l'engouement contemporain pour le voyage humanitaire peut s'expliquer par le développement d'une niche commerciale qui joue sur le plan de l'unicité de l'expérience offerte par ce type de tourisme solidaire, en s'affairant à vendre des expériences de rencontre « authentiques » et autrement non accessibles. En plus de répondre

à cette envie de découverte culturelle hors de l'ordinaire et d'agir comme outil de déculpabilisation individuelle⁵, le tourisme humanitaire est aussi présenté comme une façon, pour le voyageur, de s'enrichir personnellement (reprenant l'idée de la mobilité comme outil de développement personnel)⁶.

Ces traits généraux du tourisme humanitaire ne suffisent cependant pas à expliquer l'attrait spécifique pour l'Inde dans le but de mener à bien ce type de projet, ni ce qui pousse certains à passer de l'expérience touristique à l'expatriation. Afin de comprendre les projets de mobilité des expatriés humanitaires à Calcutta, et ce qu'ils comportent en termes de continuité et de ruptures avec les modes de vie précédant l'expatriation, il faut en effet tenir compte, non seulement des caractéristiques de la modernité qui peuvent pousser à partir – les *push factors* tels que l'industrie touristique, le sentiment de culpabilité postcolonial ou encore l'impératif de « l'expérience internationale » pour acquérir du capital culturel (Amit 2007) –, mais aussi de l'attrait particulier pour l'Inde – les *pull factors*. Or, pour comprendre cet intérêt pour le sous-continent indien, il faut d'abord le situer historiquement.

Plusieurs penseurs postcoloniaux et théoriciens des notions de représentation ou d'intersubjectivité ont mis en évidence le fait que des procédés permettent de maintenir en place des archétypes classiques à travers l'histoire – qu'on pense, entre autres, à des procédés tels que la fétichisation et l'enfermement dans un cercle interprétatif grâce à une chaîne continue et répétitive de stéréotypes qui nie la variabilité (Bhabha 1983), ou encore la division historique et la distanciation temporelle, qui rendent l'autre désirable puisque vivant « dans un autre temps » (Fabian 1983; Singer 1972; Weinberger-Thomas 1988). La littérature sur les représentations occidentales de l'Inde met pour sa part en évidence deux archétypes classiques qui traversent les rapports historiques de l'Occident avec l'Inde, dans un mouvement souvent oscillatoire : 1) l'Inde spirituelle et rédemptrice, mise en évidence dans le romantisme allemand du XIX^e siècle et plus tard dans le mouvement transcendantaliste américain et le mouvement *New Age*; et 2) l'Inde pauvre à sauver, l'Inde souffrante et misérable, qui retient surtout notre attention ici, et qui s'inscrit en continuité avec l'idée de l'Inde comme fardeau pour l'homme blanc (*the White Man's Burden*), popularisé, entre autres, dans le roman anglo-indien d'inspiration coloniale⁷.

Nous appelons ici ces archétypes des mythes-modèles, selon le concept d'Obeyesekere (1997), lequel est défini comme un paradigme qui sert de modèle à la construction d'autres mythes. Plus précisément, le mythe-modèle

fait référence à un ensemble d'idées et de structures historiquement présentes et reliées à différentes formes narratives. La conjoncture historique joue un rôle dans la réémergence d'un mythe, tout comme les conditions sociales et politiques peuvent soit : (1) encourager la prédominance d'un mythe-modèle en particulier; ou (2) contribuer à l'invention d'un nouveau mythe-modèle construit sur le socle de modèles précédents plus ou moins appropriés à l'époque actuelle. Le concept de mythe-modèle nous sera utile afin de tenir compte à la fois de l'historicité des mythes contemporains de l'Inde, et de la relation entre les représentations occidentales de l'Inde et l'*expérience* des expatriés. Les expatriés occidentaux se trouvent en effet imprégnés de représentations collectives qui ont été profondément marquées par l'histoire coloniale, qui conservent jusqu'à aujourd'hui leur pertinence, qui précèdent et donnent forme au projet de départ et qui s'actualisent dans les expériences contemporaines des expatriés rencontrés en Inde⁸. De nouvelles représentations et de nouveaux modèles émergent cependant à l'époque post-coloniale, les mythes-modèles de l'Inde étant appropriés, transformés et recréés par l'expatrié qui fait l'expérience de la rencontre, et servent ainsi de modèles « *of and for reality* » [de et pour la réalité], pour reprendre les termes d'Obeyesekere (1997), dans l'élaboration d'un projet humanitaire⁹.

Le marché de l'humanitaire

Calcutta est l'un des lieux souvent choisis pour une expérience de tourisme humanitaire. Capitale culturelle et intellectuelle, quartier général de la mission Ramakrishna, ville d'appartenance de Rabindranath Tagore, de Satyajit Ray ainsi que de nombreux héros indépendantistes, Calcutta revêt cependant surtout, aux yeux des voyageurs, l'image par excellence de la souffrance humaine. Dans son ouvrage portant sur « la rumeur de Calcutta », Hutnyk (1996) tente de comprendre la reproduction discursive de cette image¹⁰. Il constate que Calcutta est dépeinte principalement comme une ville pauvre, en déclin, surpeuplée, intense. Cette facette de l'Inde comme terre des déshérités de la planète attire de nombreux travailleurs humanitaires étrangers, la rumeur de misère et de nécessité qui l'entoure circulant tant et si bien que le web regorge de groupes de discussions entre volontaires ayant vécu une expérience de bénévolat à Calcutta – la majorité d'entre eux ayant travaillé à l'Ordre des missionnaires de la charité fondé en 1950 par Mère Teresa¹¹. La réputation et le travail de Mère Teresa servent en effet souvent de motivation pour une première expérience de bénévolat en Inde (souvent également la première expérience de ce type).

Ce récit d'un expatrié irlandais rencontré à Calcutta¹² illustre bien comment cette « rumeur de l'Inde » a compté dans la mise sur pied de son premier voyage sur le sous-continent :

Tout ce que je connaissais c'était Mère Teresa. [...] Je ne connaissais pas l'étendue du système d'éducation et de la culture indienne. Tout ce que je connaissais, c'était la surpopulation et la pauvreté. Mais il faut dire que c'est réellement de cette façon que l'Inde était représentée. [...] Et à ce moment, quand je suis venu à Kolkata, je voulais faire un travail demandant. Bien sûr, Mère Teresa était une remarquable inspiration, parce qu'on la voyait beaucoup, qu'on lisait à son sujet, et que j'avais toujours voulu faire quelque chose de difficile. Et c'était le premier et le seul endroit aussi difficile et demandant que je connaisse à l'époque, donc j'avais vraiment Kolkata en tête.

D'autres informateurs confirment que l'Inde est choisie au départ pour le travail humanitaire parce que c'est un endroit où les gens souffrent beaucoup, où il y a de grands défis, et où règne une très grande pauvreté. De surcroît, la présence d'une institution telle que l'Ordre des missionnaires de la charité, qui n'exige pas des bénévoles une expérience ou des compétences particulières, facilite la mise sur pied du projet¹³. Le récit d'une expatriée allemande d'une trentaine d'années est éloquent à cet égard.

La jeune femme, qui travaillait auparavant dans le milieu des affaires, se décrit comme une personne sociable, désirant aider les gens dans le besoin, mais étant malencontreusement née dans un pays qui ne comprend pas ses valeurs humanistes. Elle relate avec amertume le refus des institutions médicales de l'accueillir comme bénévole, sous prétexte qu'elle n'avait pas la formation appropriée. Dans un moment d'énervement face aux autorités compétentes, elle raconte avoir soudainement pensé à Mère Teresa, dans un moment qu'elle décrit comme un appel, un signe : alors qu'elle ne croyait plus en rien, elle se souvient, à ce moment précis, de Calcutta et du mouvoir de Kalighat (qu'elle avait vu dans un documentaire à la télévision), et planifie immédiatement son premier voyage en Inde.

