



HAL
open science

Les dynamiques de l'imaginaire

Patrick Tacussel, Marianne Celka, Eric Gondard, Bertrand Vidal

► **To cite this version:**

Patrick Tacussel, Marianne Celka, Eric Gondard, Bertrand Vidal (Dir.). Les dynamiques de l'imaginaire. Presses universitaires de la Méditerranée, 230 p., 2012, Sociologie des imaginaires, 978-2-84269-972-7. hal-03051321

HAL Id: hal-03051321

<https://hal.science/hal-03051321>

Submitted on 26 Aug 2021

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Les dynamiques de l'imaginaire

Collection « Sociologie des imaginaires »

Directeur de collection
Jean-Bruno RENARD

Comité scientifique

Philippe Joron, Jean-Marc Ramos, Jean-Bruno Renard, Patrick Tacussel,
Martine Xiberras

La collection « Sociologie des imaginaires » a pour objectif de publier des ouvrages permettant de comprendre comment les univers symboliques déterminent des pratiques sociales.

Cette investigation sur les imaginaires sociaux combine deux grands axes. Le premier concerne la phénoménologie de l'action collective et s'intéresse par exemple à la dynamique du mythe ou des idéologies politiques. Le deuxième axe est une étude herméneutique sociographique des images, des symboles et des allégories qui ont pour fonction d'asseoir les représentations du social dans diverses modalités (associations, partis ou communautés d'intérêt).

À partir de ce point de vue, les ouvrages de la collection visent à éclairer et à mieux comprendre les mutations sociales.

« Sociologie des imaginaires »

Les dynamiques de l'imaginaire

Sous la direction de
Patrick TACUSSEL

avec la collaboration de
Marianne CELKA, Éric GONDARD et Bertrand VIDAL

Illustration de couverture
Tiffanie MAZELLIER, 2012, sans titre, dessin au crayon (papier et couleur).

Mots-clés
Genre, Sacré, Risque, Identification collective, Mythe, Représentation

Tous droits réservés, PULM, 2012
ISBN 978-2-84269-972-7

SOMMAIRE

Patrick Tacussel <i>Préface</i>	9
Éric Gondard <i>Introduction générale</i>	13
I Les approches du genre	15
Frédéric Monneyron <i>Du mythe à la figure. Esthétique de l'Androgyne à la fin du XIX^e siècle</i>	19
Christa Dumas <i>La séduction : de Lilith à Dracula</i>	33
Alexis Mombelet <i>Du warrior à la figure de l'androgynie. Étude sociologique du masculin et du féminin dans la tribu metal</i>	45
Marianne Celka <i>Le genre humain à l'épreuve de l'antispécisme</i>	57
II Identifications collectives	67
Panagiotis Christias <i>Balzac et la palinodie d'Éros. Éros comme risque et comme figure héroïque et tragique de la métropole et de la modernité</i>	71
Ali Aït Abdelmalek <i>Culture ou cultures ? Entre fonctionnalisme et structuralisme. Approche ethnosociologique des identités collectives</i>	81
Thomas Seguin <i>Les dynamiques altermondialistes dans la globalisation</i>	93
Romain Calba <i>Investissement symbolique et identification nationale dans la France contemporaine. L'exemple des « cérémonies de bienvenue dans la République française »</i>	103

III Les métamorphoses du sacré	115
Lucien Scubla	
<i>Deux avatars du religieux en Occident : le culte de la nation et la mythologie rationaliste</i>	119
Éric Gondard	
<i>Du pharmakon au bouc émissaire, un lien privilégié entre « drogue » et sacré</i>	137
Pierre Écuivillon	
<i>Sacré et profane de la France nationaliste : étude de la symbolologie du front national</i>	147
Céline Spinelli	
<i>Tradition et identité dans un contexte rituel : les cavallhadas de Pirenópolis</i>	159
Yacine Belambri	
<i>Crise de l'imaginaire cathartique de la violence</i>	167
IV Risque et marginalité	177
Bertrand Vidal	
<i>Le risque dans l'espace public : le trajet d'un imaginaire du mal</i>	181
Pascale Peretti	
<i>La liminarité toxicomaniaque : convocation de la Communitas et interrogation de l'appartenance pure</i>	193
Julien Guerville	
<i>L'ivresse nocturne une bonne façon de mal se conduire : un décor de la marge</i>	203
Marianne Celka et Bertrand Vidal	
<i>Conclusion générale</i>	215
<i>Bibliographie</i>	217
Index des notions	225

Préface

Patrick Tacussel

Co-directeur du LERSEM,
institut de recherches sociologiques
et anthropologiques,
centre de recherches sur l'imaginaire

Les contributions rassemblées dans cet ouvrage émanent pour la plupart de jeunes chercheurs, en particulier des doctorants, auxquels se sont joints des universitaires chevronnés heureux d'apporter leur pierre à une initiative éditoriale qui ne manque ni d'originalité, ni d'ambition. La diversité des recherches sur l'imaginaire social, dont l'exploration est si féconde pour comprendre la complexité des civilisations et la profondeur de leurs cultures, montre qu'aucune d'entre elles — y compris les plus soumises aux multiples rationalisations, au règne de la technologie, au formalisme abstrait dans les sphères administratives et le droit, à la course incessante au profit et à la consommation — n'est parvenue à anesthésier la puissance des mythes ou à évacuer les multiples rapports au sacré. Les crises économiques, qui accompagnent le développement de l'économie marchande depuis son origine, témoignent au passage que les liens sociaux ne peuvent essentiellement reposer sur la satisfaction trop malmenée des besoins matériels. Dans le même ordre d'idées, l'utilité et le calculable, qui caractérisent certaines conduites entre les acteurs et justifient la permanence de quelques institutions, ne fournissent pas d'avantage le sens des mœurs et des prescriptions morales. La personnalité collective s'incarne dans l'opinion, la mémoire et son investissement dans une histoire, la part de l'idéal dans l'appartenance à une communauté. Pour concevoir la composition et la coordination de ces éléments, la similitude et la variabilité de leurs formes, il faut remonter à leur source. C'est en défrichant le fond imaginal sur lequel l'humanité s'est édifiée qu'il devient ensuite possible de rendre intelligible les productions de l'esprit, d'appréhender ce qui fait leur similitude et leur contraste, leur ordre intérieur.

Dès sa naissance, au milieu du XIX^e siècle, la sociologie avait établi que les représentations collectives et les visions du monde possédaient

une forte autonomie vis-à-vis de la base matérielle des sociétés. Par exemple, la notion de progrès ne se contentait plus d'englober toutes sortes d'inventions et de découvertes ; de philosophie de l'histoire, elle devenait un mythe agissant à travers ses trois fonctions classiques : système cognitif global, instance de légitimation des pouvoirs et vecteur de mobilisation ou d'orientation des comportements. C'est d'ailleurs, ce dernier aspect qui nous ramène au titre de ce livre, c'est-à-dire à l'action imageante, non plus envisagée à partir des scénarii de l'inconscient individuel, fabriqués dans le refoulé de la biographie intime du sujet, mais cette fois concrètement à l'œuvre à l'échelle de la vie des peuples. L'imaginaire ne s'oppose donc plus au réel dès lors qu'il intègre les aspirations et les craintes, les enthousiasmes qui fédèrent ou divisent les énergies, matière première de « l'enracinement dynamique » (Maffesoli Michel) de toute socialité. En outre, comment nier que la perception que les membres d'un groupement se fait de son destin est greffée sur des allégories et un matériau symbolique. Précurseur dans l'étude de ce phénomène, Georges Sorel avait observé que la modernité n'était pas en reste, par rapport aux époques antérieures ou aux tribus traditionnelles, pour recycler des mythes et en faire émerger de nouveaux. Il les définit comme des représentations que les hommes confectionnent, à travers des images, de la victoire de leur cause lorsqu'ils sont entraînés dans de grands mouvements de masse. D'une manière moins restrictive, il ajoutera que le mythe est « une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations » du social. Enfin, il livrait la clé herméneutique de sa lecture : « il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes d'images, comme on décompose une chose en ses éléments, [...] il faut les prendre en bloc comme des forces historiques ». Si l'on élargit le champ des imaginaires sociaux, nous rencontrons non seulement des idéologies dont les plus sectaires contredisent l'exercice de la raison comme le veganisme présenté dans ce recueil, mais aussi les angoisses et les frayeurs partagées que véhiculent les rumeurs et les superstitions, ou encore les rêves de mondes parfaits, la fascination pour les héros et les stars qui peuplent le nouvel Olympe médiatique. Le « merveilleux réel » (Fourier Charles) est étroitement intégré à notre vie quotidienne et fournit à celle-ci l'équivalent des créatures enchantées, lutins et autres fées qui cohabitaient avec nos aïeux.

La sociologie de l'imaginaire se caractérise donc moins par la désignation de ses objets, bien que certains comptent parmi les plus privilégiés (les croyances ou le religieux), que par une mise en perspective particulière de leurs effets dans la conscience collective, toujours à l'abri de toute réfutation parce qu'elle naît de la « capillarité sociale » (Dumont Arsène), des affects et des sentiments. C'est une démarche heuristique qui

entend fouiller les profondeurs du vivre ensemble en enquêtant sur les intersections entre le biologique, le psychologique et le culturel, au cœur des structures mentales de la totalité anthropologique de notre relation au réel. Les différentes parties de ce recueil décrivent les architectures symboliques, les investissements rituels, les figures mythiques et leur métamorphose. En cela, ce travail universitaire répond à une interrogation actuelle : en quoi la démarcation, longtemps fixée entre un univers de traditions contraignant une vie quotidienne, immuable et statique, envahie par « l'éternel hier » (Weber Max) et celui de la modernité balayant tous les archaïsmes par la grâce du Progrès, ne résiste-elle plus guère à l'observation rigoureuse des faits sociaux contemporains ? Cette question avait été posée sans détour par Roger Caillois se demandant : « Quels masques emprunte le sacré dans une civilisation dont l'originalité consiste précisément à l'éliminer le plus possible ? » Si la physionomie d'une époque demeure inséparable de la sensibilité générale, traduction impersonnelle de ses besoins et de ses valeurs, l'imaginaire social est l'instance fondatrice de leur expression la plus complète.

Introduction générale

Éric Gondard

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry — Montpellier 3

Regrouper des études différentes dans un même ouvrage n'est jamais chose aisée. Pourtant, cette démarche, présentée ici, a été facilitée par une spécificité épistémologique propre à la sociologie de l'imaginaire. En effet, cette science relativement jeune, même si nous en retrouvons des esquisses chez les pères fondateurs de la sociologie¹, ne s'attache pas à un champ spécifique du social. Elle n'est pas définie par un *objet* particulier comme cela est le cas pour la sociologie des religions, du travail, de l'éducation, des organisations...

La sociologie de l'imaginaire est avant tout un point de vue sur le social et adopte une approche transversale de la société. Ce regard pousse les chercheurs de l'imaginaire à comprendre la société comme un texte en perpétuel mouvement et à entreprendre une démarche autour des syntaxes stylistiques dont les phénomènes sociaux sont la forme. Cette particularité permet donc de regrouper, au sein d'un même livre, un panel d'études très hétéroclites.

Bien souvent critiqué, voire décrié, l'imaginaire reçoit néanmoins, sous l'initiative de divers penseurs tel que C. G. Jung, M. Eliade, G. Bachelard ou encore G. Durand, une définition positive : il est le produit d'une pensée mythique sortie des carcans négatifs dans lesquels il a trop longtemps été confiné en Occident. Cette pensée mythique ne peut plus être aujourd'hui considérée comme primitive, prélogique ou, tout simplement, inférieure à la pensée rationnelle. Les images symboliques sont organisées et concrètement reliées au réel et au quotidien, elles sont donc objectivables et peuvent être prises comme objet d'étude. Mieux encore, cette anthropologie des profondeurs², comme la nomme Durand, permet de redonner

1. Patrick LEGROS, Frédéric MONNEYRON, Jean-Bruno RENARD, Patrick TACUSSEL, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, coll. « Coursus - Sociologie », 2006, 236 p.

2. Gilbert DURAND, *Introduction à la mythologie*, Paris, Albin Michel, coll. « La pensée et le sacré », 1996, 243 p., p. 77.

du souffle à une sociologie quantitativiste renfermée dans l'instantané, par-delà les sondages, les modes vestimentaires ou électorales. Il nous est enfin possible d'étudier de façon analogique les motivations latentes qui poussent l'acteur à agir, les fondements des phénomènes sociaux, l'espace infiniment vaste des univers symboliques qui structurent toutes sociétés passées et actuelles.

C'est en nous positionnant à l'intérieur de ce projet anthropologique que nous voudrions proposer quatre thématiques chères à la sociologie : le genre, les identifications collectives, le sacré et le risque/marginalité. Ces quatre points nous semblent pertinents puisqu'ils sont à la fois représentatifs de la transversalité de la sociologie de l'imaginaire, et qu'ils recouvrent un large panel de représentations sociétales.

Dans le cas de nos sociétés contemporaines, le lien social et les imaginaires qui l'ordonnent sont à réinterpréter dans un contexte de crise généralisée des identités et des appartenances. La multiplication des échanges (en matière d'informations, de capitaux, de technologies, de biens marchands et culturels) empêche toute stabilisation des représentations et des modèles sociétaux. Cette condition favorise les créations symboliques qui façonnent groupes et individus, faisant de notre imaginaire collectif une mosaïque où chacun puise et que tous alimentent. Nous assistons à un brouillage des marqueurs identitaires traditionnels, qui semblent pris dans un double mouvement contradictoire de réaffirmation locale (voire individuelle) et de dissolution globale ; ainsi les héritages et les traditions menacés entraînent paradoxalement une sacralisation des cultures qui apparaît comme la contrepartie d'une rationalité perçue comme trop universalisante et abstraite.

Des champs aussi divers que le politique, l'institution, l'appartenance religieuse, les genres sexués, ou encore l'identité nationale, qui étaient les cadres dans lesquels se pensait la norme (et avec elle les catégories de la marginalité et du risque, de la déviance ou de l'exclusion, voire la notion même de genre humain) semblent pris dans un jeu de double contrainte, entre différenciation et indifférenciation, entre homogénéité et hétérogénéité. Les catégories et modèles épistémologiques qui permettent de formaliser la réflexion n'échappent pas à cette dynamique de l'imaginaire, où toutes les identifications sont réinterrogées et bouleversées.

Cet ouvrage tente de donner quelques clés de compréhension autour de quatre grandes thématiques : la question du genre, l'identification collective, le sacré et le risque et la marginalité. Ces thématiques abordées par différents auteurs concrétisent un ensemble de recherches qui invite à la transversalité des points de vue sur l'imaginaire contemporain.

Première partie

Les approches du genre

Entre autres paradigmes, celui de l'Homme est sujet, depuis plusieurs décennies, à de grands bouleversements. Les dichotomies distinguant la culture de la nature, l'homme de l'animal ou encore le masculin du féminin correspondent à des processus dynamiques permettant de donner du sens à l'expérience collective. L'imaginaire social d'une époque permet de révéler l'universalisme et la singularité des représentations et des comportements qui en découlent. Que se joue-t-il aujourd'hui autour de cette notion de genre, fondatrice du « vivre ensemble ». De quelle manière pouvons-nous comprendre son impact sur les attitudes, normes, valeurs et représentations de différents groupes d'acteurs ?

Du mythe à la figure.

Esthétique de l'Androgyne à la fin du XIX^e siècle

Frédéric Monneyron

Professeur des universités
en littérature comparée,
université Via Domitia de Perpignan

Si l'idéal androgyne peut être considéré, à la fin du XIX^e siècle, comme une des obsessions de toute la littérature décadente, la dénomination d'androgyne n'y respecte pas la parfaite symétrie sexuelle que l'on serait en droit d'attendre d'un terme qui renvoie à un mythe dont j'ai pu dégager les composantes essentielles à différentes occasions¹. En effet pour la majorité des écrivains de la fin du XIX^e siècle, qu'ils soient anglais ou français, l'androgyne ne représente pas à proprement parler la réunion en un seul être des deux sexes. Mais il prend la forme du jeune homme efféminé avec lequel il est identifié. La figure est ainsi largement attestée dans les textes d'auteurs comme Swinburne, Wilde, Péladan, Huysmans, Lorrain ou Rachilde.

Les causes qui amènent à cette dégradation du mythe sont avant tout esthétiques. L'esthétique jusqu'alors dominante subit d'importantes transformations. L'esthétique idéaliste du romantisme, qui, chez un Théophile Gautier, maintenait encore dans *Mademoiselle de Maupin* l'androgyne dans l'idée et sauvegardait sa double nature, est remise en question par l'esthétisme de la fin du siècle. Comme la réflexion sur l'art repose en Angleterre sur des bases théoriques plus nettes qu'en France, c'est sur elle que je m'attarderai tout d'abord.

Le représentant le plus célèbre de cette nouvelle esthétique est sans aucun doute Oscar Wilde. C'est durant ses années d'étude à Oxford que Wilde forme ce qui deviendra sa doctrine esthétique. Le climat esthétique qui y règne sous l'impulsion de John Ruskin et de Walter Pater est propre à séduire le jeune irlandais élevé dans un milieu qui le prédestinait tout

1. Cf. en particulier, Frédéric MONNEYRON, *L'Androgyne romantique. Du mythe au mythe littéraire*, Grenoble, ELLUG, 1994, chapitre 1.

naturellement à vouer un culte à la beauté. Il fut largement influencé par les idées esthétiques des deux maîtres anglais, puisqu'il reçut directement l'enseignement de Ruskin qui était professeur d'histoire de l'art et indirectement de Pater qui n'y enseignait pas mais vivait à Oxford et que Wilde fréquenta assidûment. L'influence de Pater, plus encore que celle de Ruskin, fut déterminante. De fait, si dans *Art and Decoration*, Wilde rend hommage à Ruskin : « Ruskin est le véritable maître de toute notre connaissance vivante dans la science de toutes les choses spirituelles [...], attendu que ce fut lui qui par la magie de sa présence, par la musique de ses lèvres, nous enseigna, à Oxford, cet enthousiasme pour la beauté qui est le secret de l'hellénisme, et ce désir de création qui est le secret de la vie¹ », il manifeste aussi son désaccord : « Nous ne sommes plus avec lui, car la clé de voûte de son système esthétique est toujours éthique [...]. Pour nous la règle d'art de l'art n'est pas la règle de la morale². » Wilde n'a pas caché, d'ailleurs, sa totale souscription aux idées de Pater qui détachait l'esthétique de l'éthique, en déclarant : « Il n'y a qu'un Pater, c'est Pater et Oscar Wilde est son prophète³. » Et il reprendra nombre des idées de Pater dans ses essais esthétiques et dans certains passages de *Dorian Gray*.

Pater, fasciné par le paganisme qu'il interprète comme le culte du corps, transporte dans l'esthétisme une telle conviction et dans l'art accorde la meilleure part au sensible. Ainsi rejette-t-il avec force, dans la préface de *The Renaissance*, admirable plaidoyer en faveur de la critique impressionniste, toute tentative de définition abstraite de la beauté, en d'autres termes l'idée platonicienne du Beau ; davantage il refuse toute question proprement métaphysique qui s'appliquerait au domaine de l'esthétique : « Celui qui, ayant éprouvé fortement ces impressions, va droit à les distinguer et à les analyser, n'a nul besoin de se demander ce qu'est la beauté en elle-même, ou en quelle relation exacte elle se trouve avec la vérité de l'expérience. Ce sont là des questions métaphysiques, inutiles ici comme elles le sont ailleurs⁴ ».

La beauté ne peut répondre qu'à une définition qui rende compte des sensations que sa manifestation nous procure : « Définir la beauté dans les termes non les plus abstraits mais les plus concrets qu'on puisse trouver, chercher une formule non point universelle, mais qui exprime le plus justement telle ou telle manifestation spéciale de la beauté, voilà le but du véritable esthéticien⁵. » Le beau est cette forme qui donne naissance

1. Oscar WILDE, *Art and Decoration in The Complete Works of Oscar Wilde*, London, Collins, 1948, p. 1090.

2. *Idem*.

3. Cité par Germain d'HANGEST, *Walter Pater*, Paris, Didier, 1961, t. 1, p. 209.

4. Walter PATER, *The Renaissance*, London, Macmillan and Co Ltd. 1910, p. VII.

5. *Idem*.

à de telles sensations et que de telles sensations puissent être différentes prouve qu'il est partout dans le particulier, tant dans l'art, et dans toutes les sortes d'art, que dans la nature et dans la vie de l'homme : « Il faut que l'esthéticien regarde tous les objets de son étude, toutes les œuvres d'art, toutes les formes exquises de la nature et de la vie humaine comme des forces, comme des puissances capables de produire des sensations agréables, d'espèce plus ou moins particulière, plus ou moins unique¹. »

Wilde, qui sera le porte-parole et le défenseur de ce mouvement esthétique, lors des conférences qu'il donnera aux États-Unis en 1882, s'applique dans un premier temps à vivre avec tout ce qui peut être source de beauté, enthousiasmé tout autant par la poésie de Keats, Swinburne, Tennyson, Browning, Rossetti, par l'art de la Renaissance italienne et par la sculpture hellénistique qu'il va admirer à Florence et à Rome après son voyage aux États-Unis, que par les raffinements qu'amène la vie élégante — il prône à la suite de Walter Pater une réforme du costume — et par la splendeur des choses de la nature. Cependant, il est amené rapidement à voir une différence essentielle entre la beauté de la nature et celle que propose l'art. En effet si l'œuvre d'art est éternelle, la beauté de la nature est, elle, liée au devenir : « la fleur de Narcisse est aussi belle qu'une œuvre d'art — et ce qui les distingue ce ne peut être la beauté. Savez-vous ce qui les distingue ? — L'œuvre d'art est toujours unique. La nature, qui ne fait rien de durable, se répète toujours afin que rien de ce qu'elle fait ne soit perdu² ». Si, donc, l'œuvre d'art unique et par là éternelle se perpétue dans l'Être, alors que la nature se détruit sans cesse pour se créer à nouveau dans le devenir, l'art connaît dès lors une extraordinaire positivité. Il est ce qui peut fixer la nature dans l'Être tout en s'inspirant d'elle dans le devenir. C'est du moins le pouvoir que les théories picturales de John Ruskin reconnaissent à l'art. Pour Ruskin, le peintre doit observer la nature et s'en inspirer quitte à l'amoindrir dans sa réalité immédiate ; et en fixant la nature dans l'œuvre d'art, il la donne à voir dans ses rapports formels et en dévoile la vérité profonde. Dès lors, « ce qui est libéré par l'art, à travers la détermination finie, c'est l'objectivation d'un esprit universel, auquel désormais les consciences non géniales peuvent avoir accès en voyant miroiter l'infini dans ce fragment de cristal qu'est le langage de l'œuvre³ ». L'art est atemporel et, à ce titre, il est prolongement de la création divine ainsi que le concevait déjà Spinoza : il est miracle, et pour Wilde

1. *Ibidem*, p. 9.

2. André GIDE, « Oscar Wilde in memoriam » in *Prétextes*, Paris, Mercure de France, 1945, p. 227. Mes italiques.

3. Anne HENRY, *Marcel Proust, théories pour une esthétique*, Paris, Klincksieck, 1981, p. 210.

il est plus particulièrement ce miracle païen qu'il convient de confronter à ceux de l'Évangile.

Wilde a vite ressenti, en effet, le besoin de fixer la beauté éphémère de la nature puisque toute esthétique digne de ce nom se donne la perfection pour fin et que la beauté de l'éphémère ne saurait être parfaite : n'est parfait que ce qui représente une éternité. Et, certes, l'art est la solution à une telle fixation. « L'art devient dès lors un recours désespéré qui aide à oublier le temps, non à s'élever au-dessus ; il permet tout au plus de maintenir de brèves extases, de brûler plus encore car il sait le prix de l'instant qui est la vérité pour nous de ce monde¹. » Mais Wilde donne à la notion d'art une acception singulièrement plus vaste que celle qu'on lui prête traditionnellement — sans doute même que celle que Pater lui prête. Est art non seulement les trois disciplines reconnues généralement pour telles : littérature, peinture, musique, mais aussi et surtout la vie elle-même. La vie est « le premier et le plus grand de tous les arts ; à celui-là tous les autres ne sont guère qu'une introduction² ». Esthétique de dandy assurément, esthétique qui peut désormais se satisfaire d'une fixation ruskinienne de la nature qui ne vaut, somme toute, que pour le domaine assez privilégié de la peinture, art spatial et atemporel par excellence. La vie humaine est en effet, tout comme la nature qui l'engendre, sujette au devenir. Qu'en tant qu'art elle puisse fixer le naturellement beau fait donc de l'esthétique de Wilde une esthétique excessivement exigeante. Et elle requiert que la beauté naturelle se donne à voir d'elle-même comme unité et totalité dans l'immobilité et l'éternité de son être, que le naturant se manifeste comme unité-totalité. On admettra que cette perfection du naturant ne peut trouver meilleure détermination que la figure parfaite dans son unité d'androgyne. Mais l'esthétique wildienne, inspirée de celle de Pater, n'est pas une esthétique idéaliste, une esthétique du beau en soi ; elle cherche tout au contraire le beau dans le monde phénoménal. Et dans le monde du phénomène et du désir, la concrétisation la plus adéquate de l'idée du beau en soi que représente l'androgyne est le jeune homme efféminé. Par lui, le phénomène acquiert dignité ontologique.

Dans son essai-fiction sur les *Sonnets* de Shakespeare, *The Portrait of Mr W.H.*, Wilde prête au *lovely boy* des *Sonnets* une extraordinaire beauté et une effémination certaine : « il paraissait avoir dix-sept ans et sa beauté, bien que évidemment quelque peu efféminée, était extraordinaire. En vérité, sans le costume et les cheveux coupés très courts, on eût pris ce visage, aux yeux rêveurs et graves et aux délicates lèvres rouges, *pour celui*

1. *Ibidem*, p. 223.

2. OSCAR WILDE, *The Picture of Dorian Gray in The Complete Works of Oscar Wilde*, *op. cit.*, p. 103.

*d'une jeune fille*¹», tout en soulignant nettement la relation qui existe entre la perfection esthétique que représente le jeune homme et sa bisexualité physique : « Il était doué d'une beauté telle que notre époque n'en a jamais — ou bien rarement — vue, *une beauté qui semblait combiner le charme des deux sexes* et unir, comme nous disent les *Sonnets*, la grâce d'Adonis à la splendeur d'Hélène². » Et Wilde d'insister avec force sur l'appartenance de Mr. W.H. au monde réel. Car il ne fait de doute pour lui que les *Sonnets* ont été adressés à un personnage qui a vraiment existé : « Il avait le sentiment — nous l'avons tous, je crois — que les *Sonnets* s'adressent à un être particulier, à un jeune homme dont la personnalité semble, pour certaines raisons, avoir rempli l'âme de Shakespeare, d'une terrible joie et d'un non moins terrible désespoir³. » L'hypothèse que les *Sonnets* pourraient n'être qu'une œuvre de pure imagination, qu'une pure fiction ou que Shakespeare ait embelli un événement de sa vie ne présente absolument aucun intérêt pour Wilde; elle est le contraire de ce qu'il cherche dans les *Sonnets*. Qu'il se plaise, en outre, à prêter les mêmes caractéristiques à son personnage principal, Cyril Graham, au point que l'on puisse dire que c'est parce qu'il est un double à part entière de Mr W.H. qu'il comprend l'énigme des *Sonnets* de Shakespeare, atteste de nouveau ce souci d'insérer l'être androgyne dans le réel.

Le jeune homme efféminé, entendu comme androgyne, apparaît bien comme une dégradation du mythe, mais il représente du moins une intéressante descente de l'idée dans le réel où l'important n'est pas tant que chaque sexe retrouve sa plénitude qu'entraîne l'apparition dans un sexe donné des caractéristiques esthétiques de l'autre sexe. Wilde, en tout cas, et les décadents en général ne pouvaient qu'être séduits par une telle figure qui correspond à leur goût de l'étrange et du bizarre. Car la beauté n'est vraiment beauté qui si elle ouvre sur un sentiment d'étrangeté. Pater écrit dans *The Renaissance* : « Tandis que tout fuit sous nos pas, nous ne pouvons mieux faire que de chercher à nous rattacher à toute passion exquise [...] à tout frémissement des sens : teintes étranges, parfums curieux, œuvres de la main des artistes, visage d'un ami⁴ » et considère qu'une « certaine étrangeté, quelque chose comme la floraison des aloès est... un élément de toutes les véritables œuvres d'art⁵ ». Wilde, à sa suite, place l'art, dans *The Decay of Lying*, au-dessus de la nature (« la nature imite l'art ») et prône dans la vie constituée en art la recherche du raffinement. Or, on ne saurait trouver plus sophistiqué dans le réel

1. *The Portrait of Mr W.H., in The Complete Works*, Londres, Collins, 1983, p. 1151-1152.

2. *Ibidem*, p. 1172. Mes italiques.

3. *Ibidem*, p. 1155.

4. Walter PATER, *op. cit.*, p. 237.

5. *Ibidem*, p. 73.

que l'androgyne, cet être de l'idée. Et le fait est qu'il trouve une place privilégiée dans cette galerie du bizarre qu'est la littérature décadente.

Bien qu'il ne reçoive pas les bases théoriques qu'il a eues en Angleterre, l'esthétisme est également de règle dans la littérature de la fin du siècle. Toutefois, si la figure de l'androgyne est largement répandue dans un grand nombre de textes romanesques de l'époque, seul le Sâr Péladan en propose vraiment un examen critique. Tout au long de son œuvre, il échauffe une théorie qui sera sans cesse précisée. Sa perspective est proche de celle des esthètes anglais en ce qu'elle est essentiellement esthétique : pour lui, l'androgyne est avant tout perfection esthétique. Mais le Sâr reste plus attaché qu'eux à l'esthétique idéaliste qu'ils rejetaient.

L'idéal androgyne de Péladan vient avant tout d'une réflexion sur l'art. Il insiste en effet sur la valeur artistique de l'androgyne. Dès 1892, dans le tome II de *l'Amphithéâtre des sciences mortes. Comment on devient fée*, il place au-dessus de la beauté de la femme, création de la nature, la beauté de l'androgyne, création de l'art : « L'art a créé un être surnaturel, l'androgyne, auprès duquel Vénus disparaît¹. » Et, en 1910, dans *De l'androgyne*, Péladan réunit les conceptions qui figuraient éparées dans ses romans et ses essais entre 1885 et 1893 mais que, peut-être, la diffusion des idées de Pater par Wilde lui ont permis d'asseoir. Il considère le *Saint Jean-Baptiste* du Louvre comme « l'androgyne incomparable, plus énigmatique que le sphinx² » et souligne que « l'androgyne traverse l'œuvre de Gustave Moreau et celle des préraphaélites. Chez Rossetti et Burne-Jones, par conséquence du traditionalisme et aussi par le caractère anglais essentiellement aristocratique, il se retrouve³ ». Ailleurs, dans ses conférences florentines de 1910 sur Léonard de Vinci, il réaffirme la perfection formelle de l'androgyne : « L'androgyne est le sexe artistique par excellence, il confond les deux principes, le féminin et le masculin, et les équilibre l'un par l'autre. Toute figure exclusivement masculine manque de grâce, toute autre figure exclusivement féminine manque de force [...]. Dans *La Joconde* l'autorité cérébrale de l'homme de génie se confond avec la volupté de la gentille femme, c'est de l'androgyne moral [...]. Dans le *Saint Jean* la mixture des formes est telle que le sexe devient une énigme⁴. »

On le voit, l'androgyne du *Saint Jean-Baptiste* est un lieu commun et un point de référence communément admis par Péladan, mais aussi par l'ensemble des écrivains de la décadence. La paternité de cette reconnaissance revient sans doute encore à Pater. Dans le chapitre de *La Renaissance*

1. Joséphin PÉLADAN, *Comment on devient fée, Érotique*, Paris, 1892, p. 305.

2. Joséphin PÉLADAN, *De l'androgyne*, Paris, Sansot, 1910, p. 99.

3. *Ibidem*, p. 113.

4. Épilogue à Leonardo da Vinci, Conférence florentine (Milan 1910), cité par Mario PRAZ, *La Chair, la mort, le diable. Le Romantisme noir*, Paris, Denoël, 1977.

consacré à Léonard de Vinci, il souligne l'ambiguïté du *Saint Jean* du Louvre « dont nul ne s'attendait à trouver au désert la chair brune et délicate et les cheveux de femme, et dont le sourire insidieux a une signification bien plus subtile que ne le comportent le geste et les circonstances extérieures. D'ailleurs la longue croix de roseaux qu'il tient à la main et qui rappelle qu'il est le Baptiste n'est plus qu'une ombre dans la copie de la bibliothèque ambroisienne et disparaît tout à fait dans celle du Palais Rosso à Gênes. Et si après avoir contemplé cette dernière copie nous retournons à l'original, nous ne serons plus surpris par l'étrange ressemblance du *Saint Jean-Baptiste* avec le *Bacchus* qui est placé tout à côté¹ ».

