



HAL
open science

Les partis antimaçonnique et populiste. Une approche démocratique du phénomène populiste aux États-Unis au XIXe siècle

Julien Giry

► **To cite this version:**

Julien Giry. Les partis antimaçonnique et populiste. Une approche démocratique du phénomène populiste aux États-Unis au XIXe siècle. Politeia [Les Cahiers de l'Association française des auditeurs de l'Académie internationale de droit constitutionnel], 2013, Les populismes d'hier et aujourd'hui, 24. hal-01686679

HAL Id: hal-01686679

<https://hal.science/hal-01686679>

Submitted on 22 Jan 2018

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.

Les partis Anti-maçonnique et Populiste.

Une approche démocratique du phénomène populiste aux États-Unis au XIXe siècle

Julien Giry

« L'hystérie anti-maçonnique de la fin des années 1820 ne fut pas une réaction à des dangers imaginaires [...] L'idée selon laquelle la franc-maçonnerie menaçait les valeurs démocratiques et chrétiennes était alors une idée très répandue et reposait sur un certain nombre de faits palpables : 1°) la capacité des maçons à détourner la loi pour leur propre compte ; 2°) leur élitisme, réel ou supposé, dans un siècle qui n'avait d'autre ordre que servir l'homme du commun ; 3°) leur tolérantisme en matière spirituelle au plus fort de ce que l'on a appelé le Second Grand Réveil religieux »¹.

S'il convient de prime abord de rappeler que le mouvement anti-maçonnique des années 1820 et 1830 fut bien une manifestation d'un conspirationnisme culturel aux États-Unis dans sa manière de dénoncer une omnipotence des francs-maçons, il apparaît en revanche peu satisfaisant de l'envisager comme David Brion Davis à la manière d'une « hystérie populaire »² ou de Richard Hofstadter comme l'expression du « style paranoïaque »³. En effet, l'appréhender de cette manière traduit incontestablement un présupposé intellectuel qui vise à défendre, chez les néoconservateurs de première génération⁴, la thèse du consensus à un moment où des intellectuels comme Kristol, Glazer, Bell ou encore Hofstadter lui-même ont consommé leur rupture avec le communisme pour se rallier au « centre vital »⁵ et au libéralisme de Guerre Froide⁶. Plus encore, cette interprétation du mouvement anti-maçonnique semble méconnaître, certes de manière moins nette chez Hofstadter que chez Davis, les raisons profondes du mouvement : une soif d'égalité face à des maçons apparaissant comme une « citadelle de privilégiés »⁷, un rejet profond de la présidence d'Andrew Jackson, en particulier du projet de Banque des États-Unis, et un revivalisme religieux. De sorte qu'il semble que le mouvement anti-maçonnique, malgré tous ses excès, doit être vu, dans un premier temps au moins, comme la formulation d'une exigence égalitariste, un appel sincère à un

¹ Bernard Vincent « Les Frères Fondateurs : enquête sur le rôle de la franc-maçonnerie dans la Révolution Américaine » in Bernard Vincent, Élise Marienstras (dir.), *Les oubliés de la Révolution américaine* [1990], Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990, pp. 156-157.

² David Brion Davis, *The Fear of Conspiracy. Images on Un-American Subversion From the Revolution to Present* [1971], Londres, Cornell University Press, 1979, p. 67.

³ Richard Hofstadter, *The Paranoid Style and Other Essays* [1964], Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 14-18.

⁴ Voir par exemple l'ouvrage de Justin Vaïsse relatif à l'histoire du néoconservatisme et ses origines dans le libéralisme de Guerre Froide. Justin Vaïsse, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis* [2008], Paris, Odile Jacob, 2008, pp. 62-92.

⁵ Arthur Schlesinger, *The Vital Center. The Politics of Freedom* [1949], New Brunswick, Transaction Publishers, 1998, 274 p.

⁶ Norman Pollack, « Hofstadter on Populism. A critique of « The Age of Reform », *The Journal of Southern History*, Vol. 36, N° 4, 1960, pp. 478-500.

⁷ Richard Hofstadter, *op cit*, p. 17.

approfondissement démocratique.

Ainsi, si l'idée d'une conspiration maçonnique pour subvertir la jeune République américaine n'est pas nouvelle à la fin des années 1820, elle date de la période révolutionnaire⁸, il suffit d'un seul fait divers pour mettre le feu aux poudres : la disparition de William Morgan en 1826 qui allait aboutir à la création du premier troisième parti d'envergure de l'histoire américaine⁹, le Parti Anti-maçonnique, *the Antimasonic Party*¹⁰. En effet, la disparition de William Morgan, ancien franc-maçon, dans le comté de Genesee dans l'État de New York allait déclencher à l'échelle nationale un mouvement populaire contre la franc-maçonnerie accusée de truster les positions de domination économique, sociale, médiatique et judiciaire ainsi que de constituer en quelque sorte un État dans l'État. Or, il apparaît que cette accusation bien que largement surévaluée en proportion n'est pas dénuée de tous fondements puisque la fraternité « détenait un nombre de positions de pouvoir en totale disproportion au regard du nombre de ses adhérents »¹¹. En d'autres mots, il y avait bien une surreprésentation de la franc-maçonnerie parmi les positions de domination sociopolitique. Aussi, si l'on se penche avec Kutolowski sur une étude sociologique minutieuse de la composition des loges du comté de Genesee, il apparaît que celles-ci sont composées en majorité par des businessmen épiscopaliens, une religion minoritaire, mais que les maçons n'occupent pas de manière significative les positions de domination économique¹². En revanche, dans le champ politique, sur le marché des biens électifs, il apparaît une surreprésentation de la fraternité puisque « 55% des leaders politiques et des candidats du comté – tous partis et comités confondus – étaient des francs-maçons »¹³. Plus encore, « entre 1803 et 1827, les deux-tiers des 85 candidats déclarés à une fonction politique au niveau du comté étaient francs-maçons, et même trois-quarts des candidats à l'Assemblée avant 1822 »¹⁴. Il en résulte alors que cette surreprésentation bien réelle des maçons dans les cercles du pouvoir politique, largement due au désintérêt des non-francs-maçons pour la vie publique, s'est heurtée de plein fouet aux revendications égalitaristes du moment. En effet, la franc-maçonnerie allait alors cristalliser les haines et les fantasmes. La culture du secret, l'élitisme, les rituels et l'universalisme de la fraternité allaient ainsi apparaître comme incompatibles avec le dessein

⁸ John Robison, *Proofs of a Conspiracy against all the Religions and Governments of Europe, carried on in the Secret Meetings of Free-Masons, Illuminati and Reading Societies, etc., Collected from Good Authorities* [1797], Whitefish, Kessinger Publications, 2003, 312 p.

⁹ Richard B. Morris, *Encyclopedia of American History* [1961], New York, Harper & Row, 1996, pp. 170-171.

¹⁰ Charles McCarthy, « The Antimasonic Party : A Study of Political Antimasonry in the United States, 1827-1840 », *Annual Report of the American Historical Association*, 1902, pp. 365-574.

¹¹ Kathleen S. Kutolowski, « Freemasonry and Community in the Early Republic : The Case for Antimasonic Anxieties », *American Quarterly*, Vol. 34, N° 5, 1982, p. 544.

¹² *Ibid.* pp. 552-555.

¹³ *Ibid.* p. 556.

¹⁴ *Ibid.* p. 557.

égalitariste des hommes ordinaires (*common men*), d'autant plus à une époque de fièvre religieuse exacerbée par le primitivisme et le revivalisme évangélique du second Grand Réveil. Les accusations démonologiques refaisaient alors surface¹⁵.

Après la Révolution, les États-Unis allaient ainsi connaître de grands bouleversements structurels, tant sur le plan politique que démographique. Le jeune pays devait alors connaître un double mouvement migratoire. Outre l'afflux massif de nouvelles populations venues d'Europe et les tensions que cela procurait, notamment entre les Irlandais et les « natifs », de fortes migrations intérieures vinrent bousculer l'ordonnement de la société américaine. En effet, sur le plan interne, les communautés établies depuis parfois près de deux siècles étaient totalement disloquées par ces mouvements migratoires vers l'Ouest. Avec le déplacement de « la frontière » toujours plus à l'Ouest de nombreuses nouvelles villes virent le jour où l'École et l'Église n'existaient pas ; les institutions de socialisation, au même titre que les institutions politiques élémentaires, se déplaçant bien moins vite que les populations. Seuls des pasteurs évangélistes itinérants accompagnaient et participaient à la fondation de nouvelles communautés sur lesquelles leur emprise morale s'exerçait de manière autoritaire. Ainsi, Samuel J. Mills, futur fondateur de l'*American Bible Society*, la Société Biblique Américaine, entreprit entre 1812 et 1815 un voyage dans l'Ouest afin de prêcher la parole divine aux communautés qu'il fondait sur son chemin, « lesquelles ne comptaient ni écoles ni églises et qui n'avaient aucun intérêt à en établir. A Kaskaskia, capitale du territoire de l'Illinois, il était même impossible de trouver une seule Bible complète »¹⁶. Profitant largement de l'absence d'encadrement institutionnel religieux, en 1790, 90% des Américains n'appartenaient à aucune église¹⁷, les évangélistes allaient ramener dans le giron de l'Église les « brebis égarées » autour d'un message primitiviste, c'est-à-dire un discours religieux fondamentaliste prônant un retour non seulement aux Écritures, mais surtout à une lecture exégétique de celles-ci ; aux conditions premières du christianisme où seuls la Bible et les Évangiles disent, de manière définitive, le Vrai ou le Bien. En fait, l'objectif global de la multitude des sectes évangéliques américaines était « d'apparaître d'une façon autochtone, aborigène, tout droit sorties de la Bible ; on même, à travers la Bible, depuis le Ciel »¹⁸. Investis de cette mission divine, les pasteurs évangélistes itinérants allaient alors faire montre d'un volonté prosélyte sans faille en étendant leur influence bien au delà du champ spirituel et religieux. En effet, ceux-ci exerçaient un véritable pouvoir de fait sur l'ensemble de leurs communautés, sur la vie civile en particulier, afin de s'assurer que leurs ouailles

¹⁵ Ronald P. Formisano, Kathleen S. Kutolowski, « Antimasonry and Masonry : The Genesis of Protest. 1826-1827 », *American Quarterly*, Vol. 29, N° 2, p. 157.