Comme pour plusieurs autres expatriés rencontrés à Calcutta, c'est cette figure mythique de Mère Teresa qui donne l'élan au projet humanitaire, et ce, même si leurs connaissances du pays sont rudimentaires. Dans le cas de cette expatriée allemande, Calcutta était *la* destination, même si elle ne savait pas situer la ville sur une carte du monde :

Calcutta aurait été en Afrique, que je ne serais jamais venue en Inde : je serais allée en Afrique! Peu importe où était ce mouvoir, je devais y aller. Quand je suis arrivée, j'ai appris plus au sujet de Mère Teresa, au sujet des institutions qu'elle avait dans différents pays (dont une dans ma ville natale), mais c'était trop tard. Ma décision était prise.

La découverte de ce marché humanitaire se fait ainsi via un contact personnalisé (un récit d'expérience) ou médiatisé (une publicité, Internet, les images télévisées de Mère Teresa); donc par l'intermédiaire d'un réseau social transnational ou d'une culture publique transnationale alimentant l'aura de misère de Calcutta, exposant les opportunités de bénévolat, et incitant à mettre sur pied le projet de s'y rendre soi-même pour y faire une première expérience humanitaire. Des infrastructures déjà en place à Calcutta favorisent aussi l'insertion des expatriés dans des espaces sociaux spécifiques, répondant parfaitement au projet de départ.

Les repères culturels

Plusieurs travailleurs humanitaires s'établissent dans les environs de Sudder Street – la rue la plus recommandée dans les guides de voyages pour les hôtels bon marché – située à quelques pas de l'Ordre des missionnaires de la charité¹⁴. C'est souvent là leur premier point de chute, en raison des infrastructures déjà en place pour les travailleurs humanitaires étrangers, et plusieurs, une fois prise leur décision de s'engager à long terme, n'ont pas quitté le quartier. Or, le fait de vivre sur Sudder Street, ou de choisir consciemment de s'en éloigner, nous donne des indications sur le désir de rupture ou de continuité des expatriés humanitaires en Inde, sur leur désir de s'éloigner d'une certaine culture occidentale, ou au contraire de garder un accès privilégié à celle-ci.

Sudder Street et le quartier des bénévoles sont décrits comme un point de repère (où l'on connaît ou reconnaît les mendiants, les commerçants et les chauffeurs de *rickshaws*), comme un endroit sécuritaire (particulièrement pour les femmes le soir), confortable, avec toutes les infrastructures nécessaires (Internet, boutiques, nourriture familière, etc.) et où l'on peut partager son expérience avec d'autres bénévoles, aller chercher chez eux soutien ou inspiration, où l'on peut être « soi-même » puisque les gens du quartier sont habitués aux étrangers. Le quartier est décrit comme nécessaire à leur vie en Inde, de façon d'ailleurs éloquente par cette informatrice : « J'ai besoin du contact avec les étrangers. Je mourrais de vivre seulement avec des Indiens, vraiment ».

Par opposition, ceux qui choisissent de s'éloigner de Sudder Street et de la communauté des bénévoles disent

justement le faire pour échapper à ces gens qui leur ressemblent et pour se donner la possibilité de découvrir une autre culture. À titre d'exemple, le récit de cet expatrié d'origine suisse, dans la mi-soixantaine, qui a été naturalisé Indien et qui vit en Inde depuis une trentaine d'années, soit la moitié de sa vie partagée avec « les plus pauvres des pauvres » (selon l'expression consacrée de Mère Teresa). Son projet d'expatriation humanitaire est pour lui une façon de rétablir l'équilibre après les exactions du colonialisme. Il explique aussi avoir voulu participer pleinement à une *autre* culture. Il vit ainsi depuis près de vingt ans dans les bidonvilles de Calcutta, dans la même précarité que les Indiens, puis il décide de s'installer en milieu rural. Il fait sien le mode de vie des plus pauvres, partage leur milieu de vie et leurs coutumes, parle couramment les dialectes locaux.

Cet expatrié est donc, par choix, très peu en contact avec les autres travailleurs humanitaires occidentaux, loin de Sudder Street et de sa sous-culture, car selon lui, pour lutter contre la pauvreté absolue, il faut quitter la ville et s'établir là où l'on trouve la misère à sa source :

Quitter Kolkata, pour moi, c'était refuser d'accepter la fausse représentation véhiculée par les médias autant occidentaux qu'indiens. Car la racine de la misère des villes est dans l'extrême misère et l'insécurité des villages. Quitter la première pour rejoindre l'autre, c'est se démarquer de ma première démarche superficielle. [...] C'est une décision contre-culturelle.

Cet expatrié suisse décide aussi de changer son nom pour un nom indien, afin de montrer qu'il ne s'accroche pas à son passé. Son changement de nom, tout comme sa naturalisation et son choix de lieu de résidence, lui permettent de signifier sa présence, de prouver aux gens qu'il ne retournera pas dans son pays à la première occasion.

D'autres expatriés font le choix, moins radical, de demeurer à Calcutta, mais en s'éloignant un peu de Sudder Street, comme ce Français qui a trouvé l'équilibre entre la vie « à l'indienne » et la vie de Sudder Street en louant un appartement à une distance de marche raisonnable du quartier des bénévoles :

Je ne cherche pas à faire le pauvre parmi les pauvres, mais seulement à être plus proche d'eux. J'ai un désir de me dépasser, mais aussi de les connaître, leur culture, leur façon de vivre, même si la différence de mentalité n'est pas toujours facile. [...] Pour connaître la vie indienne, ce n'est pas en restant à Sudder Street, c'est sûr. [...] Mais la tentation est forte de venir ici [sur Sudder Street] manger, voir des gens, des Français. J'ai du mal à couper. Je fais un effort d'intégration tout le temps, alors des fois...

Ces exemples montrent bien que Sudder Street représente pour les expatriés humanitaires « le même », alors que le reste de la ville ou ses banlieues représentent « le radicalement différent ». Chacun, dans son choix de lieu de résidence, trouve donc l'équilibre dont il a besoin entre ce même et ce différent, entre son besoin de repères culturels et son désir de décentrement.

L'épreuve de l'expérience

La plupart des expatriés humanitaires rencontrés à Calcutta ne travaillaient pas à l'Ordre des missionnaires de la charité, mais l'institution avait tout de même été la première porte d'entrée pour sept d'entre eux, soit la moitié des informateurs¹⁵. Or, ce changement d'organisation n'est pas anodin. Le récit d'une expatriée française illustre bien ce qui sous-tend ces changements.

Cette femme d'une quarantaine d'années dépeint sa première expérience de bénévolat chez Mère Teresa comme une expérience qui la laisse avec une vision d'une Inde triste et malheureuse. Elle décrit comme insupportable son impuissance à soulager cette souffrance humaine qu'elle côtoie quotidiennement, d'autant plus que le travail à l'Ordre des missionnaires de la charité est très exigeant, physiquement et moralement : « Il fallait vraiment avoir le cœur accroché », raconte-t-elle. C'est au fil de ses séjours à Calcutta qu'elle découvre une organisation non gouvernementale qui héberge les enfants de la rue et travaille à les scolariser et à préparer leur insertion sociale et professionnelle. Ce faisant, elle délaisse peu à peu l'organisation de Mère Teresa et son rapport au travail humanitaire se transforme complètement, passant du soulagement de la souffrance humaine au plaisir de côtoyer les enfants de la rue : « Je prends un méga plaisir dans ce travail, je me fais plaisir, je ne souffre pas. Ce n'est pas de l'humanitaire. [...] Je n'appelle pas ça du travail : je passe du temps avec les enfants ».

