



HAL
open science

Un anthropologue à Tchernobyl, entre catastrophe imaginaire et catastrophe réelle

Frédéric Lemarchand

► **To cite this version:**

Frédéric Lemarchand. Un anthropologue à Tchernobyl, entre catastrophe imaginaire et catastrophe réelle. Cahiers de recherche sociologique, 2015, Les nouveaux objets de la sociologie, 59-60, pp.291-302. 10.7202/1036799ar . hal-01929163

HAL Id: hal-01929163

<https://hal.science/hal-01929163>

Submitted on 21 Nov 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.

Un anthropologue à Tchernobyl, entre catastrophe imaginaire et catastrophe réelle.

Frédéric LEMARCHAND

Résumé : Pas leur nature inédite et parce qu'elles induisent un rapport nouveau à l'événement, à l'accident, au temps et à l'espace, les catastrophes nucléaires comme celle de Tchernobyl méritent d'être appréhendée bien au-delà des limites d'une perceptive gestionnaire de l'accident industriel. Elles ont, comme d'autres catastrophes du XXème siècle, d'Auschwitz à Hiroshima, redéfinit le paradigme-même de la catastrophe, désignant littéralement le mouvement du renversement et de la chute (le dernier acte de la tragédie), pour questionner d'un regard nouveau l'inhumain, l'inhabitable, le non-viable et le non-viable, et plus globalement la question de la norme. Elles peuvent donc constituer de nouveaux objets pour l'anthropologie, à valeur paradigmatique. Qu'il s'agisse de nos système de pensée (le risque calculable et sa maîtrise), de nos utopies (le pacte prométhéen et la toute-puissance de la technique), de nos modes de traitement post-accidentels (création de musées, de « zones contaminées » ou encore de « liquidateurs »), quinze ans de travail nous auront permis de revisiter, de comparer, de discuter les héritages et les leçons de Tchernobyl (et de Fukushima) d'un point de vue anthropologique, c'est-à-dire à la fois de nos systèmes symboliques et à hauteur d'homme. La question des relations entre le langage et le réel, la possibilité ou l'impossibilité de traduction de l'expérience du monde vécu par le langage de la science ou celui de l'art, l'analyse de la production de mythologies dans les différents systèmes culturels concernés sont autant de questions que tentâmes de penser du point de vue des sciences humaines. C'est pour explorer ce type d'objet radicalement nouveau situé aux confins de ces zones du non-perceptible et du non-figurable que nous reviendrons sur ce que nous sommes en mesure d'attendre d'une approche socio-anthropologique.

Peut-être désabusés par la dégradation de la sociologie générale en de multiples techniques d'ingénierie sociale plus ou moins adaptatives ou compassionnelles, de nombreux chercheurs en sciences sociales ont, au début des années 1980 et en France comme à l'étranger, décidé de renouer avec les théories que leur avait légué la tradition sociologique pour, il ne s'agit là que d'un paradoxe apparent, essayer de penser ce qui se jouait au sein de ce que l'on commençait à appeler la « société technoscientifique. » D'abord formé à l'université de Caen où Alain Caillé avait contribué à l'élaboration d'une *socio-anthropologie générale*, je n'ai pas échappé pas à cette tendance,¹ et c'est à partir de cette problématique que je me suis efforcé, depuis le milieu des années quatre-vingt dix de travailler sur les risques technologiques et les catastrophes environnementales (en particulier nucléaires). La longue fréquentation de territoires de la catastrophe, mais surtout les entretiens répétés avec de nombreuses victimes et autres autochtones, chercheurs ou non, m'ont ainsi conduit à ne pas les appréhender comme des comme des *informateurs* mais comme des *interlocuteurs*.² Plus encore, l'obligation qui m'était faite d'essayer d'interpréter le sens des rudes expériences qu'ils avaient faites à leur corps défendant nécessitait de revisiter l'épistémologie de notre discipline, et notamment ses liens avec l'anthropologie, la psychanalyse, l'ethnologie, l'histoire et la philosophie, mais aussi la biologie ou la physique³.

Tchernobyl est un événement fondateur, ouvrant sur un monde nouveau et durable, qui a pour caractéristique d'être, selon l'expression de Günther Anders, à la fois infraliminaire, un signal trop faible pour être perçu telle que la contamination à faible dose dans le temps long, et supraliminaire, c'est-à-dire trop grands pour être appréhendés, comme par exemple la durée de vie d'éléments radioactifs se comptant en centaines de milliers d'années. L'un des principaux enseignements que l'on tire de la confrontation à de tels « objets », est que les catastrophes ont, ceci aussi est paradoxal, pour principale conséquence d'unifier le genre humain, de rendre

¹ Voir le premier volume collectif de la revue *Mana*, n°4, publié en 1998 aux Presses Universitaires de Caen intitulé « Vulnérabilités et technosciences », dir. F. Lemarchand.