Dans *De l'androgynie*, Péladan dresse en outre un historique et analyse les manifestations de l'androgynie dans l'art occidental depuis l'Égypte. Il insiste sur la forme, à la façon d'un Gautier : « Le plus ancien monument de la forme représente l'androgynie² » ; débarrasse le beau du sexe : « On dit une beauté pour désigner une femme, quoiqu'il n'y ait aucun rapport réel entre le beau et le sexe³. » La beauté ne se donne que dans le dépassement des sexes, dans la synthèse qui les annule : « Être beau c'est appartenir à un troisième sexe, impassible, intangible⁴. » Davantage, la beauté va de pair avec une élévation spirituelle : « Plus un être est beau, plus il s'élève au-dessus des sens qui ne sont pas juges d'une idéalité⁵. » Déjà, dans le roman *L'Androgynie* de 1891, la perfection des formes de Samas n'est pas que pour elle-même, comme chez un Gautier. Elle est en étroite relation avec l'esprit ; à elle est liée, en effet, une perfection intellectuelle : « à une beauté qui le désexualisait l'éphèbe unissait un développement cérébral prodigieux pour une treizième année⁶ ». Et il est légitime qu'il en soit ainsi puisque, pour Péladan, « l'esprit est toujours androgynie⁷ » et que l'androgynie « pratiquement c'est l'homme d'idée, d'art ou de sentiment mais conscient en un de ces sériphots et qui s'efforce vers l'auto-complémentarisme⁸ ». Samas présente, en effet, une maturité intellectuelle que sont bien loin d'avoir ses condisciples de collège et ressemble « à un ange qui aurait étudié et regardé la vie au lieu de prier⁹ ».

1. Walter PATER, *op. cit.*, p. 118.

2. Joséphin PÉLADAN, *De l'androgynie, op. cit.*, p. 20.

3. *Ibidem*, p. 13.

4. *Ibidem*, p. 105.

5. *Idem*.

6. Joséphin PÉLADAN, *L'Androgynie*, Paris, Dentu, 1891, p. 73.

7. Joséphin PÉLADAN, *Amphithéâtre des sciences mortes. La Science de l'amour*, Paris, Messen, 1911, p. 110.

8. Joséphin PÉLADAN, *La Gynandre*, Paris, Dentu, 1891, p. 254.

9. Joséphin PÉLADAN, *L'Androgynie, op. cit.*, p. 49.

Cette spiritualité repose sur une harmonie, mais une harmonie toujours précaire. C'est chez les Grecs, « les esprits les plus synthétiques qui aient existé¹ » que Péladan la découvre. De l'Hermès de Praxitèle au Narcisse de Naples, il y a toujours dans la sculpture grecque le souci de la réversibilité des sexes. Tout corps masculin suggère la femme et réciproquement : « Il n'y a pas de Diane dont le corps, les seins abaissés, ne puisse devenir un Apollon, ni Apollon qui par une retouche des pectoraux ne soit susceptible de se changer en Diane². » Ce désir d'harmonie a pour essence, pense Péladan, l'horreur qu'ont les Grecs pour toute disproportion. Or « l'homme général a des angles aigus et des mouvements également pointus et brusques³ » qui abolissent la grâce et brutalisent la forme ; quant à la « femme générale » elle « a des courbes trop molles et des mouvements indécis et multipliés⁴ ». Comme, d'autre part, la fonction de l'art antique est de représenter « des héros ou des héroïnes, des allégories ou des personnifications⁵ » qui transcendent le réel et incarnent une certaine spiritualité, il n'est d'autre moyen pour ce faire que de « masculiniser les muses et de féminiser les dieux⁶ ». Cette forme idéale qui s'abstrait de la réalité des sexes se définit dès lors comme androgyne en excluant quelques particularités relatives à chacun des sexes : « La beauté d'un homme c'est ce qu'il a de féminin, la beauté d'une femme, c'est ce qu'elle a de masculin, dans une proportion informulable, mais conceptible, si on ne perd jamais de vue que la barbe d'un côté et le développement du ventre de l'autre sont incompatibles avec cet idéal corporel⁷. »

Il faut gommer les imperfections de chaque sexe — qui sont en fait leurs différences spécifiques — pour ne retenir que ce qui constitue leur essence commune ; chercher le même dans l'autre. Esthétique jusqu'alors hégélienne, mais au lieu de considérer l'androgyne comme l'incarnation d'une idée, Péladan cherche un modèle dans le monde phénoménal. Le modèle de cette forme, dès qu'on en cherche un, ne peut-être qu'un être chez lequel les caractères qui définissent chaque sexe ne sont pas encore développés : l'adolescent(e). « L'androgyne a pour première condition la jeunesse⁸. » Être encore indéterminé sexuellement, sur le sexe duquel on peut encore se tromper : « L'androgyne commence à l'enfant de chœur, au premier communiant et ne passe pas l'adolescence : sept années, de 13 à 20, telle est la vie brève de ce miracle⁹. »

1. *Ibidem*, p. 33.

2. Joséphin PÉLADAN, *L'Androgyne*, *op. cit.*, p. 34-35.

3. *Ibidem*, p. 43.

4. *Idem*.

5. *Ibidem*, p. 44.

6. *Idem*.

7. *Ibidem*, p. 49.

8. *Ibidem*, p. 44.

9. *Ibidem*, p. 51-52.

L'analyse que fait ensuite Péladan de l'androgynie sous le catholicisme l'amène à préciser davantage ses conceptions et à donner dans l'éthique. C'est le recours à l'éthique qui permet, paradoxalement et à l'inverse de l'esthétisme anglais, de poser définitivement l'androgynie dans le réel. Faisant rentrer dans des théories jusqu'alors purement esthétiques des valeurs morales — ce qui est d'ailleurs assez légitime, car, pour lui, la beauté parfaite est au-delà du désir —, il identifie l'androgynie à l'ange, ce « héros » chrétien, et lui donne comme condition un état de virginité. « Qu'est-ce qu'une vierge? Un jeune homme qui a peu de gorge et hanches. Qu'est-ce qu'un adolescent? Une vierge sans gorge et sans hanches¹. » La tautologie dit bien cette liaison que Péladan, dans son *Hymne à l'androgynie* au début de son roman de 1891, marquait déjà clairement :

Jeune homme aux longs cheveux et presque désirable, que le désir n'a pas encore touché ; imberbe inconscient des occasions prochaines [...]

Jeune fille aux courts cheveux et presque jouvenceau, dont le cœur n'est pas orienté, bouton encore fermé des floraisons charnelles² [...]

L'androgynie meurt donc avec le premier désir charnel. C'est ainsi que Samas dans le roman perd son androgynie. Il est pris par le désir, le désir de la femme en la personne de Stelle de Sénanques, une des gynandres du roman suivant. Le désir annonce l'impossibilité de se maintenir plus longtemps dans l'androgynie : « je suis plus que cela, j'ai la moitié d'une âme comme la moitié d'une beauté de femme, et cette même moitié, je la sens mourir en moi. O l'horreur, androgynie, de se sentir devenir homme³ ». Et l'androgynie de Péladan, l'adolescent vierge et encore féminin, cessera d'exister dès qu'il succombera à la femme ; lors de son premier rapport sexuel avec Stelle de Sénanques sur les landes de Bretagne : « Tout à coup, dans la double majesté du ciel clair et de la mer calme, un râle rauque : "L'Androgynie est mort"⁴. » L'on est androgynie tant que l'on reste chaste et s'abstient de tout commerce charnel. C'est le puceau qui définit le mieux l'androgynie : « L'androgynie n'existe qu'à l'état vierge : à la première affirmation du sexe, il se résout au mâle et au féminin⁵. »

Ces considérations morales et psychologiques permettent de comprendre la différence entre les androgynes de Péladan voués à un idéal de chasteté et ceux, plus pervers, des Wilde, des Lorrain, des Huysmans qui n'introduisent pas cette restriction éthique et se maintiennent dans l'artifice de l'esthétique. Péladan est d'ailleurs parfaitement

1. *Ibidem*, p. 62.

2. *Ibidem*, p. 5.

3. *Ibidem*, p. 261.

4. *Ibidem*, p. 285.

5. *Ibidem*, p. 38.

conscient de cette autre possibilité d'interprétation. Dès le début de son étude n'admet-il pas que « l'androgynisme, comme toute vertu plastique est susceptible de se transformer en un vice correspondant sous la volonté perverse de l'artiste¹ ».

D'une manière générale, l'esthétique de cette fin de siècle, tant en Angleterre qu'en France connaît de profonds changements et se libère petit à petit d'un certain idéalisme, ce qui a pour effet de compromettre l'androgyne, l'idée, avec le réel. Toutefois cette compromission, chez tous les auteurs décadents, se fait en faveur du jeune homme à l'aspect féminin qui semble plus apte à illustrer le beau que son contraire, la jeune femme présentant des caractères habituellement réservés au sexe fort.

Sur cette dissymétrie, les Décadents ne s'expliquent pas ou mal, peut-être parce qu'elle paraît aller de soi. Seul Péladan, chroniqueur lucide, esquisse une explication. Pour le Sâr, ce choix ne semble pas particulier à l'époque mais vrai de tout temps. « Dans l'esprit d'Homère, écrit-il, l'androgyne, le *jeune homme gracieux* existait déjà, comme conception². » Il essaie de justifier ce fait en considérant que, dans le monde animal, « la nature qui veut que le mâle plaise à la femelle lui donne toujours des formes ou des couleurs splendides. Comparez le coq et la poule, le lion et la lionne. Par quel renversement des idées normales sommes-nous venus à considérer que nous avons le droit d'être laids et que la femme incarne la beauté? Elle lui est inutile, puisque la concupiscence suffit à attirer et à retenir l'homme³ ». Il estime, par conséquent, que, pour ce qui concerne l'homme, « il serait logique que la beauté fût masculine pour compenser l'inégalité des apports dans l'amour. La femme y risque l'honneur, l'enfantement et toutes les conséquences sociales et matérielles qui n'existent pas pour l'homme qui s'honore de séduire et ne joue dans la génération qu'un rôle incident [...]. La société qui a intérêt à se modeler le plus possible sur la nature, cette société primitive et cosmique, a oublié ce caractère de beauté qui semble l'apanage du mâle qui, dès lors, a perdu avec son prestige, son autorité⁴ ».

L'argumentation reste faible et ne parvient pas à expliquer le décentrage intuitif qui s'est opéré. L'auteur a toutefois le mérite de mettre en valeur le goût des Décadents pour la beauté masculine et la revalorisation toute hellénique qui s'ensuit.

Cette revendication de la beauté des formes masculines concerne, d'une manière plus ou moins nette, tous les Décadents. Le meilleur exemple

1. Joséphin PÉLADAN, *De l'androgynie*, op. cit., p. 30.

2. *Ibidem*, p. 42. Mes italiques.

3. *Ibidem*, p. 70.

4. *Ibidem*, p. 71-72.

en est encore, assurément, Oscar Wilde. Son cas est intéressant dans la mesure où son goût du beau masculin semble procéder plus, peut-être, d'influences littéraires et artistiques facilement repérables que de problèmes psychologiques. Ici, de nouveau, le contact de Pater semble avoir été déterminant. Avec le maître, le jeune Wilde s'extasiait déjà à Oxford sur les musculatures des jeunes athlètes qu'ils commentaient abondamment. En outre, les derniers écrits de Pater, en particulier les *Imaginary Portraits* de 1888 « laissent entrevoir la figure qui résumera en elle les curiosités, les impulsions, les nutritionnements secrètes de la génération des *nineties*. C'est dans les beaux adolescents dont Flavien et Denys offrent la réalisation la plus complète, et dont le duc Carl, sorte des Esseintes avant la lettre, présente une variable originale et significative, que l'école de Wilde trouvera un modèle. Tout ce qu'il y a dans ces physionomies de jeunesse équivoque, de charme pervers et de talent dévoyé sera reproduit dans les créations caractéristiques de la "décadence". Dorian Gray n'a pas, au fond, d'autre origine¹ ».

Ce goût que Pater a transmis à Wilde vient de plus loin encore, en l'occurrence de Winckelmann. En 1868, Pater publie un essai sur Winckelmann dans la *Westminster Review* qui sera inséré par la suite dans *La Renaissance*. Dans cet essai plus que le philosophe et l'érudit, il exalte surtout l'artiste, l'admirateur des Grecs et de la beauté antique. Wilde reprend cet enthousiasme pour Winckelmann à son compte. Dans *The Portrait of Mr. W.H.*, il va jusqu'à suggérer que c'est son amour de la beauté masculine et ses amitiés qui lui ont permis de comprendre l'art antique : « Une amitié romantique avec un jeune Romain de son temps initia Winckelmann au secret de l'art grec et lui enseigna le mystère de sa beauté et le sens de sa forme². »

L'attrait des Décadents pour le masculin ne suffit pas cependant à expliquer qu'ils aient fait du jeune éphèbe efféminé la représentation la plus adéquate de cette idée du beau qu'est l'androgynie, d'autant plus que la femme reste, malgré tout, la référence esthétique. Il faut aller plus loin et chercher à saisir la ou les causes d'une inégalité qui, en dépit des époques, semble assez fortement enracinée dans la pensée et l'imaginaire occidentaux.

La présence chez un jeune homme de traits et de manières typiquement féminins ne se donne pas contrairement à ce que l'on pourrait penser comme une pure négation de sa virilité. Dans la saisie que nous avons d'un éphèbe efféminé nous restons conscients en effet de l'essence virile de son corps. Ce que vient apporter la féminité de ses manières et de ses traits

1. Albert J. FARMER, *Le Mouvement esthétique et décadent en Angleterre*, Genève, Slatkine, 1980 (1^{re} éd. 1930), p. 74.

2. Oscar WILDE, *The Portrait of Mr W.H. in The Complete Works*, op. cit., p. 1177.

ce n'est pas un amoindrissement de l'homme mais un ajout à la virilité qui donne cet être comme l'illustration presque parfaite d'une plénitude idéale. Il est la réunion en un seul corps d'une essence masculine et d'une forme féminine. En revanche, il en va tout autrement pour une femme qui présente une masculinité évidente. Cette femme n'est plus réellement sentie comme telle. Elle n'est plus saisie comme être féminin car, cette fois, la forme masculine ne s'ajoute plus à l'essence féminine mais, au contraire, la nie. Tout va comme si l'essence était aliénée. Et, de plus, cette aliénation est irrémédiable et ne semble pas pouvoir être dépassée. L'inégalité naît donc de ce que la femme représentant des caractères masculins se trouve niée par ces caractères alors que les caractères féminins que présente un homme viennent tout au contraire s'ajouter à son essence masculine et former ainsi l'être androgyne. En d'autres termes, en ajoutant à une essence masculine, intellectuellement et socialement valorisée, une forme féminine, esthétiquement valorisée, le jeune homme féminin combine deux positivités tandis que la femme, en se masculinisant, combine deux négativités, l'essence féminine et la forme masculine.

Il serait commode de voir dans ce déplacement des causes sociologiques et de le faire dériver de la domination que l'homme a plus ou moins exercée, de tout temps, sur la femme, domination que l'on pourrait dès lors interpréter comme la volonté de maintenir la femme dans sa féminité et lui interdire l'accès au sacré que représente justement l'androgyne. Telle est l'interprétation anthropologique avancée par Robert Graves : l'Hermaphrodite hellénique résulterait du passage de la société matriarcale à la société patriarcale, ce qui expliquerait l'essence masculine¹. Ces causes ne sont sans doute pas absentes, mais le problème se pose aussi en termes esthétiques. La femme est en effet donnée, et ce assez généralement, comme une des déterminations privilégiées du beau. Elle est le beau sexe. Et si, comme le disent Théophile Gautier et Friedrich Nietzsche, c'est avec le christianisme que la femme deviendra l'unique symbole de la beauté, du moins convient-il de remarquer que Platon y pense déjà dans *Hippias Majeur* pour définir la beauté : « Sache donc, Socrate, puisqu'il faut te dire la vérité, que le beau c'est une belle fille » dit Hippias². Avoir des apparences masculines c'est donc, pour une femme, renier la beauté et, par conséquent et paradoxalement, ce avec quoi la beauté en tant que beau en soi est identifié : l'androgyne.

On peut comprendre, dès lors, que le jeune homme efféminé ait été perçu, depuis toujours, ainsi que l'estime Péladan, comme l'être le plus apte à représenter l'androgyne. D'une part, dans les mythologies

1. Robert GRAVES, *Les mythes grecs*, Paris, Fayard, 1967, p. 61-62.

2. PLATON, *Hippias Majeur*, Paris, Garnier-Flammarion, éd. Chambry, 287 C-288B.

grecque et latine le bel éphèbe à l'aspect féminin est fréquent : que l'on songe à Adonis, Ganymède ou Endymion dont un rapprochement avec Hermaphrodite peut être tentant surtout en ce qui concerne le premier. D'autre part, la sculpture hellénistique représentait volontiers Hermaphrodite sous les traits d'un bel éphèbe avec de longs cheveux et des seins. De même, plus tard à la Renaissance, les peintres qui voudront donner à leurs figures masculines l'aspect ambigu de l'androgynie songeront à l'éphèbe. Le *Saint Jean-Baptiste* de Léonard, mais aussi son *Bacchus* et d'une manière générale la plupart de ses personnages masculins en portent témoignage. Tels aussi, entre autres, les mêmes sujets traités par Le Caravage, *Saint Jean-Baptiste*, *Bacchus* et aussi *Le jeune homme à la corbeille de fruits* ainsi que l'*Auto portrait* d'Albrecht Dürer jeune. On observe encore cette même ambiguïté de visage chez certaines figures masculines des Préréphaélites, que ce soit chez Dante Gabriel Rossetti, Everett Millais ou Edward Burne-Jones, ou de Simeon Solomon. Les Décadents, français et anglais, par la relecture de la peinture de la Renaissance qu'ils s'imposent, se situent dans la lignée directe de cette représentation picturale de l'androgynie.

Finalement, dans les mentalités occidentales est assez fortement établi que le beau est d'essence féminine mais que c'est lié à l'être masculin qu'il dégage la sensation esthétique la plus forte. Cette idée est, sans doute, dans une large mesure inconsciente. Il faut des époques fortes et nouvelles, comme celle de la Décadence, ou un retour à l'Antiquité païenne et à ses valeurs, pour qu'elle revienne à la conscience et soit exploitée. Ce retour qui se fait par-delà et en réaction contre la rigueur des mœurs de l'époque, même si elles servent encore bien souvent de référence, ouvrira alors sur l'expression de sexualités souvent perverses.

La séduction : de Lilith à Dracula

Christa Dumas

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry Montpellier III

Si on considère, avec Gilbert Durand, que « le mythe promeut la doctrine religieuse, le système philosophique ou [...] le récit historique et légendaire¹ », et si on admet, toujours à la suite de Gilbert Durand que « le mythe est déjà une esquisse de rationalisation puisqu'il utilise le fil du discours, dans lequel les symboles se résolvent en mots et les archétypes en idées² », alors, il me semble qu'autant l'exégèse biblique que les légendes, sont un éclairage intéressant pour comprendre l'imaginaire de la séduction qui sous-tend nos représentations et nos comportements. J'ai choisi de me pencher sur deux figures exemplaires : celles de Lilith et de Dracula.

1 De Lilith...

Nous avons l'habitude d'entendre parler d'Adam et Ève, mais moins d'un personnage très intéressant pour comprendre la séduction et la création mythique : Lilith.

Parfois considérée comme l'épouse, la fille ou le double de Satan, Lilith est sans doute le plus ancien des mythes féminins qui est développé en marge des textes de la Genèse. Bien que peu connue au xx^e siècle, elle jouit depuis une quinzaine d'années d'une reconnaissance, notamment dans les écrits féministes. Elle devient ainsi l'emblème de la rébellion des femmes contre le patriarcat. Une longue représentation dans les traditions polythéistes comme monothéistes, son regain d'intérêt dans les textes féministes, montrent non seulement la puissance du mythe, mais aussi témoignent d'une forte imprégnation dans les cultures, imprégnation qui participe, dans le temps et dans l'espace, du questionnement sur les liens existants, entre le féminin et le démoniaque, entre le féminin et la séduction.

1. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1981 (1^{re} éd. 1959), p. 64.

2. *Idem.*

Lilith est une figure centrale de la démonologie juive, qui l'a elle-même héritée des civilisations mésopotamiennes. Cela fait donc plus de 6 000 ans (4 000 ans avant J.-C.) qu'elle représente la féminité démoniaque. Les archéologues ont trouvé une trace de Lilith chez les Akkadiens. Chez les Sumériens, elle est une prostituée, une courtisane sacrée et qui renvoie à l'Ishtar des Babyloniens. Son nom « Lilith », est dérivé du sumérien *Lil* — vent, mais peut être également rattaché à d'autres mots de cette civilisation ayant la même racine : *lulti* — lascivité — ou *loulou* — dérèglement, libertinage. L'étymologie vient renforcer l'idée d'une femme sexuellement libre et dangereuse.

Dans les civilisations pré-judaïques, son aspect démoniaque apparaît dans de nombreuses formules d'exorcisme, qui lui conjurent de quitter les maisons et d'épargner les enfants. Sa puissance réside donc dans un cocktail de séduction et de mort. Elle représente ainsi la Belle qu'il faut combattre par les forces de la foi : l'idée est que le démon réside forcément dans l'attrait séducteur. Force est de constater que, quelles que soient les légendes, les similitudes entre les attributs séducteurs de Lilith et ses instincts mortifères sont prégnantes. N'est-ce pas ce qui a permis la pérennité de ce mythe ?

Selon certaines légendes juives, Lilith serait en réalité la première femme d'Adam. C'est dans *L'Alphabet de Ben Sira*¹ — rédigé en Perse autour du x^e siècle — qu'il est question pour la première fois de la création

1. Voici le texte de Ben Sira dans son intégralité : « Voici les anges chargés de guérison : Sanoi, Sansenoi, Samenguelof. Lorsque le Saint béni soit-il créa le premier homme unique, il lui dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul, il lui créa une femme de la terre comme lui et l'appela Lilith. Ils en vinrent immédiatement à se quereller. Elle dit je ne me couche pas au-dessous, il lui dit, je ne me couche pas au-dessous mais au-dessus, car tu es destinée toi, à être en-dessous et moi au-dessus. Elle lui dit : nous sommes tous les deux égaux parce que nous sommes tous les deux de la terre. Mais ils ne purent s'entendre, et lorsque Lilith en fut convaincue, elle prononça le Nom dans son intégralité, et elle s'envola dans les airs de l'univers. Adam, debout, pria : la femme que tu m'as donnée m'a quitté. Le Saint béni soit-il envoya immédiatement à sa poursuite ces trois anges pour qu'ils la ramènent. Dieu dit à Lilith qu'il serait préférable qu'elle accepte de revenir, sinon elle devra accepter que de ses enfants meurent chaque jour cent garçons. Ils la suivirent et la retrouvèrent dans la mer, dans les eaux tumultueuses où les Égyptiens devaient périr noyés. Ils parlèrent à Lilith, mais elle n'accepta pas de revenir. Ils lui dirent : nous te noierons dans la mer. Elle leur dit : laissez-moi car je n'ai été créée que pour faire du mal aux nouveau-nés âgés de huit jours, et depuis leur naissance jusqu'à l'âge de vingt jours lorsque ces nouveaux nés sont des filles. Lorsqu'ils entendirent ces paroles, ils menacèrent de la ramener. Elle leur jura, au nom du Dieu vivant et présent : à chaque fois que je vous verrai ou que je verrai vos noms ou vos formes sur une amulette, je n'exercerai pas de domination sur ce nouveau-né. Elle accepta que meurent chaque jour cent des démons, et c'est pourquoi nous écrivons leurs noms sur les amulettes des petits garçons. Elle les voit et se souvient de son serment et le bébé guérit. » (*Alphabet de Ben Sira*, traduit de l'hébreu par Michèle Bitton, « Lilith ou la première Ève : un mythe juif tardif », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 71, n° 71, 1990, p. 120-121.).

égalitaire d'Adam et de Lilith, ainsi que la remise en cause de la distribution des rôles imposés à chaque sexe. Dans ce récit apocryphe¹, Lilith est la première compagne d'Adam, elle s'oppose à la figure d'Ève, à cause de son incapacité à être une épouse et son refus de se soumettre. Issue de la Terre (comme Adam), et non de sa côte, elle apparaît forte et insoumise, elle inaugure la lignée des femmes fatales, séductrices, dévoreuses d'hommes et prédatrices sexuelles. On peut dire avec Mireille Dottin-Orsini qu'elle est « une interrogation sur la féminité comme altérité absolue, qui convoque les peurs archaïques »².

La représentation de Lilith comme première femme d'Adam par Ben Sira ne prend sens que par rapport aux récits bibliques de la création d'Adam et Eve. Si on suit le déroulement du texte biblique, Lilith apparaît pour la première fois dans un passage de la Genèse, sans que son nom soit énoncé :

Dieu donc créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu : il les créa mâle et femelle³.

Mais, elle disparaît mystérieusement quelques lignes plus loin :

Et l'Éternel Dieu forma une femme de la côte qu'il avait prise d'Adam, et la fit venir vers Adam. Alors Adam dit : « À cette fois celle-ci est l'os de mes os, et la chair de ma chair. On la nommera hommese⁴, car elle a été prise de l'homme »⁵.

Au cours de ce passage, Lilith, l'insoumise est occultée, elle laisse place à Ève, chair du premier homme et Mère de l'humanité.

Françoise Héritier affirme que « La valence différentielle des sexes fait que le rapport masculin/féminin est construit en général sur le modèle parent/enfant, aîné/cadet et, plus globalement, sur le modèle antérieur/postérieur où l'antériorité vaut supériorité et autorité, selon le principe de la différence des générations⁶ ». En raison de l'éviction de Lilith des textes bibliques, ce mythe ne fait pas exception à la règle de l'antérieur/postérieur. Adam est aîné, Ève, première femme « officielle », est

1. Selon Jean Daniel Dubois : « Du grec *apokruphos*, qui signifie "tenu secret", apocryphe peut être un adjectif, il qualifie alors un objet de suspect, de non authentique. Il peut aussi s'agir d'un nom, il désigne dans ce cas un texte qui n'appartient pas aux canons juifs ou chrétiens mais qui se dit inspiré par Dieu. » (Jean-Daniel DUBOIS, *Les apocryphes chrétiens*, Paris, E.J.L., coll « Librio », 2007, p. 17).

2. Mireille DOTTIN-ORSINI, « Lilith », in Pierre BRUNEL (dir.), *Dictionnaire des mythes féminins*, Monaco, Édition du Rocher, 2002, p. 1160.

3. *La Genèse*, I, 27.

4. En hébreu, femme se dit *Ischa*, dérivé du mot *Isch* signifiant homme.

5. *La Genèse*, II, 20-23.

6. Françoise HÉRITIER, *Masculin/Féminin 2. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 17.

une éternelle cadette. Ève est donc seconde et secondaire, donc inférieure. Cette vision de la création en tant qu'imaginaire exemplaire a des conséquences considérables sur les représentations sexuées, encore aujourd'hui.

Il est difficile d'imaginer la création de la première femme de l'humanité, égale à l'homme, sans que les Écritures ne lui attribuent des caractéristiques considérées comme négatives dans l'ordre symbolique. Évidemment, Lilith n'est pas représentée comme une femme douce et aimante, mais comme celle qui représente l'échec divin de la création. À ce titre, elle est décrite comme une femme fatale, séduisante et séductrice, épouse de Satan, sorcière, et dont les pratiques sexuelles font d'elle, ce que j'appellerai : une « vierge pute ».

Dans la morale judéo-chrétienne, la perversion désigne avant tout les pratiques sexuelles qui n'ont pas de fins reproductives : sodomie et masturbation. En refusant de se coucher sous Adam, Lilith souligne le refus de procréer. L'étreinte inversée renvoie donc, non pas à la stérilité, mais à une volonté de ne pas se reproduire. En effet, Lilith est d'abord démoniaque puisque, par cette attitude, l'ordre symbolique — dans lequel l'homme représente le ciel et la femme la terre — est ébranlé. L'étreinte inversée n'est pas le seul élément qui rapproche Lilith du démonisme. Selon Gershom Scholem, qui a analysé les textes cabalistiques du XII^e siècle, « Lilith serait une des épouses, ou même la véritable épouse de Satan, et de là elle est entrée dans le Zohar¹. » Notons que le Zohar est, après la Bible et le Talmud, le troisième livre sacré du judaïsme. Il note que Sammaël et Lilith sont un « couple de démons placé à la tête de la hiérarchie des ténèbres² ». Lilith est donc la femme primordiale qui épouse l'Enfer. Dans l'*Alphabet de Ben Sira*³, elle prend la fuite du paradis et commet de nombreux infanticides. Elle est celle qui dit « non » à Dieu, alors même qu'elle est poursuivie par trois anges. Elle représente la calamité apocalyptique à visage féminin. Lilith a donc choisi le camp du Diable, elle a refusé de se soumettre en repoussant le premier homme. Elle inaugure la figure des révoltés, de la rébellion, antichrétienne ou féministe ; elle est celle qui provoque la rupture et évoque le mariage désuni.

Bien qu'elle évoque l'abomination et la désolation, elle est décrite dans les textes comme possédant des attributs séduisants. Elle a des ailes et de longs cheveux, elle a un visage de femme. Symboliquement, les ailes évoquent bien évidemment l'animalité, mais également la connaissance. Pour ce qui est de la chevelure, Gilbert Durand note que « [...] le symbo-

1. Gershom SCHOLEM, *Les origines de la Kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 311.

2. *Idem*.

3. Archives des sciences sociales des religions, *op. cit.*

lisme de la chevelure semble venir renforcer l'image de la féminité fatale. ». Des coupelles représentant Lilith ont été découvertes au xx^e siècle en Iran et en Irak. « Sur l'une de ces coupes, Lilith est représentée nue, les cheveux longs et épars, ses parties génitales, poitrine et sexe, fortement marquées et les chevilles enchaînées¹. » Elle peut également être représentée avec une queue de poisson, des nageoires (qui rappellent la symbolique de l'eau), comme un serpent ou dotée d'un ventre énorme rempli de sperme. Notons que, selon Gilbert Durand, « Le ventre est bien le microcosme euphémisé du gouffre² », le gouffre étant lui-même le symbole de la chute ; la chute, elle-même « emblème des péchés de fornication, de jalousie, de colère, d'idolâtrie et de meurtre³ ». Quels que soient ses attributs physiques, il s'agit toujours d'une femme obscure à la séduction dévastatrice, Lilith est femme phallique et évoque la crainte de la figure féminine par son pouvoir de séduction diabolique, ainsi que par ses pratiques sexuelles, dangereuses et causes de péché.

En effet, elle est femme fatale. Femme parce que toujours reliée au féminin par son statut de première Ève et par celui de Mère des démons. Elle est également considérée comme celle qui profane la semence en dehors de toute union charnelle. Lilith incite les hommes à la masturbation par ses séductions nocturnes. Elle est réputée adroite pour se travestir et s'infiltrer dans le domaine de l'épouse légitime, elle est donc séductrice, mais fatale.

Le sperme est émis en dehors du vagin, mais permet de façonner les démons par son introduction dans les voies anales et buccales. Elle représente donc une sorte version de négative de Marie, dévoreuse de sperme. Elle est une espèce de vierge inassouvie, qui a des relations sexuelles sans jamais les mener à terme. Elle dévore le sperme des hommes jusqu'à leur épuisement et tue les nouveau-nés : elle étouffe donc les forces reproductives, jusqu'à les rendre stériles.

Son attirance pour le sang et le sperme font d'elle un concentré des sphères érotiques et nourricières — ventre sexuel et ventre digestif — évoquant le désir perpétuel de renouvellement. Il s'agit des deux actes d'incorporation : alimentaire et sexuel. Sa bouche correspond à l'ancre des désirs, et est son domaine de fécondation par excellence, Lilith représente l'acte sexuel sans fin de reproduction, acte condamné par les Écritures.

Lilith, selon la légende, a été créée de la terre, comme Adam ; de surcroît, l'origine babylonienne de son nom évoque la terre. Elle est considérée comme un démon de la terre qui associe les forces nocturnes (par l'ingestion de sperme) et génitrices (elle en crée des démons). Son

1. Michèle BITTON, « Lilith ou la première Ève : un mythe juif tardif », art. cit., p. 118.

2. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 130.

3. Gilbert DURAND, op. cit., p. 125.

pouvoir de séduction en fait la prêtresse du sexe, sexe détourné de ses fins reproductives, elle est la représentante des sexualités illicites. Le mythe de Lilith peut renvoyer à une interrogation sur le refus de la femme féconde, porteuse de vie.