Non seulement ce nouveau projet est selon elle moins pénible et plus constructif, mais il lui procure aussi un sentiment d'accomplissement personnel par le fait qu'elle juge son travail utile (plus que l'accompagnement des mourants, une des principales activités des bénévoles à l'Ordre des missionnaires de la charité). Ce nouveau projet est donc décrit comme émancipateur, et ce, tant pour elle que pour les bénéficiaires des programmes d'aide.

D'autres récits de ces changements organisationnels confirment que des transformations dans les façons de concevoir le travail humanitaire y sont associées, les organismes de développement (comparativement à l'Ordre des missionnaires de la charité), permettant mieux, selon les informateurs, de soutenir le changement social. Mais surtout, ce type de travail était plus facile à envisager à

long terme : voir des enfants de la rue s'en sortir et grimper les échelons sociaux devenait un objectif à atteindre pour les travailleurs humanitaires, et qui leur donnait plus d'élan pour continuer que ne le permettait la valorisation tirée des prières quotidiennes avec les mourants¹⁶.

Or, ce travail « centré sur le futur » a un pouvoir transformatif sur l'autre, mais aussi sur soi : l'autre ne représente plus le mourant, le souffrant ou le misérable dépendant de la générosité de « l'homme blanc », mais devient, dès lors, l'enfant qui a un avenir, l'enfant qui sourit et s'amuse malgré ses conditions de vie, l'enfant désireux d'apprendre, mais qui donne aussi des leçons de vie précieuses à l'expatrié.

Le récit d'un expatrié irlandais témoigne bien de ce contre-don du travail humanitaire et de la transformation du fantasme de « sauveur de l'humanité » en un projet plus humble :

L'Inde nous fait descendre de notre piédestal : tu réalises que tu n'es pas si formidable que tu pensais l'être. Et ce n'est pas seulement la culture indienne; pour moi, ce sont les pauvres. Les gens qui vivent avec une certaine dignité dans la rue et dans un abri de fortune et qui ne se plaignent pas, ils m'enseignent tellement de choses, alors que moi je me plains quand je n'ai pas d'eau chaude l'hiver. [...] Ils nous font oublier nos douleurs physiques, mais ils nous rappellent aussi nos faiblesses [psychologiques]. Parfois ils sont tellement résignés et placides quant à leur situation que je réalise combien je peux être anxieux au sujet de choses anodines.

Au fil du temps et des contacts prolongés, une fois immergé dans « la chaleur et la poussière »¹⁷, l'autre devient donc, pour l'expatrié, celui qui permet le travail sur soi : il demeure dans le besoin, mais il devient humanisant; il devient quelqu'un avec qui et par qui l'expatrié grandit, apprend, se développe. L'expérience humanitaire favorise ainsi le passage d'un projet ponctuel d'aide (à un autre misérable qu'il faut soulager) à un projet humanitaire durable (avec un autre qui sert de modèle de bonheur dans la simplicité).

Le passage à un engagement durable nécessite donc, pour les expatriés, de lier, en un seul projet, l'aide à autrui et le développement personnel. Ce constat semble faire écho à l'hypothèse des rétributions du militantisme de Gaxie, définies comme « des satisfactions, des avantages, des plaisirs, des joies, des bonheurs, des profits, des bénéfices, des gratifications, des incitations, ou des récompenses du militantisme » (Gaxie 2005:160). Selon Gaxie, ces rétributions favorisent l'engagement, et ce, même dans un contexte contemporain de régression de l'enga-

gement collectif. Ainsi, l'attachement à une cause ne serait pas nécessairement l'élément déterminant de l'engagement : le sentiment d'apaisement ou de satisfaction que procure le don de soi serait tout aussi déterminant.

Un constat dont on ne s'étonne guère considérant l'idéal de développement de soi typique du tournant subjectiviste moderne. La modernité – caractérisée entre autres par le choix individuel, l'autoconstruction de soi et la responsabilité entière de l'individu pour son succès personnel – implique effectivement une privatisation des responsabilités et un accroissement de la réflexivité (Bauman 2000), ce qui peut expliquer l'émergence de ce type de projet humanitaire apolitique sous-tendu par un désir d'émancipation personnelle. L'expérience concrète d'aide humanitaire, définie par les expatriés comme émancipatrice pour les deux parties (et même, parfois, comme une expérience spirituelle), les inscrit donc en faux par rapport aux critiques de l'entreprise humanitaire, qui ont une vision pessimiste et systémique des politiques d'aide¹⁸.

Cette conjoncture historique peut donc expliquer la construction – sur la base du paradigme de l'Inde pauvre à sauver – du nouveau modèle de la pauvreté rédemptrice chez les travailleurs humanitaires. En fait, ce sont les deux archétypes classiques de l'Inde qui semblent amalgamés ici : l'Inde spirituelle et rédemptrice et l'Inde pauvre à sauver sont réunies et réappropriées pour prendre la forme d'une Inde pauvre et rédemptrice, que l'Occidental peut aider, tout en s'aidant lui-même.

Sociabilité et compatibilité

Si les expatriés rencontrés à Calcutta ont chacun leur histoire particulière, tous ont néanmoins choisi de s'engager durablement avec l'Inde et de rompre avec le mode de vie précédant leur expérience humanitaire. Cet engagement, s'il est soutenu par des infrastructures facilitant leur travail et par l'appropriation d'un projet qui résonne avec leurs aspirations particulières, est aussi consolidé par un sentiment d'attachement aux Indiens à qui ils viennent en aide, de même que par une identification aux autres bénévoles ou expatriés humanitaires, qui ont fait les mêmes choix de vie et qui les soutiennent dans leur travail. Ces nouvelles rencontres, au sein de sous-cultures dans lesquelles les expatriés sont impliqués, ou cette sociabilité humanitaire, jouent aussi un rôle dans la transformation d'un projet de mobilité plus ponctuel en projet d'expatriation.

Ce sont en effet les liens créés sur place qui scellent la pérennité de l'engagement et qui expliquent, par exemple, qu'une expatriée ait envie de continuer le travail à Calcutta pour voir s'épanouir graduellement les enfants de la rue, ou qu'une autre ne puisse pas imaginer faire du

travail humanitaire ailleurs qu'à Calcutta, à cause de ces visages connus et reconnus qui lui servent de point de repère. Peu importe le statut des gens avec lesquels les liens sont créés (les autres volontaires étrangers ou encore les Indiens), on peut néanmoins dire, à l'instar de McGehee (2002), que la création de liens sociaux est un catalyseur de l'engagement durable¹⁹. Outre la présence de ces relations sociales qui encouragent le maintien des activités humanitaires à Calcutta, l'attachement local peut aussi s'exprimer par les efforts faits pour s'intégrer (et qui limitent les possibilités de se projeter dans un autre lieu).

Le choix d'expatriation est aussi expliqué par l'envie de décentrement culturel et par le sentiment de compatibilité culturelle avec l'Inde (versus le sentiment d'aliénation à l'Occident). En effet, alors que Gaxie (2005) constate que c'est l'investissement dans la cause qui justifie les rétributions du militantisme, les récits des expatriés humanitaires rencontrés à Calcutta suggèrent que les avantages de la vie en Inde sont non négligeables lorsqu'il est question d'expliquer leur sentiment de satisfaction face à leur nouveau mode de vie (et donc de justifier leur expatriation). Les expatriés s'imaginent ainsi difficilement s'investir dans une cause sociale dans leur pays d'origine, et ils envisagent avec difficulté leur retour en Occident.

