HAL
open science

# Itinérances et dissimulation. Archétypes et critères pour la classification d'une pratique.

Alessandra Pozzo

## To cite this version:

Alessandra Pozzo. Itinérances et dissimulation. Archétypes et critères pour la classification d'une pratique.. Albrecht Burkardt. Identités dissimulées. Le voyage anonyme dans les sociétés anciennes et modernes., PuLim, 2020, Identités dissimulées. Le voyage anonyme dans les sociétés anciennes et modernes, 9782842878047. hal-02416622

**HAL Id: hal-02416622**

**https://hal.science/hal-02416622v1**

Submitted on 17 Dec 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Itinérances et dissimulation.
# Archétypes et critères pour la classification d'une pratique.

Alessandra POZZO
*Laboratoire d'Études sur les Monothéismes - CNRS, PSL, UMR 8584*

Partir, c'est mourir un peu,
C'est mourir à ce qu'on aime :
On laisse un peu de soi-même
En toute heure et dans tout lieu.
Edmond Haraucourt, *Rondel de l'adieu*, 1890.

## 1. À propos des traces laissées par les voyageurs.

Les mots d'Edmond Haraucourt, cités en exergue, décrivent avec simplicité une réalité complexe : l'expérience de l'arrachement à un lieu familier pour se mettre en route. Laisser un peu de soi-même, mourir à ce qu'on aime : des conditions qui nous rappellent que le départ et le déplacement constituent un temps privilégié où notre perception est plus pénétrante et nos sens mobilisés par des sollicitations hors de l'ordinaire. On dirait que ce « laisser un peu de soi-même […] en toute heure et dans tout lieu », fait appel justement à la théorie de la perception anciennement formulée par Démocrite, reprise par la tradition pythagoricienne et, en partie, par Épicure. Il s'agit d'un imaginaire qui prévoit un monde constitué par des atomes imperceptibles émanant des choses et formant des « simulacres » : les images des objets que nous voyons. Quand nous les regardons, les objets projettent un flux de visibilité qui va à l'encontre d'un flux de vision, émis par l'œil. La rencontre des deux émissions d'atomes imperceptibles produit l'image, appelée « simulacre ».

Ainsi pour Edmond Haraucourt : l'arrachement produit par un départ bouleverse nos points de repères. Le processus habituel de notre perception du monde en est modifié si bien que, si nous conjuguons très hasardeusement la théorie épicurienne de la perception et le couplet du poète, nous pourrions affirmer que les « simulacres » mentaux, que nous nous construisons au cours de l'itinérance exigent un tel effort d'adéquation aux réalités nouvelles, qu'une sorte d'épuisement perceptif consumerait, en cours de route, les émanations de nos sens. La disparition de ce petit reste, déchet de notre personnalité qui n'est plus la même, une fois quittée la résidence principale, nous rendrait différents, nous offrirait l'opportunité de dissimuler notre vraie nature sous des apparences fictives, adaptées à la nouvelle situation.

Alain Medan semble faire allusion à cet écart quand il écrit :

> Et lorsque nous nous évadons (…) ne cherchons-nous pas, aussi triviale soit-elle, une vérité ? Un sens qu'entre nos mur nous n'avons su retenir : qui, ici, nous échappe ? (…) Pourquoi ceux qui s'« éveillèrent » (s'ouvrirent à Quelque Chose cette fois bien considérable, qui jusqu'alors leur échappait) se déplacèrent-ils [1] ?

Que ce soit une quête de sens, comme nous le suggèrent ces quelques lignes, ou une perte des sens, le voyage ne laisse pas indemne.

Pour saisir ce phénomène dans toute sa richesse, il serait nécessaire de convoquer l'ensemble des disciplines qui étudient la sphère anthropologique de l'itinérance, comme la psychologie du voyage[2] - ainsi que la psychopathologie du voyage[3] -, l'anthropologie du voyage[4], la sociologie du voyage[5], et ainsi de suite.

---

[1] Alain Medan, *L'Esprit au long cours. Pour une sociologie du voyage*, Méridiens, 1982, p. 12.

[2] Cf. par exemple : Régis Airault, *Fous de l'Inde*, Payot, 2000.

[3] Cf. par exemple : Jacques Arveiller, « Le voyage automatique. Fugues, vagabondage et psychiatrie. », *Evolution Psychiatrique, DDB,* 1996, n. 61, p. 579-612 ; François, Caroli et Gérard Masse, *La notion de voyage pathologique*, *Annales Médico-Psychologiques*, 1981, n. 139, p. 828-33 ; Federico Caro, « Déplacement pathologique : historique et diagnostics différentiels.», *L'information psychiatrique*, Volume 82, 2006/5, p. 405-414, http://www.cairn.info/revue-l-information-psychiatrique-2006-5.htm.