Pour résumer tous les éléments qui viennent d'être exposés, nous pouvons dire qu'elle est La séduction dévastatrice, diabolique, par-là, elle hante, encore aujourd'hui, nos systèmes de représentations de la femme séductrice.

Cette image de Lilith nous renvoie aux figures des goules, stryges et lamies qui alimentent les légendes, parce qu'il s'agit toujours d'établir un pont entre la féminité et l'animalité. Quelles que soient leur singularité, les goules, stryges et lamies sont des ancêtres du vampire féminin, et elles sont toutes conçues à partir de l'animal : oiseau de proie, serpent, dragon, lion, hyène. Il s'agit donc de renvoyer les femmes à leur animalité, de considérer qu'elles relèvent du royaume des instincts et de la sauvagerie. Les femmes vampires, par exemple, sont des êtres hybrides, mi-humaines, mi- animales ; ce qui évoque aussi la fatalité de leurs instincts. Ces femmes vampires présentent une féminité inversée, elles ne sont ni mères, ni épouses et commettent des infanticides, comme Lilith. Elles sont donc à l'opposé de ce qui est attendu de la féminité : la douceur, la maternité, la passivité, etc.

Bien que la simple évocation du mot vampire fasse irrémédiablement penser à Dracula, il n'est ni le premier, ni le seul, à être l'objet de textes littéraires. En revanche, c'est lui qui permet à la figure du vampire moderne de passer du simple récit au rang mythique ; c'est lui qui fait contreponds viril, c'est lui qui reste dans les mémoires collectives, encore aujourd'hui, laissant dans l'ombre ses homologues féminines.

1.1 ...à Dracula

Le premier vampire dont l'histoire a retenu le nom est le prince — et non le comte — Vlad IV dit l'empaleur ou Dracula, souverain de Valachie, une province de Roumanie, entre 1456 et 1476. Il a hérité du surnom de Dracula par son père Vlad III, qui le doit lui-même à son intronisation à l'ordre des dragons. Dracula correspondait à un grade de cet ordre : *Draco* signifiait « Chevalier du Dragon ». Parallèlement, en roumain, *drac* signifie démon et *draci* désigne l'état du possédé. Vlad IV doit sa réputation à sa férocité à combattre les Turcs : il empalait ses ennemis qui pourrissaient, dévorés par les oiseaux de proie. À sa mort, Vlad IV fut enterré, mais son corps a disparu plusieurs fois. Une légende raconte qu'il n'est pas mort et qu'il reviendra un jour régner sur la Roumanie.

C'est fort de cette légende et très inspiré par *Carmilla* de Joseph Shéridan Le Fanu¹, que Bram Stoker rédige son roman magistral : *Dracula*², en 1897. Son personnage principal fait vraiment penser à Vlad IV : il porte le même nom, a le titre de comte (et non de prince), vit dans son château lugubre et mystérieux de Transylvanie.

Bram Stoker est écrivain et homme de théâtre irlandais, bercé toute son enfance par des contes et des légendes. Il a souffert toute sa vie d'étranges crises de langueur, comme celles que subissent les victimes de vampires. Il décrit le Comte Dracula à son image : un géant aux cheveux roux.

C'est lui qui donne ses lettres de noblesse au mythe du vampire, et qui en dessine les traits essentiels : répulsion envers l'ail, importance de la vie nocturne, phobie des croix, crainte de l'eau bénite, aversion pour la lumière, absence de reflet dans les miroirs, ainsi que les journées passées dans un cercueil.

Dracula est décrit comme un homme grand, visiblement âgé, des cheveux abondants, rares aux tempes, doté d'une longue moustache blanche. Son regard est froid, fixe, parfois sanguinaire et injecté ; et son nez, aquilin a les narines très marquées. Le bas de son visage est robuste et sa bouche affiche un cruel rictus qui laisse entrevoir des canines acérées. Il a un front haut et bombé qui témoigne de son intelligence, des joues creuses et un air méprisant, qui n'est pas sans rappeler ses origines aristocratiques. L'impression générale qu'il donne est une pâleur livide, ainsi qu'un étrange mélange d'élégance et de brutalité. Jonathan Harker, à sa vue, est au bord de l'évanouissement. Il s'exprime dans un anglais parfait, avec néanmoins un accent étonnant et incroyablement charmant. Il est couvert d'une immense cape noire. Dracula possède toutes les bonnes manières attendues dans l'aristocratie. Il vit comme un grand seigneur, il éblouit les hommes par sa fortune et fascine les femmes.

Dracula est un meneur de jeu, ses victimes ne sont que des récompenses. Grand chasseur, toujours en quête de proies humaines, il devient rapidement furieux quand on lui résiste. Il possède l'art du masque et se métamorphose pour tromper ses ennemis : il disparaît dans un nuage de brume ou prend l'apparence d'un loup ou d'une chauve-souris. Il est le maître de la matière, il est un être de défi : il défie la mort, il défie le temps et même son ossature charnelle. Il semble représenter la suprématie de l'esprit sur le corps, de l'individu sur le groupe. Néanmoins, malgré ses capacités incroyables, il échoue face à ceux qu'il considère comme des

1. Joseph SHÉRIDAN LE FANU, *Carmilla*, trad. de l'irlandais par Jacques Papy, Paris, Librairie générale française, coll. « Libretti », 2004 (1871 pour l'édition originale).

2. Bram STOKER, *Dracula*, trad. de l'anglais par Jacques Sirgent, Paris, Camion noir, 2010 (1897 pour l'édition originale).

êtres inférieurs. Ce revers s'explique parce qu'il bute sur la sphère « surnaturelle » : en effet, le domaine de l'âme lui reste interdit et un seul objet de culte le met en fuite. D'ailleurs, la destruction de Dracula relève davantage du registre du sacrifice que de celui de l'exécution : Van Helsing en grand prêtre, Mina bloquée dans son cercle magique, des officiants (un qui perce le cœur, un autre qui tranche la gorge) et la victime immolée. Si l'on considère que le sacrifice est qu'une réalité inférieure soit offerte à une réalité supérieure, et que l'âme est supérieure à la matière, alors on peut dire que l'on est dans le domaine sacrificiel.

On est donc au cœur de la logique du sacré que Dracula tente en vain de repousser, tout comme il fuit à la vue du moindre crucifix. Il transgresse l'idéologie chrétienne par la mise en question de son pivot : la mort comme nécessité pour qu'advienne la résurrection de l'âme. En s'affranchissant de la mort, il ne se soumet pas à la volonté divine et par là, devient le Prince des Ténèbres. Le dénouement de l'histoire vient remettre les choses à leur place : manichéen à souhait, Bram Stoker satisfait aux canons de la morale et de l'idéologie chrétienne puisqu'il fait triompher la vertu contre le vice. Dracula est vaincu, au profit d'une société victorienne troublée, mais triomphante.

Dracula représente donc la figure du malin, dangereux pour la morale et l'harmonie de la communauté. À cette « inquiétante étrangeté¹ », se superpose la figure du séducteur (qui n'est pas sans rappeler la figure satanique, séductrice par excellence). En effet, la sensualité transparaît tout au long de l'ouvrage, elle vient donner une bouffée d'air frais à un lectorat, qui, à l'époque, étouffe sous le carcan de la bienséance et de la morale. Le texte apparaît clairement érotique, en raison du type de rapports qui s'instaure entre vampires et victimes. Notons d'emblée que ce sont essentiellement les femmes qui succombent aux baisers/succions du vampire.

Dans le roman de Bram Stoker, les femmes sont caractérisées par les extrêmes. Bien que peu nombreuses, elles y ont une place prépondérante. Apparaissent deux catégories : les trois femmes vampires et les deux femmes humaines (Lucy et Mina).

Les femmes vampires sont présentées comme une entité : les maîtresses de Dracula. Elles forment une sorte de trinité diabolique et n'apparaissent jamais séparément. Elles exercent une attirance irrésistible sur leurs victimes masculines. Leur pouvoir de séduction, leur sensualité, en font des personnages aux charmes surhumains, comparables aux vampires féminines classiques. Nous ne savons rien de ces femmes, sinon que ce sont des êtres diaboliques, dominateurs, qu'elles représentent le danger extrême de la féminité ; le dégoût et la fascination qu'elles inspirent nour-

1. En référence à Sigmund Freud, L'inquiétante étrangeté (*Das Unheimliche*), 1919.

rissent un imaginaire bien prégnant en cette fin de siècle : la femme fatale. Leur caractère même, leur essence, corrélée à la vision manichéenne de l'auteur, ainsi que son choix final pour la vertu au détriment du vice, entraîne de fait, leur destruction dans le roman.

Ce n'est pas un hasard si Lucy devient une proie des forces du mal. C'est une femme de son temps, elle assume une certaine liberté avec les hommes qui la convoitent et montre une certaine légèreté. Elle est certaine de son pouvoir de séduction et se targue d'avoir sous sa coupe trois prétendants qu'elle désire tous épouser. Elle est séduisante et séductrice, coquette et immature, égoïste et vaniteuse. De jeune fille de bonne famille, elle va progressivement devenir une femme vampire envoûtante. Elle prend rapidement des enfants pour victimes et se montre sexuellement active, deux éléments qui sont inconcevables dans la société victorienne puisque les femmes ne peuvent être appréhendées qu'en tant que mères et soumises.

Contrairement à Lucy, Mina n'est pas naïve. Elle est active, courageuse, intelligente, mature : attributs qui sont traditionnellement réservés aux hommes. C'est elle qui, jusqu'à la fin du récit va être à l'origine des actions des hommes. Néanmoins, elle reste fidèle aux stéréotypes de la morale de l'époque en se soumettant à son mari et en acceptant même de se sacrifier pour lui. Elle aussi a été vampirisée par Dracula, mais elle réussit à résister à son emprise grâce à sa rigueur morale. À l'opposé de Lucy qui devient l'amante de Dracula, Mina lutte contre les symptômes qui l'assaillent et ne deviendra pas, malgré son état, une séductrice. Elle inspire plutôt la pitié d'une femme malade. Elle est l'image de la mère, ce qu'elle deviendra à la fin du roman, mais aussi l'image de la compassion envers Dracula. Elle représente La Femme de ce roman, la femme idéale, tout comme Lucy est l'amante idéale. C'est elle qui est au centre du cercle lors du sacrifice de Dracula, point de rencontre de tous les hommes situés aux quatre points cardinaux.

Dracula a donc tenté d'exercer son emprise sur trois types de femmes : Mina évoque celle dont on désire être l'enfant ou l'époux ; Lucy représente la beauté physique et la séduction de l'innocence, quant aux trois femmes vampires, elles constituent le fantasme de la femme fatale et dominatrice. Même si les tentatives de résistance de Mina pondèrent le propos, il s'avère que Dracula, grâce à son pouvoir de séduction hors du commun, parvient à les séduire et à les contrôler toutes. Il va sans dire qu'il représente le Séducteur, celui qui est capable de détourner n'importe quelle femme de son chemin.

Dracula est un séducteur. Comme de nombreux séducteurs classiques de la littérature, il est aristocrate ; comme eux, il a un regard ténébreux et déterminé ; comme eux, il est cruel avec ses victimes ; comme eux, ses

ennemis sont ceux qui représentent la morale de l'idéologie dominante ; comme eux, il combat la religion ; comme eux, il est frappé du sceau de la négativité ; comme eux, il défie le temps.

Le texte de Bram Stoker est empreint d'un érotisme subversif. Les vampires en général, sont des êtres profondément sexuels, tendant toujours à un certain idéal de beauté physique. Il est extrêmement clair que l'activité principale du vampire, à savoir la succion avec pénétration des dents, est une allégorie à peine déguisée de l'acte sexuel et que l'extase de la victime est assimilable à un orgasme.

Le vampire perpétue l'association d'Eros et de Thanatos en promettant l'extase contre l'anéantissement, la petite contre la grande mort. Il me semble que le mélange sanguin entre le vampire et sa victime ne fait qu'accroître le sentiment d'union sans limite, la possession totale de l'autre. Le vampire séduit sa victime en l'hypnotisant et du coup impose sa volonté, comme le séducteur impose la sienne par des stratégies de détournement. Cette captation totale de l'autre que réussit à opérer le vampire déculpabilise le sexe parce que l'acte est subi, qu'il n'y a pas à proprement parler d'accouplement et qu'il n'y a plus de fait de responsabilité de la part des victimes, tout comme Lilith. La soif bestiale à travers laquelle se manifeste notamment le pouvoir sexuel du vampire entraîne une sorte de donjuanisme d'obligation, comportement qui est le seul moyen pour assurer son éternité. Dans tous les cas, le vampire brave les interdits sexuels, moraux, sociaux et religieux.

Que ce soient Dracula ou Lilith, tous deux viennent nous rappeler la dangerosité de la séduction, notamment quand elle s'oppose au Divin. Ces deux figures, dans leur spécificité propre, nous renvoient à une autre figure, celle du Diable, celui qui trouble, assombrit ou affaiblit la conscience ; celui qui appartient au Royaume du souterrain, de la manipulation, de l'apparence, du mensonge de la Nuit, du désordre et des instincts¹. Le Séducteur par excellence.

Dracula est moins dangereux que Lilith car il est finalement contrôlable puisqu'il est battu. Il s'oppose à Dieu mais n'est pas associé directement au Diable. En plus, même s'il est un monstre, il est aussi un rejeté de Dieu, une personne à plaindre et Mina Harker en appelle à la pitié de ses compatriotes :

Le pauvre être qui a causé toute cette souffrance est le plus malheureux de tous. Songez quelle sera sa joie à lui aussi quand, son double malfaisant étant détruit, la meilleure part de lui-même survivra, son âme immortelle.

1. Voir à ce propos Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, tome 2, Paris, Seghers, 1974 (1^{re} éd. 1969), p. 191 et ss.

Vous devez avoir pitié de lui aussi, sans que cela empêche vos mains de le faire disparaître de ce monde¹.

Finalement, dans l'imaginaire, ce sont les femmes qui sont séductrices, dangereuses pour la pérennité de l'âme, coupables par essence (et non par situation, comme Dracula) et associées au Malin. Cette considération des femmes par les Églises s'est souvent traduite dans l'histoire par une volonté de les soumettre, de les contrôler et de les exclure. Leur potentiel de séduction a servi à asseoir une vision androcentrique du monde. Ce n'est pas parce que les femmes sont « naturellement » séductrices, poussées par leurs instincts primaires et maléfiques, qu'il a fallu les dominer ; mais bien que cette puissante volonté de domination qui a conduit les Églises et plus largement notre société patriarcale à utiliser le prétexte de la séduction pour les enfermer dans ce type de figure. La séduction est bien le ciment qui permet de justifier la dangerosité des femmes, et par là, l'argument de la misogynie.

1. Bram STOKER, *Dracula*, en ligne sur « In libro Veritas », www.inlibroveritas.net/lire/oeuvre29797.html, chapitre 23, p. 490.

Du *warrior* à la figure de l'androgynie. Étude sociologique du masculin et du féminin dans la tribu metal

Alexis Mombelet

Chercheur en sociologie,
université Paris Descartes

Désignant un courant musical aux ramifications multiples, le metal naît au tournant des années 1960-1970. Représenté par des groupes tels que Metallica, Iron Maiden, AC/DC, Rammstein ou Slayer, il est une radicalisation de la musique rock, tant sur le plan musical que sur celui des pratiques sociales qui l'accompagnent. S'il rassemble plusieurs centaines de milliers de personnes en France, ce phénomène n'est pas sans soulever un certain nombre d'interrogations quant à la place que ses représentants masculins, les métalleux, accordent à la gent féminine. Aussi, s'agit-il de considérer le metal du point de vue des rapports sociaux de sexe qui s'y établissent.

Dans ce cadre, l'observateur ne peut être qu'interpellé par la répartition très inégale des hommes et des femmes au sein de cette communauté de goût, au sein de cette « tribu¹ ». Sous-représentées dans les formations musicales, les femmes sont également très minoritaires au sein de l'auditoire. Comment apprécier ces inégalités ? Le metal serait-il un monde de « machos » ? Plus précisément, dans quelle mesure la tribu metal correspond-elle à un « conservatoire de la virilité² » étant donné l'expression et la construction du féminin et du masculin dans la sphère publique du phénomène ? Attentive aux rapports sociaux de sexe dans le sport, la sociologue Catherine Louveau démontre que ce domaine, alors que « le social » précise-t-elle « se féminise » et « mix(t)e ici ou là les

1. Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus*, Paris, Éditions Table Ronde, coll. « La Petite Vermillon », 2000, 330 p.

2. Catherine LOUVEAU et Annick DAVISSE, *Sport, école, société : la différence des sexes. Féminin, masculin et activité sportives*, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces et Temps du Sport », 1998, p. 25.

genres », demeure « un conservatoire de la virilité¹ » où masculin et féminin demeurent clairement distincts : « Dans l'ensemble des disciplines sportives, nombre de pratiques s'offrent ainsi comme terrains propices à la perpétuation d'une masculinité traditionnelle, pour ne pas dire d'une tradition virile². » Aussi et afin de répondre à la problématique soulevée, s'agit-il de se montrer attentif à l'« imaginaire³ » mobilisé par les métallex. Vidéo-clips, photographies promotionnelles des groupes, textes des chansons constituent autant d'indices passés au crible tout au long de notre enquête de terrain qui s'étale sur plusieurs années et qui s'inscrit dans le cadre d'une sociologie qualitative et compréhensive. En recueillant la parole des métallex *et* des métallexes *via* des entretiens semi-directifs et de multiples discussions informelles, en portant une attention particulière aux tenues du corps des uns et des autres, à leurs manières de se vêtir lors des rassemblements, se dessine une typologie du féminin et du masculin, de telle sorte que la tribu metal semble générer et véhiculer de prime abord des modèles traditionnels. Les hommes y sont virils, ils se présentent sous les traits de guerriers, de « warriors » selon l'expression consacrée. Du côté des femmes, deux types de féminité se dessinent : l'une est affichée, il s'agit de la « métallexe féminine » tandis que l'autre est en partie évacuée, il s'agit de la « métallexe virile⁴ ». Cela étant, un certain nombre d'indices empiriques invitent à nuancer cette première assertion. En effet, la figure de l'androgyn qui joue avec le féminin et le masculin se précise et s'impose à bien des égards.

1 Le métallex comme *warrior*

En premier lieu, attardons-nous sur ceux qui constituent la grande majorité du public metal : les hommes et la figure du « warrior » correspondante. Quelles sont ses caractéristiques essentielles ? C'est un look, un accoutre-

1. *Ibidem*, p. 192.

2. *Ibidem*, p. 183.

3. L'imaginaire désigne « le “musée” de toutes les images passées, possibles, produites et à produire » indique Gilbert Durand dans l'introduction à *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994, p. 3. Plus précisément, dans le « Que sais-je ? » qu'il y consacre, le philosophe Jean-Jacques Wunenburger indique que l'imaginaire est « un ensemble de productions, mentales ou matérialisées dans des œuvres, à base d'images visuelles (tableau, dessin, photographie) et langagières (métaphore, symbole, récit), formant des ensembles cohérents et dynamiques, qui relèvent d'une fonction symbolique au sens d'un emboîtement de sens propres et figurés ».

4. À côté de la « métallexe virile », de la « métallexe féminine » et du « métallex comme *warrior* » sur lesquelles nous revenons dans cet article, le masculin et le féminin admettent d'autres formes d'expression rapportées dans nos précédents travaux. En raison du caractère restrictif de cet article, nous nous en tenons aux idéaux-types, aux formes les plus représentatives de la tribu metal.

ment singulier d'une part. Le *warrior* est chaussé de *rangers*, de bottes ou de bottines. Habillé d'un treillis, d'un pantalon en cuir ou d'un jeans, il porte sur ses épaules un perfecto ou un long manteau. La couleur noire est prédominante à tous les niveaux. Treillis, pantalon en cuir ou jeans sont occasionnellement rentrés dans les chaussures militaires. En guise d'accessoires, le « guerrier » arbore autour de la taille une cartoucière ou une ceinture cloutée, ce qui lui confère un peu plus encore une allure martiale.

D'autre part, les poses adoptées sur les photographies promotionnelles mais également les accoutrements des musiciens sur les vidéo-clips ou à l'occasion de concerts participent à la mise en scène de ce même *warrior*. À cet égard, sur la pochette de l'album *Sons of Northern Darkness*¹ (littéralement « les Fils des ténèbres nordiques ») publié en 2002 par le groupe norvégien Immortal, les trois membres du groupe se mettent en scène armes au poing. Dotés de deux masses d'arme cloutées, d'une hache à double tranchant, habillés de cotte de mailles, de ceintures et de bracelets renforcés de clous, d'un baudrier en cuir, les musiciens entourés de corbeaux, adoptent des attitudes intimidantes dans une atmosphère plongée dans l'obscurité, la noirceur. Leurs visages entièrement grimés ainsi que leurs grimaces se font menaçants, agressifs. En effet, les mises en scène de cette nature sont nombreuses et les références au Moyen-Âge mais surtout à la guerre dans les textes, domaine assigné par excellence aux (seuls) hommes, sont légions : *War Ensemble* du groupe Slayer ; *Disposable Heroes* du groupe Metallica ; *Gears Of War* du groupe Megadeth ; *War* du groupe Sepultura, etc.² Photographies promotionnelles et autres vidéo-clips sont soumis, en quelque sorte, à d'incessantes poses et autres attitudes viriles. À chaque fois, les musiciens adoptent des postures sévères : les sourires sont proscrits, les visages fermés, bouches closes voire grimaçantes. On le constate, les musiciens, dans la sphère publique de la tribu, revêtent un masque et jouent les durs.

Mais au-delà de la vêtue et des mises en scène promotionnelles, il est des manières d'être viriles, le temps des concerts, qui correspondent à la figure du *warrior*. Le *pogo*, qui désigne des bousculades d'intensités variables entre spectateurs, en est sans doute l'une des meilleures expressions. « Comportement masculinisant », « guerrier », l'occasion pour les métalleux « de faire leurs mâles dominants, d'agir en maîtres » selon

1. Immortal, 2002, *Sons Of Northern Darkness*, Nuclear Blast.

2. Voir : Slayer, 1990, *Seasons In The Abyss*, Def American ; Metallica, 1986, *Master Of Puppets*, Elektra ; Megadeth, 2007, *United Abominations*, Roadrunner ; Sepultura, 1986, *Morbid Visions*, RoadRacer Records.

Sandrine¹ (23 ans, étudiante), le *pogo* se présente comme un territoire d'expression et de confirmation de la masculinité et plus encore de la virilité. Ce jeu privilégiant l'emploi de la force musculaire, correspond à un espace circonscrit où l'énergie déployée au travers des échanges de coups, et bien qu'elle reste régulée, est l'occasion d'exprimer ce caractère mâle à l'instar d'un sport tel que le rugby, authentique « conservatoire de la virilité » selon Catherine Louveau.

De plus, parce que l'environnement social favorise de moins en moins l'expression de la virilité, le *pogo* à l'image de certains sports s'inscrit « parmi les ultimes territoires où [l'homme] peut éprouver/prouver cette identité qu'on pourrait dire irréductible, quand ailleurs elle n'a plus guère l'occasion de s'attester² ». Erving Goffman qui examine « l'arrangement des sexes³ » en fonction de « rituels interpersonnels » et dont le regard se porte sur l'espièglerie, corrobore le constat dressé par la sociologue du sport. Son propos se prête aisément à une comparaison avec le *pogo* : « Si l'environnement social s'avère ainsi ne pas favoriser la démonstration d'une appartenance de genre, ce qui contraint à en passer par des scènes sportives conçues pour cet usage, le recours *ad hoc* à l'espièglerie peut apporter une compensation, ce qui explique que les simulations de domination physique vont y abonder. Ainsi, entre mâles on trouve différentes formes de jeux brutaux — bousculades, poussées, échanges de coupes de poing, esquives — accompagnés de simulacre de compétitions comme le bras de fer, les courses improvisées, etc.⁴ »

2 La métalleuse virile

En second lieu, les métalleuses. Qualifiée de « garçon manqué », les manières d'être et de se tenir de la « métalleuse virile » ne correspondent pas aux discours et autres pratiques qui caractérisent la femme féminine dans le metal. Il s'agit, pour reprendre à l'identique les propos tenus

1. Tous les prénoms des personnes interrogées dans le cadre de notre enquête de terrain ont été modifiés.

2. Catherine LOUVEAU et Annick DAVISSE, *Sport, école, société : la différence des sexes. Féminin, masculin et activité sportives*, Paris, L'harmattan, coll. « espaces et temps du sport », 1998, p. 183.

3. « L'arrangement des sexes » est la traduction du titre original de l'ouvrage de Goffman *The arrangement between the sexes* (1977). La sociologue Claude Zaidman, dans la préface de l'ouvrage, s'explique sur cette traduction afin d'éviter tout amalgame : « Avec le traducteur, nous avons, après discussion, décidé de maintenir le terme d'arrangement pour rester au plus près du texte de Goffman, malgré le risque d'ambiguïté de ce terme en français, terme qui pourrait dans un premier temps porter une connotation de compromis et donc conférer un jugement de valeur à ce qui n'est que description d'un ordre » (Zaidman, *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, 2002, p. 11).

4. Erving GOFFMAN, *L'arrangement des sexes*, *op. cit.*, p. 97-98.

lors d'une discussion informelle avec une métalleuse, de la figure de la « camionneuse », camionneuse qui n'est autre qu'une femme exerçant un métier traditionnellement masculin. La « métalleuse virile » qui par définition n'est pas féminine, se comporte comme un homme et en adopterait « l'état d'esprit ». C'est tout du moins ce que reconnaît Cristina Scabbia, la chanteuse du groupe de metal italien Lacuna Coil interrogée par un journaliste qui qualifie la socialité metal, d'« univers très macho » :

Sans plan de carrière, s'imposant à leur rythme, il arrive que les filles, à force de côtoyer un univers très macho s'abritent malgré tout derrière une armure un peu masculine. « Avec les années, je me rends compte que mon état d'esprit est devenu assez similaire à celui d'un homme », réalise Cristina Scabbia¹.

Adoptant un look « sac-à-patates » selon l'expression de Damien (30 ans, commissionnaire en salle des ventes), la « métalleuse virile » est chaussée de *rangers*, de *Dr Martens* ou de chaussures de *skate*, elle porte *baggy*, treillis ou jeans ainsi que des tee-shirts lâches à l'effigie de groupes de metal. En un mot, son look est proche de celui d'un métalleux qui assiste à un concert.

Habillée comme des hommes, adoptant un état d'esprit masculin, la « métalleuse virile » participe par ailleurs à des *pogos*. Elle n'hésite pas à se jeter dans cette mêlée où les hommes, en immense majorité, jouent des coudes et échangent des coups. Pascal (25 ans, commercial) qualifie, « sans faire le macho » prévient-il, les femmes qui pogotent de « bourrines ». Selon lui, on les retrouve surtout à l'occasion des concerts de death metal (ou « death »), un style « métallique » violent qui mêle en règle générale tempo très soutenu et paroles gores, meurtrières :

Pascal : Dans le death, les filles font presque « garçon manqué » [sourire], elles se lâchent beaucoup plus, elles crient comme des mecs par exemple, elles pogotent... C'est particulier parce qu'il faut bien voir que le *pogo* c'est quand même des mecs baraqués qui y participent... Enfin y a environ 6 % de filles guère plus sur l'ensemble du public qui bougent, les autres regardent simplement le groupe de musiciens.

Chercheur : Oui, et dans ta bouche ça signifie quoi « garçon manqué » ?

P. : Ben une fille qui va pogoter c'est pas, sans faire le macho [sourire], elle est quand même bourrine la fille, elle va se frotter à des mecs baraqués, c'est virile un *pogo*, ouais la fille adopterait plus des comportements de mec dans le death...

Pascal ajoute que les « filles qui sont habillées comme les mecs, à la garçonne quoi, [...] boivent de la bière et rotent [sourire] ». Aux côtés des

1. Voir : Epok (le magazine de la Fnac), n° 44, mars 2004, p. 37.

pogos et des autres éruptions, les « métalleuses viriles » saluent la prestation d'un groupe qui est sur scène en hurlant, en s'époumonant, en beuglant avec force et puissance. En qualifiant cette manière de crier de « testiculaire », Emmanuel (34 ans, maître de conférences) réaffirme à sa façon le caractère masculin d'une telle pratique, adoptée en l'occurrence, par des femmes.

En somme, les métalleuses qui participent à des *pogos*, qui érucent, beuglent, qui adoptent un look « sac-à-patates » font l'objet d'« un procès de virilisation ». Catherine Louveau use de cet énoncé, qui selon elle, « demeure d'actualité dans le sport quand ailleurs il est tombé en désuétude », pour montrer que les « femmes qui sortent des espaces et des rôles qui leur sont strictement assignés, [...] sont désignées comme masculines, “viriles”, voire asexuées. » Boxeuses, lutteuses, joueuses de rugby subissent selon l'auteur, ce procès. Et de conclure : « Rompant avec le rôle imparti aux femmes, elles ne peuvent que se masculiniser¹. » Vêtues comme des hommes, buveuses de bières, qualifiées de « bourrines », les représentants masculins de la tribu déniaient en quelque sorte à ces métalleuses toute féminité.

3 La métalleuse féminine

Au sein de l'homosocialité metal, à l'opposé de la « métalleuse virile », se profile la « métalleuse féminine ». Pour être identifiées comme telles dans ce monde d'hommes, il semble que les métalleuses doivent, pour paraphraser l'anthropologue Marie-Joseph Biache qui examine les rapports sociaux de sexe dans le handball, « surajouter » des « techniques de féminité » : « Une femme peut n'être ainsi reconnue comme telle dans sa pratique sportive que parce qu'elle surajoute à sa technique propre des techniques de féminité, en tant qu'ethnométhodes identitaires². » En l'occurrence, les « techniques de féminité » dans le metal reposent sur la vêtue, les accessoires, le maquillage, en un mot sur le look mais également sur des manières d'être non viriles. Car en effet, « être “féminine”, c'est essentiellement éviter toutes les propriétés et les pratiques qui peuvent fonctionner comme des signes de virilité³ ».

1. Catherine LOUVEAU, *op. cit.*, p. 25.

2. Marie-Joseph BIACHE, « Qu'est-ce que le sport féminin ? Le cas du handball. Essai d'épistémologie appliquée » in Pierre ARNAUD et Thierry TERRET (sous la direction de), *Histoire du sport féminin. Sport féminin, sport masculin : éducation et société*, tome 2, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces et Temps du Sport », 1994, p. 227-245, p. 237.

3. Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Liber », 1998, p. 106.

D'une part, la métalleuse étiquetée « féminine » arbore un look « gothic ». Damien, qui opère une dichotomie idéale-typique entre « métalleuse virile » et « métalleuse féminine », nous détaille la tenue vestimentaire adoptée par cette dernière :

Damien (30 ans, commissionnaire en salle des ventes) : La métalleuse typique a un look un peu... Soit gothic, soit sac-à-patates [sourire]... [...] Mais soit, elles vont être très féminines, elles vont rechercher une esthétisation dans le côté très noir des choses, ça va être des robes en dentelle noire, bustier, grandes bottes, un côté à la fois beau, sexuel mais puissant... Avec des beaux corsets et une esthétisation avec des maquillages très noirs, etc. Bref, la gothic comme on la connaît et comme on peut la voir...

Sharon Den Adel, née en 1974, chanteuse du groupe hollandais Within Temptation depuis 1996 correspond à la description de la femme féminine dans le metal. La chanteuse, *sur scène*, s'habille en robe à crinoline ou en jupe, porte des bustiers ou des corsets qui affinent sa taille et font ressortir sa poitrine, marqueur symbolique de la féminité. Son look est parfait par des « pratiques de parure », qui viennent attester un peu plus encore de son identité. L'on doit cette expression à Catherine Louveau qui l'emploie dans le domaine sportif pour montrer que les femmes sont tenues « de faire la démonstration » de leur identité par des artifices propres aux femmes lorsqu'elles pratiquent *a priori* un « sport d'hommes » :

Sortie de ses territoires spécifiques, telles les disciplines gymniques ou dansées, où sa présence témoigne *ipso facto* de sa féminité, la sportive est tenue de faire la démonstration (confirmation?) de son identité en usant, précisément, des artifices propres aux femmes : cheveux mis en forme, bijoux, maquillage ou ongles vernis. Par ces signes, purement de surface, les sportives peuvent espérer être perçues pour ce qu'elles sont et aussi pour ce qu'elles font¹.

En l'occurrence, Sharon Den Adel, qui use d'une voix claire, céleste, douce, se présente maquillée sur scène et arbore quelques accessoires : rouge à lèvres, yeux cernés de noirs ou paupières soulignées par du *eyeliner*, cheveux détachés avec des mèches de couleurs, paillettes sur le visage, bagues aux doigts, bracelets, colliers. Tous ces attributs, toutes ces « pratiques de parure » tiennent lieu de « certificat de féminité » pour le dire comme Catherine Louveau.