Le récit de cette expatriée française montre bien comment ce processus de décentrement culturel est à l'œuvre – un décalage qui est chez elle recherché et apprécié :

C'est un pays complètement bouleversant et complètement attachant, complètement hallucinant, et ça, aussi, c'est quelque chose qu'on n'a pas chez nous. On est un peu dans des trucs tout aseptisés, tout cadrés, et quand tu arrives ici, c'est une autre vie, c'est une autre planète. [...] Tu as toujours des histoires supplémentaires, des images que tu n'avais pas vues les fois d'avant, toujours quelque chose de nouveau, toujours des rencontres nouvelles, des expériences nouvelles aussi, et en permanence.

Ce décentrement culturel permanent donne donc un souffle à son projet. Or, cette appréciation ou cet engouement pour la culture indienne se situe, dans le discours des informateurs, en miroir avec une critique aigüe du mode de vie occidental, encore plus évidente dans le récit de cette expatriée allemande, qui décrit son sentiment de compatibilité culturelle avec l'Inde par opposition à son perpétuel sentiment d'aliénation à l'Occident :

J'ai trouvé ma deuxième partie du casse-tête. Je suis allemande, je suis née en Allemagne, et il semble que l'Allemagne et moi on devrait être assorties comme un

casse-tête. Mais des fois, tu joues avec un casse-tête et tu as une pièce et tu penses que ça devrait aller exactement là, mais ça n'entre pas. Et tu pousses avec tes doigts pour que ça entre. Et ça, c'était moi en Allemagne. Et je suis venue ici et ça cadrerait parfaitement. [...] J'ai trouvé une maison [...] J'ai trouvé mon casse-tête. J'ai trouvé ma place dans le casse-tête.

Cette expatriée explique donc son engagement à vie envers Calcutta par sa difficulté à cadrer dans la société allemande. Si dans son cas la découverte d'un autre mode de vie vient donner du sens à un sentiment d'aliénation ressenti de longue date par rapport à sa culture d'origine, dans d'autres cas ce sentiment d'étrangeté à soi se construit au fil de l'expérience humanitaire en pays étranger.

L'aliénation à l'Occident (ou le double mouvement de Todorov)

L'expérience transformative et la conscience aiguë de soi qui se développe lors d'une expérience de bénévolat crée un effet de distanciation face au mode de vie précédent qui peut pousser les travailleurs humanitaires à réévaluer des liens sociaux bien établis, et voire, dans certains cas, à les rompre (McGehee et Santos 2005). Dans le cas des expatriés rencontrés à Calcutta, on constate par ailleurs que leurs pratiques transnationales renforcent cette réflexivité, non seulement par rapport à eux ou à leurs réseaux sociaux, mais aussi par rapport à leur culture d'origine²⁰.

La plupart de ces expatriés maintiennent à distance des liens avec leurs proches (qui souvent les soutiennent et financent leurs organisations respectives) et font aussi régulièrement des voyages dans leur pays d'origine pour organiser des levées de fonds. Or, ces allers-retours viennent exacerber leur sentiment d'aliénation face au mode de vie qu'ils ont quitté, comme en témoigne cet expatrié irlandais :

C'est beaucoup plus difficile pour moi maintenant de retourner à la maison pour des visites. Ça demande beaucoup de préparation psychologique pour se dire qu'on va cesser de travailler et ne rien faire. [...] J'ai oublié leurs façons de faire et les gens attendent de moi de la socialisation constante. Dans ce pays [en Inde], on a besoin de moi constamment, ce qui donne un sentiment d'accomplissement. Ici, tous les jours, j'aide quelqu'un, dans certains cas je leur sauve la vie. Je les sauve de la faim, je les sauve d'une autre nuit passée dans le dénuement, ou à avoir froid. Et ça procure un sentiment extatique. Donc il faut être préparé à retourner quand la vie là-bas, c'est sauter dans une voiture pour aller au supermarché ou pour visiter des amis qui vous financent ou pour d'autres événements sociaux.

Si d'autres expatriés racontent s'être plus ou moins habitués à ces allers-retours, ils disent privilégier des visites de courte durée afin de gérer leur sentiment d'aliénation; d'autres encore, comme cet expatrié français, qui de retour chez lui pleure tous les jours de ne pas pouvoir se sentir utile à quelqu'un et de ne pas se faire solliciter dans la rue, perdent complètement de vue le sens de leur existence lors de ces séjours au pays d'origine. Ce sentiment renforcé, par les pratiques transnationales, que la culture dont ils sont issus est ennuyante, irresponsable, consumériste, voire vide de sens²¹ devient donc un des moteurs de leur engagement humanitaire à long terme dans une société élective; il consacre leur transition à un mode de vie considéré comme plus altruiste et ressenti comme émancipateur.

Il semble donc qu'on assiste ici à une variante du modèle du double mouvement d'éloignement/rapprochement de Todorov (1989). En effet, un premier décalage avec le mode de vie occidental est à la source du premier rapprochement, ou de l'attrait pour l'expérience indienne. À ce stade, l'expérience des expatriés n'est pas très différente de l'attrait ponctuel des touristes humanitaires à la recherche de décentrement culturel ou à la poursuite du mythe de l'Inde pauvre à sauver (pour palier le sentiment de culpabilité postcolonial). Plusieurs expatriés expriment ce premier sentiment d'aliénation en montrant le décalage entre leurs valeurs humanistes (présentes depuis l'enfance) et les valeurs centrales de leur société d'origine. Cela leur permet en outre de tracer une continuité biographique dans leur récit, et ce, malgré la mobilité et le changement radical de mode de vie qu'elle induit.

Un deuxième éloignement consiste à effectuer un mouvement de retour vers soi, que celui-ci soit physique ou mental. Cependant, le « chez-soi » est plus lointain qu'auparavant. C'est cette aliénation à soi qui permet de jeter un regard étranger sur sa propre société, comparable à celui jeté sur la société étrangère. Chez les expatriés, c'est cette distance à soi, ou cette réflexivité née de l'expérience humanitaire et des pratiques transnationales, qui les dispose à revoir leur système de valeurs; à critiquer leur société d'origine; à transformer leur projet ponctuel en engagement durable; en définitive, à s'expatrier.

Finalement, dans le deuxième rapprochement de Todorov, le sujet est en mesure d'avoir un sentiment d'étrangeté face aux deux sociétés : la société d'origine *et* la société d'accueil. Or, dans le cas des expatriés humanitaires, si ce sentiment de double aliénation est présent – puisqu'ils ne font pas non plus pleinement partie de la société indienne, parfois volontairement, parfois à regret – l'aliénation à celle-ci semble malgré tout mieux vécue que l'aliénation à l'Occident.

En somme, les récits montrent que si les expatriés ne vivent, au départ, qu'un léger décalage avec leur société d'origine, leur expérience humanitaire à l'étranger crée un déphasage plus profond, qui les pousse non pas à réintégrer leur société d'origine en amenant avec eux de nouvelles valeurs ou une nouvelle image de soi²², mais à quitter cette société afin de préserver, voire d'accentuer ce décalage et de s'établir dans une société autre, dans une position médiane et émancipatrice.