[4] Cf. par exemple : Franck Michel, *Désir d'ailleurs. Essai d'anthropologie des voyages*, Armand Colin, Paris, 2000.

Parmi les concepts de base qui constituent l'arrière plan de ces analyses des diverses types d'itinérance, la dépersonnalisation[6], l'insatisfaction[7], le désir[8].

Selon Régis Airault, qui a tout particulièrement observé les voyageurs qui visitent l'Inde, ce pays interroge en eux la petite enfance. Il réveille des anciennes angoisses : fantasmes de dévoration ; de morcellement et d'anéantissement, ainsi que d'enfouissement[9]. Au sein de l'écart entre la personnalité d'avant l'itinérance et celle qui est façonnée par le déplacement, peut s'insinuer une expérience de déréalisation. Il s'agit d'une faille du fonctionnement mental : une partie de la réalité devient étrangère à sa propre personne. Parfois, c'est un phénomène de dépersonnalisation qui affecte le voyageur. Dans ce cas, c'est une partie du moi qui devient étrangère à soi même, ce qui peut occasionner un doute de conscience[10], ou alors ce petit reste du moi abandonné en cours de route, retracé par les vers d'Edmond Haraucourt, est absorbée, phagocytée par un élément catalyseur rencontré au cours du voyage[11].

Le déplacement fait partie des mythes fondateurs des peuples et des religions. Un grand voyage est souvent initiatique, c'est la fin ou le début d'une époque ou d'une histoire[12]. De ce fait, il inaugure un changement d'orientation.

En des conditions ordinaires, on ne peut pas savoir quelle est l'intention d'un voyageur, s'il ne se fait pas remarquer[13], cependant, nous pouvons tenter de décrypter les traces, les codes visuels et les témoignages écrits, que certains itinérants cachés ont laissé accidentellement ou volontairement.

Les témoignages historiques de voyageurs anonymes ou dissimulés et les chroniques de dissimulation comportent des traits communs et des différences fondamentales. Si nous considérons les voyageurs dissimulés du point de vue des divers processus de significations qui émanent de leur pratique, nous pouvons aisément les considérer en tant qu'élément constitutif d'un processus de communication. Dans ce contexte, on cache, à la fois, une partie d'un message et on en transmet une autre.

Pour examiner cette perspective, il faut d'abord considérer quelques exemples d'itinérance cachée, sélectionnés en tant qu'échantillons représentatifs d'une tendance plus vaste. Il s'agira d'une réflexion sur quelques modèles d'identités dissimulées qui ont intéressé la tradition Occidentale, comportant des épisodes de changement de nom, de vêtements où d'identité, repérés dans des récits « littéraires » de voyageurs de l'Antiquité. Cette opération, transversale aux témoignages historiques et aux chroniques de dissimulation, se propose l'objectif de faire ressortir des traits invariants, communs à d'autres récits analogues, tout en respectant la particularité de chaque histoire. Puisqu'elle touche à des différents degrés de falsification et aux effets qui en résultent, cette enquête préliminaire servira d'introduction à une classification des divers genres de tromperies.

## 2. Archétypes.

Parmi les voyageurs qui ont trafiqué leur identité, les aventures d'Ulysse[14] se situent aux sources de la littérature épique occidentale. C'est dans un face à face avec Polyphème, dont le nom, *Polýphemos*, signifie en grec « bavard » ou encore « bien connu » et « très renommé », que s'opère la tromperie. Or, ce monstre « bien connu », Polyphème, se trouve confronté au roi d'Ithaque dont Homère a fait un héros rusé, mais qui demeure néanmoins l'homme mystérieux, imprévisible, audacieux, plein de ressources et cependant insaisissable. Homère aime jouer avec les mots, en exploitant la variété de termes offerte par la langue grecque. Il emploie deux pronoms qui ont le même sens : *métis* et *oùtis* qui signifient tous les deux « personne »[15]. Le premier, *métis* est utilisé avec des substantifs et des verbes de peur, doute, interrogation, exhortation, commandement, finalité et qui s'adressent à la sphère subjective. Le deuxième, *oùtis,* est le pronom de l'objectivité et s'emploie en revanche pour affirmer une notion partagée par tout le monde.

---

[5] Cf. par exemple : Alain Medam, *op. cit*.
[6] Régis, Airault, *op. cit.* p. 67.
[7] Alain Medam, *op. cit.* p. 8.
[8] *Ibidem*, p. 12.
[9] Régis, Airault, *op. cit.* p. 59.
[10] Régis Airault, op. cit. p. 67. Cf. aussi Jean Bergeret, « Relations entre déréalisation, dépersonnalisation et délire. », Jean Bergeret et al. *Abrégé de psychologie pathologique*, Masson, Paris, 1972, p. 176.
[11] Régis Airault, *op. cit*. p. 80.
[12] Federico Caro, *op. cit.* p. 405.
[13] *Ibidem*.
[14] *Odyssée*, Chant IX, versets 229 - 724
[15] Dario Costantino, *Ulisse e l'altro: itinerari della differenza nell'Odissea*, Franco Angeli, 2007, p. 143.