D'autre part, les manières de se tenir de la « métalleuse féminine » correspondent à autant de manières d'être non viriles. Ainsi, contrairement à la métalleuse qui se masculinise, elle se tient à bonne distance des *pogos* ou autres bousculades. Elle n'éructe pas et exprime sa satisfaction à la fin

1. Catherine Louveau, *op. cit.*, p. 144.

d'un morceau sans hurler, sans beugler contrairement à ses congénères masculins qui « braillent », qui donnent de la voix.

4 Un conservatoire de la virilité soumis à un processus de féminisation

À bien des égards, « l'arrangement des sexes » dans la socialité metal repose donc sur des discours et des pratiques traditionnels. Au sein de ce phénomène règne comme l'écrit le sociologue Daniel Welzer-Lang, une « injonction à la virilité [qui] est un code de conduite très puissant dans les représentations et les pratiques sociales des hommes¹ ». Les femmes apparaissent en partie exclues du groupe de mâles. Synonyme de violence, synonyme de virilité, elles ne se reconnaissent pas *a priori* dans ce territoire, où, à l'instar du sport tel que l'écrit Catherine Louveau, « le culte du guerrier ou du héros fort et courageux, de l'homme dans la plus pure tradition autrement dit, est loin d'être mort² ». Aussi, les quelques femmes qui intègrent ce monde masculin ont-elles « l'obligation d'attester de leur appartenance de sexe par les marqueurs les plus symboliques de la féminité³ » : cheveux longs mis en forme, robes échancrées, mini-jupes, bustiers, bijoux, maquillage, etc. Sans quoi, et renonçant en quelque sorte à leur identité féminine, elles font l'objet d'un « procès de virilisation » avec son lot de « sac-à-patates », de « camionneuses » ou de « bourrines ».

Cela étant, à l'heure actuelle des changements s'opèrent du point de vue de la dynamique des genres dans le metal. En s'attachant aux détails, on constate que « l'arrangement des sexes » connaît des modifications notables au sein de cette tribu soumise *de facto* à un processus de « féminisation⁴ ». D'une part, les femmes investissent depuis quelques années le metal de manière beaucoup plus massive. D'autre part, le *warrior*, cette figure de la masculinité (virilité) qui se met en scène au sein de ce phénomène, se féminise à bien des égards. C'est ainsi que la figure de l'androgyn vient parasiter les modèles traditionnels du masculin et du féminin qui s'imposent de prime abord à l'observateur.

« Les filles s'imposent dans le milieu macho du metal », « un changement de mentalités » se dessine, « le public rajeunit, s'étoffe et se féminise » rapporte le journaliste Guillaume B. Decherf, qui signe un dossier intitulé fort

1. Daniel WELZER-LANG, « La construction du masculin », *Sciences Humaines*, n° 146, p. 32-33.

2. Catherine LOUVEAU, *op. cit.*, p. 187.

3. *Ibidem*, p. 143.

4. Michel MAFFESOLI, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, coll. « Le livre de poche », 1990, 300 p.

à propos « Les filles à l'assaut du metal¹ ». Notre pratique du terrain ainsi que les métallex *et* les métalleuses interrogés, ne font que réaffirmer ce constat. De plus, l'apparition récente de « *girlies* » sur les étals des vendeurs, tee-shirts moulants de petites tailles, réservés comme son nom le suggère aux filles, à côté des tee-shirts de grandes tailles destinés *a priori* aux garçons, vient témoigner de cette même évolution. De l'offre et de la demande comme révélateur sociologique souligne Delphine :

Delphine (25 ans, étudiante) : Le nombre de filles dans le metal a vachement augmenté, y en a de plus en plus [...] Y a dix ans quand j'ai commencé, j'étais une des seules filles, maintenant y a des filles partout, ah ça a vachement augmenté... C'est pour ça que maintenant, ils se sont mis à faire des *girlies*, des trucs et tout, c'est qu'il y a une demande quelque part s'il y a une diversification du *merchandising*...

Par ailleurs, si le nombre de femmes qui garnissent les parterres de concerts est en nette augmentation, les chanteuses sous le feu des projecteurs ne sont pas en reste. Un festival leur est d'ailleurs consacré en Belgique. En effet, le *Metal Female Voices Fest* accueille depuis 2003 des groupes de metal (Nightwish, Lacuna Coil, Tristania, Epica, Midnattsol, etc.) emmenés par des femmes au chant.

Au-delà de ces premiers constats quantitatifs, le modèle de masculinité véhiculé dans le metal *via* la figure du *warrior*, admet des variantes. C'est ainsi que certains métallex se féminisent. Parmi les indices qui retiennent notre attention : les ongles vernis. En effet, il semblerait que de plus en plus de métallex, qu'ils soient musiciens ou auditeurs, se vernissent les ongles. De plus, se teindre les cheveux en noir n'est pas non plus anodin chez un homme et pourtant cette pratique apparaît de plus en plus courante. Blonds ou châains, des musiciens mais également des auditeurs se teignent les cheveux en brun afin de parfaire semble-t-il leur attitude enténébrée. Autre exemple : le crayon *khôl* qui vient souligner le bord des paupières rencontre de plus en plus de succès auprès de ces messieurs. Enfin, exemple symptomatique, ces dernières années, Marilyn Manson, influencé entre autres par le glam rock², se présente comme une figure manifeste de l'androgynie. Figure influente au regard de son

1. Voir : *Epok* (le magazine de la Fnac), n° 44, mars 2004, p. 32-37.

2. « Glam » est l'abréviation de l'adjectif « *glamorous* » qui signifie à la fois fascinant, séduisant, élégant... Représenté, entre autres, par David Bowie, le glam rock « revendique également une image nouvelle et provocante, mélange d'excentricité vestimentaire et d'érotisme ambigu » note le sociologue Fabien Hein. Le glam metal, qui connaît son apogée durant les années 1980, avec Mötley Crüe, Quiet Riot, Twisted Sister, Poison ou Ratt s'inscrit dans la continuité du glam rock. Maquillés de fards à paupière, de *blush*, de rouge à lèvres, ongles vernis, cheveux crépés et permanents, rasés de près, les musiciens glam affichent *sur scène* un look androgyne voire résolument féminin et extravagant.

succès planétaire, ce n'est pas son prénom féminin en hommage à Marilyn Monroe (1926-1962) mais bien les looks qu'ils affichent qui en témoignent. Fardé, travaillant manifestement son apparence, il apparaît tantôt féminin tantôt masculin. Il joue sur l'ambiguïté sexuelle. Plus encore, sur la pochette de l'album *Mechanical Animals* publié en 1998, Marilyn Manson ne se présente pas sous les traits d'un homme ou d'une femme, mais telle une créature asexuée.

En définitive, « "le" masculin bouge¹ » et ce, même au sein d'une socialité qui génère en la matière discours et pratiques sociales traditionnels. S'opèrent dans le metal des transgressions du genre : « Les frontières de genre ont tendance, du côté des hommes, d'après le sociologue, à se décomposer, à exploser et le masculin s'affiche dans tous ses états² » à l'heure actuelle. Pour s'en convaincre, il faut s'arrêter sur des indices subtils (ongles vernis, cheveux teints, *khôl*, etc.) qui signent tout autant la féminité, et qui concernent une part significative de métalleux et de *warriors*. Pour s'en convaincre, il faut penser à Marilyn Manson, figure de l'androgynie, au glam metal et à ses chanteurs aux cheveux crépés, permanentés et maquillés parfois à outrance. Le masculin évolue dans le metal, il mixe ici ou là avec le féminin. Or, ce jeu avec les identifications sexuelles, cette « transgression des limites de la division sexuelle, qui est donnée comme réalité naturelle indépassable » participe d'un phénomène plus global de « féminisation du monde social » explique Michel Maffesoli. Expression « qui peut faire croire qu'après une prévalence masculine on serait confronté à son exact contraire, et que, comme l'écrit le poète, "la femme est l'avenir de l'homme" ». En fait, ajoute le sociologue, « il est plus pertinent de reconnaître que s'affiche publiquement ce qui durant la modernité avait été refoulé dans les replis les plus profonds de l'intimité, cet "inconscient toujours androgynie", la bipolarité d'Animus et d'Anima, pour reprendre la terminologie de C.G. Jung. » Et de conclure : « Cette duplicité, qu'il faut comprendre comme structure anthropologique, n'est plus cantonnée dans le rêve, sublimée dans la poésie et l'art, ou compressée dans des pratiques immanquablement perverses, mais tend à s'affirmer dans l'ensemble de la vie publique. Et c'est parce que, dans celle-ci, seules avaient prévalu les caractéristiques de l'Animus masculin, que l'on va nommer "féminisation" la montée en puissance de la "personne" dans sa bipolarité³. » Ainsi, dans le metal se côtoient des territoires où les modèles traditionnels se perpétuent, et d'autres où la féminisation de l'homme et/ou la masculinisation de la femme, bref, où la figure de

1. Daniel WELZER-LANG, *Les hommes aussi changent*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005, p. 340.

2. *Ibidem*, p. 351.

3. Michel MAFFESOLI, *op. cit.*, p. 262-263.

l'androgynisme, avec ses identifications plurielles et son ambiguïté, s'impose bon gré mal gré. Toutefois, comme le note prudemment Daniel Welzer-Lang, « ces transgressions de la masculinité, ces variations du masculin ne signifient pas *ipso facto* des remises en cause des rapports sociaux de sexe (ou de genre¹) ». Aussi, s'il apparaît erroné d'affirmer que la domination masculine ne perdure pas dans le metal, nous faisons l'hypothèse que de manière cyclique, pensons au glam metal qui connaît un succès considérable dans les années 1980, « elle s'effrite et perd de son acuité oppressive² » et laisse place à une féminisation du monde social. En d'autres termes, la domination masculine n'a pas disparu dans le metal mais elle prend des allures moins affirmatives à l'heure actuelle.

1. Daniel WELZER-LANG, *op. cit.*, p. 352.

2. *Ibidem*, p. 351.

Le genre humain à l'épreuve de l'antispécisme

Marianne Celka

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry de Montpellier

Introduisons notre propos par cette citation d'Edgar Morin, extraite de *Son paradigme perdu : la nature humaine*¹ (1973) : « nous savons tous que nous sommes des animaux, de la classe des mammifères, de l'ordre des primates, de la famille des hominiens, du genre homo, de l'espèce sapiens », cependant, cet ensemble de connaissances serait un « savoir inopérant ». Le paradigme perdu, la nature humaine, qui peut être appréhendée, d'un point de vue épistémologique, en tant que « forme sociale » au sens de Georg Simmel², est devenue matière première malléable, à laquelle seule la culture et l'histoire donnent du sens. De plus, l'anthropologisme qui a défini l'homme par opposition à l'animal, se heurte dorénavant à quatre bouleversements majeurs : la révolution biologique (marquée par la découverte de l'ADN en 1953), la révélation écologique, en prenant en compte l'interdépendance des écosystèmes, la révélation éthologique, notamment par l'émergence de la thèse du sujet animal³, mais aussi la révélation biosociologique qui finit de démonter la dichotomie entre nature et culture. Certains contenus contemporains qui apportent de nouveaux éléments tel que l'actualité paléanthropologique, découvrant de nouveaux visages du genre Homo, apparaissent comme des trublions.

En guise d'amorce, regardons de plus près les troubles qui naissent de la révélation éthologique, car d'une part cette-dernière constitue un contenu particulièrement actif et participatif de cette forme dont nous parlons, mais aussi parce qu'elle cimente les bases de ce que nous allons ensuite développer. Une manière neuve de regarder le monde animal

1. Edgar MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, 246 p.

2. Georg SIMMEL, *Comment les formes sociales se maintiennent*, mémoire publié en français dans *L'année sociologique*, première année, 1896-1897, p. 71-109.

3. Voir les ouvrages de Dominique LESTEL, notamment *L'animalité, Essai sur le statut de l'humain*, Paris, Éditions Hatier, coll. « Questions philosophiques », 1996, 80 p.

fut impulsée par Jakob Von Uexküll (1864-1944) et son célèbre ouvrage *Milieu animal, milieu humain*¹ (1934) dans lequel il développe la notion d'*Umwelt* (monde propre). En effet, il s'agit dès lors de comprendre l'animal dans son milieu et d'appréhender ce que l'on consent aujourd'hui sous le terme d'« intelligence animale ». La primatologie est particulièrement significative : les grands singes anthropoïdes, nos « plus proches cousins », sont l'image de cette altérité première qui nous donne du sens. N'ignorons pas que le regard que nous portons sur l'animal, nourrit, par similitude et différenciation, notre propre nature. Ainsi les travaux réalisés sur le terrain par de nombreux éthologues ont une indéniable incidence sur nos représentations et comportements. La découverte des mœurs animales entraîne une certaine « prise de conscience » qui doit dès lors composer avec nos acquis. Une nouvelle éthique de l'esthétique se dessine, et aussi tend à s'imposer dans l'agir social. Pour exemple le *Great Ape Project*², projet initié en 1993 et dont les initiales, GAP, révèlent cette faille dans la suprématie du genre humain puisque ce projet consiste de non plus parler d'hommes, seuls ayants droits, mais de « communauté des égaux » capable d'intégrer les grands singes anthropoïdes. Comprenons que cette charte s'inscrit dans une mouvance générale des droits des animaux, éclore depuis la fin du XIX^e siècle et qui se développe de plus belle un siècle plus tard.

Des droits des animaux, nous en venons, subrepticement, à la question de l'égalité animale. Je ne m'attacherai pas à détailler le développement législatif en faveur des droits des animaux, mais je tâcherai de rendre compte de la libération animale qui propose une remise en cause paroxystique de notre rapport à cette altérité radicale. Elle est un phénomène social qui s'exprime à la fois dans les pensées, les représentations et dans les actions individuelles et collectives. J'aborderai trois points : l'antispécisme et son militantisme, le veganisme et enfin l'imaginaire de la libération animale.

L'antispécisme qui défend l'idée de l'égalité animale se définit en opposition au « spécisme » ou « espécisme ». L'antispécisme a la volonté de se placer à la suite des mouvements de libération des esclaves et de libération des femmes, il lutte contre les préjugés liés à la notion d'espèce qui est considérée comme discriminante et qu'il faut combattre afin de désaliéner les animaux du joug humain. Le veganisme (néologisme anglo-saxon) lui, est un mode de vie alternatif et idéal-typiquement ascète qui refuse

1. JACOB VON UEXKÜLL, *Milieu animal, milieu humain suivi de « théorie de la signification »*, traduit de l'allemand par C. Martin-Fréville, préface de D. Lestel, Paris, Édition Payot et Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2010 (1^{re} éd. 1956), 167 p.

2. PAOLA CAVALIERI, PETER SINGER et MARC ROZENBAUM, *Le projet grands singes : L'égalité au-delà de l'humanité*, Nantes, Éditions One Voice, 2003 (1^{re} éd. Londres 1993), 360 p.

toute consommation de produits animaux. Cette attention constante permet de se dégager de ce que ceux qui le pratiquent, appellent le « grand massacre organisé » des sociétés industrielles qui ont fait de l'animal un objet de consommation, et même, aujourd'hui de consommation (et les chiffres relatifs à l'abattage et à l'utilisation de cobayes en laboratoire signifient bien ce consumérisme du corps animal). Cette remise en cause profonde de notre domination sur l'animal serait-elle le début de la fin de l'anthropocentrisme, du genre humain en tant qu'être-au-monde au-delà du règne animal ?

1 Antispécisme : critique sociale et son militantisme

L'antispécisme est une pensée critique rationaliste dont l'idéal philosophique s'inspire de la pensée utilitariste (de Jeremy Bentham : 1748-1832 à Peter Singer). L'utilitarisme hédoniste de J. Bentham¹ se traduit par l'idée suivante : « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » et par la prise en compte de l'émotion dans la détermination de ce qu'un acte est moral ou non. Le principe moral fondamental d'égalité est ici la considération des intérêts, ainsi, un cheval ou un chien adulte ont incommensurablement plus de raison et de conversation qu'un nourrisson humain, et donc la question qu'il faut se poser pour introduire ou non les animaux dans la catégorie des « ayant droit », et qui est devenu slogan antispéciste, n'est pas de savoir s'ils peuvent raisonner, ou s'ils peuvent parler, mais s'ils peuvent souffrir. À partir de ceci, voyons ce que suggère Singer (*Animal libération* 1975², qui rappelons-le est titulaire de la chaire d'éthique à Princeton et à Melbourne) : dans le cas où un être n'est pas capable de souffrir, ou ressentir de la joie ou du bonheur, il n'y a rien à prendre en compte. Cependant, *Les cahiers antispécistes* (revue électronique française qui relaie les réflexions philosophiques et politiques pour et contre le mouvement de libération animale) de préciser : « ce mouvement ne se confond pas avec l'utilitarisme qui est une théorie morale controversée à l'intérieur comme à l'extérieur du mouvement ». En effet, certaines études comparatistes entre les capacités accordées aux animaux « supérieurement intelligents » (les grands singes notamment) et celles accordées aux humains handicapés mentaux profonds, soulèvent de vifs débats. Pour un certain nombre de scientifiques et de philosophes, ces

1. Jeremy BENTHAM, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, texte anglais établi par Ph. Schofield, traduction et commentaires par J.P. Cléro et C. Laval, Paris, Éditions du Seuil, 1997, 287 p. Voir également John Stuart MILL, *L'utilitarisme. Essai sur Bentham*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009 (1^{re} éd. 1998), 264 p., et Bertrand BINOCHÉ et Jean-Pierre CLÉRO, *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, 274 p.

2. Peter SINGER, *La libération animale*, Paris, Éditions Grasset, 1993, 382 p.

études et l'utilitarisme de manière générale peuvent être assimilés à de l'antihumanisme. Cependant, les apports philosophico-politiques de la pensée antispéciste sont multiples (d'autres penseurs œuvrent en faveur des droits des animaux tels que Tom Regan, Gary Francione ou encore Florence Burgat), et ne s'accordent pas tous les uns avec les autres cependant ils se rejoignent sur des points que l'on pourrait dire incompressibles. La fin de l'exploitation des animaux à des fins ludiques (cirques, zoos, corridas etc.), limiter les souffrances des animaux de laboratoires en parallèle de la promotion des méthodes dites « alternatives » (par ailleurs encouragées par l'Union Européenne¹) et l'abolition de la viande, dont l'amorce pourrait bien partir du concept de « journée sans viande » proposé par Paul McCartney durant le dernier sommet international de l'écologie à Copenhague², voilà les lignes principales de la lutte animaliste.

Au travers l'antispécisme, l'on peut entrevoir un nouveau mouvement social (Éric Neveu³) en tant que l'antispécisme met l'accent sur la résistance au contrôle social et exprime une lutte de « l'après-société industrielle ». De plus elle dote sa protestation d'un langage qui traduit le malaise vécu en injustice, en scandale et cette protestation est légitimée au regard d'un système de normes et de valeurs qui vise à transformer un cas (la souffrance animale) en cause (l'égalité animale). Elle est aussi motrice d'une diffusion d'un point de vue sur le monde et se concrétise en un militantisme actif.

La libération animale dans l'actance sociale s'exprime par un militantisme multiple caractérisé par une foultitude de comités, pour la plupart, acéphales et organisés de manière réticulaire. Un réseau de comités ayant chacun des revendications particulières : comité anti-corrida (Comité Radicalement Anti-Corrida), comité pour la libération des animaux d'élevage (L214), et des comités plus généralistes qui ont pour vocation de diffuser la critique antispéciste. Il existe également des groupes dont l'organisation est volontairement plus diffuse, tel qu'*Animal Libération Front* qui est considéré par les pays anglo-saxons, où leurs actions sont nombreuses et ont un impact considérable, comme seconde menace terroriste, car participant de l'éco-terrorisme en général (intitulé plus ou moins exacte puisque les groupes de libération animale ne sont pas for-

1. Voir les directives prises par le Parlement européen notamment depuis 1986, et dont l'une des dernières datant du 22 septembre 2010 (2010/63/UE, journal officiel L276/33) indique : « L'utilisation d'animaux à des fins scientifiques ou éducatives devrait donc être envisagée uniquement lorsqu'il n'existe pas de méthode alternative n'impliquant pas l'utilisation d'animaux. », note n° 12, p. 34.

2. G. DUPONT, « Manger moins de viande pour sauver la planète? », *Le Monde*, 23 décembre 2009.

3. Erik NEUVEU, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Éditions de la Découverte, coll. « Repères », 2000 (1^{re} éd. 1996), 125 p.

cément écologistes et vice versa). Ce groupe anonyme s'organise dans le secret, les membres se rejoignent en toute confidentialité afin d'aller libérer concrètement les animaux emprisonnés. Ces actions se fondent sur une véritable culture de sécurité : « savoir quoi ne pas dire ! », qui édicte ce qui est néfaste pour qui entreprend des actions illégales, diffuse une liste des comportements transgressifs qui prévoit des réprimandes « éducatives » afin d'instruire les individus susceptibles d'être « excommuniés » du mouvement. *A contrario*, il existe ensuite de grandes organisations de revendication, quasiment institutionnalisées, telle que *People for Ethical Treatment of Animal*, célèbre pour ses campagnes anti-fourrure « plutôt nue qu'à poils », ou en faveur de l'adoption « soyez des anges pour les animaux : n'achetez jamais, adopter toujours », et qui se lance depuis quelques années dans l'éducation des jeunes enfants en leur proposant des lectures intitulées « *your mommy kills animals* » afin de les nourrir de cette hémophobie caractéristique du phénomène.

Mais au-delà de la critique antispéciste et de son militantisme, s'est développé, depuis plusieurs dizaines d'années, le mouvement « vegan » qui lui est intrinsèquement lié, sans en être un doublon.

2 Veganisme et hyper critique sociale

Le veganisme est au premier abord, la traduction du régime alimentaire végétalien, mais d'avantage encore, il s'est développé comme un nouveau mode de vie. Un mode de vie idéal-typiquement ascète nous disions, car il s'inscrit dans une suite d'interdictions liées à tous les domaines de la vie quotidienne : ne pas se vêtir de matière animale (cuir, laine, soie etc.), ne pas consommer quelconque produit issu de l'exploitation et expérimentation animale (poisson, viande, œuf, lait, beurre, tabac, vaccins, etc.), ne pas se distraire au dépend des animaux, en bref il s'agit pour une personne vegane d'agir de manière à s'exempter de toute domination quelle qu'elle soit sur l'animal, de se laver de la souillure que représente le « meurtre » ou de la « torture » d'un animal.

Je prendrai ici pour point d'appui un film promotionnel du veganisme, d'une quinzaine de minutes diffusé sur Internet et qui exprime, dans une certaine mesure, l'essence (exacerbée) de cette pensée : *Veni, Vedi, Vegani*. Son argumentaire ne se construit pas par rationalité mais se nourrit de sentiments paranoïaques et conspirationnistes. En premier lieu, le discours est négateur de quelques réalités historiques : par exemple, il nie le fait que la domestication animale puisse être un élément fondateur des civilisations occidentales. En second lieu, le discours développe une vision paranoïaque des problèmes humains mondiaux : tous les maux de la terre (de l'obésité à la faim dans le monde) n'auraient pour seule cause notre

soif de domination et n'auraient qu'une solution : le veganisme. Quant à la suspicion de la conspiration, signalons que l'hypercritique vegane, telle qu'elle se présente dans ce film, dénonce la théorie de l'évolution, la science et la société en générale. N'ayant ni crocs ni griffes, nous serions tous intrinsèquement destinés au végétalisme, et c'est la société dans son ensemble, qui aurait, sans cesse, travaillé pour que l'on ne se sente pas coupables de manger des animaux. Et de justifier ces propos par une référence plutôt cocasse à la Genèse : « Sommes-nous fait pour tuer ou pour cueillir des fruits ? » Enfin, si l'on est attentif à la bande sonore, après avoir enchaîné tout du long des quinze minutes une suite de mélodies pathétiques, la vidéo se conclue sur une chanson de M. Jackson : *Heal the world* : traduit mot à mot : guérir le monde qui serait devenu trop inhumain.

D'autre part, dans les conversations interindividuelles publiées sur les forums vegans qui se multiplient sur Internet, notons certaines expressions récurrentes : « honte d'être humain », « le pire des animaux : l'homme » etc. qui marquent la détestation, la négation du genre humain. Cependant, il serait réducteur que de résumer ce phénomène à ce seul film promotionnel et à quelques discussions électroniques. En effet, ce phénomène est complexe et nébuleux, chacune de ses perspectives doit être envisagée comme à la fois autonome mais également en interdépendance les unes avec les autres. Son hypercritique jette un œil pessimiste et parfois insultant sur le monde tel qu'il est, tout en faisant appel à un prophétisme selon lequel il est possible d'espérer un monde meilleur. Un futur dans lequel les « animaux humains » et « non-humains » pourraient vivre en harmonie.

Pour mieux comprendre ce qui se trame dans ce phénomène particulier, qui avouons-le nous apparaît au premier abord de manière confuse, et pour répondre à la question de départ, il serait judicieux de recourir à une analyse sémantique de l'imaginaire exprimé à travers les images de libération animale.

3 Imaginaire de la libération animale

Au travers des productions picturales de la libération animale, nous entrevoyons un imaginaire relatif au régime diurne de l'image (G. Durand¹). Certains symboles récurrents marquent leur appartenance à la structure diaïrétique, marquée par le schème de séparation et ainsi, ils sont révélateurs d'une attitude caractéristiquement héroïque. En effet, la figure type du militant animaliste adopte les contours d'un justicier mas-

1. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Éditions Dunod, 2002 (1^{re} éd. 1959), 535 p.

qué et muni d'une arme tranchante : la pince monseigneur. Tel un héros solaire anonyme, il libère les animaux des exploitations fermières et industrielles, des laboratoires et des cirques. En leur rendant une liberté (qu'ils n'ont d'ailleurs peut-être jamais connue), il les libère de la torture et d'une mort « injuste » et « injustifiable ». Une constellation d'images fortes nous permettent de penser que ce phénomène se nourrit d'ambition transcendante, dont témoignent les symboles liés à l'ascension, à l'élévation. Être attentifs à ces éléments nous donne des pistes de réflexion susceptibles de nous éclairer quant à l'ordre symbolique par lequel les individus qui s'engagent dans la lutte animaliste se construisent des représentations collectivement partagées sur le monde et ses linéaments. Ceci nous permet de comprendre quels sont les cadres qui structurent à la fois les manières de sentir, penser et d'agir particulières au phénomène.

Ainsi les images révélatrices de l'imaginaire de la libération animale sont multiples cependant qu'elles participent à un ensemble cohérent dont il est question de rendre compte sans pour autant en prétendre l'exhaustivité. Tout d'abord, le justicier ailé, auréolé, fait résonance au prestige du roi qui combat inexorablement la bestialité monstrueuse. Ici, le monstre contre lequel il faut lutter pour en finalité le détruire est assimilé à l'exploitation sans vergogne des animaux. Et les images ne cessent de révéler cette lutte manichéenne perpétuelle du bien/ végétalien contre le mal/charognard. Le schème ascensionnel, symbolisé par l'aile, est déployé afin de se dégager de l'angoisse catamorphe. Les images d'élévation, du libérateur doté des vertus de l'agent psychopompe, révèlent ainsi la volonté de ne pas chuter dans la compromission animale que constitue le péché de la consommation des animaux. Ensuite, l'archétype de la lumière ouranienne, (lumière sacrée et purificatrice, venue des cieux, d'un au-delà) dont l'un des symboles privilégiés est l'auréole, est invoqué pour lutter contre l'angoisse nyctomorphe, c'est-à-dire la nuit cauchemardesque dans laquelle sont plongés les animaux au destin funeste. Enfin, la structure diaïrétique dont le symbole est éminemment la pince monseigneur, arme tranchante contemporaine (et dont l'appellation est particulièrement significative : elle est la pince à laquelle rien ne résiste, devant laquelle toutes les portes, les cages et les enclos s'ouvrent), est brandie afin de pourfendre l'angoisse thériomorphe qui peut être comprise ici par la monstruosité, la bestialité ou l'inhumanité de l'exploitation animale.

Pour conclure d'une manière qui ne soit pas définitive rappelons tout d'abord ce qui nous questionnait : l'égalitarisme et la libération animale signerait-elle la fin du genre humain ?

Nous avons vu dans quelle mesure le genre humain essuie une suite de bouleversements. Il semblerait que dans presque tous les domaines de

la vie sociale, l'homme dans son rapport à l'animal se voit réévalué. Les frontières séparant l'un de l'autre sont en mouvement. Est-ce le signe d'un effritement du genre humain? Nous avons vu que l'antispécisme, cette pensée critique et son militantisme peuvent constituer un nouveau mouvement social qui diffuse une vision particulière du monde et de l'homme et sont susceptibles d'imposer, dans une certaine mesure, de nouvelles normes et valeurs. Nous avons vu à quel point la pensée hypercritique du veganisme implique par contre, une attitude idéal-typiquement ascète qui ne peut être appliquée par le plus grand nombre. À première vue, la libération animale en générale, semble effacer la suprématie du genre humain sur les animaux. Cependant, suite à une analyse par l'imaginaire, nous pouvons constater que ce phénomène social s'inscrit dans le régime diurne de l'image. Qu'il se nourrit des archétypes de la Lumière, de l'arme héroïque, du Sommet, du Héros, de l'Ange ou encore de l'Aile, révélant ainsi, (en référence à la classification isotopique des images de G. Durand) que les représentations de libération animale suivent une structuration schizophrénique qui entretient la séparation et la défiance par rapport au donné. Peut-être l'idée suivante, qui est très prégnante dans le récit animaliste, subsume ceci : faire mieux que la nature qui permet qu'un animal en mange un autre.

Il apparaît donc que ce phénomène est un moyen de revivifier la « forme pure » de l'humanité, dans une ambiance sociale qui lui est favorable, empreinte de l'ethos du *pathos*, de compassion, d'empathie chère à Max Scheler¹ (1874-1928) que l'on pourrait dire « inter-espèce » en accord avec un certain air du temps, avec une certaine « ambiance sociale » contemporaine². Le phénomène social de libération animale est peut-être l'indice d'un effritement de l'anthropocentrisme, mais qui n'est pas synonymique de la fin du genre humain. Car là est bien l'enjeu : devenir encore plus humain que l'homme, l'humanité n'en a pas fini avec ce que le paléanthropologue Pascal Picq³ nomme l'humanisation. L'humain, à la différence de l'homme en tant qu'espèce, est, pour Picq, un concept philosophique, une construction mentale. Ainsi, si les chimpanzés, au cours de leur évolution ne sont pas devenus des hommes, il n'est

1. MAX SCHELER, *Nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Préface de A. Birnbaum et traduction de M. Lefebvre, Paris, Éditions Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2003 (1^{re} éd. en allemand 1923), 480 p.

2. Patrick TACUSSEL (sous la direction de), *Le réenchantement du monde, la métamorphose contemporaine des systèmes symboliques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Mutations et complexité », 2000, 295 p.

3. Pascal PICQ, *Les origines de l'homme : l'odyssée de l'espèce*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, 264 p.

pas certain que les hommes, quant à eux, ne soient devenus humains¹. En définissant certaines actions de l'homme comme « inhumaines », les hommes révèlent qu'ils sont en quête de leur humanité. Au terme de ce chapitre, il nous apparaît en effet que la libération animale dans son ensemble, au travers de l'antispécisme et du veganisme, participe de cette quête initiatique. Ce qui est crucial dans ce phénomène contemporain, au-delà de ce qui peut transparaître au premier abord, est la recherche de ce qui peut « sauver » le paradigme perdu, la nature humaine.

1. Pascal PICQ, Michel SERRES et Jean-Didier VINCENT, *Qu'est-ce que l'humain ?*, Paris, Éditions le Pommier, coll. « Le collègue », 2010, 119 p.

Deuxième partie

Identifications collectives

Dans un contexte de mondialisation où l'on assiste à un vaste changement des processus de garanties institutionnelles de prise en charge des identités, la question de la dynamique des identifications semble se poser sur des bases nouvelles. Un travail narratif de cohésion, investi de valeurs, symboles, croyances et donnant sens aux « communautés imaginées », fonctionnant comme des instances de référence culturelle et mentale, est sans cesse mobilisé dans des mouvements d'appartenance. Ceux-ci semblent dès lors fonctionner comme un revers de la globalisation. Les chapitres suivants développeront et analyseront les différentes formes et contextes de construction d'identités collectives mobilisant rituels, mémoires collectives, traditions, univers symboliques, et définitions de « frontières » participant de cette nouvelle dynamique des identifications.