Entre rupture et continuité, une liminalité permanente

Avant de se pencher sur le rôle du statut liminal des expatriés dans le maintien de leur projet d'expatriation, il importe toutefois de bien comprendre les limites imposées à un mouvement total vers l'autre. Les expatriés ne peuvent en effet faire fi de l'histoire des relations de l'Occident avec l'Inde lorsqu'il s'agit de se redéfinir « autre, ailleurs ».

À titre d'exemple, retrouvons cet expatrié d'origine suisse qui a fait le pas d'aller vivre dans une banlieue de Calcutta pour partager pleinement la vie des pauvres et participer à une autre culture. Son désir d'immersion totale s'accompagne néanmoins de quelques regrets à l'idée de ne pas avoir complètement réussi à être des leurs. Ce travailleur humanitaire se voit accorder, malgré lui, un statut distinct et une position de pouvoir au sein de l'organisation pour laquelle il travaille :

Je bénéficie d'une façon extraordinaire d'un préjugé favorable, parce que si je n'avais pas cette couleur, ce serait beaucoup plus difficile. Il faudrait se battre beaucoup plus, mais ce serait plus vrai. [...] C'est très pénible, parce que je sais que jamais je n'ai pu vraiment partager la vie des gens à cause de ça, et jamais je ne la partagerai vraiment.

Cet expatrié regrette ainsi que des considérations sociohistoriques extérieures à son histoire personnelle (dans ce cas-ci sa blancheur et le pouvoir qui y est associé) empêchent sa pleine expérience d'indianité. Cependant, son statut particulier lui permet de mieux servir la cause pour laquelle il travaille.

S'il est atypique, ce cas montre de manière éloquente que même en étant volontairement coupé de la communauté occidentale, même en embrassant, du mieux qu'il peut, la culture indienne, même en effectuant un changement de nom et de citoyenneté, à l'image des transfuges dont parle Belorgey (2000), au nom d'un engagement profond et solidaire qui l'aide à s'acquitter de sa responsabilité sociale, il demeure à jamais un expatrié occidental en Inde, avec tous les avantages et les inconvénients que cela implique.

Les relations sociohistoriques entre l'Inde et l'Occident empêchent ainsi les expatriés de se redéfinir complètement, et ce, malgré leur profond désir d'émancipation et de rupture avec le mode de vie précédent. Le plus souvent, cependant, cette liminalité, ou cet entre-deux entre cultures indienne et occidentale, est pleinement assumée. C'est cette position privilégiée qui permet à la fois l'affranchissement de la société d'origine et la concrétisation de la mission humanitaire, comme l'exprime cette expatriée allemande :

Quelque part, c'est clair maintenant, j'ai grandi dans le mauvais pays. Mais peut-être aussi que je suis née dans le mauvais pays pour une raison. Peut-être que c'était le chemin obligé. Si j'étais née en Inde, je ne pourrais certainement pas faire ce que je fais maintenant. En fait, quelque part, il fallait que je naisse dans le mauvais pays pour devenir ce que je suis maintenant.

Le statut privilégié de ces travailleurs humanitaires expatriés leur confère donc des avantages, en particulier le luxe de pouvoir intégrer à leur vie quotidienne des pratiques transnationales, grâce au passeport, au visa de tourisme renouvelable et aux moyens de télécommunications qui permettent de maintenir des liens à distance. Il leur permet aussi de mobiliser facilement des réseaux de financement transnationaux, qui grâce au faible coût de la vie en Inde sont suffisants pour assurer leur autonomie organisationnelle. Leur statut leur permet également d'échapper à certaines règles locales, qui ne s'appliquent pas à eux au vu de leur « étrangeté ».

La liminalité dans laquelle se retrouvent les expatriés occidentaux en Inde les place donc dans une position à mi-chemin entre la rupture et la continuité. Rupture ou disjonction sociale d'une part, car les expatriés choisissent de quitter leur pays d'origine pour prendre part à une sous-culture qu'ils ont eux-mêmes choisie et qui transforme radicalement leur mode de vie; mais une sous-culture qui est choisie sur la base de mythes-modèles bien ancrés historiquement et qui représente la continuité de leurs aspirations personnelles pour l'humanitaire. En outre, non seulement ce projet humanitaire est sous-tendu par un désir d'accomplissement personnel typique de la modernité occidentale, mais il est aussi rendu possible grâce à la présence et au soutien d'une communauté de pairs (en Inde) qui partage ces mêmes aspirations, et grâce au support moral et financier des proches au pays d'origine.

Chez les expatriés humanitaires rencontrés à Calcutta, l'Occident n'est donc pas rejeté en bloc comme chez les tiers-mondistes dont parle Bruckner (1983), ni même fui comme chez les transfuges de Belorgey (2000); au contraire, l'Occident est mis à profit à travers leurs

réseaux transnationaux. Leur représentation d'un Occident « aliénant » est ainsi nuancée par celle d'un Occident « généreux », avec lequel ils préservent des liens affectifs et financiers. Leur rôle d'expatrié humanitaire est donc en quelque sorte de servir de courroie de transmission, d'aider ici et de mobiliser et sensibiliser là-bas, de demeurer dans l'entre-deux d'une tierce culture en émergence (la sous-culture humanitaire) qui allie leurs privilèges occidentaux et leur attrait pour la culture indienne, tout en évitant les écueils de la marginalisation²³.

Cette position liminale, ou cette vie dans la sous-culture des travailleurs humanitaires, ils choisissent néanmoins de la situer principalement en Inde, et non pas dans une communauté alternative en Occident. Cette liminalité particulière leur sert de preuve qu'ils se sont un peu « débarrassés de soi », mais elle les inscrit aussi dans une certaine continuité : elle sert de point de fuite autant que de point de contact. Le choix, pour plusieurs, du lieu de résidence dans les environs de Sudder Street n'est donc pas anodin : il matérialise leur liminalité dans une zone frontière où le contact avec le même est quotidien, où les repères culturels sont présents, mais où le mode de vie est tout de même différent de la vie au pays d'origine, où l'accès au radicalement différent est aussi possible (il suffit de s'éloigner minimalement de cette zone frontière), et où le sens de leur vie, leur rôle social d'aidant, est chaque jour réitéré. Les expatriés font donc le choix d'une liminalité dans une société autre, et qui, faute d'abolir leur sentiment d'aliénation, le met en valeur.

L'Histoire et la fiction

Les travailleurs humanitaires rencontrés à Calcutta ont donc choisi de quitter leur pays d'origine et le mode de vie qui y est associé, leur expérience humanitaire les ayant amenés à faire des choix de vie qui les éloignent de façon significative de leur vie « d'avant Calcutta ». Est-ce par amour de la cause, par amour de l'Inde, par aversion de l'Occident ou par affection de la liminalité ? Si les expatriés occidentaux retrouvent à Calcutta un sentiment d'accomplissement grâce au fait qu'ils endossent complètement leur rôle social d'aidant, et s'ils y découvrent l'exaltation d'une société humanisante, avec laquelle ils se sentent en communion, ils échappent aussi à une société décrite comme morne, et non compatible avec leurs inclinations humanitaires. Une certaine norme discursive s'installe en effet dans les récits des expatriés : ceux-ci n'ont plus d'intérêt pour la vie en Occident, ils prennent conscience de la plus-value de la vie en Inde, ou de la vie dans une communauté spécifique en Inde, pour leur bien-être personnel (incluant, dans leur cas, le fait de pouvoir endosser pleinement leurs valeurs humanistes).