² Comme le fait par exemple Mondher Kilani . *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne: Payot, 1989

³ *Living in contaminated areas. Evaluation of communication systems in relation with the Chernobyl accident and strategies of public information*, GERIRAD project, Final report, June 1999, 50 p. (en coll. avec F.G. Brinkman, L. Kievits, L. Huisman, Y. Dupont, A. Giordan, D. Adler, M. Boichat, C. Varfis, S. Bertrand, R. Hammer, M. Lewerer, P. Dunand).

contemporains d'une même historicité tous ceux qui en sont les victimes plus ou moins directes. Ce qui, indiscutablement, incite à renouveler la sociologie académique et invite à tirer des leçons sur les relations qu'entretient la *tradition* sociologique avec des objets aussi apparemment étrangers les uns aux autres que Tchernobyl, Fukushima, les OGM, le corps bionique, les « nouveaux paysans », les « décroissants » et les populations déplacées, qui doivent dorénavant être pensés *ensemble*. Exit aussi du même coup tout l'arsenal de catégorisation « sociologique » des novateurs, des retardataires, des marginalisés et des inadaptés, car les réactions et les aspirations des uns deviennent impensables sans celles des autres et réciproquement. D'une certaine manière, l'ampleur de cette catastrophe qu'est le changement climatique justifie pleinement le développement d'une *socio-anthropologie* des vulnérabilités dans les sociétés contemporaines. Nous reviendrons donc, dans le développement qui suit, sur la manière dont nous dûmes, au cours des années 90 et bien avant que la mode des *disasters studies* n'ait gagné l'Europe, élaborer une socio-anthropologie de la catastrophe, pour en faire un paradigme anthropologique.

Préambule : l'histoire moderne, la catastrophe et la question de l'époque.

Nous assistons depuis trente ans à une prolifération des archives, des collections, des lieux de conservation (des écomusées aux conservatoires d'ADN) ainsi que des lieux de commémoration d'événements du passé, à leur tour toujours plus nombreux à être célébrés. Nous pourrions penser cette prolifération des musées sans précédent comme la manifestation d'une crise de la mémoire collective⁴, liée à un effondrement de l'expérience humaine, qui marquerait ainsi notre entrée dans une nouvelle époque. Nous donnerons comme définition de l'époque (ἐποχή) : le temps arrêté, suspendu. Dès 1972, le philosophe J.-F. Lyotard⁵ formulait l'hypothèse selon laquelle l'existence de plusieurs événements massifs et contemporains (du XXème siècle) nous autoriseraient à penser que nous serions entrés, plus ou moins subrepticement, dans une nouvelle époque, qu'il qualifie de postmoderne. Ces événements susceptibles d'arrêter le temps, c'est-à-dire l'écriture de l'histoire et l'inscription du projet modernes, en d'autres termes, de « faire époque », seraient selon lui au nombre de quatre : l'expérience du front lors de la guerre Première Guerre Mondiale par la mobilisation, universelle et inédite, de toutes les énergies et de tous les moyens disponibles ; l'émergence d'une nouvelle

⁴ Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950

⁵ Lyotard, J.-F., *La Condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit, 1979