Balzac et la palinodie d'Éros. Éros comme risque et comme figure héroïque et tragique de la métropole et de la modernité

Panagiotis Christias

Professeur des universités en histoire
des idées, université de Chypre

1 De « nature » à la « société »

Le regard balzacien sur la vie métropolitaine, sur les réalités et les fantasmes de la vie parisienne du XIX^e siècle, est lourd de diverses traditions intellectuelles, des nombreuses idées philosophiques et théologiques et des grands débats politiques qui opposèrent les publicistes de son temps. Nourri des grands esprits des grands siècles français qui précédèrent, ce regard saisit sur-le-champ les importantes transformations de l'homme métropolitain, ses spécificités, ses particularités : en gros, tout ce qui fait que le parisien du XIX^e siècle est une espèce nouvelle du genre humain. La métropole n'est pas une simple promotion dans l'échelle qui va des petites villes aux plus grandes et puis aux vraiment grandes villes. C'est une mutation de la condition humaine. Le genre humain n'avait pas connu pareille mutation depuis l'aube de la Société, quand les humains se sont rassemblés en société, quand le mauvais levain entra dans l'âme humaine par le biais de la société. Ce passage est décrit par Rousseau dans ce passage fameux du début de la deuxième partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* :

À mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'appriivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le

premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence.

Rousseau nous apprend, en effet, que l'âme humaine a sa propre histoire et que cette histoire n'est autre que l'évolution, de la genèse à la transformation perpétuelle des passions sociales. De l'homme naturel à l'homme social et de l'homme de la petite bourgade à l'homme métropolitain, d'importants changements arrivent à la psyché humaine. La raison en est simple : la marche de la socialisation varie selon le milieu et donne naissance à des nouveaux « sentiments », à des nouvelles passions, qui ne sont plus « naturels » comme l'amour de soi ou la pitié, mais sociales, c'est-à-dire que leur véritable origine n'est pas la Nature, mais la Société. Rousseau compte plusieurs éléments parmi les ingrédients constitutifs des passions sociales primaires (vanité/honte, mépris/envie) : multiplication des contacts et des rencontres de tout genre, resserrement des liens par la constitution d'habitats communs, oisiveté à cause des progrès de l'esprit inventif de l'homme, douceur de l'amour, distraction par la pratique des arts et des sciences, et, enfin, l'espace public, ce « grand arbre » du mal dont les fruits furent funestes « au bonheur et à l'innocence ». Dans les *Illusions perdues*¹, Balzac observe cette mutation in *statu nascendi*. Une leçon d'anatomie d'une nouvelle espèce humaine, le *homo metropolitano*. Il cherche les traces de la mutation de l'homme dans le corps mort de Lucien Chardon de Rubempré. C'est aussi bien l'histoire d'un suicide que celle d'un crime d'amour ou d'un sacrifice *par* amour.

Mais pourquoi l'amour ? Qu'y a-t-il de particulier dans l'amour qui le rend un élément fondamental de l'économie métropolitaine ? Y-a-t-il une espèce de rapport privilégié entre l'amour et la vie métropolitaine ? Il y a certes toute la littérature concernant la chute de l'amour, la perte de l'amour romantique au profit d'un amour cynique et blasé, la prépondérance d'un certain type d'amour que Stendhal nommait « amour vanité ». « Dix-huit mois de vie parisienne² » auraient donc suffis pour que le sujet d'amour, M^{me} de Bargeton, Anaïs, pour la seule bouche de Lucien, se transforme en objet, à travers un bref mais intense processus de rationalisme instrumental. « Le monde blasé de Paris³ » opère un genre de séparation schizophrène entre le cerveau et le cœur⁴ qui produit un désenchantement égoïste, met en scène un sujet narcissique incapable de répondre

1. HONORÉ DE BALZAC, *Illusions perdues*, Paris, Pocket Classiques, 1999.

2. *Ibidem*, p. 514.

3. *Ibidem*, p. 403.

4. *Ibidem*, p. 507.

aux *stimuli* sentimentaux de la capitale autrement que par un retour sur soi et un enferment infernal dans la raison intéressée. Mais s'il n'y avait que cela dans l'amour, valait-il la peine de le décrire et lui consacrer un des plus grands romans de la littérature mondiale ? Il y a peut-être autre chose dans l'amour que Balzac lui-même n'ose pas s'avouer, mais que son écriture laisse transparaître : ce que le cerveau de Balzac tait, le cœur de Balzac le crie.

Après avoir entendu alors toutes les malédictions contre l'amour métropolitain, corrupteur et corrompu, cynique et intéressé, instrumental ou « réifié », il est peut-être bien temps de réagir. Comme Platon, il faut bien croire qu'Éros est une divinité et comme telle, il ne peut pas être essentiellement mauvais. Si alors nous ne retenons que le mauvais en lui, c'est que nous en faisons une lecture circonstancielle, peu profonde, de sorte à rater son essence. Ce que nous proposons alors dans cet article, c'est une *palinodie*, comme le vieux Socrate dans le *Phèdre*, un éloge à Éros contre les voix qui l'accablent, la restauration, donc, du petit dieu ailé sur le trône qu'il mérite.

2 De l'amour ou Éros condamné

Le jeune Lucien Chardon naît et grandit dans une petite ville provinciale du sud-ouest de la France, à Angoulême. Son destin fut scellé dès sa naissance : c'est un enfant de l'amour. Le petit dieu ailé, le fidèle acolyte d'Aphrodite et l'amant de psyché, prit possession de cette âme la rendant belle, grande et mélancolique de sa propre beauté et de sa propre grandeur. Beau comme un dieu grec, un Apollon de Belvédère, et un pur génie poétique, le jeune Lucien brillait de ses dix-huit ans dans la petite communauté provinciale de la France de la Restauration. Mais l'amour lui avait déjà ôté ce dont il avait besoin pour utiliser ce que l'amour lui avait offert : sa mère, éprise d'amour et ivre des charmes de son père, transgressa les règles de la société d'Ancien Régime et s'est donnée à un individu de classe inférieure, contractant ainsi une mésalliance. Le beau fruit de ce mal fut un être exceptionnel et fragile, destiné aux plus grands destins pour le meilleur ou pour le pire.

Exilé du paradis aristocratique, toute la vie de Lucien tourna autour de son effort d'y revenir, et puis que l'amour l'en avait chassé, ce fut à l'amour de l'y réinviter. Le jeune poète rencontra sa muse dans la figure d'Anaïs ou M^{me} de Bargeton, de son nom de mariage. Une femme indomptée, une fille rebelle dans ses trente ans qui suffoquait dans la vie de la petite province, entre un mari qui aimait plus ses chiens de chasse que sa femme et une communauté faite de dames de petite aristocratie, ignares et incultes, de petits notaires sans esprit et quelques personnages erratiques, comme

le Baron Sixte du Châtelet, ce « vieux beau » qui avait servi de messenger à Napoléon. Tout ce monde tournait autour du salon de la Reine d'Angoulême, donnant ainsi un aspect de nouveauté à une vie malmenée par la monotonie du même. Lorsque Lucien, invité de Sixte, qui fit office de pygmalion pour le jeune poète, entre dans le salon, il brille, comme brille tout ce qui est réel dans une caverne d'ombres. Anaïs est éblouie à la fois par le génie et par le physique, et Lucien reconnaît en elle, une muse, une protectrice et une sortie. Les deux amants vivent un amour platonicien passionnel qui les éloignera d'Angoulême pour les emporter jusqu'aux portes de Paris.

Or Paris n'est pas juste une ville : c'est un monstre ! Vivre à Paris n'est pas vivre au sens ordinaire du mot, c'est lutter pour la reconnaissance, être exposé à mille regards, à mille voix et à mille tentations. Le grand amour se montre désormais sous un autre regard. Les deux amants ne sont plus les mêmes : Anaïs est une femme provinciale de trente ans qui ne peut rivaliser avec les jeunes parisiennes qui pleines de grâce et d'esprits habitent promenades des grands boulevards et les salons les plus intéressants du monde. Elle ne peut même pas rivaliser avec sa vieille cousine, M^{me} d'Espard, qui a des charmes que Lucien commence juste à découvrir chez une femme : les charmes du pouvoir. De son côté, Lucien n'est plus l'être exceptionnel qui brillait à Angoulême, il est juste un gamin dont la plume n'a pas encore fait ses preuves, comme Sixte le rappelle à M^{me} de Bargeton. Et quant à son physique, il n'est tout simplement pas à la hauteur des dandys parisiens, jeunes garçons pleins d'esprit, de fantaisie, de grâce et de mode parisienne. Paris les a touchés, les a transformés, a éveillé en eux des qualités et des vices insoupçonnables, « les Furies de l'orgueil¹ », appétits farouches, avidité, amour propre, égoïsme extrême. Paris n'est pas une ville, mais un monstre mythique qui dévore les jeunes âmes faibles et transforme les autres à son image. L'innocence des premiers sentiments d'amour entre Lucien et Anaïs fut empoisonnée après à peine quelques jours de vie parisienne. Le coup fatal n'était que la suite et fin naturelles d'un éloignement produit lorsque Paris entra entre les deux amants. Trahi par Eugène de Rastignac, qui a découvert à tout le monde que Lucien Chardon n'était pas un noble, mais le fils d'une blanchisseuse, Lucien reste seul et abandonné à l'Opéra, exposé aux envies et aux regards indiscrets de Paris.

Le moment tant redouté est donc arrivé : Lucien est seul face au monstre parisien. Rappelons-nous de l'autre grand ambitieux de la *Trilogie de Vautrin*, Eugène de Rastignac : lui il était aristocrate et, plus important, il avait la protection d'une des reines de Paris, ou du « monde », de sa cousine,

1. *Ibidem*, p. 357.

M^{me} de Beauséant. Si le jeune Rastignac fit son éducation parisienne dans un milieu protégé, auprès de Delphine de Nucingen, Lucien fit la sienne dans l'extrême insécurité et les incertitudes de la vie parisienne auprès d'une belle actrice de la Variété, Coralie. Cette mi-mondaine, pleine d'un vrai amour innocent pour Lucien n'avait pourtant rien d'une Delphine de Nucingen. Toutefois, Lucien, grâce à ce nouvel amour authentique, remonte la pente et s'enfonce davantage dans les milieux parisiens. Son éducation est faite dans les orgies organisées par les filles du théâtre et ses amis journalistes et écrivains. Il s'initie au jeu, à la mode et, surtout, à la temporalité de la vie parisienne. Ses passions s'enflamment, son égo se fortifie à travers le plaisir et la jouissance du succès éphémère. Elles trouvent à Paris le terreau propice pour prendre racine et grandir de façon disproportionnée à la taille de l'homme. Ce second amour fugitif est un amour parisien, vécu dans la frénésie des instincts, dans la débauche et dans le paroxysme. C'est que Paris a une autre temporalité, les choses changent d'une minute à l'autre, tout bouge et rien ne demeure le même assez longtemps pour être apprécié pour ce qu'il est vraiment. Mille rencontres, mille occasions, art et spectacle quotidien désabuse le jeune d'Angoulême et le tirent vers une existence cruelle et cynique. Corine, cette amourette de Lucien, ne fut, selon ses mots propres, rien d'autre qu'un « cadavre » sur lequel Lucien pourrait marcher pour monter les échelons sociaux.

L'éducation sentimentale de Lucien s'achève dans les ténèbres de la tragédie de Coralie. La jeune fille morte, Lucien tombe dans une mélancolie suicidaire, mais seulement pour un instant avant de se proposer de nouveau un nouvel exploit érotique. De nouveau à Angoulême, de nouveau face à Anaïs, devenue madame Sixte du Châtelet, préfet d'Angoulême, Lucien usera de toute son éducation parisienne, de toutes ses leçons de cynisme et d'efficacité érotique pour séduire la « Seiche engraisée ». Pour une dernière fois dans un salon de la Reine d'Angoulême, Lucien sera *terrible*. C'est qu'il inspire un amour terrible, son pouvoir de séduction est hors pair, un dandy accompli, un *parisien* parfait. Quelques mois plutôt, dans un salon du monde, il avait pourtant fait état d'une petite ombre d'humanité voulant blesser Anaïs, voulant la punir pour sa trahison. Il s'est dit « aimé » de cet ange de Coralie, laissant Anaïs désespérée et profondément touchée en son égo. Il l'avait, en ce moment-là, insultée de la hauteur de la vérité d'un amour de mi-mondaine ; maintenant, cette erreur ne se reproduira pas ! Finis les enfantillages, les jeux d'un égoïsme pourtant encore humain : « la Seiche » n'est plus une femme, sujet de sentiments et des passions, mais un « objet » pour jouir comme il convient afin d'arriver à ses fins. Les jeux étaient faits, et il a fallu que le Destin, ou l'Écrivain, intervienne pour « tuer » le héros au moment de sa gloire. La descente aux enfers sera brutale, mais, comme le lecteur le découvrira, quand on a

parfait son éducation parisienne, il y a même une vie aux enfers. Lucien vivra un dernier amour, le grand amour, avec Esther van Gobseck, mais ce ne sera qu'un *amour dans l'Hadès*, un amour condamné, voire damné, qui se vivra à l'ombre d'un autre grand amour, celui du monstre pour l'humain.

C'est que Paris produit des monstres d'une force inimaginable, des farouches créatures qui sucent l'âme des entrailles de la vie et transforment les humains en morts vivants sans volonté et sans vrai désir que l'aveugle obéissance pour assouvir les passions monstrueuses de leurs maîtres. Carlos Herrera, le prêtre espagnol diabolique avec qui Lucien contractera le *pacte* diabolique, sa vie suspendue entre ce monde et les enfers, est le monstre antique qui a survécu les deux millénaires de civilisation chrétienne. *L'amour grec*, l'homosexualité sera l'apanage de Jacques Colin, alias Carlos Herrera, bagnard échappé de prison, banquier des bagnards. Dans *Splendeurs et misères des courtisanes*, Lucien de Rubempré ne sera qu'une marionnette entre les mains de ce monstre sorti des bas-fonds de Paris, il sera lui-même une courtisane de plus dont la force sexuelle sera mise au service de l'abbé pour accomplir ses plans ténébreux. Le génie poétique cèdera la place à la bête sexuelle dont les mérites seront vantés même par la très vertueuse M^{me} d'Espard. Celui qui était mu par un authentique amour de la poésie et de l'écriture finira par ne s'intéresser et à ne chérir que sa renommée sociale. Après tout le travail effectué, toutes les peines et les souffrances endurées, après, enfin, l'abnégation témoignée à l'écriture de ce recueil de poésie dans les *Illusions perdues*, quand ses *Marguerites* sont enfin publiées, dans *Splendeurs et misères des courtisanes*, Lucien n'est plus en condition de jouir de son succès. Son ancienne vie auprès du Cénacle et de la poésie n'est que le rêve d'une vie lointaine et irrévocablement passée. C'est comme si Lucien est mort à la fin des *Illusions perdues* et ressuscité au début des *Splendeurs*... Mais celui qui est revenu du pays des morts ne fut plus Lucien, mais une ombre maudite.

À ses côtés, une autre courtisane, Esther la Torpille, la femme qui ruinera la maison de Nucingen. Entre les deux marionnettes, un amour désespéré naîtra, un amour envié par le monstre, un amour entre deux ombres assoiffées de richesses, de fortune et des titres d'honneurs. Cette doublure de Coralie, une autre « beauté juive », tombe elle aussi, comme Coralie, désespérément amoureuse de la beauté grecque de Lucien. Et comme Coralie, qui disait que Lucien pouvait marcher sur son cadavre pour faciliter son ascension sociale, Esther fera tout pour Lucien. Elle abandonnera sa vie antérieure et ses connaissances parisiennes pour s'enfermer dans un couvent dans l'espoir d'une *catharsis* et d'un renouvellement de l'âme qui fera d'elle la digne compagne de Lucien. Quatre ans durant, elle vivra en cachette, enfermée dans une maison sans rencontrer d'autre personne

que Lucien. Mais cela ne suffit pas à Lucien : elle acceptera de se donner au Baron de Nucingen pour permettre à Lucien à mieux s'établir. Esther se suicidera quand elle réalisera que Lucien ne lui appartiendra jamais et ayant l'âme tranquille que son devoir envers son grand amour et fait. Lucien la suivra dans la mort dans un moment d'excès de mélancolie, emprisonné et, encore une fois, abandonné. Leurs corps seront enterrés ensemble, dans une union posthume, comme le chanta Édith Piaf pour les amants de Teruel, « unis dans la mort car la vie n'a pas su les comprendre ».

Il y a dans ce récit à deux volumes, dont le premier relate la vie terrestre de Lucien et le second sa vie dans l'Hadès, un genre d'acharnement de Balzac contre son plus fameux personnage à côté de l'expression d'une grande culpabilité pour sa mort. Par exemple, le vieil usurier Jean-Esther van Gobseck meurt juste après la perte des deux jeunes, laissant un héritage faramineux à Esther, sa nièce, qui est, hélas, déjà morte. Si cet héritage était arrivé un tout petit peu plus tôt, Lucien n'aurait plus à être déchiré entre l'amour d'Esther et l'amour de Clothilde, il n'aurait pas à vivre avec une femme « en deux volumes », il n'aurait pas à choisir entre l'amour romantique et les jouissances de la vie mondaine de Paris. Lucien Chardon de Rubempré est le suicidé de Balzac. C'est une histoire d'amour et de haine entre l'écrivain et son personnage. Lucien devrait échouer. Les raisons sont connues : le roman d'éducation nécessite l'échec de toute tentative de réussite qui risque la perte de l'âme de la jeunesse. Lucien devrait mal finir pour éviter à la jeunesse provinciale de la France catholique de se perdre dans le cauchemar parisien. Paris, le monstre, devrait avaler Lucien, le personnage fictif, pour éviter le même sort à la jeunesse contemporaine de Balzac. Il y a alors une raison à la *haine balzacienne* de Lucien. Mais y-a-t-il un *amour balzacien* de Lucien ? Y-a-t-il une expression de cet amour autre que la fidélité de Carlos Herrera à son ami perdu ? Enfin, y-a-t-il une palinodie balzacienne ?

3 La palinodie ou Éros exalté

Balzac, le catholique, l'admirateur des « deux aigles de la pensée française », Louis de Bonald et Joseph de Maistre, sent que l'époque de la France très catholique est à son âge crépusculaire. La vie parisienne, celle qui détruit la famille catholique, celle qui corrompt les femmes de la noblesse française les poussant entre les mains des dandys, celle qui corrompt les hommes, maîtres de la destinée de la France, en les poussant dans la débauche demi-mondaine, cette vie-là n'est que le signe de la décadence du monde catholique. Dans la pénombre de ce nouveau « monde » métropolitain, l'amour chrétien cède la place à Éros, à l'amour grec. Ce n'est pas par hasard si les deux grands amours de Lucien, le « dieu grec »,

l'« Apollon de Belvédère », étaient des « beautés juives » : Coralie et Esther étaient des femmes fortes, des figures matriarcales, prêtes à se sacrifier pour aider Lucien par un amour de femme bien maternel. L'amour entre le Grec et la Juive dans un monde catholique annonce l'aube de la nouvelle ère métropolitaine. On dirait que Balzac se bat contre le retour à un monde non chrétien, dominé par les Gentils et les Juifs. La France catholique fait marche arrière, le christianisme au lieu d'avancer, recule, et le cours du temps chrétien se retourne en arrière, vers Athènes et vers Jérusalem. On dirait qu'à travers son écriture, Balzac combat la conspiration d'Athènes et de Jérusalem contre Rome. C'est peut-être là le début de la palinodie. Car là où l'amour chrétien est impuissant, Éros arrive à coups d'ailes de géant apportant une nouvelle puissance libératrice.

Suivant les amours de Lucien, nous découvrons les pouvoirs d'Éros. Anaïs, d'abord, puis Coralie, et puis Esther : trois femmes, trois destinées marquées par la force d'Éros, touchées par sa puissance transformatrice. L'une après l'autre, elles voient leur vie changer radicalement, elles se voient libérées d'un passé lourd de compromis et de résignation, d'une vie triste et sans aucun sens.

Anaïs est mariée à un noble de province, M. de Bargeton, un homme qui « aime ses chiens plus qu'il n'aime sa femme », un homme rustique qui n'a qu'une qualité, laisser sa femme tranquille mener sa vie et, puis, mourir assez jeune pour laisser un bon héritage à la femme. La Reine d'Angoulême organise alors des soirées, pendant lesquels elle passe sinon pour une folle, au moins pour extravagante, et cela dans un effort de donner un sens à sa vie. La rencontre avec Lucien, le jeune et beau poète, lui redonne un goût à la vie. Elle trouve enfin un interlocuteur digne de son esprit. Avec lui, elle osera même braver les mœurs de sa petite société et partir à Paris. Elle est prête à tout détruire, sa vie et sa réputation, sa condition toute entière pour vivre un moment d'amour vrai, authentique, bref, pour *vivre* un grand amour. Certes, Paris, désenchanteur, l'éloigne de son troubadour — ou faut-il dire qu'elle est *sauvée* par la main invisible de Balzac ? Mais sa vie ne sera plus la même. Désormais, elle fera partie du *monde* de Paris, où elle obtiendra enfin une place digne d'elle.

Coralie a une histoire autrement plus triste que celle d'une femme élégante et cultivée qui a eu le malheur d'appartenir à la noblesse de campagne. Vendue par ses parents dès son plus jeune âge, elle ne connaîtra que le malheur et l'humiliation. Elle s'estimera heureuse d'être la maîtresse de Camusot, un riche commerçant, doux et gentil avec elle, même si elle avait l'âge de son fils. Lorsqu'elle voit Lucien, beau comme Apollon, elle rompt avec sa vie d'avant. Elle quitte Camusot pour vivre son amour avec Lucien. Elle est enfin remplie d'un bonheur inespéré qu'elle n'avait jamais osé imaginer dans cette vie triste qui était la sienne. Mourir

d'amour était peut-être la fin heureuse d'une vie de misère. Quant à Esther, de courtisane, elle a voulu devenir une sainte pour Lucien. Elle lui a juré amour et fidélité éternels. Son sacrifice ne rend cet amour sublime que plus majestueux. Elle meurt justifiée à ses propres yeux, digne et honorable.

Éros transforme et sanctifie la vie, lui procurant sens et signification, il inspire les grands sentiments d'abnégation et de sacrifice, il intensifie les passions et rend la vie digne d'être vécue. Que dire alors de ce jeune poète, de ce grec démonique, à l'image du dieu ailé, qui sème partout la tempête de la vie et de la liberté? Dire que le prix à payer est énorme, c'est peu dire. Car à quoi mesurer l'incommensurable? Surement pas à la quantité de vie qu'il nous reste à vivre. « La liberté ou la mort! », criaient les révolutionnaires. L'amour à mourir libre était le sens caché de toute rencontre avec Lucien. Sa force démonique transforme le monde autour de lui, il fait le cadeau de lui-même à quiconque est prêt à payer le prix : l'intensité contre la quantité, le moment éternel contre une longévité fade et insignifiante, le salut terrestre *hic et nunc*, par l'exacerbation et l'exultation de la chair, contre une damnation certaine à un au-delà déjà perdu.

Balzac, à travers le personnage de Lucien Chardon de Rubemprè, invente une nouvelle figure de vie héroïque et tragique à la fois : celle de la jeunesse qui brûle sa chandelle des deux côtés. Il nous introduit, à travers la vie de son héros, à la vie comme *aventure* et à la magnificence du *fragment*. Comme le disait un grand poète du xx^e siècle, *la seule différence entre une amourette et un amour éternel est que l'amourette dure un peu plus longtemps*. Il invente Oscar Wilde et Arthur Rimbaud d'un coup de plume magique, et avec eux toute une génération des « viveurs » qui se mettent à pleine vigueur d'esprit et à leur corps défendant à provoquer la dame fortune. Balzac établit alors Éros dans l'imaginaire de la métropole et de la modernité comme l'insoumis libérateur des damnés, donnant l'assaut contre le ciel. C'est peut-être cela sa palinodie à l'honneur du petit dieu ailé.

Culture ou cultures ?

Entre fonctionnalisme et structuralisme. Approche ethnologique des identités collectives

Ali Aït Abdelmalek

Professeur des universités en sociologie,
université européenne de Rennes II —
Haute-Bretagne

Croyant, avec Max Weber, que l'homme est un animal
suspendu dans des toiles de signification qu'il a lui-même
tissées, je considère que la culture est ces toiles

Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 1973

La culture ou civilisation...est cette totalité complexe qui
comprend les connaissances, les croyances, les arts, les lois,
la morale, la coutume, et toute autre capacité ou habitude
acquises par l'homme en tant que membre de la société

Edward TYLOR, 1871

Les anthropologues et les sociologues pour la plupart, considèrent que leur objet d'étude principal est la culture (et donc l'identité). Pendant longtemps aux États-Unis, l'anthropologie s'est appelée « culturelle »... et, pour autant, une bonne définition de la culture « humaine » leur manque cruellement. Et, en général, ils se contentent d'un énoncé assez vague : « La culture est la connaissance dont l'individu se sert avec les membres de son groupe ». Mais cet énoncé consensuel juxtapose deux notions difficiles à concilier : l'individu et le groupe. Selon leur tradition intellectuelle, les anthropologues ont donc donné priorité à l'une ou à l'autre. Dépassant à la fois l'approche individualiste et le holisme durkheimien, Edgar Morin, philosophe et anthropo-sociologue notait que, depuis que les « primates humains » ont adopté le langage symbolique pour représenter leurs relations, celui-ci les a entraînés dans un mouvement rapide qui les distingue des cultures des autres primates (telles que les décrit par exemple l'éthologue Frans de Waal, lorsqu'il parle de « politique du Chimpanzé ») :

les mots fixés par les systèmes de signifiants ne sont en effet jamais assez précis et englobant pour empêcher la controverse. Ainsi l'histoire des cultures (à commencer par celle des mythes étudiés par Claude Lévi-Strauss) est-elle celle d'une sorte de « course-poursuite » entre différentes façons de « prendre la vie ». Il est possible que la culture mondiale en formation réduise la richesse des possibilités des milliers de cultures encore existantes, mais elle pourra difficilement absorber dans un modèle unique les différentes « passions fondamentales » dont elle est le lieu d'expression, non seulement dans l'art ou la religion, mais aussi dans l'activité pratique et dans le débat politique.

1 De la différence à l'unité

L'ethnologie procède de la découverte de la différence. Que l'on situe la naissance de cette discipline dans la seconde moitié du xix^e siècle, ainsi qu'il est habituel de le faire, ou, moins classiquement, dans une période antérieure comme celle des grandes découvertes, il apparaît toujours que la réflexion ethnologique s'enracine dans un étonnement devant des sociétés autres, différentes de celle de l'ethnologue. Cette altérité fut tout d'abord appréhendée par la pensée occidentale, telle qu'elle est issue du Moyen Age et coulée dans le moule du Christianisme, comme simple imperfection, défaut par rapport à la norme incarnée par l'Occident conquérant et détenant la vérité d'une religion révélée. Mais « l'argument se retourne comme un gant », comme l'a dit Alain Testard, et, en utilisant les connaissances éparses et plus ou moins fantasmatiques que l'on prend des sociétés indiennes du Nouveau Monde, à travers un parcours intellectuel jalonné par des œuvres comme l'*Utopie* de Thomas More et le *Discours sur l'origine des inégalités* de Jean-Jacques Rousseau, ces sociétés autres deviennent autant de termes de référence qui permettent de juger la nôtre et de critiquer l'ordre féodal. De l'indien « sans foi, ni loi » au bon sauvage, la perspective s'inverse, mais c'est une inversion qui prend appui sur un invariant, sur le constat d'un même système de différences. Quels que soient l'usage et la finalité du discours ethnologique, il commence toujours par énoncer une différence : « dans telle société, il en va ainsi... » — ce qui n'est significatif que pour autant qu'il en va différemment de chez nous.

Si l'ethnologie est confrontée, dès ses origines historiques et par son objet, au problème de la différence et s'il est vrai d'autre part qu'il n'existe, comme disait déjà Aristote, de sciences que de l'universel, l'ethnologie ne peut projeter de se constituer en science qu'en posant la question qui lui est cruciale : comment intégrer ces différences, comment retrouver

l'universel sous cette diversité des *us et coutumes*, comment intégrer ces différences dans un schème unique ?

On va s'efforcer de montrer de quelle manière ce problème dit de l'« inter culturalité » est abordé par quelques grandes tendances théoriques représentées —quoique de façon très inégale — dans la sociologie et l'anthropologie sociale française.

1.1 Fonctions, institutions et besoins sociaux

L'approche fonctionnaliste a trouvé des permanences (des récurrences) entre les différentes sociétés : dans toutes les sociétés, il y a des familles, même si elles sont différentes selon les sociétés. C'est un courant théorique qui considère la société comme un ensemble intégré dont les institutions sociales sont les composantes. Chaque institution est en relation avec les autres et remplit une ou plusieurs fonctions qui contribuent à l'organisation et à l'activité de la société (comme les organes du corps interagissent entre eux).

Une institution sociale est un élément de la société structurant les relations entre les individus, en définissant des règles, des rôles, des conduites, considérés comme socialement légitimes. Exemples d'institutions sociales : la famille, le travail, l'école... Comment fonctionnent les sociétés ? Si une institution sociale existe de partout et perdure dans le temps, c'est parce qu'elle assure une fonction : la famille permet la socialisation des enfants. Elle permet aux jeunes membres de la société d'acquérir tout ce qu'il faut pour vivre en société. Il en va de même de toutes les institutions sociales. Le travail permet à chaque individu de se spécialiser. Ainsi, les gens vont avoir besoin des spécialités des uns des autres. Lorsqu'on a besoin d'apprendre à lire, on va voir un enseignant. Tout le monde a besoin des autres. Cette spécialisation est un moyen de créer un lien social. Théorie anthropologique formulée par Bronislaw Malinowski, le fonctionnalisme a constitué l'une des plus importantes théories sociologiques du xx^e siècle. Elle consiste en une lecture de la société comprise à partir des fonctions qui assurent sa stabilité. Après un âge d'or marqué par les œuvres de Robert K. Merton et Talcott Parsons, le fonctionnalisme a largement perdu de son aura dans la communauté sociologique. Il constitue cependant une source majeure d'inspiration pour d'importants sociologues contemporains, notamment Jeffrey C. Alexander et Niklas Luhmann.

1.2 La théorie structuraliste

Le structuralisme tire son origine du *Cours de linguistique générale* (1916) de Ferdinand de Saussure qui envisage d'étudier la langue comme un système dans lequel chacun des éléments n'est définissable que par les relations d'équivalence ou d'opposition qu'il entretient avec les autres. Cet ensemble de relations forme la structure. Dans les années 1950, les analyses de Claude Lévi-Strauss des systèmes de parenté permettent de penser que l'homme, envisagé comme un être pensant, être social, être communiquant avec ses semblables, va pouvoir enfin être un objet de science. Ainsi, pour l'auteur, la structure possède une organisation logique mais implicite, un fondement objectif en deçà de la conscience et de la pensée (structure inconsciente). Par conséquent, le structuralisme vise à mettre en évidence ces structures inconscientes. Toutefois, l'analyse structuraliste tend à laisser de côté l'histoire de l'homme et à vider l'action humaine de son individualité. Pour les structuralistes, les processus sociaux sont issus de structures fondamentales qui demeurent le plus souvent inconscientes. Ainsi, l'organisation sociale génère certaines pratiques et certaines croyances propres aux individus qui en dépendent.

Ainsi, s'inspirant de cette méthode, le structuralisme cherche à expliquer un phénomène à partir de la place qu'il occupe dans un système, suivant des lois d'association et de dissociation (supposées immuables). « Si l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés, comme l'étude de la fonction symbolique, il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution et à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes » (C. Lévi-Strauss). Le point de départ de cette fusion sont les travaux effectués par Lévi-Strauss. Se penchant sur les relations de parenté au sein des sociétés dites « primitives », il entreprit de montrer que celles-ci sont régies par des lois d'association et de dissociation comparables à celles régissant les rapports entre les sons au sein d'une langue. Par exemple, les structures élémentaires de la parenté ont pour fonction de déterminer quels conjoints sont interdits et de prescrire la catégorie d'individus à épouser selon les trois types de relations de parenté toujours données dans la société humaine : consanguinité, alliance, filiation ; cela fait ainsi apparaître la signification profonde de la prohibition de l'inceste comme condition primordiale de l'échange (travaux liés à la psychanalyse freudienne : interdiction de l'inceste, et à celle de Jung : archétype de la trinité). En renonçant à la consanguinité, l'homme s'astreint à pratiquer des échanges (dont la femme est le plus important) avec autrui. Ainsi, pour les

structuralistes, les types d'arrangements matrimoniaux fixent les limites entre lesquelles jouent les choses individuelles, les considérations sociales et économiques inconscientes (Ils fixent la limite de tous les échanges).