S'il ne faut pas minimiser l'impératif ressenti par plusieurs expatriés de changer radicalement leur mode de vie, il est cependant impossible d'appréhender le contexte contemporain de ces déplacements sans tenir compte de l'histoire, de la géopolitique et du contexte économique, social et culturel qui précèdent l'expérience des expatriés humanitaires et qui leur confèrent certains avantages en Inde. Ce sont en effet les conditions socioéconomiques des Occidentaux en Inde qui leur permettent de s'insérer dans les espaces sociaux de leur choix, sans avoir à s'insérer professionnellement, sans non plus avoir à apprendre la langue locale, et sans être en contact avec la classe indienne moyenne ou aisée²⁴. Ils s'insèrent par conséquent dans des communautés répondant parfaitement à leur fantasme de l'ailleurs (les mettant en contact quasi exclusivement avec les plus pauvres).

Leur statut liminal n'est donc pas étranger et à cette transformation, mais surtout, à ce maintien des mythes-modèles : leur liminalité leur permet de vivre à proximité des Indiens (et donc de mettre à l'épreuve les mythes-modèles bâtis sur le socle du misérabilisme), tout en les gardant à distance (et donc leur permettant de préserver leur sentiment d'étrangeté face au radicalement différent). En outre, si la figure de l'autre n'est plus misérable, mais humanisante, voire rédemptrice, le désir d'aider « les plus pauvres d'entre les pauvres » demeure toutefois au cœur du projet d'expatriation. Ce témoignage d'un expatrié vivant en Inde depuis plus de dix ans montre bien la très forte empreinte de ces mythes-modèles, même après toutes ces années :

Je voyage dans d'autres parties de l'Inde. Mais on ne peut pas aller dans d'autres parties de l'Inde sans les voir à travers les yeux de Kolkata. Peu importe où je suis en Inde, quand je voyage par train, je ne peux retenir ce regard. Les autres volontaires vont te dire la même chose. Tu ne peux pas ne pas voir le pauvre, peu importe où tu es. Tu amènes Kolkata avec toi, peu importe où tu te promènes en Inde. Non pas que Kolkata est la ville la plus pauvre où la plus empreinte de pauvreté, mais c'est tout de même plus gros qu'ailleurs.

Ainsi, on remarque que la continuité de ces mythes-modèles remet en question la possibilité de faire émerger une nouvelle forme de rencontre. Si la circulation des rumeurs voyageuses alimente le désir d'ailleurs et contribue à l'émergence de communautés occidentales alternatives en Inde, elle ne contribue donc pas nécessairement à l'émergence de nouvelles connexions sociales avec l'autre (l'Indien), celui-ci étant souvent, même dans la proximité géographique, appréhendé à travers la figure de l'exotisme.

On constate donc que les récits des expatriés empruntent autant à l'histoire qu'à la fiction. Dans les mots d'Obeyesekere (1990), on dira que le fantasme et la réalité sont interreliés et se renforcent les uns les autres, limitant ainsi l'étendue des scénarios possibles. Dans les mots d'Appadurai (2005), on dira que la mondialisation permet au fantasme de devenir une pratique sociale, permet à un mythe de l'ailleurs de devenir une pratique quotidienne, davantage de gens, dans notre monde globalisé, pouvant en effet se projeter dans un éventail de vies qui servent de « prélude au désir de mouvement ».

Les récits de vie recueillis mettent cependant en évidence la difficulté à dépasser les archétypes classiques, même dans une ère où l'imagination possède « a wider set of possible » [une gamme plus large de possibles] (Appadurai 1991). Car si une mobilité de plus en plus grande des individus et un développement des télécommunications et des médias transnationaux et sociaux permettent une disponibilité de plus en plus grande d'une variété de représentations de l'Inde, il y a, d'autre part, des archétypes qui perdurent et qui frappent l'imaginaire, qui sont largement véhiculés, diffusés et popularisés. Ces représentations dominantes donnent forme à des projets de mobilité, et orientent vers des zones frontalières où l'expérience qui y est vécue contribue à faire circuler de nouveau ces mêmes archétypes, quoique légèrement transformés : l'Inde pauvre, qui par l'expatriation devient palpable, permet dorénavant aussi, avec le tournant subjectiviste moderne, le travail sur soi – ou permet, comme l'écrivait judicieusement Arcand (1993), de rejoindre nos émotions les plus profondes.

Nadia Giguère, Université de Montréal, 1420, boul. Mont-Royal, Montréal, Québec, H2V 4P3, Canada. Courriel : nadia.giguere@yahoo.ca.

Notes

- 1 Badone et Roseman (2004); Belorgey (2000); Cohen (1979); Kaplan (1996); Lanfant, Allcock et Bruner (1995); Leed (1991); Nash (1996); Noy (2004); O'Reilly (2007); Urry (1990).
- 2 Le présent article s'inscrit dans le cadre d'une recherche plus large sur l'expatriation occidentale en Inde, dans laquelle je m'intéresse aussi à deux autres formes d'expatriation, soit l'expatriation spirituelle à Rishikesh et l'expatriation de type hédoniste-esthétique à Goa (Giguère 2009). Ces trois lieux présentaient l'avantage d'accueillir nombre d'expatriés occidentaux, et d'incarner, chacun à leur façon, un archétype classique de l'Inde, soit respectivement l'Inde misérable, l'Inde spirituelle et l'Inde idyllique. Ces différents projets, associés à des zones frontalières spécifiques en Inde, ont permis de bien mettre en évidence les liens entre les représentations et l'expérience. À noter que le regroupement des informateurs sous le vocable « expatriés occi-

dentaux » est justifié en tant que catégorie émiq (ils se définissent eux-mêmes comme *Western expats*) et en raison du fait qu'ils se regroupent entre Occidentaux plutôt qu'entre expatriés issus d'une même entité politique. L'âge des expatriés variait entre trente et soixante-dix ans, et la grande majorité d'entre eux vivaient en Inde avec un visa de tourisme. Certains réorientaient leur carrière en Inde (pour devenir travailleur humanitaire ou choisir un métier qui leur permette de vivre du tourisme), d'autres vivaient de leurs rentes.

- 3 Voir entre autres Grillo et Stirrat (1997).
- 4 Pour une perspective plus historique du passage de l'idéal chrétien du don (gratuit et désintéressé) au concept de l'humanitaire contemporain comme nouveau paradigme des rapports Nord-Sud, et nécessairement politisé, voir Sliwinski (2004).
- 5 L'essayiste Pascal Bruckner (1983) rend bien cette idée de moralité individuelle dans son portrait des tiers-mondistes, qui souhaitent s'engager pour racheter le crime colonial de leurs ancêtres dans une forme de militantisme expiatoire. Plus qu'un souci de l'autre, le voyage humanitaire serait donc une réponse au malaise occidental face à l'autre.
- 6 Plusieurs organismes mettent l'accent sur le potentiel de ces expériences humanitaires à agir comme outil de développement personnel, voire de développement de carrière. À titre d'exemple, voir le site de *Projects Abroad*, consulté sur internet (www.parenthese-utile.org), le 12 juin 2010.
- 7 À noter aussi l'idée de l'Inde idyllique, décrite comme un lieu enchanteur, terre du bon sauvage ou, plus récemment, de l'utopie hippie; de l'Inde radicalement différente (une idée massivement reprise dans les guides de voyage); ou encore de l'Inde pittoresque et moralement supérieure, reprise abondamment dans le courant cinématographique récent qui présente des Indiens en diaspora en lutte pour préserver leur supériorité morale dans un Occident décadent. Voir, entre autres, Altglas (2001); Assayag (1999); Bevir (1994); Bhattacharyya (1997); Champion (1983); Gokhale (1992); Inden (1990); Kaur (2002); King (1999); Murr (1983); Murti (2001); Prakash (1995); Sen (1997); Singer (1972); Singh (1988); Turner (1994); Weinberger-Thomas (1988); Van Woerkens (2002).
- 8 Le regard préconçu que l'on porte sur « l'autre différent » est aussi théorisé en anthropologie du tourisme, entre autres par John Urry (1990), qui montre comment les endroits que nous choisissons de visiter sont sélectionnés en fonction d'une sémiologie déjà construite. Le touriste cherchera donc à expérimenter dans la réalité ce qu'il a déjà expérimenté de façon imaginaire.
- 9 Sur la possibilité, pour les voyageurs, de négocier et de contester des représentations dominantes, voir aussi O'Hara (2001).
- 10 Une image qu'il nommera plus tard « la pauvreté photogénique ». Hutnyk (2004) nous met alors en garde contre le danger d'exotiser et d'infantiliser l'autre et de faire l'économie d'un questionnement sur les conditions d'émergence des inégalités mondiales. Sur la médiatisation et le spectacle de la souffrance, voir aussi Saillant (2007).
- 11 Lors de la période estivale, l'organisation peut accueillir jusqu'à huit cents bénévoles étrangers (Zunigo 2000), et c'est sans compter les travailleurs humanitaires œuvrant au sein d'autres organisations religieuses ou laïques.