¹⁶ Colin B. Goody Koontz, *Home missions on the American Frontier* [1959], Caldwell, Idaho, 1959, p. 139.

¹⁷ Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life* [1963], New York, Vintage Book, 1973 p. 80.

¹⁸ John W. Nevin, « The Sect System », *Mercesburg Review*, Vol. 1, Septembre 1849, pp. 499-500.

vivent quotidiennement de manière pieuse et rigoriste. On assistait alors, surtout dans les plus petites communautés, à un effacement progressif des frontières des sphères publiques et privées dans la mesure où les pasteurs exerçaient, en dernière analyse, un droit de regard général sur tous les aspects de la vie privée. Dans certains cas, on assistait même à la mise en place de micro-systèmes théocratiques de fait où le pasteur exerçait une sorte de terrorisme moral sur sa communauté. Le pasteur n'était plus l'intellectuel puritain de la Nouvelle-Angleterre, mais une sorte de harpie fanatique et dogmatique, un croisé de la foi, parfois même un illettré, pour qui seuls les mythes bibliques, interprétés au pied de la lettre, et la parole révélée de Jésus Christ avaient valeur de vérité. Ces prêtres itinérants étaient alors le reflet des qualités exaltées par les héros mythiques de l'Ouest américain, ils étaient décrits comme honnêtes, droits, courageux, pragmatiques, doués d'un bon sens populaire issu de l'expérience pratique de choses, bien entendu de fervents croyants, travailleurs acharnés mais absolument hostiles à l'éducation et aux savoirs; « la nature même de l'esprit évangélique rendant sans aucun doute le revivalisme anti-intellectuel »¹⁹. Ainsi, les pasteurs évangélistes se dressaient contre le développement des sciences, de l'éducation ou de l'École et, par dessus tout, ils dénonçaient et s'opposaient au mouvement général de sécularisation de la société américaine, le passage progressif du dieu religieux au dieu laïc et civil que la société américaine connaît aujourd'hui. La sécularisation et l'universalisme tolérant étaient les ennemis à combattre. Or, pour les évangélistes, ce mouvement, outre le fait qu'il fut intolérable, était nécessairement l'œuvre de forces occultes : les Jésuites et surtout les Francs-Maçons.

La franc-maçonnerie qui cristallisait alors tous les maux. Son universalisme, son tolérantisme religieux et sa domination politique firent d'elle bouc-émissaire idéal²⁰ à l'aune du paradoxe que constitue ce qu'il est admis, chez les universitaires Américains, d'appeler l'ère de l'homme ordinaire. En effet, il apparaît que ces hommes ordinaires étaient largement écartés des positions de domination politique. Aussi, si l'on se penche sur la composition des gouvernements

¹⁹ Richard Hofstadter, *op cit*, p. 95.

²⁰ La détermination des boucs-émissaires ne résulte pas d'un choix à l'aveugle puisqu'il répond à un processus de sélection victimaire non-aléatoire. En effet, il apparaît en première constatation que les boucs-émissaires appartiennent toujours à un groupe minoritaire ou marginal relativement à une société ou une culture donnée mais qui serait « assez puissant pour imposer délibérément dans l'opinion une version qui [...] ne serait qu'une version officielle des événements » et qui dissimulerait alors la conspiration. Yves Viltard, « La figure de l'ennemi intérieur dans les théories conspiratrices aux États-Unis », *Sociétés*, N° 80, 2003, p. 89. Aussi, comme le relevait René Girard, « les minorités ethniques ou religieuses tendent à polariser contre les majorités. Il y a un critère de sélection victimaire relatif, certes, à chaque société mais trans-culturel dans son principe ». René Girard, *Le bouc-émissaire* [1982], Paris, Grasset, 2011, pp. 28-29. *Outsiders* supposés ou réels à une culture ou à un État déterminé, les boucs-émissaires sont soupçonnés *a priori*, de vouloir subvertir l'ordre politique, social, économique et moral établi pour lui substituer un système de valeur concurrent auquel ils ont juré allégeance et fidélité ; en ce sens, les théories du complot « sont aussi à leur façon des théories du pouvoir ». Yves Viltard, *art cit*, p. 92. Plus encore, poursuit Girard, le bouc-émissaire est « un homme qui vient d'ailleurs, c'est un étranger de marque ». René Girard, *op cit*, p. 50.

locaux des grandes villes de la côte Est, New York, Boston ou Philadelphie, ainsi que du Mid-West, Cincinnati ou Springfield, il apparaît qu'ils sont dominés par les 1% les plus aisés occupant majoritairement les professions d'avocats ou de businessmen²¹. Plus encore, les dominants politiques jouissaient d'un véritable prestige social dont le caractère de minorité n'altère en rien le poids. Bien au contraire, la disposition d'un véritable *statut* permet de renforcer et même de légitimer la domination exercée par une minorité²² ; d'autant plus que cette élite est fermée, homogène culturellement, endogame et pratique un entre-soi en terme de réseaux de sociabilité ou de loisirs²³.

Il en résulte alors, le mouvement anti-maçonnique des années 1820-1830, plus que l'expression du *style paranoïaque* apparaît comme une réponse, certes largement maladroite, erronée et parfois disproportionnée, à l'exclusion politique dont étaient victimes les dominés, les hommes ordinaires. En effet, « au départ, les protestations anti-maçonniques venaient d'hommes et de femmes qui réagissaient à des faits réels, basés sur des croyances appuyées sur leurs expériences, afin de rejoindre un conflit avec de vrais adversaires pourtant sur des questions légitimes »²⁴.

Parallèlement, du côté des protestataires anti-maçons, il semble également que la vision présentée par les néoconservateurs traduise « le ton condescendant »²⁵ adopté par Hofstadter qui réduit le mouvement à un « égalitarisme rural »²⁶, à « un mouvement populaire d'une puissance considérable, dont l'enthousiasme rural fournit un élan à des croyances auxquelles ils adhéraient de tout leurs cœurs »²⁷. Pourtant, il apparaît que si l'on se penche sérieusement sur les leaders du mouvement anti-maçonnique, leurs caractéristiques sociologiques sont bien différentes. En effet, « les leaders tendent à être des urbains, des avocats, n'appartenant pas à la mouvance évangélique, commercialement dominants, n'ayant pas de position partisane déterminée dans les activités des

²¹ Edward Pessen, « Who Governed the Nation's Cities in the Era of the Common Man ? », *Political Science Quarterly*, Vol. 87, N° 4, 1972, pp. 591-614.

²² Robert Zernsky, « Power, Influence and Status, Leadership Patterns in the Massachusetts Assembly 1740-1755 », *William and Mary Quarterly*, Vol. 26, N° 4, 1969, pp. 502-520.

²³ Charles Wright-Mills, *L'élite au pouvoir* [1956] tr. fr. André Chassigneux, Paris, Agone, 2012, 612 p. Et, de manière plus détaillée et plus récente : G. William Demhoff, *Who Rules America ?* [1967], Columbus, McGraw Hill Higher Education, 2009, 288 p.

²⁴ Ronald P. Formisano, Katheeen S. Kutolowski, *art cit*, p. 141. David Bernard consacra à l'époque un ouvrage de référence chez les anti-maçons présentant leur nature sataniste de la fraternité de part la perversion sexuelle inhérente à ses membres et la nature macabre des rituels accomplis. Il qualifie même la franc-maçonnerie de « locomotive de Satan, sombre, stérile, égoïste, contraire à la morale, blasphématoire, meurtrière, anti-républicaine et antichrétienne. David Bernard, *Light on Masonry* [1829], Utioa, William Williams, 1829, p. x.

²⁵ Norman Pollack, *art cit*, p. 486.