De plus, le structuralisme enlève toute individualité, toute action individuelle sur la détermination de la structure sociale. Au contraire, pour eux, l'individu et les échanges entre individus sont déterminés par la structure sociale, sorte d'inconscient collectif. Cela semble être vrai, mais partiellement seulement. Car il est vrai que la conscience humaine propre à chaque individu est déterminée par les rapports de production eux-mêmes déterminés par la structure sociale. Toutefois, d'un point de vue historique, ce principe empêche toute évolution, toute transformation de la société. C'est le cas dans certaines sociétés primitives où la conscience humaine n'émerge de l'inconscient que sous une forme collective issue de la structure inconsciente. Cependant, dans des sociétés en évolution, l'homme transforme les rapports sociaux et économiques au fil du temps. Certains expliquent cela par la praxis, mais cette théorie n'explique pas le pourquoi de ces transformations. Elles sont dues à l'émergence de la conscience individuelle qui donne une liberté à l'individu par rapport à la structure inconsciente et collective.

Mais, après avoir joui d'une position institutionnellement dominante et d'une presque unanimité dans le milieu universitaire français, le prestige de l'anthropologie structurale s'effrite régulièrement depuis la fin des années 80 et, avec elle, l'ethnologie et l'anthropologie françaises, coupées de leur héritage « maussien » (cf. travaux de Marcel Mauss), ainsi que des importants développements qu'ont connus ces disciplines ailleurs et notamment en Angleterre et aux États-Unis depuis le milieu des années quatre-vingts.

En définitive, le structuralisme est l'une des sources de la systémique, une science apparue dans les années 1950 qui considère ces objets d'études selon un approche globale (ou holiste). C'est historiquement la plus ancienne de ces composantes directes, parmi lesquelles on peut citer la cybernétique, la complexité ou encore la Théorie du système général, qui permettent d'aborder les relations interculturelles, en tentant de dépasser la fausse opposition entre « individualisme » et « holisme¹ » !

1. Cf. à ce sujet, l'ouvrage est consacrée à la pensée complexe d'Edgar Morin (Ali Aït Abdelmalek, 2010) et les analyses récentes de Michel Maffesoli (CEAQ, séminaires de juin 2009 et de 2010, Paris) et les réflexions de Pierre Bourdieu (voir : *Choses dites*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1987, 229 p.).

2 La culture : du mot au concept socio-anthropologique

La culture d'un individu, aussi appelée culture générale, correspond à l'ensemble des connaissances qu'il a sur le monde. Elle est en partie construite par l'éducation et l'enseignement, mais comprend de surcroît une part de construction active de la part de l'individu. Elle comprend aussi une dimension de structuration de l'esprit, vis-à-vis de l'ensemble des connaissances : « La culture est ce qui reste lorsque l'on a tout oublié » (propos attribué, en général, à Édouard Herriot). Cette structuration donne au sujet cultivé la capacité de rattacher facilement un quelconque domaine d'étude à ses connaissances. C'est la culture générale. Ainsi, la culture générale peut inclure des connaissances aussi diverses que l'Histoire, la musique, l'art, la littérature, les sciences, l'astronomie, la géographie, la philosophie, le cinéma, le sport... On voit cependant que cette conception de la culture, qui peut paraître élitiste, correspond en fait à la définition de la culture individuelle. Les cultures de différents groupes sociaux (culture populaire par exemple) peuvent comporter des formes de connaissances plus variées ou plus particulières. Par rapport à ces formes de culture, la culture générale est le fond de culture minimal que devrait posséder un individu pour pouvoir s'intégrer dans la société.

La définition, classique aujourd'hui, que donne l'Unesco de la culture est la suivante : « La culture, dans son sens le plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances ». Alors qu'au plan individuel, la culture est l'ensemble des connaissances acquises, l'instruction, le savoir d'un être humain, la culture représente également, au niveau collectif, l'ensemble des structures sociales, religieuses, etc., et les comportements collectifs tels que les manifestations intellectuelles, artistiques, etc., qui caractérisent une société. Elle comprend ainsi trois grands groupes de manifestations : l'art, le langage, la technique, et, par extension, en éthologie animale et humaine, la culture désigne tout comportement, habitude, savoir, système de sens (en anthropologie) appris par un individu (Le Wikitionnaire est un projet de dictionnaire libre et gratuit similaire à Wikipédia biologique, transmis socialement et non par héritage génétique de l'espèce à laquelle appartient cet individu. Selon Geert Hofstede, la culture est une « programmation mentale collective » propre à un groupe d'individus.

L'étymologie du mot culture¹, du mot latin *colere* (« habiter », « cultiver », ou « honorer ») suggère que la culture se réfère, en général, à l'activité (le

1. Différentes définitions du mot « culture » reflètent les différentes théories pour

terme d'activité peut désigner une profession) humaine. Ce mot prend des significations notablement différentes, voire contradictoires, selon ses utilisations. Le terme (latin *cultura*) suggère l'action de cultiver, dans le domaine de l'agriculture en particulier : cultiver des fleurs... Le terme de culture est également employé en éthologie. Cicéron fut le premier à appliquer le mot *cultura* à l'être humain : *Un champ si fertile soit-il ne peut être productif sans culture, et c'est la même chose pour l'âme sans enseignement* (Tusculanes, II, 13). Dans l'Histoire, l'emploi du mot s'est progressivement élargi aux êtres humains. On note que le terme culte a une étymologie voisine (latin « *cultus* »), et qu'il est employé pour désigner l'hommage rendu à une divinité.

2.1 Culture individuelle et culture collective

En langue française, le mot culture désigne tout d'abord l'ensemble des connaissances générales d'un individu. C'est la seule définition qu'en donne en 1862 le Dictionnaire national de Bescherelle, et les connaissances scientifiques y sont présentées au premier plan. C'est ce que nous appelons aujourd'hui la « culture générale ». Après le milieu du xx^e siècle, le terme prend une seconde signification. Par exemple, le Petit Larousse de 1980 donne, en plus de la conception individuelle, une conception collective : ensemble des structures sociales, religieuses, etc., des manifestations intellectuelles, artistiques, etc., qui caractérisent une société. Le terme peut alors revêtir l'un ou l'autre sens, mais la proximité des domaines d'utilisation de chacun en fait une source d'ambiguïté.

Il se trouve qu'en langue allemande, la définition de la culture individuelle ou culture générale correspond au mot *Bildung*, et qu'il existe un autre mot, *Kultur*, qui correspond à un patrimoine social, artistique, éthique appartenant à un ensemble d'individus disposant d'une identité. Ainsi, ce terme homophone, qui correspond plutôt en français à l'une des acceptions de civilisation, et par les échanges d'idées entre la France et l'Allemagne, s'est petit à petit amalgamé avec le sens initial du mot culture en français. Cette seconde définition est en train de supplanter l'ancienne, correspondant à la culture individuelle. Néanmoins, les dictionnaires actuels citent les deux définitions, en plaçant le plus souvent la culture individuelle en premier. Il y a donc actuellement en français deux acceptions différentes pour le mot culture :

comprendre ou évaluer l'activité humaine. En 1952, Alfred Kroeber et Clyde Kluckhohn ont écrit une liste de plus de deux cents différentes définitions du mot *culture* dans leur livre *Culture : a critical review of concepts and definitions*. La définition que peuvent en faire les gouvernements lorsqu'ils fixent sa mission au Ministère de la Culture diffère de celle que l'on en donne dans les sciences humaines, ou de celle qui correspond à la culture générale de chacun d'entre nous.

- la *culture individuelle* de chacun, construction personnelle de ses connaissances donnant la culture générale ;
- la culture d'un peuple, l'identité culturelle de ce peuple, la *culture collective* à laquelle on appartient.

Ces deux acceptions diffèrent en premier lieu par leur composante dynamique :

- la *culture individuelle* comporte une dimension d'élaboration, de construction (le terme *Bildung* est généralement traduit en *éducation*), et donc par définition évolutive et individuelle ;
- la *culture collective* correspond à une unité fixatrice d'identités, un repère de valeurs relié à une histoire, un art parfaitement inséré dans la collectivité ; la culture collective n'évolue que très lentement, sa valeur est au contraire la stabilité, le rappel à l'Histoire.

C'est dans cette dichotomie, que ces deux significations peuvent s'opposer :

- la culture collective comporte une composante de rigidité pouvant s'opposer au développement des cultures individuelles, ou pouvant conduire à des contre-cultures, concept qui est unimaginable avec le sens individuel, la connaissance ne pouvant être que positive ;
- la science (la science du latin *scientia*, connaissance) relève historiquement de l'activité philosophique), toujours en évolution, n'est de ce fait pas rattachée au concept de culture individuelle, dans les acceptions populaires, alors qu'elle en est une des composantes principales dans la teneur initiale du terme.

Mais c'est par l'art et l'histoire que les deux concepts se rejoignent. La culture individuelle inclut la connaissance des arts et des cultures, celle des différentes cultures humaines, mais bien évidemment celle affiliée à la culture (collective) à laquelle appartient l'individu. C'est là le point (Graphie) d'amalgame entre les deux acceptions : la culture (individuelle) est comprise comme connaissance de la culture (collective) dont on dépend. Fusionnant ainsi deux acceptions différentes, le terme culture tend actuellement, en France, vers un compromis dans son acception courante, où il désignerait essentiellement des connaissances liées aux arts et à l'Histoire, plus ou moins liées à une identité ethnique. Les deux sens doivent cependant être analysés distinctement : la *culture collective* et la *culture individuelle* se recoupent en réalité, non seulement par leur homonymie, mais aussi par l'appartenance d'un individu à une entité culturelle.

L'utilisation populaire du mot *culture* dans beaucoup de sociétés occidentales, permet de réaliser un classement de son caractère en fonction de la consommation de biens ou de l'exercice d'activités considérées comme élitistes : la cuisine, l'art, et la musique par exemple. Une conception de la culture consiste à la regarder comme formée de quatre éléments qui sont

« transmis de génération en génération en apprenant » : les valeurs ; les normes ; les institutions ; les artefacts. Julian Huxley donne une division légèrement différente, en *mentifacts*, *socifacts* et *artifacts*, pour des sous-systèmes idéologiques, sociologiques, et technologiques respectivement. La socialisation, du point de Huxley, dépend du sous-système de croyance. Le sous-système sociologique gouverne l'interaction (une interaction est un échange d'information, d'affects ou d'énergie entre deux agents au sein d'un système entre les gens. Les objets matériels et leur utilisation forment le sous-système technologique.

En général, les archéologues se focalisent sur la culture matérielle, alors que l'anthropologie culturelle se focalise sur la culture symbolique, encore que, *in fine* les deux groupes s'intéressent aux relations entre ces deux dimensions. De plus, les anthropologues conçoivent le mot « culture » pour se référer non seulement à la consommation de biens, mais au processus général qui produit de tels biens et leur donne une signification, et aux relations et pratiques sociales dans lesquelles de tels objets et processus sont imbriqués.

2.2 Culture : art, langage et technique

La culture est aussi indissociable du patrimoine artistique, dans le sens où elle est un rattachement à des valeurs traditionnelles. Cet aspect de la culture est beaucoup plus marqué en Europe et en Asie, qu'en Amérique et surtout aux États-Unis, pour des raisons historiques évidentes. Néanmoins, les États-Unis admirent le patrimoine culturel européen, car il s'agit de leurs racines culturelles : on le constate dans les acquisitions des œuvres d'art, dans leur présence dans les lieux artistiques (Paris, Bruges, Venise, Égypte...), dans les mécénats américains pour la restauration de quelques éléments symboliques du patrimoine européen (château de Versailles...), dans les échanges musicaux (chefs d'orchestre...), etc. Le respect des Américains pour l'histoire monarchique de la France paraît surprenant au premier abord, mais il révèle cet attachement à un patrimoine historique qu'ils n'ont pas, et une reconnaissance au rôle joué par la France dans l'Histoire et dans la défense des libertés aux États-Unis. Lorsqu'on parle de patrimoine, on pense le plus souvent à l'architecture, mais c'est aussi la sculpture, la peinture, le vitrail, la musique, la littérature, le folklore, la langue... En Asie et en Afrique du Nord, on trouve un patrimoine extraordinairement riche, dans les civilisations, chinoise, indienne, arabe par exemple. Le patrimoine de l'Afrique noire est aussi redécouvert (arts premiers).

La langue est probablement, dans les sociétés humaines, ce qui permet le mieux de véhiculer une culture, tant orale qu'écrite. C'est ainsi

que la culture française s'est développée dans l'Europe des Lumières, en fait essentiellement parce qu'elle était parlée dans plusieurs cours principales. Cette prééminence du français était due au rayonnement culturel de la France au XVIII^e siècle, et à l'admiration que des souverains étrangers (en Prusse, en Russie...) portaient, à tort ou à raison, aux souverains français. Cette prééminence avait en réalité été préparée par l'édit de Villers-Cotterêts, signé par François I^{er} en 1539, qui établissait le français comme langue officielle, c'est-à-dire comme langue de l'administration et du droit (écrit). Puis, au XVII^e siècle, de grands écrivains donnèrent au français classique ses lettres de noblesse. La France est probablement l'un des seuls pays au monde où la langue parlée (et officielle) est soutenue par un système d'académies, qui en contrôlent le bon usage. L'Académie française fut fondée dans ce sens par Richelieu en 1635. Aujourd'hui, la langue anglaise est devenue une langue véhiculaire, porteuse d'un grand nombre d'informations dans des domaines comme le militaire, la finance, la science, et aussi et surtout l'informatique, la plupart des langages informatiques étant historiquement formés sur des mots de la langue anglaise.

Les normes, en particulier comptables (l'informatique étant issue à l'origine de la comptabilité générale), tendent à imposer un certain modèle culturel. En France, après la Seconde Guerre mondiale, on tendit à réagir contre cette forme d'impérialisme linguistique en établissant des liens culturels avec les pays de langue française dans le monde : la francophonie. La protection de la langue française est aujourd'hui intégrée dans le droit français : article 2 de la Constitution de 1958, loi Toubon, etc. On voit également s'établir des liens culturels autour de l'espagnol, entre l'Espagne et l'Amérique du Sud par exemple. L'arabe est également un bon exemple des liens culturels établis autour de cette langue parlée le plus souvent dans le monde musulman, et qui véhicula une brillante civilisation entre le VIII^e et le XV^e siècle. Le multilinguisme est, au moins officiellement, reconnu dans la politique linguistique de l'Union européenne, comme portant une valeur de diversité culturelle. Le langage étant l'un des modes de communication (la communication concerne aussi bien l'homme (communication intra-psychique, interpersonnelle, groupale...) que l'animal...) les plus importants (mais pas le seul), on voit apparaître des modèles linguistiques de communication fondés sur les fonctions du langage. Dans le schéma de Jakobson, par exemple, on voit ces concepts culturels liés au message lui-même, contenus notamment dans le code de communication.

Sciences et techniques sont en interaction permanente, puisque les techniques sont les applications des sciences dans la société. Parler des manifestations techniques de la culture revient donc à aborder ses relations avec les sciences. On constate, depuis plus de trois siècles, une sorte d'incompréhension entre les sciences (plus précisément les sciences

« exactes ») et la culture, voire à des conflits, dont on pourrait trouver les racines dans la controverse « ptoléméo-copernicienne » (voir à ce propos la relation entre science et foi !). Claude Allègre note ainsi, dans *Un peu de science pour tout le monde* : « Dans un monde que la rationalité façonne, l'irrationalité tend à prendre le pouvoir, comme le montre l'essor sans précédent des astrologues, cartomanciens, et sectes de tout poil. La raison principale de cette dérive est qu'au nom d'une spécialisation nécessaire et toujours exigeante, les scientifiques se sont isolés et ont laissé la science s'abstraire de la culture générale. Or, il n'y a pas d'avenir pour un savoir humain, quel qu'il soit, en dehors de la culture, et il ne saurait être de culture dans le monde d'aujourd'hui qui tient la science à distance ». Le philosophe Hans Jonas montre en effet, dans le *Principe responsabilité* (1979), que l'homme tend à adopter, vis-à-vis de la science et surtout de ses applications technologiques, un comportement prométhéen. Il prône le principe de précaution et se trouve à l'origine des principes philosophiques du développement durable. L'astrophysicien Jean Audouze, ancien directeur de l'Institut d'astrophysique de Paris, dresse le même constat, et appelle de ses vœux une réconciliation entre la science et la culture. Ainsi, Régis Debray pense que la transmission de la culture comporte une forte composante de croyance et de sacré. Selon lui, après deux premières révolutions, celle du codex (la Bible), et celle de l'imprimerie, l'humanité vit aujourd'hui une nouvelle révolution qui s'appuie sur les technologies de l'information et notamment sur la Toile.

En définitive, on distingue à travers le monde, les cultures écrites et les cultures orales. La langue, écrite ou orale, joue ainsi un rôle essentiel dans l'élaboration d'une forme de connaissance sociale, qui est la pensée du sens commun, socialement élaborée et partagée par les membres d'un même ensemble social ou culturel. On appelle quelquefois cette connaissance commune une représentation sociale. Dans le domaine de l'archéologie et de l'anthropologie, la culture se définit comme étant l'ensemble des connaissances et des comportements qui caractérisent une société humaine, ou plus généralement un groupe humain à l'intérieur d'une société. Seulement quelques cultures sont parvenues à l'état de civilisation dans l'histoire de l'humanité. Même s'il existe une culture dominante dans une société, généralement formée autour de la culture de l'élite, il se forme toujours des groupes sociaux dont les intérêts, les pratiques, sont particuliers par rapport à la culture dominante. On trouve ainsi diverses formes de cultures, comme la culture populaire, la culture de masse, la culture de jeunesse, ou ce que l'on appelle la « subculture » (ou culture intime). Dans la définition que donne l'Unesco du patrimoine culturel immatériel, la diversité culturelle apparaît comme un élément déterminant : « Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en

génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine. »

Les dynamiques altermondialistes dans la globalisation

Thomas Seguin

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry — Montpellier 3

Prendre en compte l'altermondialisme comme objet sociologique nous place d'emblée devant une difficulté empirique. Il est, en effet, impossible d'avoir une analyse monolithique du mouvement dans son ensemble. Depuis son émergence sur la scène mondiale, à l'aube des années 1990, l'altermondialisme rassemble aujourd'hui une multitude de courants divers qui rend l'analyse globale délicate. De l'antimondialisation, à vocation contestataire, essentiellement fondée sur le slogan singulier « un autre monde est possible », qui postulait à la fois une unité idéologique du mouvement social et de la projection radicale du projet envisagé, nous sommes passés à une altermondialisation plurielle, toujours à vocation critique, mais qui souligne la fécondité d'envisager que d'« autres mondes sont possibles », ouvrant par-là l'horizon de l'alternative à la multiplicité de ses possibles.

La pluralité intrinsèque de ce mouvement social, fragmenté en plusieurs mouvances, ne nous empêche pas néanmoins d'interpréter certaines tendances transversales. Plutôt que de déterminer l'altermondialisation dans une perspective strictement déconstructive, c'est-à-dire oppositionnelle, il s'agit ici de montrer comment ces mouvements pourraient éventuellement constituer des dynamiques complémentaires à la globalisation. Il nous appartient de saisir l'organicité de ces mouvements, dans les motifs de l'engagement altermondialiste, et principalement, en ce qu'ils contiennent des significations fortes, nécessaires à la compréhension du phénomène global lui-même. Leur analyse nous conduira éventuellement à distinguer la notion de globalisation à celle de mondialisation, sur un plan sémantique mais aussi pratique.

La signification sociologique de l'altermondialisme s'établit, en premier lieu, dans les investigations monographiques qui nous renseignent sur les

représentations, discours et biographies personnelles des militants de ces mouvements¹. En tant que phénomène global, nous proposons d'établir cette signification dans les rapports dynamiques qui s'établissent entre les mouvements sociaux de l'altermondialisme et la globalisation. Ils peuvent s'interpréter, dans cette optique, comme un produit de la globalisation en tant qu'ils symbolisent le dépassement des frontières nationales, l'internationalisation de la société civile en l'occurrence mais aussi des problématiques que porte, à l'échelle mondiale, la globalisation, et ses institutions.

Selon nous, les mouvements altermondialistes constituent, avant tout, une réaction à l'uniformisation issue d'un processus mondial strictement économique. En effet, la globalisation qui s'est développée au début des années 1980 a été un phénomène purement économique, sans prise en compte de la spécificité culturelle ; un phénomène que nous pourrions qualifier d'a-subjectif ou de « déssubjectivant ». Le sociologue canadien Freitag perçoit bien comment la globalisation a été, en premier lieu, un processus de dissolution du symbolique, et, en second lieu, sa recomposition à l'aune d'une logique simplement économique. Il désigne la globalisation comme « un processus historique qui tend à assujettir la totalité de l'espace social (et largement aussi naturel) à certaines logiques formelles et abstraites que sont l'économie de marché, les développements technologiques et les moyens de communication et d'information² ». Freitag juge ainsi que ces logiques systémiques, impersonnelles et autoréférentielles, sont sans égard à « la complexité et à la richesse concrète du monde social et naturel qu'elles ont la puissance de transformer et de bouleverser³ ».

L'unidimensionnalité de cette approche a été orientée, par un point de vue essentiellement technique, qui fut celui des institutions mondiales et de leurs élites technocratiques. Mais la réforme des marchés, et la gestion des flux de marchandises, ne correspond pas, en tous points, à la réforme culturelle des sociétés, dans la mesure où la globalisation économique n'agit pas sur une matière inerte mais sur un tissu social ; elle agit sur une culture vivante, une société organique. Or, la dissolution symbolique, le dépassement des frontières nationales, le dépassement des logiques politiques et culturelles des États-Nations, au profit d'une opérationnalité systémique et économique, a profondément bouleversé les marqueurs iden-

1. Colloque international « Les mobilisations altermondialistes », E.H.E.S.S., organisé par le G.E.R.M.M. (Groupe d'études et de recherche sur les mutations du militantisme) de l'A.F.S.P. (Association Française de science politique), Paris, 3-5 décembre 2003. Disponible sur www.afsp.msh-paris.fr/activite/groupe/germm/progcoll1031203.html.

2. Michel FREITAG, *La société : réalité sociale-historique et concept sociologique*, Texte inédit, U.Q.A.M., Montréal, juin 2003, p. 28. Disponible sur : classiques.uqac.ca/contemporains/freitag_michel/la_societe/la_societe_texte.html.

3. *Idem*.

titaires, ou les principes modernes de la cohésion nationale ; la globalisation a transformé, perturbé, modifié tout un maillage social, politique, spatial, communicationnel, culturel.

Cette situation voit émerger une question identitaire, dont les mouvements altermondialistes sont parties prenantes, parce qu'ils répondent à cette uniformisation institutionnelle, en représentant une certaine forme de force vitale du sociétal.

Maffesoli a déjà noté comment se creusait un fossé entre la puissance sociale et le pouvoir, décalage entre l'instituant et l'institué¹. Soumise aux rationalisations rigides du pouvoir, il constate une vitalité du social qui, par son jeu propre, recompose des logiques organisationnelles, imaginaires ou idéologiques, compensant les écueils de processus trop totalisants. Face à la dissolution symbolique et à l'uniformisation économique, nous observons, à travers l'altermondialisme, ce type de réaction, qui s'analyse selon comme une recomposition, une émergence ou réémergence. C'est pourquoi, il est important de souligner que les altermondialistes sont aussi producteurs de ce mouvement global, en tant qu'ils réinvestissent son sens, développent de nouvelles pratiques, inventent de nouvelles modalités de construction identitaire, parce qu'ils tissent des récits sociaux et politiques qui recomposent symboliquement des matrices existentielles.

De nombreux exemples pourraient illustrer les dynamiques à l'œuvre dans les usages et les pratiques des groupes altermondialistes. Nous en détaillons quelques-uns tout en contrastant avec ce que représente la globalisation en tant que forme institutionnelle.

Tout d'abord, nous pouvons déceler cette inventivité dans les formes originales des réseaux. C'est par exemple la manière dont les altermondialistes tentent d'incarner une version radicale de la pratique démocratique, par l'égalité de vote bien sûr, mais aussi par l'exploration de la pratique délibérative elle-même, recherche de l'égalité dans la prise de parole, notamment l'égalité homme-femme, ou encore l'utilisation de techniques variées pour éviter la monopolisation de la prise de parole. Les formes de ces réseaux sont des manières originales de se rassembler, si on les compare aux mastodontes organisationnels modernes, panoptiques idéologiques, où les membres se fondent dans l'adhésion monovalente. Ces formes sont aussi originales car elles se construisent fondamentalement en contraste avec les institutions de la globalisation et la hiérarchisation réglementaire des pays, dans la prise de décision, envisagée selon leur poids économique ou politique. Le regroupement altermondialiste est

1. Michel MAFFESOLI, *La violence totalitaire : Essai d'anthropologie politique*, Paris, PUF, 1979, 312 p.

plus oligoptique, moléculaire, c'est ainsi qu'on a pu parler de « nébuleuse ». Les altermondialistes se regroupent certes dans des réseaux internationaux de long-terme, professionnalisant et réformistes, mais aussi dans des réseaux informels, dans des occasions circonscrites, des situations particulières, des thèmes temporaires. Dans ce cas, nous sommes dans la constitution de groupes d'affinités, de micro-communautés « contextuelles et affinitaires¹ ». Il est intéressant de noter comment la multitude se déploie et se redéploie selon ses mouvements propres, formes d'attraction moléculaire, ou de relations particulières entre des structures émotives analogues.

Face à la verticalité des institutions formelles, nous distinguons l'horizontalité de ces formes sociales. Face à la globalisation économique, à sa rationalité froide et à sa compétitivité, les altermondialistes mobilisent un facteur cohésif, sentimental, amical, des communautés de vie où prennent place les notions de confiance, d'entraide, de solidarité. En d'autres termes, nous constatons la recomposition d'instances de solidarité ou de socialisation après que la globalisation ait pu destituer leurs pouvoirs d'agir. À travers ces mouvements, c'est une trajectoire commune du vécu ou un sentiment vécu du commun qui s'applique dans des lieux et des situations, dans une certaine forme d'immédiateté de la lutte, ou d'urgence d'« être-ensemble ».

À partir du moment où il n'y a pas de dogme stricte et net, la multitude s'organise et se déploie par rapport à cette dimension sensible mais pas exclusivement. C'est le cas notamment, lors du sommet d'Évian, en 2005, lorsque les tribus altermondialistes constituent un village alternatif à Annemasse, essayant d'encercler par ailleurs le lac de Genève avec de grands feux de bois, ou se partageant le village en *barrio* (quartiers) parés de couleurs-totems distinctes et distinctives : orange pour les désobéissants, vert pour les écologistes, bleu pour les catholiques. La dimension ludique et festive n'est pas non plus absente des manifestations, sous la forme de musique brésilienne ou dans la théâtralité, par des déguisements, comme la « brigade activiste des clowns » qui égaient les rencontres inévitables avec la police.

Transversalement, ces usages représentent tout un pan de nouvelles pratiques, comme de nouveaux symboles, langages et idéologies. Des évolutions qui doivent se comprendre en rapport à la rigidité du processus économique de la globalisation qui évide la société de toute responsabilité, mais qui oublie aussi les histoires et les cultures particulières. C'est pourquoi, les nouveautés s'ancrent également dans le passé, dans la mémoire et l'histoire, dans certaines valeurs traditionnelles. Face à la fin de l'Histoire, à la victoire de la démocratie libérale, de l'économie de

1. Michel MAFFESOLI, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988, 330 p.

marché, et du techno-capitalisme, la revendication est forte de réveiller les spectres des mémoires oubliées, ces voix tuées que sont les mémoires indigènes, tiers-mondistes, postmarxistes. Contrairement à l'univocité du modèle occidentaliste, et la globalisation envisagée sous son aspect culturel, les altermondialistes prônent la prise en compte de la pluralité des histoires et des cultures, comme l'appréhension d'une composante alternative de la modernisation, qui existe, au sein même de la modernité. Ce qui est en jeu, concerne bien la relecture et la réécriture de la modernité, dans ses racines antérieures, sa pluralité intrinsèque, et ses horizons d'avenir.

On peut interpréter d'autres éléments qui montrent un enracinement dynamique dans certaines formes archaïques. En 2009, le forum social à Belem au Brésil s'est par exemple déroulé dans la forêt amazonienne auprès des amérindiens. Dans le même cadre, le thème majeur de la biodiversité montre un besoin similaire d'enracinement dans la Nature. Les représentations altermondialistes peuvent en outre laisser transparaître un retour à une vision holiste et planétaire du destin humain sur terre, particulièrement par la valorisation des cultures primitives, valorisation de leurs façons de vivre, locale et écologique — communautaires. On comprend donc ici les liens qui s'établissent entre les altermondialistes d'Occident et les paysans des pays en voie de développement, ayant pourtant des profils sociologiques différents; la figure transversale de la militante indienne Vandana Shiva, proche des paysans indiens, luttant contre la privatisation des principes actifs naturels des plantes, est assez révélatrice, comme les affinités des courants occidentaux avec les paysans sans terre du Brésil du Chiapas et la figure charismatique du sous-commandant Marcos.

La dimension de recomposition se situe en outre sur un plan linguistique, avec la formulation de slogan propre au mouvement tels que « résister, c'est créer » ou le célèbre « Agir local, Penser global ». Ce sont de nouveaux concepts qui émergent de fait, par les formes de ce langage alternatif, notamment la notion de « glocal », ou celle de « bien commun » qui est issue de la mouvance altermondialiste tout en étant réutilisée ou empruntée par la rhétorique officielle des institutions internationales. La recomposition peut faire émerger des symboles spécifiques, comme le drapeau arc-en-ciel, ou celui des « sans-terres ». Elle est parfois l'occasion de syncrétismes idéologiques, qui sont rares, mais adviennent néanmoins. En 2009, lors du sommet de Copenhague sur le réchauffement climatique, on a pu observer un rapprochement entre deux composantes essentielles du mouvement, les O.N.G. environnementales et sociales, créant un composé hybride social-environnemental.

Force est de constater qu'on discerne très nettement ces phénomènes de recomposition symbolique dans tous ces langages et ces drapeaux. Ils représentent une réaction à l'imposition symbolique et langagière car

ils refusent que les rassemblements étatiques circonscrivent et modèlent seules la réalité. Ce sont des syncrétismes idéologiques s'opposant au dogme unidimensionnel des institutions internationales, celui de la libéralisation généralisée de l'O.M.C.

En définitive, d'un point de vue systémique, l'affirmation de la pluralité culturelle contraste avec l'uniformisation globale. C'est une forme d'affirmation du vécu qui s'opère. Un ensemble de mouvements et de valeurs émergent sur la scène mondiale. S'ils appellent à la désobéissance pour *transgresser* les normes globalisées et désincarnées des institutions mondiales, ils réaffirment une tradition locale, un vécu social — un substrat actif. Ces mouvements soulignent l'importance de notions fondamentales de vie et d'intégrité qui sont tributaires d'une dimension sensible du processus de globalisation. Ils révèlent la nécessité de fonder la politique sur une dynamique participative (*bottom up*) qui prend en compte les potentiels alternatifs de leurs démarches radicales. La métaphore de la spirale conviendrait pour comprendre cette démarche, signifiant en effet le mythe d'une fondation du projet politique à partir de la base (*grass-roots*). L'imaginaire altermondialiste est empreint d'un idéal que portent certaines de ses fractions les plus radicales. Il y a en effet la croyance que la gouvernance mondiale pourrait se constituer durablement à partir du graduel passage d'une communauté d'États civilisés, compétiteurs et poussés par les intérêts nationaux, à une société civile mondiale ancrée dans les sociétés nationales, et plus efficaces ou légitimes pour souligner les besoins sociaux. Un mouvement croissant, hétérogène, local et multicentré, trouverait son sens dans le travail des réseaux, et permettrait d'inscrire des enjeux primordiaux sur l'agenda global. Cette politique mondiale sans institution mondiale manquerait à coup sûr de pouvoir de contrainte pour asseoir ses politiques. Ce type de positionnement n'est cependant pas partagé par tous les réseaux altermondialistes, parce qu'il faut envisager les aspects réformistes dans la mouvance, qui ne constituent pas une simple opposition au système international, en participant au travail institutionnel et à l'expertise sur les enjeux mondiaux. Il est possible d'entrevoir une complémentarité troublante dans le processus de globalisation, les institutions développant le programme techno-économique, les mouvements sociaux internationaux développant les enjeux sociaux, écologiques et humains. Malgré son aspect chaotique, la scène mondiale émerge à travers ces deux mouvements formant les contours de la conscience qui accompagne cette nouvelle dimension de l'espace public. À la fois les institutions et les mouvements altermondialistes participent tous deux à l'émergence de solutions mondiales, dans la mesure où ils contribuent à légitimer et à élargir le processus de mondialisation. Même s'il peut y avoir une tension entre le pouvoir politique et la puissance sociale, il faut voir

dans les mouvements altermondialistes des dynamiques essentielles qui nous permettent de comprendre les tendances de fonds de la politique mondiale, notamment les enjeux relatifs aux équilibres de la globalisation. Quelles sont ces tendances ?