société placée sous le signe de la mobilisation totale⁶ et de la figure du travailleur comme homme mobilisable, tout ce qui est non mobilisable devant être exterminé ; " l'esthétique du choc " marquant la déréalisation de l'espace public traditionnel (W. Benjamin) et inaugurant un nouveau registre de l'événement (les guerres télévisées par exemple) ; enfin, l'impossible inscription historique de la Shoah, c'est-à-dire le procès d'extermination des juifs et des tziganes. Nous pourrions, avec J.-L. Déotte⁷, ajouter à ces événements : la fiction de l'apocalypse nucléaire et enfin l'informatisation de la mémoire et la production de supports immatériels. Ainsi, notre expérience du monde serait marquée par une série de catastrophes où s'enracinerait le sentiment de l'entrée dans une nouvelle époque. Or, à bien considérer la modernité, c'est une autre catastrophe qui avait, au XIIIème siècle, mobilisé les esprits : le tremblement de terre de Lisbonne de 1755, dont nous avons jusqu'à l'aube du XXIème siècle perdu le sens et la mémoire⁸. Impensable en tant que pur châtement divin, cette catastrophe a entraîné avec elle la révision d'un certain nombre de philosophies dominantes, notamment le consensus général qui existait entre philosophes, moralistes et religieux autour de la doctrine de l'optimisme de Leibniz⁹. Face à l'effondrement de leur expérience, de nombreux intellectuels (Voltaire, Kant,...) ont compris qu'une catastrophe avait ébranlé leurs repères théologiques. Ce bouleversement des repères va précipiter l'émergence de la modernité, chez E. Kant en philosophie et chez Sade dans la littérature, la culture du " mal de vivre " constituant le fondement du romantisme. La modernité a donc trouvé sens dans une réflexion sur une catastrophe naturelle : comment Dieu a-t-il voulu la destruction d'une telle ville phare de la culture chrétienne occidentale. Ce qui a émergé, dans ce bouleversement des horizons de la pensée, c'est la question du sens, son émergence faisant à son tour s'effondrer tout un système de représentation. Aux représentations classiques de la catastrophe (le Déluge, L'Apocalypse,...) vont succéder rapidement, dans l'art pictural, de nouvelles représentations de la catastrophe en soi, " à l'état pur " en quelque sorte : la peinture romantique du XIXème a largement exploité les figures de la tempête, du naufrage ou encore des volcans en éruption. Dans ce même mouvement, émerge le culte de la ruine, in visu dans la peinture de paysage et in situ dans l'art des jardins, la ruine n'exprimant pas ici directement la catastrophe, mais son résultat. Cette nostalgie des temps anciens, cette peur de la disparition, qui se donnent à lire en creux dans le culte romantique de la ruine, ne peuvent que

⁶ Junger E., *L'État universel suivi de La Mobilisation totale*, Gallimard 1990

⁷ Déotte J.-L., *Oubliez! Les ruines, l'Europe, le Musée*, Paris, L'Harmattan, 1994,

⁸ Jusqu'à la publication de la conférence d'A. Lebrun *La perspective dépravée*, Bruxelles, La lettre volée, 2003.

⁹ Couramment traduit par la formule " Nous sommes dans le meilleur des mondes possibles "

nous renvoyer l'époque contemporaine et à son obsession de la conservation ainsi qu'aux menaces de disparition qu'elle produit.

A considérer le surgissement des catastrophes nucléaires (les bombardements d'Hiroshima et Nagasaki d'une part, les accidents industriels de Tcheliabinsk, Tchernobyl et Fukushima, de l'autre), un étrange parallèle se dessine entre le XVIIIème siècle et l'époque contemporaine, dans la résurgence de l'imaginaire catastrophique. Peut-on constituer cet imaginaire en objet d'étude pour l'anthropologie ? La question du XVIIIème était de savoir comment concevoir le mal une fois privés de références divines. Aujourd'hui, après irruption de formes nouvelles et impensables du mal (les camps de concentration, Hiroshima, Tchernobyl), n'est-on pas en face de la même difficulté ? Mais notre seule expérience contemporaine n'est-elle pas paradoxalement celle de l'effondrement de l'expérience et de la mémoire, comme l'on montré de nombreux travaux sur la Shoah au sens où l'on ne pourrait précisément pas, dans la barbarie, interroger la mémoire de la victime dans la mesure où le crime (le mal) serait devenu inintelligible. A notre tour, avons-nous tenté de nous interroger sur la possibilité de penser la catastrophe de Tchernobyl, dont nous nous efforcerons de *penser* la dimension authentiquement catastrophique, à partir des restes qu'elle a laissés derrière elle et qui apparaissent sous la forme de déchets qu'il s'agit de (di)gérer : communautés paysannes désœuvrées, habitants prisonniers des territoires durablement contaminés, zones interdites à toute vue humaines pour des siècles. Les philosophes et écrivains des Lumières s'étaient donnés comme projet de penser le mal en lui opposant l'idée de Progrès. Après l'expérience des catastrophes techniques, cette idée de progrès linéaire s'étant à son tour effondrée, notamment après Tchernobyl, nous éprouvons les plus grandes difficultés à saisir *ce qui arrive*. Comme à Lisbonne, la question du sens apparaît lorsque l'on se trouve dans l'incapacité de rendre compte du mal, quand, c'est le cas pour les camps, Hiroshima ou Tchernobyl, l'homme ne comprend plus son malheur. Ces catastrophes sont devenues inimaginables, nous en formulâmes l'hypothèse, parce qu'elles ne sont plus des faits de Dieu ou de la Nature, mais bien celui de l'Homme et de la technique. La question revient alors à savoir où pourront s'inscrire ces productions humaines qui ne peuvent définir aucune forme d'humanité. L'optimisme des Lumières nous est donc interdit, et c'est sur les bases d'une redéfinition tragique de la culture, telle qu'elle fut exprimée notamment par G. Steiner¹⁰, que nous posâmes les fondements conceptuels d'une réflexion sur les catastrophes contemporaines. Si nous entendons par *anthropologie* la manière dont chaque société, à une époque donnée,