²⁶ Richard Hofstadter, *op cit*, p. 14

²⁷ *Ibid.* p. 15.

communautés »²⁸. Ainsi, les leaders anti-maçons loin de se limiter aux classes populaires rurales appartenaient aux classes dominantes économiquement, c'est-à-dire à celles des propriétaires terriens ayant largement accru leur surface foncière et leur niveau de vie au cours des premières années du XIXe siècle ; l'immense majorité appartenant même au quantile supérieur en terme de niveau de revenu²⁹. Deuxièmement, voir le mouvement à la manière de Charles McCarthy comme un mouvement anti-avocat³⁰ apparaît comme une interprétation totalement erronée dans la mesure où ceux-ci représentaient la majorité des candidats anti-maçons entre 1827 et 1833³¹. Troisièmement, les leaders anti-maçons se caractérisaient par une forte religiosité qui se traduit par une surreprésentation du nombre d'églises construites dans les comtés ou les districts dans lesquels les suffrages en faveur des anti-maçons sont les plus nombreux³². Une corrélation existe donc entre la ferveur et les passions soulevées par le Grand Réveil religieux et le développement du mouvement anti-maçon. Enfin, il apparaît que les leaders anti-maçons étaient des individus relativement jeunes, entre 30 et 49 ans en majorité³³, à la fois intégrés au champ politique³⁴ et disposant, malgré leur jeunesse, d'une certaine expérience militante : « ils sont des vétérans de campagnes locales précédentes »³⁵.

Il en résulte alors que la création du Parti Anti-maçonnique en 1827 doit alors être interprétée à l'aune de ce prisme, c'est-à-dire au travers d'une approche continuiste d'un fait social fondé sur des revendications légitimes, et ce malgré ses excès et exagérations consubstantiels. En effet, dès le mois de Février 1827, à l'approche des élections locales, de nombreux comités s'élevaient afin de proclamer que plus jamais ils ne voteraient pour un candidat appartenant, ou ayant appartenu, à la franc-maçonnerie. Aussi, au mois de Mai, fleurirent des *Morgan Committees*, Comités Morgan, qui devinrent la première expression sur la scène électorale de l'anti-maçonnisme politique et électoral ; « le mouvement populaire (*grassroots*) se déplaçait alors vers les urnes et, déjà, il préfigurait comme une conséquence logique le conflit entre les protestataires et les maçons »³⁶. A l'été, le mouvement gagnait en vitesse et réclamait que la franc-maçonnerie, et plus

²⁸ Kathleen S. Kutolowski, « Antimasonry Reexamined : Social Bases of the Grass-Roots Party », *The Journal of American History*, Vol. 71, N° 2, p. 285.

²⁹ *Ibid.* p. 284.

³⁰ Charles McCarthy, *art cit*, pp. 546-547.

³¹ Kathleen S. Kutolowski, *art cit*, p. 282.

³² *Ibid.* p. 279.

³³ *Ibid.* p. 282.

³⁴ En effet, le mouvement anti-maçon ne traduit pas au premier chef une protestation d'*outsiders* au champ politique rationnel-légal mais bien d'*insiders*. Ainsi, en comparant les taux de participation aux élections entre 1820 et 1836, on note une relative stabilité qui exclut alors la thèse d'un afflux massif d'abstentionnistes dû à un mouvement à même d'attirer à lui des électeurs habitués à s'abstenir. En ce sens le mouvement anti-maçon est bien plus que l'exercice d'une simple fonction tribunitienne ou de protestation. *Ibid.* p. 276.

³⁵ *Ibid.* p. 283.

³⁶ Ronald P. Formisano, Kathleen S. Kutolowski, *art cit*, p. 160.

généralement l'ensemble des sociétés secrètes, soit dissous ou au moins banni de la vie publique. A la rentrée, en Septembre, dans le comté de Monroe, toujours dans l'État de New York, à l'initiative de Thurlow Weed, un *Republican Anti-Masonic Ticket* (un ticket républicain anti-maçonnique) voyait le jour afin de s'opposer aux candidats francs-maçons à la législature de l'État ; dès ce moment, le mouvement populaire tel que nous l'avions décrit cessait d'exprimer les revendications sociopolitiques légitimes des dominés pour clairement sombrer dans la formulation de thèses conspirationnistes. En lien avec le primitivisme évangélique, la franc-maçonnerie était alors présentée comme « une fraternité diabolique qui a commis des meurtres et obstrué la justice ; ses serments, sa richesse et son pouvoir avaient subverti la loi. Son diabolisme était omniprésent [...] La maçonnerie étaient sanguinaire, anti-républicaine, monarchiste, blasphématoire, une relique barbare »³⁷.

Cependant, ce n'est qu'en 1830 que le mouvement s'organisait de manière décisive sur la scène politique américaine avec la tenue de la première Convention nationale du Parti Anti-maçonnique qui dorénavant se confondait avec un mouvement anti-Jackson, le président sortant, au point de devenir le premier troisième parti majeur de l'histoire politique américaine³⁸. Aussi, lors de la seconde Convention nationale de 1831, le parti décidait de proposer son propre candidat, à la présidence des États-Unis contre le candidat maçon, Andrew Jackson. Le choix se porta alors sur l'ancien Procureur Général des États-Unis (*United States Attorney General*, c'est-à-dire l'équivalent du ministre de la Justice), en la personne de William Wirt.

Les résultats furent globalement décevants puisque Wirt n'obtint que 100 715 voix, soit 7,8% des suffrages exprimés contre plus de 700 000 voix, soit 54,2% des suffrages exprimés, pour Andrew Jackson et près de 500 000 voix pour le candidat Whig Henry Clay, soit 37,4% des suffrages exprimés³⁹. Au niveau des Grands Électeurs, les résultats ne furent guère différents puisque Jackson obtint 219 mandats, Clay 49 et Wirt seulement 7⁴⁰. Néanmoins, si au niveau national le résultat n'était certes pas celui escompté, le Parti Anti-maçonnique réalisait quelques percées locales dans les États de Pennsylvanie où Wirt totalisa plus de 66 000 voix, soit 42,04% des

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Dana Luciano, « Freemasonry » in Peter Knight (eds.), *Conspiracy Theories in American History : An Encyclopedia* [2003], Santa Barbara, ABC-Clio, 2003, p. 273.

³⁹ Nous laissons délibérément de côté le candidat du *Nullifer Party*, John Floyd. Le *Nullifer Party* fut en effet très éphémère et principalement actif dans quelques États du Sud, en Caroline du Sud en tout particulier. Son programme se limitait à la défense du droit des États et à dénoncer le caractère despotique et illégitime de l'État fédéral. Son nom de *Nullifer* vient du fait qu'il soutenait la théorie de la nullification, c'est-à-dire qu'un État pouvait annuler une loi fédérale sur son territoire. Lors des élections de 1832, bien que ne reportant aucun suffrage populaire, John Floyd obtient 11 mandats de Grands Électeurs, tous en Caroline du Sud où le suffrage universel n'existait alors pas.

⁴⁰ <http://uselectionatlas.org/USPRESIDENT/GENERAL/pe1832.html>

suffrages exprimés mais aucun Grand Électeur, du Vermont avec plus de 13 000 voix, soit 40,79% des suffrages exprimés et 7 Grands Électeurs, et enfin, dans une moindre mesure, dans le Massachusetts où il récolta plus de 14 600 voix, 21,73% des suffrages exprimés mais aucun Grand Électeur⁴¹. En revanche, si l'on se penche sur les élections à la Chambre des Représentants de 1832, l'échec du Parti Anti-maçonnique se doit d'être relativisé puisqu'il remportait 25 sièges, soit un peu plus de 10% des effectifs, et obtint même 8 ralliements ; soit au total 33 Représentants sur 240. Ainsi, en Pennsylvanie, le parti gagnait 10 sièges et comptait trois ralliements de jacksoniens déçus par l'action du Président, 8 élus dans l'État de New York, 2 élus et 2 ralliements dans l'Ohio et le Massachusetts, 2 élus dans le Vermont et, enfin, 1 élu et 1 ralliement dans le Rhode Island⁴². Au final, à l'aune de ces résultats, il apparaît que le Parti Anti-maçonnique connut des succès électoraux très concentrés géographiquement. En effet, le mouvement né dans le Comté de Genesee dans l'État de New York ne parvint pas à étendre son audience électorale au delà de la côte Est et du Nord-Est des États-Unis ce qui explique son « déclin continu dans les années 1830 et sa dissolution en 1843 »⁴³.

En somme, envisager le Parti Anti-maçonnique comme une hystérie populaire n'a d'autre volonté que de jeter le discrédit sur des fractions de la population dominée politiquement et souffrant de « mal représentation » ; l'étude du Parti Populiste des années 1880-1890 par les historiens néo-conservateurs entend de la même manière jeter l'opprobre et le discrédit sur ce phénomène en en faisant le géniteur direct de phénomènes haineux : du populisme à l'antisémitisme, « de l'antisémitisme au nativisme, à l'autoritarisme puis au maccarthysme »⁴⁴. Alors, s'il est indispensable d'acter que « le populisme a pu contenir une part d'antisémitisme »⁴⁵, il est en revanche absolument erroné et fallacieux d'affirmer comme Handlin et Hofstadter que le mouvement populiste fut intrinsèquement irrationnel, un animus populaire violent et antisémite par nature. En effet, cette thèse de « personnalités autoritaires »⁴⁶ ou d'un électorat populaire autoritaire, frustré, réactionnaire et antisémite à l'origine du phénomène populiste s'effondre au prisme d'une analyse sociologique rigoureuse. Les leaders populistes tels que Bryan ou Weaver se sont bien gardés de formuler des positions antisémites avérées en incriminant dans quelques complots que ce

⁴¹ http://www.archives.gov/federal-register/electoral-college/votes/1821_1837.html#1832

⁴² <http://history.house.gov/Congressional-Overview/Profiles/23rd/>

⁴³ Dana Luciano, *op cit*, p. 273.