Dans le dialogue, Ulysse utilise la deuxième forme du pronom pour affirmer sa personne. Polyphème, l'emploie pour dénoncer l'agression subie. Tous les deux affirment avec certitude l'identité cachée par ce nom. Sauf qu'Ulysse a un deuxième objectif : celui de tromper le cyclope. Plus Polyphème avance dans le jeu de mots, plus il tombe dans le piège de l'identité cachée. La narration de l'*Odyssée* nous présente Ulysse comme un personnage habitué à se confronter avec une quantité d'interlocuteurs différents, entrainé au dialogue et à l'élaboration de nouvelles situations dialectiques. Polyphème, en revanche, est trop enfermé dans sa pauvre dimension, et utilise le pronom « personne » de façon identitaire. Ulysse joue sur le double registre du langage non seulement pour fourvoyer le monstre, mais aussi parce qu'il est à la recherche d'un accomplissement personnel. Cela manifeste l'évidente supériorité du roi d'Ithaque vis-à-vis de son interlocuteur qui ne cherche pas l'interaction, mais vise seulement à malmener les autres. De plus, Ulysse est à l'écoute, et profite jusqu'au bout du dialogue avec l'Autre-Polyphème, en jonglant avec les sens allusifs. Le salut d'Ulysse consiste à ne pas se faire identifier clairement. Il confond son adversaire et cache son nom, afin d'agir librement et affirmer, par l'action, sa vraie identité. Les hauts faits du roi d'Ithaque changent le statut ontologique du héros grec. Les règles du genre épique héroïque subissent ici un renversement : ce n'est pas le nom, mais seulement l'agir qui identifie le héros[16]. Le fait de s'être débarrassé d'une identité à travers le changement de nom, perce une brèche à Ulysse et à ses compagnons, pour les faire sortir de leur prison. C'est tout d'abord une brèche symbolique, linguistique, qui ouvre la voie à d'autres astuces qui finissent par aboutir à la reconquête de la liberté. Ulysse : l'homme aux mille ruses, triomphant seul des épreuves accumulées sur ses épaules, et seul à les raconter[17]. Cependant, le mensonge raconté à Polyphème n'est pas un événement isolé, car le roi d'Ithaque nous accoutume tout au long de l'Odyssée à forger des contes de sa propre vie qui changent suivant l'interlocuteur et qui finissent par susciter le plaisir de l'auditoire. Accueilli par Eumée dans sa patrie[18], il prétend être un noble Crétois de retour de Troie, abandonné par des brigands à Ithaque. Au chant XIX, face à Pénélope, il se fait passer pour le frère d'Idomenée. Il ment aussi à la déesse Athéna, qui se présente à lui sous forme de jeune pâtre, tout comme aux Phéaciens.

À chaque fois, Ulysse, rompu à la créativité mensongère visant l'émerveillement du lecteur ou du spectateur du poème épique, adapte le récit à son hôte[19]. Le recours à la ruse, à la dissimulation comme arme de défense, le courage et l'intelligence face à toute épreuve, fait d'Ulysse le prototype du voyageur prêt à tout pour parvenir à son objectif.

Situé dans un lieu géographiquement pas très éloigné de ceux qui ont vu se développer la tradition orale grecque qui abouti à l'Odyssée, nous trouvons un autre héro itinérant, cette fois ci, issu de la tradition biblique: Abram, dont on peut lire l'épopée dans le livre biblique de la *Genèse* du chapitre 11 verset 10 au chapitre 25 verset 18. Le récit de ses voyages comporte l'emploi de quelques tromperies, dont une contrefaçon d'identité, censées, dans une situation dangereuse, assurer son salut, et celui de sa femme Sarai. Une famine les pousse en Égypte, à la cour du Pharaon. Dans ce contexte, Abram se fait passer pour le frère de Sarai, car il a peur de se faire tuer à cause de la beauté de sa femme. Mis à part cet épisode de dissimulation, motivé par la survie, leur itinérance est d'un genre très particulier car c'est un envoi divin qui les mobilise. Les péripéties vécues par le couple sont fondamentalement déterminées par l'acte de confiance premier dans la promesse de fécondité reçue de Dieu, qui se trouve à l'arrière plan des événements. Au cours de l'itinérance, un changement de nom correspondant à un changement d'identité, intervient soit pour Abram que pour Sarai. Comment l'interpréter ? Le récit est envisagé pour véhiculer un sens théologique. Si on choisit ce programme narratif et on y ordonne les indices dispersés dans le texte, on remarque que les époux, après une vie très longue et tourmentée, ne sont plus les mêmes personnes que celles présentées au début du récit. Ils ont été pétris par le temps, par les événements et par leur relation au divin inhérente au temps et aux événements. L'être nouveau qui en ressort est un individu autre que celui qui s'était mis en route. Cette découverte est soulignée par le fait que Dieu attribue un nom nouveau aux deux itinérants : Abraham pour Abram et Sara pour Sarai.