¹⁰ Steiner G., *Dans le château de Barbe bleue*, Collection Folio essais (n° 42), Gallimard, 1986

exerce un travail de définition et de construction de son humanité à partir du sentiment qu'elle en éprouve, la *catastrophe*, aux confins de l'imaginaire et du réel, de l'universel et du particulier, du destin collectif et de l'épreuve individuelle, en est un puissant analyseur et devient par conséquent est un objet anthropologique à part entière.

Tchernobyl : de l'accident à la catastrophe.

Si le terme de catastrophe désigne dans le sens commun un malheur global, un grand renversement, ouvrant sur un « après » et donc inscrit dans la sémantique de la rupture, le sens initial, qui vient du théâtre chez les Anciens, désigne au départ le dernier acte de la tragédie grecque, le moment du dénouement où les choses se renversent. Par extension, le terme a conservé le sens de *retournement*, auquel il faudrait ajouter un second mouvement, celui de la chute, de l'effondrement. « *Nous sommes en présence d'une catastrophe globale. C'est à cette conclusion qu'ont abouti pour la première fois, quatre ans après le drame de Tchernobyl, les membres de la commission d'expertise d'Etat : l'accident de la centrale nucléaire de Tchernobyl a été, par ses conséquences à long terme, la plus grande catastrophe de l'époque contemporaine* » écrivait A. Yarochinskaya, journaliste et ex-députée du Soviet suprême d'U.R.S.S. dans l'ouvrage *Tchernobyl, vérité interdite*. Les physiciens Bella et Roger Belbéoc¹¹ ont souligné à leur tour ce qui rend la catastrophe de Tchernobyl incommensurable à l'ensemble des phénomènes accidentels que nous avons connus et dont l'origine est liée au développement techno-industriel : « *L'accident a toujours fait partie des productions de l'industrie, mais jusqu'à présent, il n'était qu'un sous-produit dont la consommation demeurait locale. L'ère nucléaire fait passer cette production du stade artisanal au stade véritablement moderne, et sa consommation au niveau d'une consommation de masse* ». La première manifestation publique du nucléaire remonte, rappelons-le, au 6 août 1945, jour où les Etats-Unis procédèrent à la destruction totale et instantanée de la ville japonaise d'Hiroshima puis, trois jours après, celle de Nagasaki. Cette démonstration de puissance, révélée sur le mode de l'exposition universelle, est bien plus qu'un acte de guerre banal : elle constituait l'événement inaugural de l'entrée - tant attendue - dans une ère nouvelle à laquelle Heidegger donna le nom d'âge atomique. Loin d'être condamné à l'unanimité, l'événement avait déclenché de nombreuses réactions d'admiration et d'encouragement dans les rangs de la communauté

¹¹ Belbéoc R. et B., *Tchernobyl, une catastrophe*, Allia, 1988

scientifique internationale. La découverte scientifique fondamentale d'Einstein, l'équation entre la matière et l'énergie, devait alors libérer l'homme moderne en supprimant les contraintes et les servitudes du travail. En ce sens, la catastrophe de Tchernobyl a induit un renversement de perspective dans les sociétés modernes : il ne s'agit plus d'exalter les promesses d'un avenir radieux mais de camoufler l'ampleur du désastre. De l'utopie radieuse, au sens du *non encore advenu*, nous ne connaissons finalement qu'un devenir radiant. Hiroshima inaugurerait, selon B. et R. Belbéoc'h, une « guerre froide » d'un demi-siècle basée sur une course au progrès entre l'Est et l'Ouest et qui devait diviser les communautés politiques autant que les communautés scientifiques. Liée à l'effondrement du mur de Berlin, Tchernobyl referme cette parenthèse, celle de la dernière utopie technologique radieuse, pour nous faire entrer dans la *société du risque*, au sens où l'ouvrage éponyme du sociologue U. Beck, publié en 1986¹², la définit.

La question de l'imaginaire catastrophique et sa portée critique.