⁴⁴ Norman Pollack, « Handlin on Anti-Semitism : A Critique of "American Views of the Jew" », *The Journal of American History*, Vol. 51, N° 3, 1964, p. 391.

⁴⁵ Norman Polack, « The Myth of Populist Anti-Semitism », *The American Historical Review*, Vol. 68, N° 1, p. 80.

⁴⁶ Else Frenkel-Brunswik, « Further Exploration by a Contributor to *The Authoritarian Personality* » in Richard Christie, Marie Jahoda (dir.), *Studies in the Scope and Method of The Authoritarian Personality* [1954], Glencoe, Free Press, pp. 226-275.

soient les juifs en tant que juifs⁴⁷. Lorsque les Rothschild sont pointés du doigt ce n'est pas en tant que juifs mais bel et bien en tant que banquiers internationaux au service des ploutocrates et de la politique d'étalon or menée par l'Administration Cleveland⁴⁸.

Ainsi, Oscar Handlin fut sans conteste le premier à estimer que l'antisémitisme américain n'avait *in fine* ni de réelle substance ni d'effectivité en tant que théorie politique constituée aux États-Unis avant les années 1890⁴⁹, c'est-à-dire la période connue sous le nom de *gilden age* ou d'âge doré⁵⁰. Pour Handlin en effet, l'antisémitisme américain est d'abord et avant tout de type économique, et non racialement ou biologiste, en ceci qu'il véhicule la thèse d'une conspiration juive en vue de s'assurer le contrôle des positions de domination financière à l'échelle internationale. Les juifs en tant qu'usuriers, que Shylocks ou que ploutocrates, selon le vocable de l'époque, sont alors dépeints comme les responsables des maux et des privations dont souffrent les dominés. Comme Hofstadter, Handlin établit alors un lien de nécessité entre l'antisémitisme américain et la croyance jugée irrationnelle, telle une survivance archaïque attachée à une vision idéalisée d'un passé mythologique, en un état de nature luxuriant marqué par l'abondance immédiate et sans efforts supposément véhiculée par le Parti Populiste. Le populisme est alors présenté comme caractéristique et symptomatique « de ressentiments provinciaux, de rébellions, de suspicions et de nativismes populaires et "démocratiques" »⁵¹. Aussi, ce postulat d'irrationalité *a priori* des mouvements radicaux est fondamental dans la démonstration. En effet, si la nature est luxuriante, et qu'elle est en mesure de fournir à chacun de quoi subvenir à ses besoins, comment se fait-il, disent les populistes, que des individus se retrouvent démunis ou en situation de précarité sociale ou encore alimentaire ? La réponse, Hofstadter et Handlin la voient dans la formulation de théories du

⁴⁷ Du reste la définition de juif est problématique. Plusieurs existent. Pour le sociologue Gustav Ichheiser, « un juif est une personne qui peut être identifiée socialement, avec des exceptions, par des caractéristiques physiques ou quasi-physiques (gestes, postures, expressions faciales) ; qui a grandi dans une famille juive, caractérisée par une atmosphère juive spécifique ; qui est considérée par les autres comme juif ou que sa personnalité soit marquée par le fait qu'on le considère comme juif ; qui, assez étrangement, n'est pas elle-même sûre de savoir si être juif équivaut à une classification religieuse, nationale, raciale ou culturelle et qui ne possède pas son propre pays ». Gustav Ichheiser, « The Jews and Antisemitism », *Sociometry*, Vol. 9, N° 1, 1946, p. 102. Pour l'orientaliste Maxime Rodinson, le terme de juif renvoie à quatre groupes distincts : les fidèles à une religion, le judaïsme, les descendants athées des membres de cette religion formant une communauté ethno-nationale, ceux qui sont considérés comme juifs par autrui, par les antisémites essentiellement (Sartre ne dit pas autre chose dans ses *Réflexions sur la question juive*), et les « juifs inconnus », c'est-à-dire les personnes ignorant leur ascendance juive. Alain Gresh, *Israël, Palestine. Vérités sur un conflit* [2002], Paris, Fayard, 2002, p. 69. Enfin, en 1970, un amendement à la loi du 5 Juillet 1950, dite « loi sur le retour » estime qu'est juif celui qui est né d'une mère juive ou qui s'est sincèrement converti au judaïsme en abandonnant toute autre religion.

⁴⁸ John Higham, « Antisemitism in the Gilden Age : A Reinterpretation », *The Mississippi Valley Historical Review*, Vol. 43, N° 4, 1957, p. 568.

⁴⁹ Oscar Handlin, « American Views of the Jew at the Opening of the Twentieth Century », *Publications of the American Jewish Historical Society*, Juin 1951, pp. 323-344. Oscar Handlin, *Adventure in Freedom : Three Hundred Years of Jewish Life in America* [1954], New York, McGraw-Hill, 1954, p. 184.

⁵⁰ John Higham, *art cit*, pp. 559-578.

⁵¹ Richard Hofstadter, *op cit*, pp. 4-5.

complot : « les populistes croient qu'ils sont délibérément opprimés, ce qui les conduit à percevoir les événements de leur époque comme le résultat d'une conspiration »⁵². Dès lors, le fait que les populistes incriminent, notamment lors de la campagne de William Jennings Bryan en 1896⁵³, les banquiers internationaux, les Rothschild, ou encore « Wall Street (qui) possède le pays » au point que les États-Unis ne soient « plus un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple, mais un gouvernement de Wall Street, par Wall Street et pour Wall Street »⁵⁴, fait d'eux, aux yeux de ces auteurs, des antisémites patentés. Pourtant, « à la manière de Wall Street qui offre un symbole *institutionnel** de cette ploutocratie »⁵⁵, les Rothschild symbolisent eux-aussi, dans la rhétorique populiste, la domination socio-économique d'une minorité élitaires tandis que les juifs en tant que peuple ne sont aucunement mis en cause ou attaqués pour ce qu'ils sont ou représentent. Plus encore, les populistes percevaient « les Rothschild bien plus comme des banquiers internationaux que comme des juifs »⁵⁶. Alors, si jamais dans l'histoire des États-Unis un mouvement national antisémite n'a eu l'ampleur ou même seulement l'écho que purent avoir les campagnes anticatholiques et antimaçonniques du début XIXe siècle, il n'empêche, Hofstadter établit une quadruple égalité fondatrice et cardinale dans son approche du style paranoïaque : critique sociale radicale des dominants = populisme = conspirationnisme = antisémitisme.

Quant à Handlin, « il considère comme une preuve raisonnable d'antisémitisme toute mention des juifs »⁵⁷. Cependant, lorsque que l'on se penche de manière philologique sur les 112 documents ou sources cités afin d'étayer la thèse d'un antisémitisme inhérent et congénital au mouvement populiste, ceux-ci apparaissent plus que problématiques. En effet, une fois passées au crible d'une analyse rigoureuse, une seule de ces sources semble digne d'un quelconque intérêt⁵⁸. Et encore, son interprétation est plus qu'ambiguë. Aussi, avant d'en venir cette dernière, il convient de donner des exemples de sources inopérantes citées par Handlin et qui pèchent par des lacunes méthodologiques criantes. Afin de ne pas alourdir inutilement le propos, nous nous focaliserons sur trois exemples symptomatiques de ces carences.

⁵² Richard Hofstadter, *op cit*, pp. 70-71.

⁵³ Pierre Mélandri, « La rhétorique populiste aux États-Unis », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, N° 56, 1997, pp. 184-200. Willard H. Smith, « William Jennings Bryan and Racism », *The Journal of Negro History*, Vol. 54, N° 2, 1969, pp. 127-149.

⁵⁴ Cité in Serge Halimi, « Le populisme. Voilà l'ennemi ! », *Mots*, N° 55, 1998, p. 116.

* En italique dans le texte original.

⁵⁵ John Higham, *art cit*, p. 564.

⁵⁶ Norman Pollack, *art cit*, p. 79.

⁵⁷ Norman Pollack, *art cit*, p. 393.

⁵⁸ Parmi ces 112 documents : 20 n'ont aucune relation avec l'antisémitisme supposé des populistes. 42 sont hors période et n'ont rien de radical. 11 ne sont pas issus d'auteurs populistes. 18 sont, sur la période, plutôt favorables aux juifs. 15, sur la période, n'ont rien de radical. Enfin, 5 n'apportent aucune preuve. Reste alors un seul document à examiner. *Ibid.* p. 392.