Ce changement d'identité - et la nouvelle appellation qui en découle-, ne relèvent pas d'une décision prise par les protagonistes et n'est pas justifié par un danger imminent. La transition d'une identité à l'autre s'avère tout à fait singulière, car fruit d'une évolution insaisissable, non observable, donc, en fin de compte, dissimulée, mais, tout d'un coup, évidente. L'intervention divine se mêle à cette évolution imprévue de la narration, modifiant les noms et les identités et s'associe à l'opération humaine tout au long du récit. C'est une

---

[16] Cf . Costantino Dario, « Ulisse e l'altro : itinerari della differenza nell'Odissea. ", Franco Angeli, Milano, 2007, p. 143.
[17] Delebecque, Edouard., *Construction de l'Odyssée*, Les Belles Lettres, 1980, p. 87.
[18] Chant XIV, versets 185 – 359.
[19] Joëlle, Soler, *Ecritures du voyage. Héritages et inventions dans la littérature latine tardive*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2005, p. 124-125.

initiative divine qui anime le départ : Abram y adhère et, par ce fait même, il permet à l'action divine de se déployer, discrètement, dans les événements.

Nous nous trouvons face à deux voyages « initiatiques » : celui d'Ulysse, qui prend toutes les initiatives en stratège et en chef, mû par son intelligence, confiant en sa propre puissance, même si parfois retenu par ses faiblesses. Les divinités lui ouvrent la voie, mais c'est lui le maitre de ses actions. Alors qu'Ulysse se donne un nom pour protéger son identité, le nom qui marque son changement d'identité Abraham le reçoit de Dieu. Abram est, lui aussi, le protagoniste de ses choix, mais il y a chez lui une marge de fidélité, presque de passivité, qui fait la différence et dans laquelle certains aspects de la culture Occidentale, qui se sont inspirés de ce modèle, sont invités à se reconnaitre, et, notamment, la pensée religieuse judéo-chrétienne.

Comme troisième option, prenons maintenant en considération une divinité grecque à l'identité mouvante : Hermès. Á l'époque classique, Hermès était représenté avec un chapeau de voyageur au bord ample, ou alors, avec le pétase, le chapeau ailé et les talaires, sandales pareillement ailées. Il portait le bâton du messager, ou le caducée, au bout duquel dominent deux serpents entrelacés. Il était vêtu de simples vêtements de voyage, ou de travail. Parmi de nombreuses autres prérogatives, Hermès est le dieu des voyageurs, des frontières, du commerce et de l'astuce typique des voleurs ou des menteurs : des domaines qui, dans l'ensemble, intéressent tous le sujet de l'identité dissimulée.

Alors que la pensée rationaliste grecque propose d'acquérir la connaissance par la linéarité de la chaine causale en passant par le principe d'identité : (A=A), de non contradiction (c'est impossible que A soit A et ne soit pas A en même temps) et le principe du tiers exclu (soit A est vrai, soit A est faux et *tertium non datur* ), un courant de pensé parallèle à celui-ci développe l'idée de la métamorphose continuelle, symbolisée par Hermès. Il est volatile, ambigu, père de tous les arts, dieu des voleurs, jeune et vieux en même temps. Dans le mythe d'Hermès les principes d'identité, de non contradiction et du tiers exclu entrent en crise en permanence. Ce dieu ne connait pas de frontières spatiales et peut être en même temps dans des lieux différents. L'hermétisme du II siècle après J.-C. suppose que chaque livre contienne une étincelle de vérité et que tous ensemble une fois recomposés, ils dévoilent la vérité toute entière. Dans ce contexte syncrétiste, beaucoup de choses peuvent être vraies en même temps, même si elles se contredisent. Le principe du tiers exclu en résulte annulé. Alors les livres disent quelque chose d'autre que ce qu'ils semblent vouloir dire. Pour comprendre le message mystérieux qu'ils nous livrent il fallait une initiation, une révélation, une annonce de la divinité elle-même par la vision, le songe ou l'oracle. La pensée hermétique affirme que, plus notre langage est ambigu, plus il est apte à nommer la divinité, dans laquelle réside la coïncidence des opposés. Cependant, où triomphe la coïncidence des opposés, tombe le principe d'identité[20]. La conséquence est celle d'une interprétation à l'infini. En recherchant le sens ultime et inatteignable de quelque chose, on engendre un glissement infini du sens. De ce fait, nous pouvons identifier en Hermès le prototype d'une mobilité désordonnée, qui va de pair avec un changement d'identité. Celle des simulateurs de profession, profiteurs, charlatans, nomades, caméléons humains, comme Woody Allen nous en a livré un splendide exemple dans le film *Zelig*, menteurs, errants vrais ou fictifs et sans réelle destination.