Aborder anthropologiquement la catastrophe nucléaire signifie également questionner les relations qu'elle entretient avec les imaginaires sociaux des sociétés où elle se produit. La banalisation de la catastrophe au XX^e siècle n'aurait-elle pas profondément modifié, voir renversé, le rapport ancien existant entre catastrophe réelle et catastrophe imaginaire ? De là provient peut être notre difficulté à penser les désastres technologiques qui constituent pourtant l'un des horizons les plus probables pour le XXI^e siècle. C'est à partir de cette hypothèse que nous nous sommes lancés dans l'exploration de la catastrophe de Tchernobyl¹³, qui constitue, avec le changement climatique, la première manifestation planétaire d'un désastre technologique durable. Les catastrophes nucléaires ont dépassé, dans leurs dimensions et par leurs conséquences, tout ce que l'imaginaire des sociétés modernes avait pu produire pour accueillir l'adversité. Ainsi, nous émîmes l'hypothèse qu'entre le réel et l'imaginaire, quelque chose s'était inversé, et avec, toutes les perspectives. A l'heure de leur réalisation technique, de leur surgissement dans le réel, hors de l'imagination féconde des écrivains de science fiction, nous ne pourrions plus appréhender les catastrophes à partir des cadres imaginaires traditionnels et obsolètes. C'est donc toute la modernité en tant qu'imaginaire social et historique qu'il nous

¹² Il fut en fait écrit juste avant la survenue de l'accident de Tchernobyl.

¹³ Lemarchand F., « Vivre en zone contaminée ou : les paradoxes de la gestion du risque », (en coll. avec Y. Dupont), in revue Innovation et Société n°1, *Connaissance et risque*, mai 2000, Publications Universitaires de Rouen

faudra reconsidérer à partir d'un *nouveau point de vue* (celui du catastrophisme développé par H. Jonas¹⁴, prolongé par J.-P. Dupuis¹⁵). Depuis Hiroshima et l'entrée dans l'âge atomique, l'époque a produit une formidable entreprise de banalisation de la catastrophe au sens où nous avons universellement appris à vivre avec la peur, la peur ancestrale bien sûr, celle des autres ou celle des catastrophes naturelles, mais aussi celles qui sont liées à l'émergence des menaces technologiques jusqu'à la perspective d'une l'apocalypse nucléaire¹⁶. La banalisation de la catastrophe s'est opérée jusqu'au fondement même de la mathématique contemporaine, notamment dans la théorie du dynamisme universel, théorie selon laquelle les phénomènes dont les causes varient de manière continue (le battement des ailes d'un papillon) peuvent engendrer des effets discontinus (un ouragan, à des milliers de kilomètres). Elle ne constitue plus un événement exceptionnel mais doit être, au contraire, intégrée dans la quotidienneté. L'idée de la catastrophe fondatrice est ancienne dans la pensée scientifique. Nous pourrions en citer deux exemples majeurs : la théorie du « big bang », à l'origine de la création de l'univers, et la théorie des catastrophes paléoclimatiques (du naturaliste Georges Cuvier) qui explique, encore aujourd'hui, le renouvellement catastrophique des faunes (la disparition des dinosaures par exemple). L'imaginaire catastrophique moderne s'est déployé, comme le montre A. Lebrun¹⁷, avec le mouvement des Lumières, au moment où a émergé une interrogation à caractère *anthropologique* de l'homme sur lui-même, sur le sens de son existence, de sa présence au monde, et une autre, politique et *sociologique*, sur l'organisation de son vivre-ensemble. L'idée de catastrophe est alors advenue comme référence à la menace (comme figure produite socialement et inconsciemment) que la raison devait conjurer. En fait, que l'on considère les catastrophes mythiques telles que l'Apocalypse, l'An Mil, la Tour de Babel, et l'ensemble des fins et des commencements du monde, ou les catastrophes technologiques (Tchernobyl), il s'opère toujours, en premier lieu, un bouleversement du rapport au temps et à l'espace. Dans la mesure où, lorsque *l'excès devient la réalité*, l'homme se retrouve soudainement précipité hors de ses mesures et de ses représentations du monde, nous pouvons considérer que la catastrophe structure et modifie le rapport anthropologique fondamental de l'humain à l'inhumain. Un tel travail éthique de la société sur elle-même est devenu nécessaire à l'heure de la prolifération des nouveaux enjeux et des nouvelles menaces technologiques (post-humain, convergence NBIC,

¹⁴ H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, Paris, Editions du Cerf, 1992.