Tout d'abord, Handlin décelait une « preuve raisonnable d'antisémitisme »⁵⁹ dans la bouche du leader populiste William Jennings Bryan lorsque celui-ci pointait du doigt « le mystérieux pouvoir de l'argent »⁶⁰ dirigeant les États-Unis. Or, première remarque, il semble que cette extrait n'est en lui-même rien qui constitue une preuve ni même un indice manifeste d'antisémitisme, il y a là une sur-interprétation d'Handlin. Deuxièmement, plus grave encore, cette citation prête à Bryan des propos qui ne sont pas les siens. L'analyse philologique est sans appel, ces propos sont en effet extraits d'une longue citation opérée par Bryan. En d'autres termes, Handlin reprend une citation dont il attribue, à tort, la paternité à une source secondaire. La faille méthodologique est flagrante. Ensuite, toujours sur la base des écrits de Bryan, Handlin estime antisémite son célèbre discours de la Croix en Or⁶¹, *Corss of Gold speech*, prononcé le 9 Juillet 1896 à Chicago lors de la Convention Démocrate qui allait faire de lui, outre le candidat du Parti Populiste, celui du parti à l'âne. Or, il apparaît que « Handlin n'est jamais allé plus loin que le titre. Le titre avait une telle connotation antisémite qu'examiner le discours n'était même pas nécessaire »⁶². Ici encore un politiste sérieux ne saurait se satisfaire de telles approximations méthodologiques, d'autant plus lorsque, du point de vue d'Oscar Handlin, le recours à des notions telles que la civilisation chrétienne ou la mobilisation d'images bibliques telles que Paul chassé par les orfèvres d'Éphèse sont considérées comme autant de preuves de l'antisémitisme de Bryan et des populistes. Enfin, partant du postulat déjà énoncé que toute référence aux juifs est par nature antisémite, Handlin en arrive à un paradoxe inextricable : « le philosémitisme lui-même contribue à l'antisémitisme »⁶³. L'idée, pourtant admise par le judaïsme, que les juifs ont une mission spéciale sur terre, qu'il sont de bons commerçants ou un peuple d'une grande religiosité, autant de qualités attribuées au peuple hébreux, constituent pour Handlin le lit de l'antisémitisme latent⁶⁴. Curieuse chose lorsque l'on consacre soi-même une large partie de sa carrière universitaire à étudier l'antisémitisme que de considérer qu'une approche philosémite n'est autre que le masque de la haine. Et, si nous acceptons la prémisse de ce raisonnement, le paradoxe veut alors que les travaux d'Handlin eux-mêmes deviennent suspects. Certes Handlin nous répondrait que cette prémisse n'est valable que pour les populistes ; en conséquence, il apparaît qu'Handlin ne déduit pas l'antisémitisme des populistes à la suite d'une enquête sociologique rigoureuse. Bien au contraire, il le pose comme un postulat irréfragable, comme une pré-notion évidente et indiscutable. Aussi, qualifier d'antisémites les populistes doit être compris, comme chez Hofstadter, comme la volonté de discréditer les critiques et les revendications

⁵⁹ Norman Pollack, *art cit*, p. 393.

⁶⁰ William Jennings Bryan, « Foreign Influence in America », *Review of Reviews*, pp. 433-434.

⁶¹ On retrouve ici la version complète de ce discours : <http://historymatters.gmu.edu/d/5354/>

⁶² Norman Pollack, *art cit*, p. 396.

⁶³ *Ibid.* p. 395.

⁶⁴ Oscar Handlin, *art cit*, p. 327.

légitimes exprimées par les dominés et, par la même, d'accréditer la thèse du consensus. En effet, l'École du consensus postule que l'histoire américaine, contrairement aux pays Européens, procède d'un exceptionnalisme marqué par une absence de classes sociales, et donc de luttes de classes, due à une situation d'abondance et un progrès aussi bien technique, social qu'économique permanent profitant à l'ensemble d'une population homogène culturellement. Plus encore, persuadés de pouvoir s'enrichir rapidement, les plus démunis ou les nouveaux migrants avaient un intérêt rationnel à accepter ce consensus, à se conférer à l'idéologie et aux valeurs dominantes. Au final, il apparaît que les travaux d'Handlin, eu égard à leurs carences méthodologiques lourdes et leurs présupposés intellectuels, ne peuvent être considérés par quiconque souhaite mettre en œuvre une approche sociologique ou politologique sérieuse de l'antisémitisme aux États-Unis.

Reste néanmoins une source citée par Handlin digne d'examen, l'ouvrage de Donnelly, *Caesar's Column*⁶⁵, qui, de l'aveu même de l'auteur, développe un antisémitisme ambivalent de par le caractère humaniste du texte⁶⁶. En effet, l'ouvrage ne peut raisonnablement être tenu pour un bréviaire antisémite mais plutôt pour un roman utopique dénonçant l'industrialisation et l'urbanisation de la société américaine de la fin du XIXe siècle. D'ailleurs, Donnelly dans cet ouvrage mentionnait bien que les juifs ont subi « la plus terrible des expériences de persécution de toute l'histoire de l'humanité »⁶⁷. Plus encore, Donnelly se démarquait clairement des accusations d'antisémitisme lorsqu'il écrivait dans le *St Paul Representative* qu'un « ploutocrate juif n'est pas pire qu'un ploutocrate chrétien », que « Karl Marx, le juif réformateur, s'opposait aux Rothschild, les juifs ploutocrates » ou encore que « nous combattons les ploutocrates non pas parce qu'ils sont juifs ou chrétiens, mais parce qu'ils sont des ploutocrates, destructeurs pour le monde et peut-être aussi destructeurs pour eux-mêmes »⁶⁸.

Au final, envisager le Parti Anti-maçonnique et le Parti Populiste comme des mouvements paranoïaques, hystériques ou irrationnels cherche à jeter le discrédit sur des mouvements populaires légitimes exprimant les revendications égalitaristes et démocratiques des dominés pour une participation accrue au pouvoir politique et plus de justice sociale. Dès lors, pour comprendre ses mouvements, leurs revendications et leur rhétorique, il est indispensable de changer de focale en adoptant une grille de lecture en terme de populisme agraire⁶⁹ ou agrarien c'est-à-dire comme un

⁶⁵ Ignatus Donnelly, *Caesar's Column. A Story of the Twentieth Century* [1890], Teddington, The Echo Library, 2007, 204 p.

⁶⁶ Oscar Handlin, *art cit*, pp. 331-333.

⁶⁷ Ignatus Donnelly, *op cit*, p. 36.

⁶⁸ Ignatus Donnelly, *St Paul Representative*, 5 Septembre 1894, p. 12.

⁶⁹ Margaret Canonvan, *Populism* [1981], San Diego, Harcourt, 1981, pp. 8-16.

mouvement agro-populaire progressiste et démocratique dénonçant la confiscation du régime et des positions de domination politique par une minorité élitare, l'industrialisation et l'urbanisation de la société capitaliste moderne. Plus qu'un projet révolutionnaire ou radical, ce populisme agrarien, aux échos de socialisme paysan, se veut d'abord et avant tout un réformisme passant par le renforcement de l'interventionnisme de l'État fédéral dans le champ économique et social⁷⁰.

Aussi, par populisme nous entendons alors un style et une rhétorique, et en aucune manière une idéologie structurée, trouvant des échos aussi bien à droite qu'à gauche⁷¹ de échiquier politique⁷² et qui repose, comme plus petit dénominateur commun permettant d'en faire une catégorie sociologique opératoire, « sur la présentation des interpellations populaires démocratiques comme un ensemble synthétique, en opposition à l'idéologie dominante »⁷³. En effet, il semble que les deux mouvements étudiés, d'aspiration profondément et authentiquement démocratiques, se « trompent » ou tout du moins se méprennent quant à la notion de démocratie et la nature du régime démocratique. En effet, loin d'être un appel à la mise en place d'un régime autoritaire ou césariste⁷⁴ le populisme se veut d'abord comme l'expression de l'idéal démocratique, la reviviscence du mythe d'une démocratie directe, pure et parfaite où le peuple se dirigerait lui-même, débarrassé des instances de la médiation et de la représentation corruptrices issues du parlementarisme⁷⁵. On retrouve ici l'idéal rousseauiste d'une souveraineté populaire absolue, indivisible, infaillible, inaliénable telle qu'exposée dans *Du contrat social* : « La souveraineté ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point ; elle est la même ou elle est autre ; il n'y a point de milieu »⁷⁶. Plus fondamentalement, le populisme semble se nourrir des tensions internes à la démocratie représentative entre d'un côté cet idéal rousseauiste d'un gouvernement direct du peuple et de l'autre l'apparente confiscation de la représentation mise en lumière depuis longtemps par de nombreux politistes et sociologues des deux côtés de l'Atlantique⁷⁷. Aussi, de manière plus explicite encore,

⁷⁰ Pierre Mélandri, « La rhétorique populiste aux États-Unis », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, N° 56, 1997, p. 189.

⁷¹ Voir par exemple, Marc Lazar, « Du populisme à gauche: les cas français et italien », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, N° 56, 1997, pp. 121-131.

⁷² Pierre-André Taguieff, « Le populisme et la science politique, du mirage conceptuel aux vrais problèmes », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, N° 56, 1997, p. 8.