- 12 Pour des raisons de confidentialité, le moins de détails possible permettant d'identifier les informateurs sont donnés dans le texte.
- 13 Une motivation supplémentaire constatée aussi par Zunigo : « L'ordre religieux n'applique aucun droit d'entrée au volontariat : tout touriste peut ainsi du jour au lendemain devenir volontaire » (Zunigo 2007:103). Voir aussi Zunigo (2003).
- 14 Sur les quatorze expatriés rencontrés à Calcutta, huit habitaient dans les environs de Sudder Street, au milieu des touristes et bénévoles de passage.
- 15 Lorsque je les ai rencontrés, deux seulement travaillaient chez Mère Teresa; deux travaillaient bénévolement pour des institutions religieuses autres; cinq travaillaient bénévolement pour des O.N.G. locales laïques; et cinq avaient créé leur propre organisme de développement.
- 16 McGehee (2002) souligne elle aussi cet aspect primordial de l'engagement durable : afin d'être engagé et impliqué, l'activiste doit avoir une vision optimiste de sa participation dans la création d'un nouvel espace social.
- 17 En référence au roman *Heat and Dust*, de Jhabwala (1975).
- 18 Les travaux de Heuzé (1998), Hours (1998) et Manale (1998) sont un bon indicateur de l'ampleur des critiques de l'entreprise humanitaire : leurs critiques portent sur l'idéologie et les politiques de l'humanitaire basées sur l'interventionnisme, le désengagement politique, la rationalité économique, l'histoire coloniale, et la reproduction discursive de la pauvreté. Pour une discussion de cette dichotomie entre les critiques de l'humanitaire et les points de vue des acteurs, ou « l'humanitaire vu d'en bas et de près », voir aussi Saillant (2007).
- 19 Dans son étude sur le tourisme alternatif, McGehee (2002) tente de comprendre ce qui motive des voyageurs humanitaires à s'engager dans des mouvements sociaux à la suite de leur expérience à l'étranger. Elle constate que le fait d'avoir développé des réseaux sociaux avec d'autres volontaires partageant les mêmes idées augmente les chances d'implication sociale au retour. Ces réseaux agiraient comme source d'information, voire d'inspiration, et donc comme moteur de l'implication. Nous bonifions ici l'argument de McGehee pour inclure les bénéficiaires dans cette théorie du réseau.
- 20 Voir aussi l'étude de Wearing et Neil (2000), qui montre qu'à travers l'expérience humanitaire, les voyageurs cultivent leur conscience de soi et leur ouverture d'esprit, améliorent leur bien-être individuel de même que leur capacité à se distancier pour être plus critiques face à leur culture.
- 21 À noter que la façon dont est décrit l'Occident chez les expatriés correspond aux malaises de la modernité tels que décrits par Charles Taylor (1994, 1998), qui s'inscrivent ainsi dans la continuité historique de l'expressivisme romantique qui met l'accent sur une société moderne instrumentale et en perte de profondeur, à l'image de la « cage de fer » ou du « désenchantement du monde » de Max Weber. Pour plus de détails sur le lien entre l'expatriation et le sentiment d'aliénation face à la modernité et aux modes de vie qu'elle propose, voir Giguère (2009).
- 22 Pour une étude des « voyageurs professionnels », qui malgré le travail sur soi que suscite le voyage, réussissent à réintégrer leur vie quotidienne, voir Harrison (2006).
- 23 Dans son ouvrage *Le malaise de la modernité*, Taylor (1994) expose comment l'absence d'horizon commun typique de la société moderne a pour effet de renvoyer les gens à eux-mêmes. Il constate qu'en réponse aux malaises de la modernité, notre société favorise des alternatives telles que l'exil intérieur et la marginalisation. Cependant, à la lumière des récits d'expatriation des travailleurs humanitaires récoltés en Inde, on note qu'il s'agit pour eux d'une réponse individuelle, mais non égocentrique, à la crise de la signifiante. Se sentant aliénés au mode de vie occidental, ils choisissent de mettre leur moralité individuelle au service d'un autre lointain qui renforce positivement leur individualité, plutôt qu'en se repliant sur soi. En outre, ces projets d'expatriation ne se font pas dans le désengagement, comme le suggère Bauman (2000). Au contraire, les cas décrits ici montrent que l'engagement est durable, et que les réseaux sociaux ne sont pas tant révocables que transnationaux, inscrits dans plusieurs lieux à la fois.
- 24 Pour plus de détails sur le refus des expatriés humanitaires d'entrer en relation avec d'autres classes d'Indiens que les pauvres, voir Giguère (2009).

Références

- Affergan, Francis
1987 Exotisme et altérité : Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie. Paris : Presses universitaires de France.
- Altglas, Véronique
2001 L'implantation du néo-hindouisme en Occident. *Dans* La globalisation du religieux. Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet, dirs. Pp. 49-60. Paris : L'Harmattan.
- Amit, Vered
2007 Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement. New York et Oxford: Berghahn Books.
- Appadurai, Arjun
1991 Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. *Dans* Recapturing Anthropology. Richard Fox, dir. Pp. 191-210. Santa Fe: School of American Research Press.
2005 Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation. Paris : Payot & Rivages.
- Arcand, Bernard, et Serge Bouchard
1993 Quinze lieux communs. Montréal : Boréal.
- Assayag, Jackie
1999 L'Inde fabuleuse. Le charme discret de l'exotisme français (XVII^e-XX^e siècles). Paris : Kimé.
- Badone, Ellen, et Sharon Roseman, dirs.
2004 Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism. Urbana et Chicago: University of Illinois Press.
- Baudrillard, Jean, et Marc Guillaume
1992 Figures de l'altérité. Paris : Descartes.
- Bauman, Zygmunt
2000 Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press.
- Belorgey, Jean-Michel
2000 Transfuges, voyages, ruptures et métamorphoses. Des Occidentaux en quête d'autres mondes. Paris : Autrement.