Dernier exemple d'archétype de l'itinérance cachée, le récit initiatique du *Chant de la Perle* : un magnifique poème de la littérature syriaque, parmi les plus beaux textes de l'histoire de la pensée gnostique[21]. Dans ces vers, l'allusion à un changement d'identité étoffe la métaphore du voyage initiatique et salvifique accompli par le protagoniste.

L'hymne est écrit à la première personne et il parle d'un enfant qui quitte le royaume de son père, en Orient, envoyé à la recherche de la perle. On le charge de pierres précieuses, mais il doit se dévêtir du «manteau resplendissant que, dans leur amour, ils m'avaient fait, et ma toge de pourpre qui était ajustée à ma mesure, tissée [22]». On lui enjoint de descendre en Égypte rechercher la perle qui repose au fond de la mer, près de l'antre d'un serpent. S'il réussit à soustraire la perle à ce dernier, il sera autorisé à remettre la robe scintillante et à devenir l'héritier du royaume avec son frère. Le prince part avec deux compagnons. Il traverse la Mésopotamie et arrive en Égypte, où ceux-là le quittent. En Égypte, il s'établit près du lieu où se trouve le serpent, en attendant le moment propice pour lui ravir la perle. Là, il rencontre un homme de sa race auquel il parle de son objectif. Celui-ci le met en garde contre les Égyptiens et le contact avec les êtres impurs : « Et je portai leur vêtement, de peur qu'ils ne me soupçonnent d'être venu de l'extérieur pour m'emparer de la perle,

---

[20] Umberto, Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano, 1990, pp. 44- 45.

[21] Jacques-Etienne, Ménard, Le « Chant de la Perle », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 42, fascicule 4, 1968. pp. 289-325. Cet article retrace, commente et traduit en français le manuscrit du British Museum, add. 14, 645, qui date de 936 ap. J.- C. et qui est le seul manuscrit existant où ce texte apparait.

[22] Jacques-Etienne, Ménard, *op. cit,* p. 303.

et qu'ils n'excitent le serpent contre moi[23]». Sous l'effet d'une étrange torpeur, il s'endort et oublie sa mission. Ses parents s'en inquiètent et ils lui envoient une lettre. Celle-ci vole vers lui et lui rappelle ses origines et sa mission : « souviens-toi de la perle, au sujet de qui tu es parti en Égypte ; rappelle-toi ton vêtement resplendissant, pense à ta toge glorieuse [24]». Le prince, réveillé de sa torpeur, ensorcelle le serpent et lui ravit la perle. Il rejette ses vêtements de faux Égyptien : « Leur vêtement sale et impur, je m'en dépouillai et l'abandonnai dans leur pays, je pris le chemin pour venir vers la lumière de notre région, l'Orient ». Sur la route du retour à son Père, la lettre le précède. La robe, qui lui avait été promise, lui est envoyée :

> Mon vêtement resplendissant, que j'avais enlevé, et ma toge, dont il était recouvert, me furent portés là des hauteurs d'Hyrcanie de la part de mes parents par leurs trésoriers. (…) Tout en ne me souvenant pas de sa dignité, parce que c'est dans mon enfance que je l'avais quitté chez mon Père, subitement, dès que je le rencontrai, tel mon miroir, le vêtement resplendissant me ressembla : tout entier, je le vis en moi-même tout entier comme moi-même tout entier, je me retrouvai en lui, car deux nous étions dans la division, mais un à nouveau étions-nous dans une unique forme [25].

Le prince se revêt de la robe resplendissante et remonte vers son Père, et, avec lui, il apporte la perle au Roi.

Rédigé vraisemblablement autour du deuxième siècle, ce texte nous est parvenu par un seul manuscrit[26]. Il fait allusion aux grands thèmes gnostiques de l'oubli, du vêtement qui sert de miroir au prince pour lui rappeler ses origines nobles et transcendantes[27]. La majorité des idées relèvent de l'apocalyptique juive et du christianisme ; on y trouve développée la mystique du miroir[28] et des allusions à la doctrine iranienne de la daêna[29].