⁷³ Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism – Fascism – Populism* [1979], Londres, Verso, 1979, pp. 172-173.

⁷⁴ Hugo Neira, « Populisme ou césarismes populistes ? », *Revue française de science politique*, Vol. 19, N° 3, 1969, pp. 536-573. Gino Germani, *Authoritarianism, Fascism and National-Populism* [1978], Piscataway, Transaction Publishers, 1991, 303 p.

⁷⁵ Maurice Agulhon, *alia*, « Populisme ? », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, N° 56, 1997, pp. 226-227.

⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* [1762], Paris, Flammarion, 1991, p. 134.

⁷⁷ Par exemple, en Europe, Roberto Michels, *Les partis politiques : essai sur les tendances oligarchiques des démocraties* [1911], Bruxelles, Université de Bruxelles, 2009, 271 p. Gaetano Mosca, *The Ruling Class* [1939], Charleston, Nabu Press, 2001, 570 p. Et aux États-Unis, Charles Wright-Mills, *L'élite au pouvoir* [1956] tr. fr. André

pour Margaret Canovan le populisme puise sa force dans cette contradiction interne inhérente et circonstancielle à la démocratie représentative, dans ces deux facettes du régime, qu'elle nomme, d'une part, « démocratie pragmatique » et, d'autre part, « démocratie rédemptrice »⁷⁸ ; l'une étant inséparable de l'autre nous dit Arditì qui voit dans le populisme « un invité bizarre »⁷⁹ de la démocratie, l'exercice d'une fonction tribunitienne⁸⁰ dirions-nous. Par démocratie pragmatique, tout d'abord, Canovan entend ce que nous pourrions qualifier d'une approche fonctionnaliste de la démocratie, considérée comme un régime politique dont la fonction est d'abord et avant tout de distribuer de manière pacifique et apaisée les postes de pouvoir, « *ballots, not bullets* »⁸¹ résume l'auteure. A l'opposé, par démocratie rédemptrice, Canovan vise une conception essentialiste de la démocratie c'est-à-dire le gouvernement du peuple par lui-même, qu'elle résume, ayant décidément le sens de la formule, par l'expression « *vox populi, vox dei* »⁸².

Au-delà de ces deux définitions sommaires, l'essentiel est de noter une triple opposition, une triple tension entre ces deux aspects, démocratie pragmatique et démocratie rédemptrice, qui cohabitent irrémédiablement au sein des régimes représentatifs qui fournit un terreau propice à l'émergence de leaders populistes. En effet, du point de vue pragmatique, la démocratie est donc un mode de gouvernement parmi d'autres permettant de pacifier les conflits au sein d'une société donnée par le médium de la représentation institutionnelle et des corps intermédiaires. A l'inverse, la dimension rédemptrice voit le peuple comme authentique espoir de salut, comme investi d'une mission dans la mesure où il incarne la seule et unique autorité légitime à se diriger lui-même tandis que le parlementarisme est synonyme de corruption et de dégénérescence oligarchique. Or, c'est précisément dans cette triple contradiction interne à la démocratie que le populisme va creuser son lit en se basant sur une opposition radicale et manichéenne entre d'un côté *le* peuple vertueux, courageux, travailleur, honnête et *les* élites parasites, fainéantes, corrompues et cosmopolites ; une lutte entre « Main Street et Wall-Street » dans un vocable typiquement américain⁸³.

Chassigneux, Paris, Agone, 2012, 612 p. G. William Demhoff, *Who Rules America ?* [1967], Columbus, McGraw Hill Higher Education, 2009, 288 p.

⁷⁸ Margaret Canovan, « Trust the People ! Populism and the Two Faces of Democracy », *Political Studies*, N° 47, 1999, pp. 2-16.

⁷⁹ Benjamin Arditì, « Populism, or Politics at the Edges of Democracy », *Contemporary Politics*, Vol. 9, N° 1, 2003, p. 26.

⁸⁰ Georges Lavau, « Le Parti Communiste dans le système politique français », *Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques*, N° 175, 1969, p. 18. Georges Lavau, *A quoi sert le Parti Communiste Français ?* [1981], Paris, Fayard, 1981, 443 p.

⁸¹ « des bulletins de vote et non des balles ». Margaret Canovan, *art cit*, p. 9. Cette formule n'est pas sans rappeler le célèbre aphorisme du philosophe Karl Popper qui exprimait l'idée que dans le cadre des démocraties politiques, le combat des idées et des mots (*words*) remplace celui des épées (*swords*).

⁸² *Ibid.* p. 10.

⁸³ Pierre Mélandri, *art cit*, p. 199.

Le populisme se caractérise en effet par un appel formulé au peuple, entendu dans sa double dimension, c'est-à-dire à la fois le peuple au sens de *demos*⁸⁴, en tant que globalité abstraite des citoyens, le public ou l'auditoire ; mais aussi en tant qu'*ethnos*, c'est-à-dire une catégorie homogène⁸⁵ relativement objective car partageant un certain nombre de qualités communes, une langue, une culture ou une « race » par exemple. Aussi, le leader populiste s'adresse à la fois au peuple, *démos*, auquel il attribue des qualités intrinsèques telles que le courage, l'honnêteté, la vertu, le sens de l'honneur ou du travail mais aussi et surtout, il en appelle au peuple authentique et originel. Aux États-Unis, il s'agit par exemple de défendre les dominés, les fermiers exploités par les « ploutocrates » comme le fit le Parti Populiste Américain au XIXe siècle qui aboutit à la candidature présidentielle de William Jennings Bryan en 1896⁸⁶. En effet, si la dimension nativiste et xénophobe fait en quelque sorte partie du code génétique du populisme de droite⁸⁷, aux États-Unis en particulier, alors que cette dimension raciale et/ou antisémite est largement absente des populismes de gauche comme nous l'avons démontré à propos du Parti Populiste ; c'est d'ailleurs là que réside la différence fondamentale entre ces deux formes de populismes. Aussi, le peuple auquel parle le leader populiste est en tout premier lieu un peuple que nous qualifions d'*inexistant* en cela qu'il n'a pas d'effectivité réelle et qui, en dépit de la réactivation du mythe de l'âge d'or⁸⁸, n'a jamais existé en dehors de la mythologie véhiculée par les leaders populistes eux-mêmes. En outre, ce peuple fantasmé coïncide toujours avec l'idée d'une immense majorité silencieuse qui est présentée comme exclue des structures, des positions de domination sociales, économiques et politiques ; la majorité qui est déclassée et laissée pour compte⁸⁹. Il s'agit ici des gens ordinaires, du citoyen lambda, de celui que les américains désignent sous le terme d'*ordinary Joe* ou de *common men*. Or, c'est pourtant ce peuple délaissé voire même humilité qui incarne aux yeux du leader populiste la pureté originelle, la légitimité démocratique authentique et indépassable.

A ce peuple mythologique, que nous appelons *peuple inexistant*, le leader populiste oppose alors les élites corrompues, sources de tous les maux dont il souffre. En effet, d'une manière toute manichéenne si la rhétorique populiste fait du peuple, la majorité honnête et homogène, les élites,

⁸⁴ Pierre-André Taguieff, *art cit*, p. 12.

⁸⁵ Guy Hermet, *Les populismes dans le monde* [2001], Paris, Fayard, 2001, p. 15.

⁸⁶ George R. Poage, « The College Career of William Jennings Bryan », *The Mississippi Valley Historical Review*, Vol. 15, N° 2, 1928, pp. 165-182. Willard H. Smith, « William Jennings Bryan and the Social Gospel », *The Journal of American History*, Vol. 53, N° 1, 1966, pp. 41-60. Willard H. Smith, « William Jennings Bryan and Racism », *The Journal of Negro History*, Vol. 54, N° 2, 1969, pp. 127-149.

⁸⁷ Le peuple auquel les leaders populistes américains de droite se réfèrent est celui de l'homme blanc et protestant comme le firent, par exemple, Charles Coughlin, Huey Long ou Francis Townsend ou, plus proche de nous, le Sénateur McCarthy, Ross Perrot ou encore Patrick Buchanan.

⁸⁸ Pierre Mélandri, *art cit*, p. 185.