¹⁵ J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002

¹⁶ Voir plus largement les travaux de Lindsey A. Freeman, SUNY-Buffalo State University, par exemple "Longing for the Bomb: Atomic Nostalgia" in *Post - Nuclear Landscape*, The University of North Carolina Press - 2014

¹⁷ A. Lebrun, *La Perspective dépravée*, Bruxelles, La lettre volée, 1991.

clonage humain, intelligence artificielle), pour savoir dans quel monde voulons-nous vivre. Toutes les sociétés humaines ont dû contribuer, chacune à leur époque, à donner leur propre définition d'une humanité de l'homme. Si l'inhumain, c'est ce que l'on n'est pas ou ne veut pas être, la catastrophe, prise comme construction sociale et non pas comme un événement historique, permet justement de *produire une figure de cette inhumanité*, et donc, en creux, de l'humanité. Nous pouvons reformuler ici l'une des questions qui ont ouvert notre propos sur l'époque dans l'introduction de cet article : est-il toujours possible de définir notre humanité à partir du moment où l'homme a engendré une des formes les plus impensables de l'inhumain, du mal absolu, dans la mise en œuvre de la Shoah. De même, nous pourrions nous demander si la catastrophe de Tchernobyl, par son ampleur et par sa nature technoscientifique, n'interdit pas la production d'un imaginaire catastrophique. La catastrophe désigne également ce qui échappe à l'ordre du monde en tant que manifestation du chaos et l'humanité, par opposition, s'est toujours constituée à partir de la Règle, come l'a montré la tradition anthropologique, que cette règle soit définie comme celle de la prohibition de l'inceste¹⁸, de l'échange-don¹⁹, ou même de la guerre²⁰. La catastrophe sert donc à dessiner une fin du monde, au double sens de la fin : une fin temporelle tout d'abord, c'est-à-dire une durée du monde, et une fin spatiale au sens d'un horizon, d'une perspective. Rappelons que la modernité a trouvé son sens dans une réflexion sur une catastrophe naturelle, la destruction totale de Lisbonne lors du tremblement de terre de 1755. A notre tour, nous pourrions émettre l'hypothèse que l'époque qui s'inaugure, nommons-là postmodernité, pourrait être pensée à partir d'une réflexion sur les catastrophes d'origine anthrolique et en particulier, sur les catastrophes technologiques. L'apparition de la modernité a coïncidé avec la fin d'une conception religieuse de la catastrophe et avec l'émergence d'un imaginaire catastrophique nouveau qui se révélait comme unique moyen d'appréhender le monde, alors en train d'échapper à toute compréhension.

Quelque chose, enfin, a changé dans la nature même de la catastrophe à partir du moment où elle fut liée au développement technoscientifique. Dans le cas de Tchernobyl par exemple, il convient de prêter la plus grande attention à la durée des conséquences, et donc de séparer la phase accidentelle à proprement parler, de l'ampleur catastrophique qu'a pris l'événement. Le développement généralisé d'une pollution à l'échelle planétaire, les surfaces contaminées par la

¹⁸ Levi-Strauss C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye: Mouton et Maison des sciences de l'Homme, 1967 (1re édition, 1947)

¹⁹ Mauss M., *Essai sur le don*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Grands textes », 2007