Premièrement, l'altermondialisme est à un stade où la pluralité ne trouve pas de vision commune, de cohésion politique pour l'alternative et le débouché institutionnel. Les valeurs anti-autoritaristes, la culture démocratique, le respect des différences pose un problème pour l'action affirmative et le composé idéologique de cette pluralité, ainsi que pour l'action politique d'envergure à l'échelle mondiale. Deuxièmement, l'altermondialisme est symptomatique des problèmes de l'articulation local/global. Globaliser le monde, développer les échanges internationaux ne peut se faire sans l'articulation des règles mondiales aux phénomènes locaux et particuliers des cultures et des sociétés hôtes. Ce conflit endogène du processus est, à l'image des processus biologiques, celui de l'homogénéisation et de l'hétérogénéisation. L'homogénéisation indispensable à la gouvernance mondiale doit prendre en compte l'hétérogénéité des situations. L'homogénéisation des règles de fonctionnement au niveau mondial, ne peut être effective que si elle provient, autant que possible, de processus qui prennent en compte l'hétérogénéité constitutive.

En d'autres termes, pour résumer ces trois enjeux, comment passe-t-on des imaginaires « d'autres mondes » à la réalisation d'« un autre monde » ? Et là, probablement, passe-t-on à quelque chose d'autre que la formalisation d'une utopie moderne universelle, à autre chose que l'engagement dans la construction collective de l'alternative, et sa réalisation coordonnée et totale à un niveau global. Peut-être que l'engagement se suffit à lui-même dans sa dimension de quotidienneté, dans son action concrète dans la vie immédiate. Il est vraisemblable que ce qui constitue le ferment de cet engagement, c'est un besoin existentiel direct, un existentialisme culturel et politique, qui ne pourrait être que nié, à terme, dans une vision unitaire globalisée et la cohérence d'un programme socio-politique. Ainsi, peut-être, c'est l'expression en elle-même de l'imaginaire, de ce besoin expressif, qui fait la substance et le motif de l'engagement. Un existentialisme dont on comprend la substance d'abord comme un besoin d'enracinement dynamique, et, dans le même temps, comme l'expression de la force vitale sociale dont nous parlions. L'altermondialisme est lié, en partie, à une question identitaire, tout au moins, l'action n'a pas seulement pour but l'accès au système institutionnel, elle ne concerne pas seulement, comme pour les mouvements modernes, une maximisation de l'intérêt, intérêt de classe matérialiste, rationalisation extrême du but projectif. Il est possible que les individus qui s'engagent dans l'altermondialisme agissent selon de nouvelles modalités, des formes d'intervention

plus locales et culturelles. Ces individus cherchent à redéfinir les processus qui contrôlent leur vie individuelle, ils désirent redevenir maîtres de leur destinée et de leur propre vie. Le but de l'action consiste à construire dans la participation à l'action collective. Le but de l'action, se situe dans la volonté de s'affirmer eux-mêmes, en développant une conscience des modèles de conditionnement, et par-là, en s'affranchissant de ces modèles. Au fond de ces mouvements sociaux, nous devons lire une expression existentielle de réappropriation des processus qui échappent au contrôle voire à la compréhension des citoyens. Les altermondialistes construisent un espace de vie où l'on s'oppose et l'on échappe à la domination en déployant des pratiques culturelles de vie alternative. L'affirmation subjective individuelle n'est plus seulement un narcissisme individualiste car il est aussi une socialisation interindividuelle en tant que participation à l'action. L'existentialisme culturel est le motif, le point de départ de la contre-expertise et de la critique altermondialiste ; il devient alors, dans ces formulations militantes, un existentialisme politique. L'analyse du motif psychologique de l'engagement nous permet de mieux saisir la nature sensible des visions du monde promues, et l'humanisme revendiqué dans l'expression des valeurs altermondialistes.

Certes, il serait possible de considérer les mouvements altermondialistes comme une déviation du politique, c'est-à-dire le symbole de l'érosion des partis politiques et de leurs structures partisans mais aussi d'un affaiblissement de la structure représentative des États, de leurs légitimités, dans les négociations. Il est possible d'y sonder des éléments d'un désordre, manifestations hybrides et adjointes malgré eux aux sommets internationaux. Pourtant, ces forces anomiques devraient être interprétées et comprises dans leurs dynamiques de recomposition, et, certainement, à terme, comme un enrichissement de la nature même du processus globalisé. Les phénomènes altermondialistes ne sont pas tant des dégradations du mythe du progrès porté par la globalisation et la « Mondialisation heureuse », ils sont des phénomènes irréductibles, traçant des lignes de fuites, et impliquant d'autres formes d'expression que ce que nous propose ce mythe. Ils marquent des seuils, imposent des rythmes, dévoilent des intensités dont nous serions avisés de comprendre les linéaments.

C'est cette progressivité là qu'il faut saisir par rapport à ce qu'est et pourrait être la mondialisation. L'aspect positif et créatif de ces mouvements est d'ailleurs pertinemment illustré dans les réseaux informatiques que l'altermondialisme génère. Dans ces réseaux, il y a une véritable logique de créatif culturel, comme dans la culture du logiciel libre ou dans les médias alternatifs. Production et circulation de l'information, production du savoir, rédaction et forums participatifs, échange de fichiers, sont

autant de traits d'une volonté de s'inscrire dans des processus collaboratifs et producteurs d'objets et de sens. C'est une nouvelle grammaire de l'action politique et de l'engagement, et peut-être du politique comme tel. Il faut y voir la réhabilitation de l'action politique en tant que démarche. Ce qui est politique dans ces réseaux, c'est de mettre directement en lien les hommes dans la critique, la connaissance et la créativité. Cela contribue par ailleurs à la création d'un ordre responsif que la globalisation n'a pas su créer dans sa dynamique propre. Comme le montre Olivier Blondeau, l'informatique devient politique dès lors qu'il s'agit de créer des outils pour produire de l'espace public¹; ils élargissent ainsi virtuellement un espace public mondial qu'on leur restreint, ou qui n'existe pas assez.

Pour conclure, il faut noter une distinction fondamentale de l'altermondialisme avec les mouvements sociaux plus traditionnels de la modernité. Ces mouvements seraient non pas une utopie ou des utopies mais plutôt des hétérotopies, Internet et les réseaux informatiques étant, à cet égard, un exemple de ce passage. Telles que définies par Foucault, les hétérotopies constituent des contre-espaces, des contre-emplacements, sortes d'enclaves d'espaces et de temps qui ont pour rôle de créer un espace d'illusion qui dénonce comme encore plus illusoire l'espace réel, « tous ces emplacements à l'intérieur desquels la vie humaine est cloisonnée² ». Ce sont des « lieux hors de tous lieux » qui sont créés, renversent des images, des valeurs, inaugurent des sens, des liens, des ruptures, là où ils ne sont plus attendus. Vattimo montre justement le passage des utopies modernes aux hétérotopies postmodernes, un passage de l'utopie moderne, universaliste et reportée à un non-lieu, à des utopies effectivement réalisées³. Ces interstices représentent la possibilité pour diverses cultures ou sous-cultures de s'exprimer dans des expériences esthétiques qui leur soient propres, capacité pour elles, dans leur quotidienneté, de faire monde et d'opérer une création de communauté. Dans l'altermondialisme comme mouvement global, nous avons cette pluralisation/juxtaposition d'espaces identitaires, en dissociation avec l'universalisme, correspondant à des lieux autres comme à des modes de vie autres. Ces espaces peuvent être internes, imaginaires, ils peuvent être externes, ils sont effectivement d'« autres mondes », au pluriel. À travers ces lieux, comme reflets, se dévoilent les structures de régulation normative, se

1. Olivier BLONDEAU, « La technique comme prétexte à une réflexion sur un renouvellement de la démocratie et de la pratique militante. Formats et procédures de débat public sur Internet », Colloque « Les mobilisations altermondialistes », *op. cit.*

2. Michel FOUCAULT, « Des espaces autres » dans *Dits et écrits*, vol. 2 : 1976-1988, Paris, Gallimard, coll. « quarto », 2001, p. 1580.

3. Gianni VATTIMO, *La Société transparente* (trad. de J.-P. Pisetta), Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

dévoilent l'uniformisation comme les enjeux sensibles et les effets d'une trop grande homogénéisation. En un sens, ces mouvements marquent les écarts entre la promesse mondiale et la réalité vécue, ils favorisent ainsi la conscience des points d'achoppements, ils confortent le sentiment que la société a d'elle-même¹.

Et c'est précisément cette dynamique complexe qui fait de la globalisation, un processus social. Ce sont toutes ces constellations d'hétérotopies qui constituent la toile de ce qu'est une mondialisation des hommes, plurielle, culturelle, ancrée, à opposer à une globalisation simplement économique, a-culturel, et prétendument acceptée. La globalisation des marchandises devient mondialisation des hommes si elle sait intégrer et mobiliser l'existentialisme culturel et politique, si elle sait puiser dans tous ces creusets hétérotopiques qui l'irriguent et la composent narrativement, symboliquement, pratiquement. La *Globalisation* contestée devient une *Mondialisation* coopérative si l'homogénéisation nécessaire à la cohésion est la résultante relative de l'hétérogénéisation intrinsèque à ce processus mondial. Un tel conditionnement mutuel, peut-être est-ce le but de la Nouvelle Internationale qui se crée par-delà les frontières, ou d'une gouvernance mondiale, qui sache accompagner et travailler activement avec la société civile.

1. Alain PESSIN, « Structures politiques de la transgression », dans *Les Cahiers de l'imaginaire*, n° 2, *L'imaginaire du politique*, 1988.

Investissement symbolique et identification nationale dans la France contemporaine. L'exemple des « cérémonies de bienvenue dans la République française »

Romain Calba

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry — Montpellier 3

Nous nous proposerons ici d'interroger le processus d'identification nationale dans la France contemporaine à partir d'un ensemble de discours et de pratiques d'un investissement symbolique lui étant associé : les « cérémonies de bienvenue dans la République française » ou « cérémonies de remise des décrets de naturalisation ».

L'article 21-18 du Code Civil accorde aux préfetures la possibilité d'organiser une cérémonie pour la remise des décrets de naturalisation (dite naturalisation par « effet collectif ») depuis 1993, tandis que les autres modes d'acquisition de la nationalité française, que ce soit par mariage ou par application du « droit du sol », ne sont pas l'objet de mesures « solennelles » de ce genre. Depuis 2004, une disposition législative donne aux mairies le droit d'organiser ce type de cérémonie. Ces pratiques semblent prendre de plus en plus d'importance, et certaines propositions du « séminaire gouvernemental sur l'identité nationale » en février 2010 prévoient de conférer à celles-ci un caractère obligatoire et d'en faire une condition à l'accession à la nationalité française, alors qu'aujourd'hui la cérémonie est postérieure à la notification de l'acte accordant cette nationalité.

Ce genre de pratiques est présent dans plusieurs autres pays, puisque la Grande Bretagne et les Pays-Bas les ont instaurées respectivement en 2004 et 2006, et qu'elles sont également présentes par exemple en Allemagne, aux États-Unis, au Canada.

Le sens affiché pour justifier l'instauration de ces cérémonies en France a plusieurs dimensions. D'abord, il s'agit de faire de l'acquisition de la nationalité française un « moment fort » en émotion, de solenniser l'entrée dans la communauté nationale, de dépasser le simple caractère juridique

de la démarche. Ensuite, il fallait s'adapter et répondre à un contexte de « conflits identitaires » pour la nation, au niveau supranational, par la mondialisation et l'homogénéisation des pratiques qui lui sont liées, et au niveau infranational, par les « communautarismes » religieux, ethniques ou régionaux. Ces deux processus sont perçus comme liés, les conflits identitaires infranationaux fonctionnant comme des réactions à l'homogénéisation du monde, une exacerbation des revendications identitaires inhérente à la mondialisation. D'un côté le danger d'une perte de particularisme national face à des identifications au-delà de la nation portées par la mondialisation, de l'autre côté, des particularismes identitaires en-deçà de la nation, où des revendications communautaires persistent face à l'uniformité nationale.

Ces cérémonies sont l'occasion de montrer ce qui fonde la nation française et, par les discours, les pratiques, les objets, les lieux, par un ensemble de procédés symboliques, elles présentent une matérialité de l'imaginaire national. Au cœur de cette problématique des conflits d'identification auxquels est confrontée la nation, nous allons voir que la présentation de la « culture française », ou de l'identité culturelle française, joue un rôle central dans la structure de la représentation de l'identité nationale.

Sur une échelle allant du culturalisme, déterministe quant au rôle de la culture dans l'explication des manières d'être, de penser, d'agir, postulant des rapports exclusifs, naturels et permanents entre les individus, les groupes et « leur » culture, au nominalisme qui, ne connaissant que des individus, refuse l'existence de culture, cette dernière, en tant qu'« objet » de définition scientifique, est au cœur de nombreux débats. Plutôt que de l'appréhender comme un « objet », nous proposons d'appréhender cette identité culturelle comme une « forme » où viennent se loger un ensemble de discours et de pratiques structurant la vision contemporaine de l'identification nationale française. À partir de l'observation des « cérémonies de bienvenue dans la République française », nous verrons comment ces discours et pratiques sont insérés dans des mouvements dialectiques entre plusieurs catégories liées entre elles : l'individuel et le collectif, le particulier et l'universel, le changement et la continuité.

L'identité culturelle est présentée à la fois comme un cadre collectif, la culture nationale française, et comme un principe subjectif résultant du parcours et du vécu de chacun. La culture nationale est issue d'une assimilation entre une nation et une culture, comme cela est résumé dans le titre du principal support audiovisuel diffusé lors de ces cérémonies : « la France, un pays, une histoire, une culture, des valeurs ». Ce diaporama commence par la présentation du « pays », à savoir son territoire et son

organisation administrative (découpage en départements, régions, départements et territoires d'outre-mer), quelques données démographiques et économiques. À ce territoire correspond une histoire et une culture définies par un ensemble de figures historiques ayant concouru à l'unification du territoire et de sa culture, source des valeurs nationales présentées comme des emblèmes, des représentations officielles de cette culture (la République, la Constitution, la langue, la devise, l'hymne national). Cette condensation symbolique de la culture nationale dans des emblèmes objective cette dernière, « la signalétique symbolise par l'objectivation¹ », et l'inscrit dans un destin historique qui s'impose aux destins individuels. Par cette assimilation entre un territoire, une histoire et une culture, la nation est présentée comme un collectif individué, où les principes de l'individualisme sont transposés sur une entité collective².

D'un autre côté, les discours et pratiques de ces cérémonies reconnaissent aussi la culture comme un principe subjectif, notamment par la reconnaissance du vécu et des parcours individuels de « rencontre » de la culture nationale. La spécificité des parcours personnels est rappelée par quelques mots lors de la remise individuelle des décrets de naturalisation par l'autorité préfectorale à la fin de la cérémonie, le parcours administratif des demandeurs de la nationalité française est constitué d'un ou plusieurs entretiens individuels, dits « entretiens d'assimilation » qui, outre le test du niveau de langue qui en est le principal objectif, déterminent l'intégration des individus à la société française et ses modes de vie. La rencontre entre l'individuel et le collectif, entre la culture comme cadres objectifs et principes subjectifs, peut alors être appréhendée comme reconnaissance ou conflit. Mais, l'adéquation totale entre les deux (et la remise en cause par certains membres des services préfectoraux concernés du terme « assimilation » en est un indice) ne se présente que comme une limite qu'on ne doit ou qu'on ne peut pas atteindre : « La naturalisation n'implique pas que vous renonciez à votre passé, à votre histoire, à votre singularité. Personne ne vous demande pas de perdre votre âme³. »

Cette assimilation entre un pays, un territoire et une culture, qui produit des collectifs individués dotés d'une identité culturelle, laisse vivre des frontières entre elles (la culture française est différente de la culture espagnole, allemande...) et exprime les particularités et singularités des peuples et sociétés nationales. Mais la rencontre entre les cultures est

1. Pascal ORY, « L'histoire des politiques symboliques modernes : un questionnement », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 47-3, juillet-septembre 2000, p. 526.

2. Voir par exemple, Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1991 (1^{re} édition 1983), p. 139.

3. Extrait de discours prononcé lors d'une cérémonie de remise de décrets de naturalisation le 10 novembre 2006.

permise par l'affirmation de singularités médiatisée par des principes universels. Dans le cas qui nous intéresse ici, les principes des Droits de l'Homme sont mis en exergue comme des principes d'affirmation de la singularité nationale et des principes universels permettant la communication entre cultures. Nombre de discours lors de « cérémonies de bienvenue dans la République française » rappellent que la France est la nation des Droits de l'Homme (« Vous avez exprimé votre croyance dans les Droits de l'Homme, dont la France est la patrie¹ », « Devenir français, c'est un honneur : celui d'appartenir à une grande nation. La philosophie des Lumières et des Droits de l'Homme, la proclamation des libertés individuelles (...) au cours de son histoire, la France a beaucoup apporté au monde² »), le diaporama cité plus haut rappelle que la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 est un élément de la culture française dont découlent les principes de sa Constitution et de sa République, et ces principes, issus du droit naturel et universel, permettent la rencontre entre cultures particulières en rattachant le particularisme culturel à des principes surplombants, des principes civilisationnels conciliant affirmation identitaire et inscription dans une unité universelle.

Cette relation unité/diversité structure également les relations à l'intérieur de la culture nationale entre les principes de l'unité nationale et les communautés infranationales. Il s'agit d'instituer une unité dans le respect des différences, de reconnaître des différences en sauvegardant l'unité nationale par le biais de principes éthiques sanctionnant les visions acceptables de l'unité et des différences. L'unité doit s'enrichir des différences, ne pas les nier ou les aplanir (« l'unité de la nation va de pair avec sa diversité³ ») et le choix de la préfecture comme lieu de cérémonie résonne comme le symbole de l'unité nationale, le préfet représentant l'État censé ne valoriser aucune forme de faction ou communauté à l'intérieur de la nation. Les différences doivent aussi s'intégrer à l'unité nationale, éviter les « ghettos » communautaires, et il est considéré comme un devoir du citoyen de participer au maintien et au renforcement de l'unité nationale. Cette catégorie de l'unité et de la diversité prend forme dans la distinction du public et du privé et dans les droits et devoirs du citoyen, figurations de l'application éthique individuelle des valeurs nationales.

Les discours et pratiques de ces cérémonies proposent une vision d'une culture française permanente au-delà des changements et transformations. Plus que la simple juxtaposition des éléments de continuité et

1. Extrait de discours prononcé lors d'une cérémonie de remise de décrets de naturalisation le 10 novembre 2006.

2. Extrait de discours prononcé lors d'une cérémonie de remise de décrets de naturalisation le 29 juin 2006.

3. Extrait de discours prononcé lors d'une cérémonie de remise de décrets de naturalisation le 11 mars 2008.

de différence, l'identité est présentée comme l'identité du même et de la différence sur le modèle hégélien de « l'identité de l'identité et de la non-identité¹ ».

Cette continuité est portée par une vision linéaire de l'histoire nationale, une temporalité mythologique balisée de héros, de sauveurs, de moments de fondation concourant à la perpétuation de l'unité nationale présentés par le diaporama diffusé pendant les cérémonies. Aux premiers héros de l'unification nationale (Vercingétorix, Jeanne d'Arc) sont ajoutés les rois de France successifs jusqu'à Louis XVI. La suite chronologique proposée enchaîne des événements et personnages représentant des valeurs pionnières de la nation : ordonnance de Villers-Cotterêts pour la langue nationale, la Saint-Barthélemy et l'Édit de Nantes pour la religion, la Révolution française pour l'établissement de la République, Jules Ferry pour l'école laïque, les deux guerres mondiales, la Résistance à l'Occupation et la reconstruction nationale, de Gaulle et l'instauration du suffrage universel direct pour tous les citoyens, les Présidents de la République successifs. Est également référencée toute une série de personnages et de lieux emblématiques de la culture française et de son rayonnement parmi lesquels se trouvent le Louvre, le Musée d'Orsay, Rabelais, Molière, Voltaire, ou encore Descartes. La formation de cette mémoire nationale place ces éléments dans la perspective spatiale et temporelle d'une « communauté de destin », unifiant ses membres autour des liens de l'histoire nationale plus indestructibles que des principes d'une « communauté d'idées² ».

Si, comme nous l'avons vu précédemment, cette identité culturelle historique n'exclut pas les apports d'éléments nouveaux, l'identité nationale surpasse et intègre les « conflits » dans une recreation identitaire portée notamment par un travail politique de l'État. Comme la dialectique hégélienne donne naissance à un « Esprit absolu » représenté, de manière hiérarchique, par l'État englobant la société civile, l'État, comme figure de l'unicité du pouvoir, par sa continuité, veille à la recreation permanente de l'identité et de la différence. Si l'identité culturelle fonde l'identité nationale, l'État, le pouvoir politique, participe à sa perpétuation, rappelant la séparation entre *Kulturnation* et la *Staatsnation*³.

1. Voir Louis DUMONT, *op. cit.*, p. 146-147.

2. Cette distinction de deux sortes de communautés a été présentée par Siegfried KRACAUER, *L'Ornement de la masse : essais sur la modernité weimarienne*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2008 (1^{re} édition 1963), 310 p.

3. Opposition notamment popularisée par Friedrich MEINECKE, *Weltbürgentum und Nationalstaat. Studien zu der Genesis des deutschen Nationalstaates*, Berlin, Oldenburg, 1915, qui oppose la nation culturelle à la nation politique. Sur ce sujet, voir Alain DIECKHOFF, « La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel », *L'Année sociologique*, 46-1, 1996.

1 Un investissement symbolique : objectivation et subjectivisation de la nation

La définition de l'État comme groupement humain qui « revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime¹ » introduit la question de la relation entre le pouvoir et son autorité sociale. Il convient d'observer où le pouvoir va prendre sa puissance, sa force venant d'une autorité, d'une légitimité, d'un consentement aux yeux de ceux qui le suivent. Pour cela, le pouvoir politique possède trois grands types de modalités d'exercice² : la coercition de la puissance publique, la persuasion de la rhétorique et le recours aux procédés symboliques³. Ce troisième mode d'exercice accorde une croyance en l'efficacité du symbole et une importance à l'imaginaire et aux émotions. Il a à sa disposition deux grands moyens de fonctionnement : les ressources d'ordre emblématique qui symbolisent par l'objectivation et les pratiques d'ordre rituel qui symbolisent par la subjectivisation. Nous allons voir comment ces cérémonies s'inscrivent dans ces pratiques politiques symboliques en combinant objectivation de la communauté nationale dans des symboles et action performative sur le corps du groupe assemblé, concourant ainsi à légitimer une forme nationale d'existence collective et à son identification.

Il convient de voir que ces pratiques symboliques s'ajoutent à un ensemble de procédés de nature plus coercitive d'ordre juridique s'inscrivant dans le parcours individuel d'obtention du décret de naturalisation. L'accès à la naturalisation française, avant d'être célébrée collectivement, est un parcours individuel pour chaque candidat jalonné d'étapes administratives pouvant fonctionner comme autant de risque d'élimination du processus. La première de ces étapes est la constitution du dossier administratif de « demande d'acquisition de la nationalité française » permettant de vérifier que le candidat remplit les principales conditions juridiques pour être naturalisé (être majeur, posséder un titre de séjour, résider en France de manière continue depuis cinq ans, cette durée est réduite à deux ans pour le candidat ayant suivi deux années d'études supérieures dans un établissement français, et ce délai est supprimé pour les ressortissants d'un pays dont le français est la langue officielle ainsi que pour les réfugiés). Cette autorité bureaucratique de type légal-rationnel s'exerce à plusieurs niveaux. Au niveau familial, une attention particulière est portée

1. Max WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 2002, 221 p.

2. Pascal ORY, *op. cit.*

3. Pour le recours aux procédés symboliques en politique, voir également Lucien SFEZ, *La symbolique politique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996, et *La politique symbolique*, Paris, PUF, coll. « Quadriga », 1993, 127 p.

sur la vérification des données concernant les mariages, divorces éventuels afin de détecter les cas possibles de polygamie qui constituent aux yeux des services préfectoraux une cause d'irrecevabilité immédiate du dossier, au niveau pénal, une vérification du casier judiciaire est pratiquée en coopération avec les services de police, pour rejeter le dossier de candidature en cas de grave violation des lois de la République ou ajourner la demande de plusieurs mois ou années suivant la gravité estimée de la faute, et au niveau économique, l'autorité préfectorale vérifie, avec les services de la Trésorerie générale, le niveau des ressources du candidat et le paiement des impôts sur les cinq dernières années. Toutes ces dimensions vérifient si le candidat remplit les conditions générales « de bonnes vie et mœurs » et a « un comportement loyal au regard des institutions françaises¹ ». Ces différents critères vérifient donc l'adéquation du parcours individuel avec la collectivité, la communauté nationale, et sa possible intégration. Ils sont rappelés lors de certaines cérémonies : « vous réunissiez toutes les conditions pour devenir un membre à part entière de notre communauté nationale : le Français est votre langue, vous avez respecté les lois de la République, vous avez contribué à l'enrichissement de la Nation par votre travail, votre engagement associatif ou en assumant vos devoirs de parents² ».

Une seconde étape du processus consiste en une évaluation individuelle de « l'assimilation » des candidats à l'acquisition de la nationalité française. Celle-ci est appréciée à travers deux dimensions : la connaissance et la pratique de la langue française au niveau oral et l'insertion dans la communauté française. Elles sont évaluées par l'établissement d'un « procès-verbal d'assimilation » réalisé au cours d'un entretien individuel d'une durée d'environ trente minutes entre le demandeur et l'agent de la préfecture dans les locaux de la préfecture. L'« évaluateur » pose des séries de questions, prédéterminées par une grille d'évaluation, de type ouvert ou fermé, sur l'état civil du demandeur, sa situation de famille, sa vie professionnelle, ses relations sociales et relate les attitudes et le niveau de pratique et de compréhension de la langue sur une échelle allant de la communication impossible à la communication possible et balisée par des niveaux intermédiaires de difficultés communicationnelles. La langue nationale, à travers cet entretien d'assimilation est pensée comme un critère d'insertion dans la communauté nationale. Sa mesure sur une échelle tend à en faire un critère « objectif » d'intégration aux modes de vie et aux fondements de l'identité nationale : « comment pourrait-on appartenir à

1. Notice d'information pour les candidats à la naturalisation ou à la réintégration dans la nationalité française.

2. Extrait de discours prononcé lors d'une cérémonie de remise de décrets de naturalisation le 11 mars 2008.

un pays dont on ignorerait la langue, donc le mode de pensée et la manière de vivre ? », « la langue est le cœur de notre identité nationale, sa principale richesse », « une nation, enfin, qui se caractérise par une langue, par un mode de vie et des usages dont vous avez acquis et assimilé les fondements¹ ».

Ces procédés individualisent la « rencontre » avec la nation, par des dossiers individuels, des entretiens individuels, et s'ils déterminent l'intégration à la nation (tropicque), d'autres pratiques vont contribuer à intégrer la nation (système), à réaliser le collectif, matérialiser la « communauté politique imaginaire ». Nous empruntons cette expression à Bénédicte Anderson qui définit la nation comme « une communauté politique imaginaire² ». Une communauté, car au-delà des inégalités pouvant remettre en cause le lien de type national, il existe l'idée d'une « camaraderie » et de liens sociaux horizontaux entre ses membres, et imaginaire, car il n'y a pas d'interconnaissance générale entre tous les membres de la communauté, mais l'image de la communion vit dans l'esprit de chacun pour former une conscience nationale. Nous allons voir comment cette conscience nationale et cette communion se réalisent par un ensemble de procédés qui cristallisent le collectif, et matérialisent l'imaginaire national par une mobilisation d'outils de représentation symbolique.

Émile Durkheim, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*³, a montré l'importance de l'emblématique, à travers l'étude du totémisme, pour l'objectivation du groupe. Celui-ci a besoin de se représenter l'idée qu'il se fait de lui-même au moyen d'un signe matériel extérieur, un symbole qui est une expression matérielle d'une force idéale. Ainsi, le drapeau national est le symbole de la société déterminée qu'on appelle nation, un signe identitaire, la marque de sa personnalité par laquelle chaque nation spécifie sa différence par rapport aux autres. Pour s'exprimer les idées qu'il se fait de lui-même, le groupe les fixe sur des choses matérielles qui les symbolisent. Ces idées s'objectivent et deviennent des réalités, des forces⁴.

1. Citations de discours prononcés lors de cérémonies de remise de décrets de naturalisation respectivement le 10 novembre 2006, le 11 mars 2008 et le 31 janvier 2003.

2. Bénédicte ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, coll. « Poche » 2002, (1^{re} édition, Éditions Verso, Londres, 1983), 212 p., p. 19.

3. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2008 (1^{re} édition 1912), 672 p.

4. L'importance du symbolique dans la vie sociale identifié par Emile Durkheim a par la suite influencé ses continuateurs, et notamment Marcel Mauss : « Voilà longtemps que Durkheim et nous, enseignons qu'on ne peut communier et communiquer entre hommes que par symboles, par signes communs permanents [...] Voilà longtemps que nous pensons que l'un des caractères du fait social, c'est précisément son aspect symbolique », in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 294.

Ainsi, le groupe exerce sur ses membres une autorité plus morale¹ que physique par une représentation qui suscite ou inhibe des actes. L'emblème est investi d'un caractère sacré. L'emblème du groupe est objet de respect de la part de ses membres et ceux des autres groupes, et son autorité morale s'impose aux individus, par exemple, par la réprobation morale dont sont investis les actes de vandalisme contre cet objet protégé par des règles de droit². Le groupe sacralise des choses laïques par la puissance morale qu'il y investit dans des moments d'effervescence. Ainsi pendant la période de la Révolution française, des notions comme la Patrie, la Liberté, la Raison sont l'objet d'un véritable culte.

Le symbolisme, par l'objectivation de l'unité sociale, peut contribuer au maintien de ses « formes » de socialisation : « un autre moyen pour l'unité sociale de s'objectiver est de s'incorporer dans des objets impersonnels qui la symbolisent³ », « ce *modus procedendi* ne favorise pas seulement par ses résultats directs l'auto-conservation de la société, mais, il y aide aussi et surtout en faisant vivre dans l'esprit de chacun de ses membres l'idée d'une unité sociale, supérieure aux particuliers et indépendante des caprices individuels⁴ ». Sans ce symbolisme, les sentiments sociaux, la conscience sociale ne pourraient avoir qu'une existence précaire dépendant de la co-présence (spatiale et temporelle) des membres du groupe qui, par l'influence réciproque des individus, entretient la puissance de ces sentiments et, une fois les membres dispersés, ces sentiments seraient affaiblis. Les symboles rappellent aux individus les sentiments évoqués lors de ces assemblées.

Les modalités d'investissement symbolique dans le lien social accordent une place particulière aux pratiques festives, cérémonielles, rituelles qui, par l'action subjective sur les corps, contribuent à créer et entretenir l'autorité morale du groupe. La croyance et le culte s'entretiennent, le culte créant et recréant périodiquement la croyance en lui apportant des preuves expérimentales. Claude Rivière nous rappelle que les régimes politiques de tous ordres, même dans les moments où semble s'affirmer la

1. La question de l'autorité morale exercée par le groupe sur ses membres est bien au cœur de la sociologie durkheimienne : « Le problème sociologique — si l'on peut dire qu'il y a un problème sociologique — consiste à chercher, à travers les différentes formes de contrainte extérieure, les différentes sortes d'autorité morale qui y correspondent », Émile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 315-316.

2. Émile Durkheim montre que la coercition des faits sociaux se révèle le plus lorsqu'on tente d'y résister, dans Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002 (1^{re} édition 1895), p. 4-5.

3. Georg SIMMEL, « Comment les formes sociales se maintiennent », *Le problème de la sociologie et autres textes*, Paris, Éditions du Sandre, 2006 (1^{re} édition de cet article in *L'Année sociologique*, première année, 1896-1897, p. 71-109), p. 56-57.

4. *Ibidem*, p. 58.

raison pure, recourent à des manifestations cérémonielles, festives, mémorielles d'ordre rituel, et ce notamment dans les moments où la puissance a besoin de s'affirmer¹. La sacralisation de la nation pendant la Révolution française s'effectue par les moyens de la fête et d'un vaste programme symbolique empruntant largement à la tradition chrétienne récemment combattue (mise en place d'autels de la Patrie, plantation d'arbres de la liberté...) et, pour Marcel Mauss, c'est bien le jour de la Fête de la Fédération que la nation prend une forme beaucoup plus précise et où, pour la première fois, elle tente de prendre conscience d'elle-même et d'uniformiser ses membres. Ces pratiques contribuent à la conscience nationale en rassemblant les membres de la communauté nationale, en mettant la « masse » en mouvement², et contribuent ainsi à l'objectivation de la « communauté imaginée » par des liens émotionnels liant des individus autonomes.