⁸⁹ Pierre Birnbaum, *Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe* [1979], Paris, Hachette Littérature, 1995, 258 p.

par symétrie parfaite, sont dénoncées comme minoritaires, cosmopolites et fainéantes ; il s'agit d'opposer Main Street à Wall Street. Ainsi, les élites sont présentées, non seulement comme n'appartenant pas au peuple, mais plus encore comme faisant allégeance à un autre système de loyauté et de solidarité, venant soit de l'étranger, soit allant en direction d'un groupe communautaire ou religieux, soit enfin envers une société secrète. De sorte qu'à l'homogénéité identitaire et sociale du peuple, les leaders populistes opposent le caractère multiple, cosmopolite des élites qui peuvent, avec tous les recouvrements possibles être identifiées comme les banquiers, le gouvernement, les juifs, les ploutocrates ou encore les francs-maçons. Dans tous les cas, ces minorités sont pointées comme inutiles socialement, économiquement et politiquement ; pis encore, elles apparaissent comme des poids, des parasites pour le peuple qu'elles saignent à blanc, s'accaparant les fruits de son dur labeur. Une minorité élitare et cosmopolite s'est accaparée sciemment et avec perfidie, à son profit exclusif, les abondantes richesses au détriment d'une immense majorité de dominés. Ainsi, si la légitimité et la pureté démocratique sont d'essence populaire, les élites sont intrinsèquement corrompues et malhonnêtes, leur domination serait en quelque sorte le produit du contrat inique dénoncé par Rousseau : « l'homme est né libre, et partout il est dans les fers »⁹⁰. Ainsi pouvait-on entendre dans la rhétorique du Parti Populiste Américain que :

« Wall-Street possède le pays. Nous n'avons plus un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple, mais un gouvernement de Wall-Street, par Wall-Street et pour Wall-Street. Nos lois sont le produit d'un système qui pare les fripons d'une robe de juriste et qui habille l'honnêteté de guenilles. Le peuple est aux abois : que les limiers de l'argent qui nous harcèlent prennent garde [...] La corruption domine l'élection, les législatures, le Congrès, et effleure l'hermine des magistrats. Les journaux sont subventionnés ou étouffés. Notre travail perd de sa valeur, la terre se concentre entre les mains des capitalistes. Les ouvriers ne peuvent se syndiquer, des travailleurs importés font pression sur les salaires, le produit du labeur de millions de travailleurs est volé pour édifier de colossales fortunes⁹¹.

Dès lors, pour que l'usurpation cesse et que la démocratie véritable accouche, le peuple, via un mécanisme sociologique de remise de soi, va « s'abandonner » à un leader populiste charismatique, William Wirt ou William Jennings Bryan pour les parti Anti-maçonnique et Populiste afin que ceux-ci portent la parole et les revendications sociales exprimées par dominés, par le peuple. Or, rapprocher les notions de leader populiste et de prophète charismatique nécessite en tout

⁹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *op cit*, p. 41.

⁹¹ Cité in Serge Halimi, *art cit*, p. 116. Exactement un siècle plus tard, le propos n'a du reste pas fondamentalement changé sous la plume de Patrick Buchanan : « Notre peuple ne jouit pas des fruits de son travail [...] car nous avons un gouvernement paralysé dans la glace de sa propre indifférence, un gouvernement qui n'écoute plus rien de ce qui vient des femmes et des hommes oubliés qui travaillent dans les forges et les usines, les champs et les commerces de ce pays. A la place, nous avons un gouvernement qui est trop occupé à répondre aux appels téléphoniques des lobbyistes qui agissent pour le compte de pays étrangers et des entreprises du *Fortune 500* ». Patrick Buchanan, discours prononcé à l'Institut des Arts et des Sciences de Manchester en 1995, cité in David L. Weakliem, « A new Populism ? The Case of Patrick Buchanan », *Electoral Studies*, Vol. 20, 2000, p. 448.

premier lieu un travail de légitimation que nous fournit d'ailleurs Weber lui-même⁹². En effet, comme l'auteur d'*Économie et société* l'a voulu, ses outils sociologiques ne doivent pas faire preuve d'une acception fermée et ils laissent la place aux interprétations et aux réappropriations dans d'autres champs que ceux originellement visés. Aussi, comme le dit Weber, dans la mesure où il s'agit d'idéaux-types sociopolitiques, le mage, le prêtre ou le prophète, s'ils relèvent bien entendu du champ religieux et de la sociologie des religions, ceux-ci sont plus encore des rôles sociaux rattachés à des formes particulières de sociation et de domination largement transposables hors de ce champ originel. Ainsi, comme la légitimité charismatique du prophète relève de l'exceptionnel, le leadership populiste doit être compris comme un mode de domination littéralement extraordinaire et hors-normes, comme le concurrent moderne de la domination rationnelle-légale caractéristique des démocraties politiques contemporaines.

« Nous appelons, écrit Weber, charisme la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, les thérapeutes et les juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un chef »⁹³.

Ce chef, le leader populiste tout autant que le prophète, pour être accepté et légitimé en tant que tel par le peuple doit alors faire montre de certaines qualités ou revêtir certains attributs lui permettant de « démontrer sa transcendance ou quasi-transcendance »⁹⁴. En tout premier lieu, il lui faut donner des preuves concrètes et manifestes du message prophétique dont il est, ou se dit, porteur⁹⁵, les leaders populistes doivent alors véhiculer une vision globale du monde et ils doivent d'être exemplaires de leurs enseignements, du moins dans leur existence publique, en se conformant à leurs principes ; plus qu'un simple enseignant transmettant une gnose, leurs vies doivent se confondre avec leurs Causes⁹⁶. Le leader populiste est alors comme doté d'une mission qui dépasse largement sa propre existence, il n'existe plus qu'au travers d'elle. Elle procède d'une dimension messianique. Enfin, comme le prophète, le leader populiste se présente comme la « boussole morale du groupe »⁹⁷ en ce qu'il devient le seul référentiel légitime, le seul à discriminer une fois pour toute

⁹² Max Weber, *Économie et société. Tome I* [1921], tr. fr. Julien Freund, Paris, Plon, 1971, pp. 223-251.

⁹³ Max Weber, *op cit*, p. 249.

⁹⁴ Jean-Martin Ouedraogo, « La réception de la sociologie du charisme de Max Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, N° 83, 1993, p. 149.

⁹⁵ John T. Marcus, « Transcendance and Charisma », *The Western Political Quarterly*, Vol. 14, N° 1, 1961, pp. 236-241.

⁹⁶ Donald Stone, « The Charismatic Authority of Werner Erhard » in Roy Wallis (dir.), *Millennialism and Charisma* [1982], Belfast, The Queen's University, 1982, pp. 141-176.

⁹⁷ Danièle Hervieux Léger, « Charisma, Utopia and Communal Life. The Case of Neorural Apocalyptic Communes in France », *Social Compass*, Vol. 29, N° 1, 1982, pp. 41-58.

ce qui relève du Bien ou du Mal, du juste ou de l'injuste, du vrai ou du faux. En outre, pour se faire accepter comme prophète charismatique, le leader populiste doit en quelque sorte se fondre dans l'environnement socioculturel qui l'entoure. Ainsi, il doit en quelque sorte en réinvestir, tout en en proposant une alternative radicale voire même révolutionnaire⁹⁸, les référentiels culturels dominants, les marqueurs de sens de l'imaginaire collectif au sein duquel il évolue⁹⁹; il s'agit d'incriminer des institutions, des personnes ou des groupes de population faisant sens dans la culture l'imaginaire et américain, par exemple, les francs-maçons, les ploutocrates, Wall Street ou encore le gouvernement.

« le prophète et le sauveur ont en règle générale trouvé leur légitimité dans la possession d'un charisme magique, mais celui-ci n'était pour eux que le moyen de faire reconnaître et d'imposer leur personnalité soit dans sa valeur d'exemple, soit dans sa qualité d'envoyé et de sauveur. En effet, le contenu de la prophétie ou des commandements du sauveur consistait à orienter la conduite de vie autour de la recherche d'un bien de salut (*Heilsgut*)¹⁰⁰.

En effet, le salut, et avant lui la révélation, nécessitent alors l'intervention de cette « autorité religieuse personnelle [...] qui est reconnue sur la base d'une révélation dont il se prévaut ("moi je vous dis que...") »¹⁰¹, c'est-à-dire d'un prophète charismatique ou, dans notre cas, d'un leader populiste capable d'interpréter des éléments dissimulés et/ou de cristalliser et de donner corps aux attentes populaires, et enfin d'y apporter des réponses voire des solutions. En effet, comme l'ont remarqué les commentateurs de Weber, Meredith McGuire¹⁰² ou Jean Séguy¹⁰³, le prophète charismatique, et nous rajoutons le leader populiste, dispose d'une capacité réelle à persuader le public, le peuple, qu'il est le seul être à même de le faire accéder, « grâce à des manipulations appropriées »¹⁰⁴, à la véritable signification des choses, c'est-à-dire à la compréhension réelle de la marche du monde. Dès lors, le prophète ou le leader populiste populiste, nous l'avons dit, n'a pas qu'une vocation religieuse, il relève également et surtout d'une dimension sociale et politique. En effet, son message s'adresse en propriété aux laissés pour compte de la société, les victimes des transformations sociales et économiques ou les exclus du champ politique via des mécanismes de violence symbolique ou en raison du cens caché, ceux qui en éprouvent une certaine amertume ou frustration, réelle ou relative. Dans ce sens, l'auteur du *Judaïsme antique* nous rapporte que les

⁹⁸ R. C. Tucker, « The Theory of Charismatic Leadership », *Daedalus*, Vol. 97, 1968, pp. 731-756.

⁹⁹ John T. Marcus, *art cit*, pp. 236-241.

¹⁰⁰ Max Weber, *Sociologie des religions* [1996], tr. fr. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2006, p. 416.

¹⁰¹ Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions* [1995], Paris, PUF, 2010, p. 32.

¹⁰² Meredith McGuire, *Pentecostal Catholics : Power, Charisma and Order in a Religious Movement* [1982], Philadelphie, Temple University Press, 1982, 270 p.