- Bevir, Mark
1994 *The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition.* *Journal of the American Academy of Religion* 62(3):747-767.
- Bhabha, Homi
1983 *The Other Question... Homi Bhabha Reconsiders the Stereotype and Colonial Discourse.* *Screen* 24: 18-36.
- Bhattacharyya, Deborah
1997 *Mediating India: An Analysis of a Guidebook.* *Annals of Tourism Research* 24(2):371-389.
- Bruckner, Pascal
1983 *Le sanglot de l'homme blanc : Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi.* Paris : Seuil.
- Champion, Catherine
1983 *Du nabab au sahib. De l'utopie à l'utilitarisme : promenade à travers les clichés de la littérature anglo-indienne.* *Dans Inde et Littératures.* Marie-Claude Porcher, dir. Pp. 285-309. Paris : EHESS.
- Cohen, Erik
1979 *A Phenomenology of Tourist Experiences.* *Journal of the British Sociological Association* 13:179-201.
- D'Andrea, Anthony
2007 *Global Nomads: Techno and New Age as Transnational Countercultures in Ibiza and Goa.* London et New York: Routledge.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York: Columbia University Press.
- Fechter, Anne-Meike
2007 *Transnational Lives: Expatriates in Indonesia.* Aldershot: Ashgate.
- Franklin, Adrian
2003 *Tourism: An Introduction.* London: Sage.
- Gaxie, Daniel
2005 *Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective.* *Swiss Political Science Review* 11(1): 157-188.
- Giguère, Nadia
2009 *De l'aller-retour au point de non-retour. Étude comparative de l'expérience interculturelle et du sentiment d'épuisement culturel des expatriés occidentaux en Inde.* Thèse de doctorat. Montréal : Université de Montréal.
- Gokhale, Balkrishna Govind
1992 *India in the American Mind.* Bombay: Popular Prakashan.
- Grillo, Ralph, et Roderick Stirrat, dirs.
1997 *Discourses of Development: Anthropological Perspectives.* Oxford, New York: Berg.
- Hannerz, Ulf
1996 *Transnational Connections: Culture, People, Places.* London et New York: Routledge.
- Harrison, Julia
2006 *A Personalized Journey: Tourism and Individuality.* *Dans Claiming Individuality: The Cultural Politics of Distinction.* Vered Amit et Noel Dyck, dirs. Pp. 110-129. London: Pluto.
- Heuzé, Gérard
1998 *Du bon moral des riches à la survie des pauvres : les organisations non gouvernementales en Inde contemporaine.* *L'homme et la société* 129:67-79.
- Hours, Bernard
1998 *L'idéologie humanitaire ou la globalisation morale.* *L'homme et la société* 129:47-55.
- Hutnyk, John
1996 *The Rumour of Calcutta: Tourism, Charity and the Poverty of Representation.* London: Zed Books.
2004 *Photogenic Poverty: Souvenirs and Infantilism.* *Journal of Visual Culture* 3:77-94.
- Inden, Ronald
1990 *Imagining India.* Oxford: Blackwell.
- Jhabwala, Ruth Praver
1975 *Heat and Dust.* New York: Simon & Schuster.
- Kaplan, Caren
1996 *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement.* Durham: Duke University Press.
- Kaur, Ravinder
2002 *Viewing the West through Bollywood: A Celluloid Occident in the Making.* *Contemporary South Asia* 11(2):199-209.
- King, Richard
1999 *Orientalism and the Modern Myth of "Hinduism."* *Numen* 46(2):146-185.
- Korpela, Mari
2009 *More Vibes in India. Westerners in Search of a Better Life in Varanasi.* Tampere: Acta Universitatis Tamperensis.
- Lanfant, Marie-Françoise, John Allcock et Edward Bruner
1995 *International Tourism: Identity and Change.* London: Sage.
- Leed, Erik
1991 *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism.* New York: Basic Books.
- Manale, Margaret
1998 *L'aide humanitaire allemande: souci de l'autre et souci de soi dans un monde sécularisé.* *L'Homme et la Société* 129:81-96.
- McGehee, Nancy
2002 *Alternative Tourism and Social Movements.* *Annals of Tourism Research* 29(1):124-143.
- McGehee, Nancy, et Carla Santos
2005 *Social Change, Discourse and Volunteer Tourism.* *Annals of Tourism Research* 32(3):760-779.
- Murr, Sylvia
1983 *Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières.* *Dans Inde et littératures.* Marie-Claude Porcher, dir. Pp. 233-284. Paris : EHESS.
- Murti, Kamakshi
2001 *India: The Seductive and Seduced Other of German Orientalism.* Westport: Greenwood Press.
- Nash, Dennison
1996 *Anthropology of Tourism.* Oxford, New York: Pergamon.
- Noy, Chaim
2004 *This Trip Really Changed Me: Backpackers' Narratives of Self Change.* *Annals of Tourism Research* 31(1):78-102.

- Obeyesekere, Gananath
 1990 *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
 1997 *The Apotheosis of Captain Cook: European Myth-making in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Hara, Charles
 2001 *Passing through Pantnirtung: Rumour, Practice and Perceptions of Place*. *Tourist Studies*(1):149-170.
- O'Reilly, Karen
 2007 *The Rural Idyll, Residential Tourism, and the Spirit of Lifestyle Migration*. Conference Proceedings of ASA Thinking through Tourism. London: London Metropolitan University.
- O'Reilly, Karen, et Michaela Benson, dirs.
 2009 *A New Life? Expectations, Aspirations, and Experiences of Lifestyle Migration*. Ashgate: Aldershot.
- Prakash, Gyan
 1995 *Orientalism Now. History and Theory* 34(3):199-212.
- Saillant, Francine
 2007 *Présentation : une anthropologie critique de l'humain*. *Anthropologie et sociétés* 31(2):1-20.
- Segalen, Victor
 1978 [1908] *Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers*. Paris : Fata Morgana.
- Sen, Amartya
 1997 *Indian Traditions and the Western Imagination*. *Dædalus* 22:1-26.
- Singer, Milton
 1972 *Passage to More than India: A Sketch of Changing European and American Images*. *Dans When a Great Tradition Modernizes*. Milton Singer, dir. Pp. 11-38. New York: Praeger.
- Singh, Rashna
 1988 *The Imperishable Empire: A Study of British Fiction on India*. Washington: Three Continents Press.
- Sliwinski, Alicia
 2004 *Don et humanitaire : étude anthropologique d'une reconstruction post-sismique au Salvador*. Thèse de doctorat. Montréal : Université de Montréal.
- Taylor, Charles
 1994 *Le malaise de la modernité*. Paris : Les Éditions du Cerf.
 1998 [1989] *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Montréal : Boréal.
- Todorov, Tzvetan
 1989 *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Éditions du Seuil.
- Turner, Bryan
 1994 *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*. London, New York: Routledge.
- Urry, John
 1990 *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage.
- Van Woerkens, Martine
 2002 *The Strangled Traveler: Colonial Imaginings and the Thugs of India*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Wearing, Stephen, et John Neil
 2000 *Refiguring Self and Identity through Volunteer Tourism*. *Loisir et société* 23(2):389-419.
- Weinberger-Thomas, Catherine
 1988 *Introduction : Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales*. *Dans L'Inde et l'imaginaire*. Catherine Weinberger-Thomas, dir. Pp. 9-31. Paris : EHESS.
- Williams, Allan, et Michael Hall
 2000 *Tourism and Migration: New Relationships between Production and Consumption*. *Tourism Geographies* 2(1):5-27.
- Zunigo, Xavier
 2000 *Volontariat et virtuosité ascétique. Les volontaires de l'Ordre des missionnaires de la charité de Mère Teresa à Calcutta*. Paris : EHESS.
 2003 *Volontaires chez Mère Teresa. « Auprès des plus pauvres d'entre les pauvres »*. Paris : Belin.
 2007 *« Visiter les pauvres »*. *Sur les ambiguïtés d'une pratique humanitaire et caritative à Calcutta*. *Actes de la recherche en sciences sociales* 170:102-109.