²⁰ Clastres P., *La société contre l'Etat*, Editions de Minuit, 1974

radioactivité (6,4 milliard de curies rejetés, les seuls rejets en césium-137 équivalent à 300 Hiroshima, 7 220 000 ha de terres agricoles contaminés), entraînent une production permanente des faits catastrophiques que Yohan Moreau²¹ a nommé *catastase*, désignant par ce mot un état d'effondrement permanent. Les effets, quotidiens et durables, deviennent alors incommensurables aux conséquences de n'importe quelle catastrophe naturelle dans la mesure où tout espoir de réparation semble abandonné. Loin de s'améliorer, la situation – à commencer par la santé des populations - n'a cessé d'empirer, de même que l'état général de l'environnement des pays industrialisés. La réalisation de la catastrophe semble avoir porté atteinte à notre possibilité de la figurer. Annie Lebrun concluait ainsi : « *plus la catastrophe est plausible ou réelle, moins elle est imaginée* ». La peur que nous pouvons éprouver à l'égard de la nature n'est plus tant liée à ses manifestations spontanées et dévastatrices qu'au mépris de son équilibre et aux effets irréversibles de l'agir humain. Au surgissement de la situation nucléaire comme réalité répond un refoulement généralisé du danger d'anéantissement général devenu réel que nous avons qualifié de *déni*²². En ce sens, il revient à l'anthropologie de montrer que le pouvoir critique de la catastrophe imaginaire disparaît au profit de la mise en œuvre de dispositifs gestionnaires et experts des effets de la catastrophe réelle. Les conséquences politiques de cet affaiblissement de l'imaginaire catastrophique, dont il faudrait peut-être chercher un sursaut dans la littérature de science-fiction contemporaine, ont été envisagées par le sociologue Henri-Pierre Jeudy²³. Analysant dans la fascination que développent nos contemporains pour le risque, le support au développement d'un projet de maîtrise catastrophique, qu'il s'agisse de comportements individuels ou collectifs, de pratiques ou de représentations, il s'agit toujours, selon lui, de nier la catastrophe et sa portée critique. La catastrophe devient, dans les sociétés modernes, un moyen d'adaptation, et donc de socialisation des individus à leur nouvelle condition humaine : une condition à haut risque. Il se déploie, dans les sociétés industrielles, une certaine idée qu'il nous faudra désormais « faire avec » ou encore, et c'est là la véritable définition du stress, produire les efforts physiques et psychiques nécessaires pour s'adapter,... ou disparaître. L'imaginaire catastrophique vient alors redoubler le réel au lieu de nous inciter à le changer. Les projets « hors-sol » liés à la création d'univers de synthèse, que la conquête

²¹ « Voyage au centre de la matière. Fukushima et Tchernobyl, des catastrophes ? », "Actes des Rencontres Jules Verne", Philippe Mustière & Michel Fabre (coord.), Nantes : Coiffard Libraire Editeur - 2014.

²² Ackermann G., *et alii*, *Les Silences de Tchernobyl*, Autrement, 2006

²³ Jeudy H.-P., *Le Désir de catastrophe*, Paris, Aubier, 1991 ; « Propos sur les paysages de catastrophe : Tchernobyl » in *Catastrophes ?* revue en ligne Le Portique, n°22 - 2009

spatiale expérimente à grands frais, consacre le rôle de la technique dans la production contemporaine d'artifices du vivant, de mondes clos sur eux-mêmes, indifférents les uns aux autres, autonomes et autogérés. Dans cette logique de résignation et d'adaptation, ces nouvelles architectures hors sol, ces prothèses, ne modifient jamais le monde dévasté où elles s'insèrent pas plus qu'elles ne sont modifiées par lui.

Vers un sacré de catastrophe ?

Confronté, comme les Tchernobyliens, à ce qui nous dépasse, aux « grandes questions » propres aux catastrophes nucléaires, il nous a fallu repartir des fondamentaux de l'anthropologie, en particulier des ouvrages consacrés à l'étude du sacré²⁴. Il nous fallu une dizaine d'année pour constater combien l'expérience que nous avons faite dans les zones contaminées, auprès des « monstres sacrés » que sont la centrale, le sarcophage ou encore la ville fantôme de Prypiat²⁵, nous confrontait aux questions métaphysiques auxquelles toutes les sociétés ont dû faire face, notamment par la production de rites, mythes, sacrifices ou de toutes sortes d'institutions symboliques. Caillois avait défini le sacré comme plus ou moins « ce dont on ne s'approche pas sans mourir ». Le monde du sacré, qui signifie étymologiquement coupé, séparé – du monde profane, ordinaire – a en effet pour vocation d'appréhender le domaine du « dangereux » du « défendu ». C'est ainsi que les autorités soviétiques créèrent ce qu'ils baptisèrent « la Zone », un dispositif de séparation qui allait également occuper sa place dans l'imaginaire et les représentations du désastre, notamment la cartographie de la contamination.

Toutes les traces sociales disparaissent et la nature est censée reprendre ses droits, ainsi qu'en témoigne la transformation en « réserve écologique » de la fameuse zone interdite. Les territoires doivent redevenir vierges pour être reconquis et, par ce détour, la contamination industrielle est réaffectée symboliquement à l'image d'une nature vierge et purifiée, comme une sorte d'Eden des temps pré-humains. C'est, plus ou moins consciemment, la volonté des autorités politiques et scientifiques biélorusses lorsqu'elles gommèrent de la surface de la terre les souvenirs de l'accident de 1986 et lorsqu'elles font disparaître des rares cartes les noms des

²⁴ Callois R., *L'Homme et le sacré*, 1939.