Dans cet hymne, le rôle revêtu par le vêtement au cours du voyage, en lien avec les glissements entre une identité et l'autre, revêt un très grand intérêt. Le changement d'habit marque à tous les coups un clivage entre deux - ou plusieurs -, mondes. Plus que dans d'autres récits, la tenue vestimentaire acquiert ici un rôle d'indice : d'un état, d'une structure sociale, d'un état d'esprit, d'un niveau d'introspection du composé humain. Dans le *Chant de la perle*, le changement de vêtement permet, tout d'abord, de se mettre en route, même si cela comporte l'abandon d'un lieu privilégié et sûr. Cependant, l'habit représente aussi une trace des bonnes ou mauvaises qualités de celui qui l'endosse. Il sert pour cacher les origines du prince vis-à-vis des Égyptiens et, en même temps, il désigne l'impureté de cette peuplade, considérée « inferieure » aux yeux du narrateur. L'esprit élitiste typique de la quête gnostique juge l'homme de par sa parure et insère le vêtement dans un processus métonymique où l'extérieur vaut pour l'intérieur, grâce au lien de contigüité entre les tissus et la personne qui en est couverte. L'habit fait l'homme, il signale son identité et ses penchants. On pourrait suggérer que l'étroite relation entre entre le vêtement et les caractéristiques morales et ethniques de celui qui le porte, thème demeurant en toile de fond dans le *Chant de la perle*, est ordonné aux théories de la physiognomonie. On y affirme que l'apparence extérieure d'une personne est le miroir de ses qualités morales. Une quelconque malformation physique est ainsi cataloguée comme signe d'une déviation morale. Il est facile d'imaginer quelles ont été les conséquences de telles hypothèses, quand on pense aux catalogues illustrés des profils de criminels publiés par Lombroso et aux silhouettes bestiales de Lavater.

L'archétype représenté par le *Chant de la perle* interroge les artifices utilisés en tout temps par les voyageurs cachés pour dissimuler les anciennes ou assumer leurs nouvelles identités, en lien avec la modification des mœurs qui est plus ou moins intentionnellement attachée à ces opérations.

## 3. Critères pour une classification.

L'examen des modèles de voyageurs dissimulés qui vient d'être tracé, nous a introduits dans le vaste univers de la duplicité au sein de l'itinérance. Nous avons constaté que l'identité multiple n'est pas toujours commandée par une tromperie, notamment dans le cas d'Abram. Le livre biblique qui le mentionne lui attribue une nouvelle identité façonnée par l'œuvre divine dont il est le bénéficiaire et inscrit son épopée dans le genre littéraire, tout à fait honorable, du récit spirituel.

---

[23] *Ibid.* p. 304.
[24] Ibid. p. 305.
[25] Ibid. p. 307.
[26] Le ms. du British Museum, add. 14, 645, qui date de 936 ap. J.- C.
[27] Jacques-Etienne, Ménard, *op. cit,* p. 290 – ss.
[28] v. 77 - ss.
[29] C'est-à-dire l'image, ainsi que la faculté de l'imagination ou de la vue mentale.

Cet exemple pourrait constituer le *degré zéro* de la dissimulation itinérante. Le protagoniste change de nom et d'identité, mais sous l'initiative d'un Autre et dans un objectif édifiant. Personne n'est lésé par la transformation intervenue.

Il n'en est pas ainsi dans les récits qui vont suivre, où l'analyse des changements d'identité de voyageurs permettra de formuler l'ébauche d'une classification des comportements secrets, à partir du plus élémentaire et moins nuisible, pour parvenir au plus complexe et malveillant.

Au premier degré de l'échelle de la dissimulation se trouve la *discrétion*. Le Larousse la définit comme : - Attitude de quelqu'un qui veille, à ne pas s'imposer : retenue, réserve. Où encore : - Caractère de ce qui n'attire pas l'attention. Et pour finir : - Attitude de quelqu'un qui sait garder un secret. Le sens qui nous intéresse est le deuxième : la discrétion comme premier degré du travestissement qui permet de passer inaperçu. Les moyens pris par ce genre de dissimulateur n'endommagent pas ceux qui sont visés par la contrefaçon d'identité, tout comme dans le cas d'Abram. La seule différence est que, dans cette catégorie, celui qui trafique son identité prend l'initiative et cherche personnellement les moyens pour accomplir une activité ayant pour fin la dissimulation.

On prendra comme exemple de ce degré le pèlerinage accompli le 11 septembre 1853 par l'Irlandais Richard Francis Burton, se faisant passer par un pèlerin pachtoun qui se rend à la Mecque, accomplissant le *hadj* que tout bon musulman doit réaliser au moins une fois dans sa vie. Cet homme imposant, à la longue barbe, n'est pas pachtoun, à vrai dire, et encore moins musulman, mais plutôt un des plus célèbres explorateurs du XIX^e^ siècle. De retour de la Mecque, il rapporte des croquis et des mesures de la Kaaba et relate son expérience dans le livre *A Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah*, publié en 1855. La discrétion dont il a du faire preuve a consisté à ne pas se faire remarquer en tant qu'Occidental dans un lieu interdit aux non musulmans. Son acte, encore qu'hérétique vis-à-vis de l'Islam, n'avait aucune finalité malhonnête et ne comportait pas la soustraction d'objets ou de substances[30].