¹⁰³ Jean Séguy, « Charisme, prophétie et religion populaire », *Archives des sciences sociales des religions*, N°57, 1984, p. 160.

¹⁰⁴ Jean Séguy, *art cit*, p. 160.

religions prophétiques, au même titre que le populisme, apparaissent à la « marginalité sociale »¹⁰⁵ en réaction aux valeurs culturelles dominantes d'une société donnée¹⁰⁶. Ainsi, les crises économiques¹⁰⁷, le sentiment d'éloignement du pouvoir politique par rapport aux préoccupations des populations¹⁰⁸, l'incapacité des hommes ordinaires à accéder aux positions de domination dans ce champ ayant pour effet une marginalisation sociale¹⁰⁹, sont autant d'éléments à même d'expliquer l'essor du phénomène populiste américain au XIXe siècle. Loin d'être irrationnel, paranoïaque ou hystérique et caractéristique « de ressentiments provinciaux, de rébellions, de suspicions et de nativismes populaires et "démocratiques" »¹¹⁰ ou de supposé intempérance, intolérance et autoritarisme populaires, les mouvements Anti-maçonnique et le Parti Populiste doivent être compris comme des mouvements authentiquement démocratiques, *sans guillemets* moqueurs ou condescendants, dans leurs aspirations, relayant les revendications sociales égalitaristes légitimes exprimées par les dominés à l'endroit du système politique libéral et de ses valeurs. Plus encore, loin d'être un danger pour le système démocratique, le Parti Anti-maçonnique a même contribué à renforcer le système bi-partisan en ceci qu'il apparaît comme le tout premier parti de masses¹¹¹, au sens européen du terme, de l'histoire politique américaine¹¹².

Auparavant, en effet, les partis politiques étaient largement dépréciés en raison de l'histoire révolutionnaire récente, ils étaient alors synonymes de discorde et de division dans l'unité nationale naissante. Aussi, lorsque ceux-ci existaient au cours du premier cycle des partis, ils n'étaient réservés qu'à une élite sous la forme de partis de cadres et de notables structurés autour d'une opposition, jusqu'en 1800 au moins, entre Fédéralistes et anti-Fédéralistes essentiellement¹¹³. A

¹⁰⁵ Jean Séguy, « Max Weber et la sociologie historique des religions », *Archives des sciences sociales des religions*, N° 33, 1972, p. 84. Par marginalité il ne s'agit pas d'entendre un jugement moral ou de valeur bien plutôt de montrer que l'on rencontre majoritairement ceux-ci hors de la culture dominante, aux marges culturelles, et non économiques, des sociétés industrialisées contemporaines.

¹⁰⁶ « L'homme qui vit dans des zones saturées de culture et qui est pris dans le réseau de leurs techniques s'interroge aussi peu sur le monde qui l'entoure que l'enfant habitué à prendre le tramway ne se demande comment on réussit à le faire démarrer. Ne peut s'interroger sur le sens de l'univers que celui qui est capable de s'étonner sur la marche des événements ». Max Weber, *Judaïsme antique* [1918], tr. fr. Isabelle Kalinowski assit. Camille Joseph et Benjamin Lévy, Paris, Flammarion, 2010, p. 371.

¹⁰⁷ Tharaileth K. Oommen, « Charisma, Social Structure and Social Change », *Comparative Study in Society and History*, Vol. 10, N° 1, 1967, pp. 85-99.

¹⁰⁸ Ann Ruth Willner, Dorothy Willner, « The Rise and Role of Charismatic Leaders », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 358, 1965, pp. 77-88.

¹⁰⁹ Wolfgang Lipp, « Charisma. Social Deviation, Leadership and Cultural Change. A Sociology of Deviance Approach », *The Annual Review of Social Sciences of Religion*, Vol. 1, 1977, pp. 59-72.

¹¹⁰ Richard Hofstadter, *op cit*, pp. 4-5.

¹¹¹ Maurice Duverger, *Les partis politiques* [1951], Paris, Seuil, 1992, 563 p.

¹¹² Ronald P. Formisano, *The Transformation of Political Culture, Massachusetts Parties 1770's-1840's* [1983], New York, Oxford University Press, 1984, p. 198. Ronald P. Formisano, *The Birth of Mass Political Parties, Michigan 1827-1861* [1972], Princeton, Princeton University Press, 1972, 368 p.

¹¹³ Pierre Sicard, *Les partis politiques et la vie politique aux États-Unis* [2012], Paris, Armand Colin, 2012, pp. 13-22. Ronald P. Formisano, « Political Character. Antipartyism and the Second Party System », *American Quarterly*, Vol. 21, N° 4, 1969, pp. 693-709.

l'inverse, le Parti Anti-maçonnique allait mettre en œuvre « une organisation politique innovante »¹¹⁴ en remplissant à la fois une fonction, au sens mertonien¹¹⁵, d'encadrement des masses, de structuration de l'opinion en politisant des thématiques sociales, de participation au processus politique rationnel-légal et, enfin, de sélection des candidats ; autant de caractéristiques d'un parti politique moderne¹¹⁶. Cependant, voir dans le Parti Anti-maçonnique un parti de masses avant l'heure, même s'il en présente les caractéristiques substantielles, c'est oublier qu'il s'agit d'une création circonstanciée en réponse à un phénomène social réel, nous l'avons montré, qui était la surreprésentation des francs-maçons dans les positions de domination sociopolitiques. Or, sous cet angle, il apparaît que le Parti Anti-maçonnique se rapproche bien plus d'une organisation *ad hoc* au sens de Moïse Ostrogorski que d'un parti de masses ou d'un parti *omnibus* pour garder le vocabulaire de l'auteur¹¹⁷. Et ceci est d'autant plus vrai au regard des difficultés du Parti Anti-maçonnique à s'implanter hors de ses bastions originaires du Nord-Est des États-Unis et de son impossibilité à renouveler son discours et son offre politique au-delà de la seule dénonciation de l'emprise de la franc-maçonnerie après la fin de l'ère de Jackson en 1836 et la quasi disparition des maçons de la vie publique en 1840¹¹⁸.

Pour autant, si la nature du parti Parti Anti-maçonnique reste incertaine, une sorte de proto-parti de masses centré sur l'anti-maçonnisme, ses effets sur le champ politique américain furent bien réels puisqu'il a largement contribué au mouvement de *réalignement*, c'est-à-dire de recomposition du second système des partis entre 1828 et 1854¹¹⁹ ; la Guerre de Sécession (1861-1865) actant un nouveau réalignement débuté en 1854 par la création du Parti Républicain. En effet, malgré son échec le Parti Anti-maçonnique a tout de même contribué fortement à forger une conviction durable au sein de son éphémère électorat : le rejet d'Andrew Jackson et, plus généralement du Parti Démocrate. Or, ceci conduisit alors ses membres, non pas vers l'abstention, mais à rejoindre massivement les rangs parti Whig à telle enseigne que « nous devons voir l'anti-maçonnisme comme une source de nouvelles loyautés électorales et d'affiliations partisans à l'origine de la stabilité du système bipartisan »¹²⁰. Aussi, la domination électorale des Whigs, « l'alternance

¹¹⁴ Kathleen S. Kutolowski, *art cit*, p. 288.

¹¹⁵ Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique* [1957], tr. fr. Henri Mendras, Paris, Armand Colin, 1997, pp. 61-135.

¹¹⁶ Voir Joseph Lapalombara, Meyron Weiner (dir.), *Political Parties and Political Development* [1966], Princeton, Princeton University Press, 1970, 496 p. Michel Offerlé, *Les partis politiques* [1987], Paris, PUF, 2010, pp. 7-17.

¹¹⁷ Moïse Ostrogorski, *La démocratie et les partis politiques* [1912], Paris, Seuil, 1979, p. 306 p.

¹¹⁸ Kathleen S. Kutolowski, « Freemasonry and Community in the Early Republic : The Case for Antimasonic Anxieties », *American Quarterly*, Vol. 34, N° 5, 1982, p. 559.

¹¹⁹ Pierre Sicard, *op cit*, pp. 26-40.

¹²⁰ Kathleen S. Kutolowski, *art cit*, p. 289.

whig »¹²¹, jusqu'à la guerre de Sécession dans le Nord-Est des États-Unis est le résultat de ce réaligement des électeurs anti-francs-maçons dû à leur rejet des démocrates jacksoniens « au sein d'une coalition électorale durable, guidée par l'égalitarisme et l'idéologie évangélique mettant en œuvre de nouvelles techniques politiques »¹²². De sorte que, les scores électoraux en témoignent, si le Parti Anti-maçonnique n'est jamais devenu une force politique à même de concurrencer les deux grands partis, il a contribué à modifier en profondeur les lignes, à renforcer et *in fine* à légitimer la structure du champ politique américain permettant alors au Parti Whig de conquérir entre, 1840 et 1854, à quatre reprises la Maison Blanche avec William H. Harrison, John Tyler, Zachary Taylor et Millard Fillmore.

¹²¹ Pierre Sicard, *op cit*, p. 31.

¹²² Kathleen S. Kutolowski, *art cit* p. 291.