²⁵ Lemarchand F., « Rolland Barthes à Tchernobyl », in *L'imaginaire et les techniques*, Paris, Presse des Mines, 2015 (sous presse)

villages et des régions contaminées²⁶. Une fois de plus, du passé faisons table rase ! Ainsi, le processus de « réhabilitation » des zones contaminées passe par le changement programmé des représentations de la contamination et par un travail sur les mémoires individuelles et collectives que nous constituâmes en objet d'étude²⁷. C'est l'une des fonctions des diverses cartes publiées des régions contaminées, sur lesquelles ne figurent que certains radionucléides dont le Césium 137 et le Strontium 90, à l'exception de tous les autres, et qui n'incluent pas assez fréquemment les centres urbains les plus peuplés situés « à la limite » des zones contaminées. De toute façon, rares sont les habitants des régions concernées à pouvoir élaborer un comportement sanitaire rationnel et salubre en fonction d'informations géographiques documentées. Tout comportement, tout acte du quotidien, ne peut en effet obéir qu'à une seule logique, la prise en compte du risque radiologique par exemple, dans la mesure où il est nécessairement soumis à un faisceau de contradictions : agir « rationnellement » pour préserver sa santé signifie inmanquablement ici renoncer à sa liberté, à pêcher, à cueillir, à chasser, se promener, se baigner, ou à manger les produits de son jardin²⁸.

Nucléaire : du sacré au mythe

C'est en revenant au sacré et à ses principes anthropologiques fondamentaux que nous tentâmes de comprendre, sur les traces de Barthes, un certain nombre de mythologies de Tchernobyl²⁹. Une telle question renvoyait à celle de distanciation par rapport au danger. Or, tout problème inhérent au social, comme l'ont compris Durkheim et Mauss, est de distinguer sans séparer, de rassembler sans confondre, bref de trouver en tout, et surtout dans le symbolique, la « bonne distance ». La division fondamentale sacré/profane fonde ainsi les notions de tabou, d'interdit, suivant le principe général de séparation. Partant, les interdictions rituelles, jusque dans la science moderne, ont pour effet de prévenir une contagion, d'abord magique, entre des choses ou des domaines séparés. Mais le principe de contagion, au départ risque essentiellement symbolique dans les sociétés traditionnelles, devient désormais bien réel dans la profusion des phénomènes épidémiques parmi lesquels la propagation du « nuage » contaminé de Tchernobyl.

²⁶ Ackerman, *Tchernobyl, retour sur un désastre*, Paris, Buchet-Chastel, 2006

²⁷ Lemarchand F., « Le territoire de la catastrophe de Tchernobyl », actes du colloque de ENS Lyon « Les chantiers du nucléaire », à paraître.

²⁸ Lemarchand F., « Vivre en zones contaminées », chapitre in Goujon A., Lallemand J.-C., Symaniec V. (dir.), *Chroniques sur la Biélorussie contemporaine*, Paris, L'Harmattan, décembre 2000 (en coll. avec Y. Dupont).

²⁹ Lemarchand F., *Rolland Barthes à Tchernobyl*, op. cit.

Le monde du sacré est donc, comme la « zone », celui du « dangereux et du défendu, mais la dialectique du sacré repose sur une ambiguïté des sentiments éprouvés à son égard, antagonistes et complémentaires, à la fois respect et aversion, désir et effroi. Aussi ne reste-t-il à l'auteur qu'à retrancher radicalement du groupe ce principe et ce foyer de contagion dangereuse : on le déclare donc sacré (*sacer*). Ici, la tradition anthropologique éclaire l'architecture des mythes de Tchernobyl. La sacralisation comme forme de rationalisation répond d'une part à la question de savoir comment donner sens au malheur en même temps qu'elle constitue un destin, ou une destination, en répondant d'autre part à la question de savoir quelle affectation donner aux territoires définitivement contaminés. Il nous faudrait idéalement prolonger cette réflexion en l'approfondissant à la lumière de la pensée de Jacques Ellul³⁰ qui engage une réflexion à caractère anthropologique sur les rapports entre technique et sacré, où plus précisément qui tente de penser « l'explosion religieuse de notre époque en dehors des cadres du christianisme », en pensant notamment la croissance technique comme religion. Ainsi rejoignait-il Caillois qui écrivait « un signe entre autres du sacré ressenti par l'homme devant la technique c'est son souci de la traiter avec familiarité, (...) il n'est pas question d'une religion de la technique mais bien du sentiment du sacré. La technique est sacrée parce qu'elle est l'expression commune de la puissance de l'homme et que, sans elle, il se retrouverait pauvre, seul et nu »³¹.

³⁰ Ellul J., *Les Nouveaux possédés*, 1973

³¹ Caillois, *op. cit.* p. 59.