Autre exemple de ce degré, William Burroughs qui expliquait dans *The Naked Lunch* que les commerçants de Tanger l'appelaient «Hombre Incognito» parce qu'il pouvait, apparemment, marcher dans la rue sans que personne ne l'aperçoive.

Toujours à situer au premier degré de la dissimulation, voici un épisode de la vie de saint Ignace de Loyola tiré du *Récit*[31]. Le saint espagnol aux nobles origines, qui vécut au XVI^e^ siècle, avant d'expérimenter une conversion progressive et radicale au christianisme, était un adepte de la vie chevaleresque et menait une vie plutôt dissolue.

Au cours de sa fuite du château paternel, sans savoir encore vers quel objectif se diriger, il prend la décision de souligner son choix de commencer une nouvelle vie avec une cérémonie privée.

> La veille de Notre Dame de mars, la nuit en l'an 1522, il s'en alla le plus secrètement qu'il put vers un pauvre ; se dépouillant de tous ses vêtements, il les donna à un pauvre et se vêtit de son vêtement désiré, il alla s'agenouiller devant l'autel de Notre Dame ; et tantôt dans cette position, tantôt debout, son bourdon à la main, il passa toute la nuit. Et, au lever de jour, il partit pour ne pas être reconnu ; et il ne prit pas le chemin direct de Barcelone où il aurait trouvé beaucoup de gens qui l'auraient reconnu et lui auraient fait honneur, mais il obliqua vers une localité appelé Manrèse où il décida de rester quelques jours dans un hôpital.

A nos yeux, l'objectif d'Ignace de vouloir protéger son identité du regard des personnes qu'il aurait éventuellement rencontrées en chemin, est évident. D'un côté, ceux qui le connaissent risquaient de penser qu'il avait perdu la tête, ou alors, ils lui auraient « fait honneur ». De l'autre, le fait de passer inaperçu, lui aurait permis d'adopter un nouveau style de vie sans devoir en rendre compte à qui que ce soit. Cette discrétion est motivée par l'excès d'ascèse qu'il s'impose en vue de « plaire à Dieu ». L'identité d'Ignace change partiellement

---

[30] Précédé dans la même aventure par Lodovico de Varthema, qui accompli en premier le pèlerinage à la Macque en 1503 mais après s'être converti à l'Islam. Cf : *Voyage de Ludovico de Varthema en Arabie & aux Indes orientales* (1503-1508). Avant-propos de Geneviève Bouchon, préface de Jean Aubin, traduction de Paul Teyssier, Chandeigne, 2004.

[31] Ignace de Loyola, *Récit*, DDB, 1988, p. 73. Titre original *Acta Patris Ignatii*, rédigé entre 1553 et 1555 en partie en espagnol et en partie en italien par le P. Louis Gonçalvez de Câmara :

> 18. La víspera de nuestra Señora de Marzo en la noche, el año de 22, se fue lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dió a un pobre, y se vestió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas delante el altar de nuestra Señora; y unas veces desta manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche. Y en amaneciendo se partió por no ser conocido, y se fue, no el camino derecho de Barcelona, donde hallaría muchos que le conociesen y le honrasen, mas desvióse a un pueblo, que se dice Manrresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días (…).

sous le coup de la conversion religieuse. Un pacte implicite impose au nouveau converti le fait de se conformer à la figure du Christ, tout en gardant les prérogatives essentielles de sa personnalité. Son acte de dissimulation a la caractéristique de ne nuire à personne.

Une catégorie de dissimulation un peu plus complexe consiste dans la *contrefaçon*. Nous trouvons une définition appropriée de la *fausse identification délibérée* dans *Les limites de l'interprétation* d'Umberto Eco[32] : celui qui trompe prétend qu'une chose est identique à une autre avec la ferme intention de tromper.

Nous en avons un exemple dans le voyage d'exploration du Maroc accompli par Charles de Foucault qui a duré onze mois : du 20 juin 1883 au 24 mai 1884. Il se faisait passer pour un rabbin et se faisait appeler rabbi Joseph Aleman. Il voyageait sous la protection du (vrai) rabbin Mardochée Abi Serour. Avec lui, il a sillonné le Maroc en étant accueilli par les communautés juives où il a été logé et nourri. Écrit dans un style très sobre, son carnet de voyage est une mine d'informations ethnologiques, géographiques, linguistiques et historiques[33]. Cet ouvrage vaudra à Charles de Foucauld la médaille d'or de la Société de géographie de Paris et il est réputé avoir été d'une grande utilité pour la conquête du Maroc et l'établissement du protectorat français. Si on considère que le vrai rabbin qui a introduit Charles de Foucault n'a tiré aucune reconnaissance de cet exploit et que les communautés juives ont accueilli gratuitement l'explorateur pendant presque un an, il est facile de remarquer que ce type de dissimulation présente le caractère de nuire à quelqu'un et de lui causer dommage, en faveur de celui qui accomplit l'acte de contrefaçon. Compte tenu des conséquences politiques de ce voyage, on peut presque l'associer à un acte d'espionnage militaire.

Le degré le plus complexe et nuisible de la dissimulation itinérante, l'*espionnage*, est retracé par l'épopée de Robert Fortune qu'il a consigné dans plusieurs livres dont : *Three Years' Wanderings in the Northern Provinces of China* (1847) et *A Journey to the Tea Countries of China* (1852).

Espionner. Le Dictionnaire Larousse en donne plusieurs définitions :

- Chercher à surprendre les secrets d'une puissance étrangère par une activité d'agent secret.
- Surveiller avec malveillance les faits et gestes de quelqu'un, guetter quelqu'un pour surprendre ses secrets au profit d'un tiers ou de soi-même.
- Chercher à savoir ce qu'un concurrent, un service, étudient, fabriquent.

Si nous considérons les effets de ses manigances, l'itinérance cachée de Robert Fortune recouvre les trois acceptions. Chez lui, le changement d'identité était motivé par la dangerosité de ses expéditions dans des contrées chinoises où l'accès était interdit aux Occidentaux. Ses explorations dans les régions où les Chinois cultivaient le thé étaient de vrais actes d'espionnage industriel, accompagnées de vols discrets de plantes et d'objets[34]. Les conséquences de cet acte de dissimulation furent immenses du point de vue commercial, car elles permirent à l'Angleterre d'avoir ses propres plantations de thé en Inde et de ne plus importer du thé de la Chine.

## 4. Conclusions.

La classification des actes de dissimulation proposée, ne constitue qu'une ébauche. Cependant, elle permet d'insérer deux critères au sein de l'analyse des données. Il s'agit de l'analyse des effets que la dissimulation itinérante peut entraîner et de sa nuisance pour autrui. La dissimulation et la communication cachée sont des types d'interaction, des options relationnelles offertes aux membres de la communauté humaine.

Alors que le comédien qui joue sur la scène d'un théâtre, ou sur un plateau de cinéma, change lui-même d'identité et revêt des costumes appropriés à la représentation, l'effet de son changement d'identité n'est pas le même de celui qui accomplit ces mêmes opérations dans la vie ordinaire. Un pacte implicite est noué entre le comédien et le spectateur, qui accepte d'entrer, pour un temps déterminé et dans un lieu bien précis, dans la perspective fictive du jeu qui autorise des changements d'identité. Dans la vie ordinaire, toutes cultures confondues, la fiction n'est pas admise au sein des rapports interpersonnels. Quelqu'un qui adopte le registre de la fiction dans la vie courante, tôt ou tard finira par se faire remarquer et aura des problèmes relationnels, même s'il ne pousse pas son comportement jusqu'à la dissimulation.

La dissimulation itinérante, en revanche, recèle davantage de risques, car la personne qui cache son identité ne se trouve pas dans son milieu et elle agit parmi des inconnus. La falsification de son identité expose

---

[32] Umberto Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano, 1991, p. 172.

[33] Vicomte Charles de Foucauld*, Reconnaissance au Maroc, 1883-1884, Ouvrage illustré de 4 photogravures et de 110 dessins d'après les croquis de l'auteur,* Challamel, Paris, 1888. (Éditions du Jasmin, Clichy, 1999 ; éd. L'Harmattan, Paris, 2000.)

[34] Robert, Fortune, *La route du thé et des fleurs*, Payot, 1994.

davantage ses interlocuteurs à la manipulation, surtout si les intentions de l'itinérant ne sont pas empreintes de bienveillance.

Dans l'époque qui est la nôtre, où nous sommes en contact permanent sur nos écrans d'ordinateur avec des voyageurs virtuels, les internautes, aussi bien qu'avec un flux d'itinérants inconnus qui croisent notre chemin dans la vie courante, chacun de nous est soumis davantage au risque de manipulation, au fait de la duplicité, ainsi qu'à ses effets néfastes.

Pour ne pas se trouver démunis face à ces nouvelles « circonstances d'énonciation [35]» et ne pas développer des réactions excessives de peur et de repli sur soi-même, face à chaque interaction qui nous est offerte, il faudrait apprendre à reconnaitre les indices que nos interlocuteurs nous transmettent.

Tout itinérant n'est pas un itinérant dissimulé, réel ou virtuels qu'il soit. A cet effet, l'examen des formes traditionnelles de la simulation et de la falsification, à considérer dans une visée diachronique, s'avère utile pour reconnaître les traces d'une éventuelle tromperie. En définitive, les situations nouvelles d'interaction avec le voyageur *incognito* ne sont pas si nouvelles que ce que l'on pourrait croire : elles portent souvent les traces d'anciennes formes de ruse, appliquées à des nouveaux moyens de communication.

[35] "Circostanze d'enunciazione", cf. Umberto Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano, 1979.