Ces pratiques politiques symboliques, comme dans les exemples de la Révolution française cités précédemment, peuvent posséder de manière formelle un caractère religieux. Les « cérémonies de bienvenue dans la République française » possèdent des affinités formelles avec des pratiques de baptême, en ce sens qu'elles agissent également par l'imposition d'un nom. L'officiant, représentant de l'autorité de l'État, donne aux nouveaux membres de la communauté le nom de Français qui s'identifient par ce nom. Au-delà de la démarche juridique, la cérémonie solennise ce changement de nom, imposition d'un droit d'être, nécessitant tout de même l'assentiment de la puissance politique souveraine de l'État, qui fonctionne comme un devoir d'être, figuré dans les principes éthiques des devoirs du citoyen³. Cela fonctionne comme une typification, au sens de Georg Simmel⁴, car cela agit sur l'image et la représentation que l'on se fait de la personne concernée par cette pratique cérémonielle, une image qui repose sur la généralisation, où chacun des membres d'un cercle social, ici le cercle social national des personnes portant le même nom de la

1. Différents auteurs en ont présenté des développements empiriques. Citons notamment Mona OZOUF, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1987 (1^{re} édition 1976) ; Rosemonde SAMSON, *Les 14 juillet : 1789-1975 : fête et conscience nationale*, Paris, Flammarion, coll. « La Tradition et le quotidien », 1976 ; Maurice AGULHON, *Marianne au pouvoir : l'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, Paris, Flammarion, coll. « Histoires », 2001 (1^{re} édition 1979) ; Pierre NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1997 (1^{re} édition 1984).

2. Pour Mona Ozouf, la fête est une levée en masse, voir Mona OZOUF, *op. cit.*

3. L'application individuelle de la question du nom est présente dans la possibilité faite aux demandeurs de la nationalité française de « franciser » leurs noms et prénoms.

4. Georg SIMMEL, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel et Sibylle Muller, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010 (1^{re} édition Duncker & Humblot, Leipzig 1908). Voir en particulier le chapitre 1, « Excursus sur la question : comment la société est-elle possible ? », p. 63-79.

collectivité nationale à laquelle ils appartiennent, voit les autres membres en fonction d'un *a priori* que ce cercle impose aux consciences de ceux qui en font partie et qui s'applique également à ceux qui font partie de cercles distincts.

L'imposition de ce devoir-être et l'identification nationale au cours de ces cérémonies reposent sur un modèle de performativité qui fonctionne plus sur la création simultanée du signifiant et du signifié symbolique par une prise en charge affective et conative des symboles (capacité à inciter à agir) que sur la prise en charge cognitive de ceux-ci, c'est-à-dire leur orientation vers certains signifiés idéologiques. Si certains symboles nationaux ont été l'enjeu de véritables luttes idéologiques et politiques pour l'imposition d'une certaine représentation du monde¹ entre groupes antagonistes et opposés quant au type de « contrat social » sur lequel devait reposer la nation, ces cérémonies se basent sur un modèle d'ordre émotionnel. Les sens ou contenus des symboles déployés ne sont que peu définis, la relation y est moins idéologique que conditionnée par l'exécution de certaines pratiques rituelles strictes et mécaniques, comme le fait de se lever pour écouter l'hymne national, ou nous pouvons aussi penser, sur ce même modèle, à la cérémonie du drapeau dans les écoles américaines. À la fin de chaque cérémonie de bienvenue dans la République française, l'assistance se lève comme un seul homme pour l'écoute d'une version instrumentale de la Marseillaise, suite au geste de la main de l'officiant, représentant légitimé de l'autorité morale du groupe, pour l'inviter à se lever.

Si ces cérémonies semblent renouveler l'idée d'une nation « à la française » fondée sur l'idée de contrat social par une adhésion rationnelle à des valeurs et une volonté individuelle d'intégration à la communauté nationale, une certaine « religion civile² » est mise en scène et montre l'importance de la sentimentalité propice à l'accomplissement répété de l'abandon rationnel dans le groupe, où la « communalisation » du lien social national, basée sur le sentiment d'appartenir à une même communauté, côtoie la « sociation », basée sur le compromis ou la coordination d'intérêts motivés rationnellement³.

1. Voir notamment les exemples du drapeau, de l'hymne national et de la fête nationale ; Raoul GIRARDET, « Les trois couleurs », in Pierre NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, Tome 1. *La République*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1997 (1^{re} édition 1984) ; Christian AMALVI, « Le 14 juillet », in Pierre NORA (dir.), *op. cit.* ; Michel VOVELLE, « La Marseillaise », in Pierre NORA (dir.), *op. cit.*

2. Voir Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2002 (1^{re} édition 1762), p. 145-154.

3. D'après les deux types développés par Max WEBER, *Économie et société*, Tome 1. *Les catégories de la sociologie*, traduit de l'allemand par Julien Freund, Pierre Kamnitzer, Pierre Bertrand, Eric de Dampierre, Jean Maillard et Jacques Chavy, Paris, Plon, coll. « Agora », 1995 (1^{re} édition 1920), p. 78-82. L'auteur montre que les deux types ne s'excluent pas.

Troisième partie

Les métamorphoses du sacré

La problématique du sacré, très étudiée par les pères fondateurs de la sociologie, semble connaître un regain d'intérêt après son relatif abandon durant l'ère structuraliste. La fin des « grands récits » idéologiques coïncide avec cet intérêt renouvelé. Le sacré paraît largement déborder la stricte dimension du religieux pour se manifester dans des champs aussi variés que la politique, le droit, les médias, la violence, les rapports entre sexes, le quotidien, la théorie du risque, les drogues, etc. Nous proposons d'ouvrir une réflexion sur les différentes formes que peut revêtir la notion de sacré, à travers l'évolution des phénomènes et des représentations qui lui sont liés.

Deux avatars du religieux en Occident : le culte de la nation et la mythologie rationaliste

Lucien Scubla

Chercheur en sociologie,
membre du C.R.E.A. —
École polytechnique

La décomposition de l'humanité en individus proprement dits ne constitue qu'une analyse anarchique, autant irrationnelle qu'immorale, qui tend à dissoudre l'existence sociale au lieu de l'expliquer [...] Une société n'est pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points.

Auguste COMTE

La grande différence entre notre société, et la plupart des sociétés non européennes, c'est que le rituel national, dont le Pape ou le souverain est la tête, a absorbé tous les autres.

Arthur Maurice HOCART

Auguste Comte n'est pas seulement l'inventeur du mot « sociologie » et le promoteur d'un évolutionnisme passé de mode. Il est surtout un des premiers penseurs agnostiques à reconnaître une place éminente aux phénomènes religieux. Ayant découvert qu'ils avaient constitué les premiers pas de la civilisation et accompagné l'essor des sociétés humaines, il a fini par y voir une composante nécessaire de toute société stable. Nous nous proposons de défendre et d'illustrer cette double hypothèse à l'aide de quelques exemples relevant de sociétés traditionnelles mais aussi de sociétés modernes.

1 Origine et fondement religieux des sociétés humaines et de la civilisation

La première hypothèse, celle de l'origine religieuse des sociétés humaines et de leur civilisation, est inhérente à la fameuse « loi des trois états » du *Cours de philosophie positive*. Dire que « l'état théologique ou fictif » représente l'enfance de l'humanité, et « l'état scientifique ou positif » sa maturité, ce n'est pas assimiler le religieux à des gamineries ou le réduire à un gaspillage de temps et de forces qui auraient pu être mieux employés. Bien au contraire, c'est admettre que l'état théologique est tout aussi nécessaire au développement des sociétés que l'enfance est nécessaire à celui des individus. C'est soutenir que la religion est tout aussi indispensable à la genèse de la civilisation que l'enfance à la formation d'un adulte. C'est reconnaître que la science positive elle-même est tributaire de l'état théologique et s'enracine dans la religion. Sans les espoirs chimériques que les hommes avaient placés dans les spéculations religieuses de l'astrologie et dans les pratiques magiques de l'alchimie, dit Comte, ils n'auraient jamais eu « la constance et l'ardeur nécessaires pour recueillir les longues suites d'observations et d'expériences qui ont, plus tard, servi de fondements aux premières théories positives ». N'en déplaise aux esprits forts, l'astronomie est la fille de l'astrologie¹, la chimie, celle de l'alchimie, la science, celle de la religion. L'astrologie et l'alchimie ne sont pas, *dans leur principe*, des perversions de l'intelligence. Ce ne sont pas des corruptions originelles de la pensée scientifique, mais cela même qui a rendu possible son émergence. Comte substitue ici l'histoire au mythe : l'histoire, qui montre l'origine religieuse des sciences, à la « mythologie rationaliste », triomphante depuis le XVIII^e siècle, qui dépeint l'obscurantisme religieux comme un obstacle à la pensée scientifique, dont la raison humaine, longtemps esclave, aurait dû se libérer. Nous y reviendrons.

Au préalable, il faut rappeler que toute une série de travaux historiques, sociologiques et anthropologiques ont repris, développé et confirmé l'hypothèse comtienne de l'origine religieuse de l'organisation sociale et de la civilisation. Trois auteurs méritent à cet égard, une mention particulière : Fustel de Coulanges, Durkheim et Hocart. Dans *La Cité antique*, ouvrage paru en 1864, Fustel de Coulanges montre que toute l'organisation

1. Cette thèse est bien établie, non seulement pour l'astronomie antique, mais pour Kepler lui-même, fondateur de l'astronomie moderne. Voir Arthur KÆSTLER, *Les Somnambules*, Paris, Le Livre de poche, n° 2200, 1973, dont Les Belles Lettres ont donné, en 2010, une nouvelle édition, et, pour une étude plus technique, Gérard SIMON, *Kepler astronome astrologue*, Paris, Gallimard, 1979. Sur l'intérêt anthropologique de ce dernier ouvrage, voir la recension de Paul JORION dans *L'Homme*, XX-1, 1980, p. 127-128, et Jean POUILLON, « La vérité scientifique dans son puits culturel », *Le Temps de la réflexion*, I, Gallimard, 1980, p. 419-422.

sociale, et même matérielle, de la cité romaine ou grecque, dérive de son système religieux. À Rome, par exemple, la cité est organisée autour d'un feu sacré, gardé par les vestales, dont on trouve une réplique à l'intérieur de la *gens*, puis de la famille. Le *pater familias* est un avant tout un prêtre, gardien du feu sacré, sa maison, un temple, et les règles organisant la parenté, le mariage, l'adoption, la propriété, etc., des prescriptions visant à perpétuer le culte familial. Au niveau collectif, le *census*, qui comprend un recensement des personnes et des biens, n'est pas seulement une opération administrative, mais un rite d'agrégation périodique, comprenant un triple sacrifice (*suovetaurilia*), auquel chacun doit prendre part, sous peine de perdre sa citoyenneté.

Durkheim généralisera ces résultats. En s'appuyant sur la masse de faits convergents recueillis par l'ethnographie de son temps, il montrera que « les formes élémentaires de la vie religieuse » sont en même temps les structures élémentaires de la vie sociale et, plus généralement, que toute civilisation commence par la religion. Celle-ci, écrit-il dans le volume deux de *l'Année sociologique* (1897-1898), « contient en elle dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective ». Comme la science et la poésie sont issues des mythes et des légendes, le droit et la morale sont nées de pratiques rituelles : « la peine, le contrat, le don, l'hommage, sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, communiel, honoraire, etc. » Seule l'organisation économique, conclut-il, dérive peut-être d'une autre source et demande un supplément de preuve¹. Quinze ans plus tard, Durkheim maintiendra encore cette prudente réserve², mais le doute sera bientôt levé. En 1924, Mauss montrera, dans son *Essai sur le don*, l'antériorité des échanges cérémoniels sur les échanges économiques, tandis que Laum établira, dans *Heiliges Geld*, l'origine sacrificielle de la monnaie. Peu de temps après, Hocart montrera l'origine rituelle de la division du travail que Durkheim avait entrevue lorsqu'il relevait le caractère religieux des corporations romaines.

Hocart aura surtout le mérite de reprendre l'ensemble du problème à nouveaux frais, en montrant l'unité de tous les rites, et l'origine rituelle de toutes les institutions et même de nombreuses techniques³. Le rituel le plus complet est celui de l'intronisation du roi ou du chef, et il constitue

1. Émile DURKHEIM, *Journal sociologique*, Introduction et notes de Jean DUVIGNAUD, Paris, PUF, 1969, p. 138.

2. Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, Paris, PUF, 1968, p. 598, note 163.

3. Arthur Maurice HOCART, *Kingship*, Londres, 1927 ; *Les Progrès de l'homme*, 1933, Paris, Payot, 1935 ; *Rois et courtisans*, 1936, Paris, Éditions du Seuil, avec une introduction de Rodney Needham ; *Les Castes*, Paris, Annales du Musée Guimet, 1938, avec une préface de

l'épine dorsale des premières sociétés. Toutes les autres structures et tous les autres rites en sont, soit des transformations globales, comme l'organisation politique et les rites nationaux des États modernes, soit des parties détachées qui se sont peu à peu diffusées par « snobisme¹ », c'est-à-dire imitées par les grands personnages du royaume, puis par leurs subordonnés, pour gagner de proche en proche le commun des mortels. C'est le cas du mariage qui, comme l'histoire du roi Babar l'enseigne à nos enfants, est d'abord un élément du rite d'installation du roi, et comporte parfois encore un couronnement des époux, mais aussi des rites funéraires, ou même du port du chapeau, avatar de la couronne royale.

Prenons un exemple précis pour prendre la mesure de la chose. La chaussure, dit Hocart, ne peut pas avoir une origine utilitaire : « elle est inconfortable, déforme le pied, produit des cors et d'autres désagréments, diminue la stabilité, rend l'ascension difficile ou dangereuse ». Or, tous ces inconvénients ne sont pas compensés par le soulagement qu'elle peut apporter contre le froid : on peut supporter d'avoir les pieds nus en hiver et la chose était fréquente en Europe jusqu'au début du siècle dernier. En revanche, « les rois de l'Inde portaient des chaussures en vertu d'une règle très commune de par le monde, selon laquelle le pied du roi ne doit pas toucher le sol ». Il ne s'agissait pas d'une faveur accordée au roi, mais d'un tabou imposé par le rituel. Il ne visait pas à protéger les pieds du roi d'un contact pénible avec le sol, mais le territoire du royaume d'un contact mortifère avec le corps du roi. Comme l'avait montré Frazer, le roi, représentant du ciel sur la terre, doit toujours demeurer « entre ciel et terre ». À l'instar du couvre-chef, la chaussure est un attribut royal dont l'usage s'est généralisé².

Ce qui est ainsi mis à mal, c'est toute l'explication platement utilitariste du développement des civilisations, à partir de besoins humains supposés bien déterminés et de calculs rationnels tendant à leur satisfaction optimale — type d'explication pourtant plus répandue que jamais, et qui, depuis deux ou trois siècles, a érigé les sciences économiques, toutes ten-

Marcel Mauss ; *Le Mythe sorcier et autre essais*, Paris, Payot, 1973 ; *Au commencement était le rite, De l'origine des sociétés humaines*, Paris, Éditions de la Découverte, 2005, avec une préface de Lucien Scubla.

1. Hocart déplore que la sociologie de son temps, pétrie d'utilitarisme, n'ait pas compris l'importance du snobisme, et un exemple, ayant gardé toute sa fraîcheur, montre bien son audace intellectuelle. La colonisation, dit-il, ne s'explique pas par des facteurs économiques, mais l'Angleterre ayant donné le ton, « toute nation qui se respectait se devait d'avoir des colonies, tout comme il est indispensable dans certains milieux d'avoir une résidence secondaire » (*Le Mythe sorcier*, p. 144) — et cela quel qu'en fût le prix. On pourrait dire la même chose de l'arme atomique, jugée indispensable, de nos jours, pour appartenir au club des grandes nations.

2. HOCART, *Les Progrès de l'homme, op. cit.*, p. 114.

dances confondues, en détentrices putatives des secrets derniers de la marche du monde et de ses soubresauts, et promu leurs experts, prophétisant « la crise terminale du capitalisme » ou guettant « le retour de la croissance » en nouveaux haruspices des temps modernes.

Ce n'est pas tout. Même si Hocart lui-même n'en tire pas toutes les conséquences, son hypothèse de l'origine *rituelle* de la culture conduit aussi à récuser toutes les théories qui tendent à subsumer le religieux sous la catégorie, au demeurant mal définie, du symbolisme ou du symbolique¹ — quand bien même croiraient-elles pouvoir s'autoriser de la phonologie structurale ou plus généralement de la linguistique². Les opérations rituelles ne sont pas réductibles ou seulement assimilables des systèmes de signes, pas plus d'ailleurs qu'à des « actes de langage » qui sont eux-mêmes une classe particulière de rites oraux (ou d'avatars de ces derniers). C'est plutôt aux activités techniques — trop souvent oubliées par l'anthropologie sociale — qu'ils sont apparentés. Car les rites ont eux aussi des effets indéniables sur la réalité. Comme le notait Hocart, à défaut de maîtriser les forces de la nature, ils ont permis aux hommes de se maîtriser eux-mêmes et de présenter un front uni contre les coups du sort — c'est-à-dire de faire face non seulement aux calamités venues du dehors, mais aussi, ajouterons-nous, aux dissensions et aux conflits capables de les aggraver et de détruire de l'intérieur les collectivités humaines. On comprend cette efficacité du rituel si l'on admet que, loin d'être arbitraire comme le signe saussurien, il a, comme un outil, des effets étroitement liés à sa forme même. Un nouvel exemple va nous aider à illustrer cette idée.

Le rituel d'installation du roi comprend toujours une investiture qui, littéralement, consiste à faire revêtir un habit d'apparat au nouveau titulaire de la charge. Il arrive même que la cérémonie d'installation se réduise, ou peu s'en faut, à cette investiture. Le jour venu, les faiseurs de roi se précipitent sur l'heureux élu, le dépouillent de ses vêtements, souvent avec rudesse, mais, au lieu de lui infliger le mauvais sort auquel s'attendrait un observateur naïf, ils lui font endosser la robe royale et accéder au

1. Sur cette ambiguïté du symbolique, cf. Vincent DESCOMBES, « L'équivoque du symbolique », *Cahiers Confrontation*, 3, Aubier, 1980, p. 77-95; Lucien SCUBLA, « Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 12, 1998, p. 41-65, « Préface » à Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte, 2008, p. 13-24 et « Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 37, 2011, p. 223-239.

2. Voir *La Fonction symbolique*, essais d'anthropologie réunis par Michel IZARD et Pierre SMITH, Paris, Gallimard, 1979. Dans cette collection d'études de qualité, il y a un contraste frappant entre la perspective unitaire de l'avant-propos, rêvant d'un structuralisme capable de dissoudre le religieux dans le symbolique (« le religieux serait de l'ordre du contingent et du local, quand le symbolique, au contraire, est marqué du sceau du nécessaire et de l'universel », p. 13), et la pluralité de fait des contributions réunies, où « symbolique » est une sorte de joker conceptuel que chaque auteur utilise à son gré.

trône. Les personnages qui, dans les sociétés traditionnelles, occupent des fonctions analogues à celles de nos juges, font l'objet de rites similaires. Les « chefs à peau de léopard » des Nuer, qui sont des médiateurs rituels, doivent précisément leur nom à cette caractéristique vestimentaire¹. Dans notre culture également, les figures du roi et celles du juge sont étroitement apparentées, comme l'attestent les images populaires de Salomon et de Saint-Louis, mais aussi le fait, que, malgré la chute de la royauté, la robe de nos juges demeure une réplique de la robe royale, et le « palais de justice », comme le palais royal, le siège de la souveraineté. Toutefois, la robe judiciaire n'est pas seulement une « survivance symbolique » de royauté², un simple vestige décoratif. Elle est dotée d'une efficacité propre. Comme le rappelle Antoine Garapon, dans une excellente ethnographie des institutions judiciaires contemporaines, l'arbitre est originellement celui qui voit sans être vu, et se trouve, par là même, en position d'extériorité³. Or, la robe judiciaire, en couvrant, comme la robe royale, tout le corps de son récipiendaire, le met *ipso facto* en position d'arbitre, c'est-à-dire de Tiers transcendant. L'habit fait le moine. L'investiture ne symbolise pas l'accès à une fonction, elle confère directement le pouvoir de l'exercer. Elle donne immédiatement, à son détenteur, son identité et son statut d'arbitre.

Alors que Durkheim mettait l'accent sur les représentations collectives, c'est-à-dire sur la part intellectuelle de la religion, Hocart nous invite à mettre au premier plan les opérations rituelles qui inscrivent les hommes et les choses dans l'espace et dans le temps. Une religion n'est pas une *superstructure idéologique* mais l'*infrastructure rituelle* des premières sociétés humaines. On pourrait dire que le rite est la solution des problèmes du « vivre ensemble », comme Leroi-Gourhan dit que l'herminette est celle du problème du bois, ou le fuseau, celle du problème du fil. C'est parce qu'une religion est avant tout un système de prescriptions rituelles et d'interdits collectifs que l'organisation religieuse a pu être la source de toute l'organisation sociale, et le culte, la matrice de toute la culture.

Si l'on admet cette thèse, on rencontre aussitôt la question suivante. Si tout provient de la religion, ce qui en sort s'en détache-t-il pour devenir autonome, et le religieux lui-même finit-il par s'épuiser? Ou bien n'y

1. Voici comment, selon les informateurs d'EVANS-PRITCHARD, ils accèdent à leurs fonctions : « Nous leur avons mis le grappin dessus, nous leur avons donné des peaux de léopard, nous en avons faits nos chefs pour faire le discours aux sacrifices pour homicide. » (*Les Nuer*, [1937], Paris, Gallimard, 1968, p. 202)

2. Antoine GARAPON, *L'âne portant des reliques, essai sur le rituel judiciaire*, Paris, Éditions du Centurion, 1985, p. 70. Cet ouvrage a été repris dans *Bien juger, essai sur le rituel judiciaire*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.

3. *Ibidem*, p. 79. Voir l'ensemble du chapitre sur la robe judiciaire (p. 65-81).

aurait-il jamais que des transformations du noyau primitif et une continuation du religieux par de nouveaux moyens ? Pour certaines techniques ou institutions particulières, l'hypothèse de l'autonomie semble aller de soi. Mais qu'en est-il des institutions qui organisent la société dans son ensemble ? Leur armature originellement religieuse constitue-t-elle un échafaudage qui finirait par être abandonné une fois l'édifice construit, ou bien représente-t-elle, sous une forme ou une autre, la substructure même de tout édifice social stable ?

Comte avait d'abord pensé que la société positive, scientifique et industrielle, une fois parvenue à maturité, se suffirait à elle-même. Mais, il s'était ensuite ravisé, au point de bâtir lui-même une religion positive, avec une église, des temples, un nouveau calendrier, des rites, un catéchisme, etc., qui conservaient, une fois réinterprétés, les grands cadres du catholicisme.

Dans un texte dont nous avons déjà parlé, Durkheim reviendra d'abord fermement vers la position originelle de Comte : « Mais, bien entendu, écrira-t-il, l'importance que nous attribuons ainsi à la sociologie religieuse n'implique aucunement que la religion doive, dans les sociétés actuelles, jouer le même rôle qu'autrefois. En un sens, la conclusion contraire serait plutôt fondée. Précisément, parce que la religion est un fait primitif, elle doit de plus en plus céder la place aux formes nouvelles qu'elle a engendrées. Pour comprendre ces formes nouvelles, il faut les rattacher à leurs origines religieuses, mais sans les confondre avec les faits religieux proprement dits¹. » Néanmoins, quinze ans plus tard, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, il mettra l'accent sur l'étroite parenté des fêtes révolutionnaires ou patriotiques, qui cimentent modernes, avec les cérémonies religieuses traditionnelles, comme si, sans aller aussi loin que son prédécesseur, il allait lui falloir, bon gré mal gré, lui emboîter le pas.

Comme la science doit prendre des risques, c'est l'hypothèse forte que nous sommes enclins à adopter. Dans les limites qui nous sont imposées, nous pourrions seulement évoquer deux exemples montrant sinon l'impossibilité, au moins la difficulté, des sociétés modernes à s'affranchir de toute forme de religion. D'un côté, la Nation, substitut du roi et entité transcendante, dotée comme lui de la souveraineté et d'une immortalité potentielle ; de l'autre, la figure mythique de Galilée, saint laïque et martyr de la science.

1. Émile DURKHEIM, *Journal sociologique*, op. cit., p. 139, note 163.

2 La nation, complément religieux de l'État¹

On qualifie généralement d'« États-nations » les sociétés étatiques modernes. Mais, alors qu'on voit bien ce qui distingue un État républicain d'un État monarchique, il est plus difficile de saisir ce que le mot « nation » ajoute de spécifique à celui d'« État ». Les concepts politiques et juridiques utilisés pour définir l'État, et distinguer ses différentes formes, semblent inopérants pour déterminer l'essence de la nation.

Un point de vocabulaire suggère qu'on a réellement affaire à deux ordres distincts de réalité. Lisons l'article 2 de la Constitution de 1958. La Nation a un emblème (le drapeau tricolore) et un hymne (la Marseillaise), alors que la République, a une devise (liberté, égalité, fraternité) et un principe (gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple). L'une a un contenu sensible, l'autre, un contenu intellectuel; l'une s'adresse à l'affectivité, l'autre, à la rationalité. La Nation ne se confond pas avec l'État républicain. Comme Mauss l'avait noté, « national » et « républicain » ne sont pas synonymes. On dit « Bibliothèque nationale », « Musée national », non « Bibliothèque républicaine » ou « Musée Républicain ». « National » remplace « royal » ou « impérial ». « Académie nationale de musique, tout simplement l'ancien Opéra royal ou impérial². » On dirait aussi bien « Académie française », « Comédie française », etc. La République est une forme universelle, commune à plusieurs peuples, la Nation, un principe d'individuation : c'est l'Allemagne, la France, l'Italie, etc. Louis Dumont a bien relevé cet aspect des choses : la nation, c'est le peuple comme individu³. Les Français sont multiples, la France est une et indivisible. Mais ce n'est pas tout. La Nation est, au premier chef, dépositaire de la souveraineté, autrefois — ou ailleurs — détenue par le roi. Et c'est pourquoi « national » a pu prendre le relais de « royal ». La nation française est aux citoyens Français ce que le corps mystique et immortel du roi est à son corps terrestre et mortel, dans le célèbre modèle de la royauté occidentale explicité par Kantorowicz. Or, un roi est toujours un personnage sacré. C'est à ce titre qu'il forme la clé de voûte d'une société. Si la nation succède au roi, c'est donc aussi comme principe religieux, comme opérateur de totalisation d'un peuple constitué d'individus. Car une société n'est pas seulement une collectivité, c'est-à-dire une collection d'individus, c'est aussi une totalité unissant les par un lien religieux — au point que « concept

1. Pour une étude plus détaillée de cette question, voir Lucien SCUBLA, « La place de la nation dans les sociétés individualistes », *Droit et Cultures*, 39, 2000, p. 191-210 et « Les dimensions religieuses de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 », *Ateliers*, 27, 2004, p. 81-108.

2. Marcel MAUSS, « La nation », [1920], in *Ceuvres*, III, Éditions de Minuit, 1969, p. 577.

3. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Éditions du Seuil, 1983, p. 129.

de totalité, concept de société, concept de divinité, disait Durkheim, ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion¹ ».

Un survol des quatre derniers siècles de notre histoire fait bien apparaître le caractère religieux de la nation. Rappelons tout d'abord qu'un État est une structure politique caractérisée par le monopole de la violence légitime, et que ce critère permet de distinguer sans ambiguïté les sociétés étatiques de celles qui ne le sont pas. La société segmentaire des Nuer, évoquée précédemment, est une société sans État. Dépourvue de pouvoir central, elle est formée de segments emboîtés les uns dans les autres, et de manière telle que chacun d'eux règle directement les conflits qui l'opposent aux segments de même niveau, par des opérations de représailles ou des procédures de composition. La violence est donc ici légitime à tous les niveaux de la société, à seule condition de se conformer à quelques principes traditionnels d'honneur et d'équité. En cas de débordements, les chefs à peau de léopard peuvent exercer leurs bons offices, mais ils n'ont aucun pouvoir coercitif. Ce sont des médiateurs rituels et non des chefs politiques. Comme nos propres juges, ils ne peuvent intervenir que sur la requête des parties, mais sans pouvoir faire appel à la force publique, ici inexistante. À l'opposé, la France est une société étatique, et plus précisément depuis Richelieu, qui a retiré aux nobles leurs derniers pouvoirs, détruit les places fortes des protestants et interdit à tout autre groupe d'en constituer de nouvelles, prohibé le duel entre les particuliers, bref, réservé au pouvoir royal et à ses tribunaux l'exercice et l'administration de la violence légitime. Quelques années plus tard, l'écrasement de la Fronde, dernier soubresaut de la vieille société nobiliaire, marquera l'avènement de ce qu'on appellera la « monarchie absolue » — expression ambiguë ne désignant pas un pouvoir discrétionnaire et tyrannique, mais seulement le triomphe définitif du principe étatique sur tous les anciens pouvoirs locaux et féodaux. Comme l'a montré Tocqueville, loin d'abattre ce pouvoir centralisé dont elle est l'héritière, la Révolution française ne fera que le renforcer.

Mais cette continuité politique s'accompagne d'un basculement du lieu de la souveraineté que traduit l'émergence d'un nouveau vocabulaire. Tout au long du XVIII^e siècle, les expressions « vos sujets », « vos peuples », utilisées jusque-là dans les remontrances au roi, sont abandonnées au profit d'un terme abstrait que l'on oppose au monarque. Les cours de justice se prétendent désormais l'organe de la nation, le représentant de la nation,

1. Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 630-631, note 163.

elles prêtent hommage à la loi au nom de la nation¹. Préparant la chute de la royauté, le pouvoir symbolique de la nation ne cessera de croître pendant que déclinera celui de l'image royale.

Si la fortune de ce terme est donc bien liée au passage de l'État monarchique à l'État républicain, elle n'est cependant pas due au fait que la nation serait devenue, à proprement parler, un nouvel acteur politique. Elle tient avant tout à la nécessité de combler le vide laissé par désacralisation du pouvoir royal. Rien de plus clair, au demeurant, que cette substitution de la nation au roi, si l'on se souvient, d'une part, que la première fonction du roi n'est pas de gouverner mais de régner, c'est-à-dire d'être le personnage principal de tous les grands rituels²; et, d'autre part, que, contrairement au roi qui, de chef rituel, peut devenir chef politique, le peuple en tant que tel ne peut jamais gouverner³. La seule fonction dont le peuple hypostasié puisse être investi est celle de détenteur symbolique de la souveraineté. La chose est manifeste dans la Constitution de 1791⁴, où le roi rabaissé au rôle de chef de l'exécutif, tandis que, par un mouvement inverse, la nation est promue en clé de voûte du nouvel ordre social. « La Nation, la loi, le roi » : le slogan révolutionnaire donne un raccourci saisissant de cette double opération.

Cette promotion de la nation est d'autant plus nécessaire que le préambule de la Constitution de 1791 commence par émietter la société, en proclamant la dissolution de toutes les formes de solidarité et d'appartenance traditionnelles (nobiliaires, religieuses, professionnelles, etc.), qui organisaient la société d'Ancien Régime, pour ne reconnaître que des individus dotés des mêmes droits naturels. Il lui faut donc reconstituer le lien social. C'est manifeste dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui lui sert de socle. En principe, il n'existe que des individus dotés de droits naturels, et tout l'appareil de l'État et des lois n'est qu'une construction secondaire visant à sauvegarder et promouvoir ces mêmes droits, expressément qualifiés de « sacrés ». Mais ces prémisses individualistes n'empêchent pourtant pas la Déclaration de faire tout de suite appel à une instance supplémentaire et irréductible, la Nation, entendue comme totalité supérieure à ses membres, puisque dépositaire d'une souveraineté

1. Jean-Pierre BRANCOURT, « Des "estats" à l'État : évolution d'un mot », *Archives de Philosophie du Droit*, Tome 21, 1976, p. 54.

2. À ce propos, Hocart rappelle souvent que le personnage principal — qui, dans un rituel funéraire, est le mort et non le célébrant — peut être totalement passif.

3. La démocratie n'est pas le gouvernement du peuple par le peuple, mais le régime politique qui permet aux gouvernés de choisir leurs gouvernants (Joseph SCHUMPETER, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, [1946] Paris, Payot, 1974, ch. XX-XXIII).

4. Voir Jacques GODECHOT, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

réputée « une et indivisible ». Comme les droits individuels, la souveraineté est, elle aussi, « inaliénable et imprescriptible » mais, ne pouvant être détenue par un individu ou un groupe, elle appartient nécessairement à une entité transcendante. La Nation est donc une sorte de puissance invisible dont « émanent tous les pouvoirs » visibles, ceux de l'assemblée nationale, de la loi et du roi. À ce titre, elle revêt, comme les droits de l'homme, un caractère sacré, même si pour elle, les textes n'emploient pas ce terme religieux.

En réalité, la Nation est le véritable dépositaire du sacré, puisque les droits individuels, tous sacrés qu'ils soient, sont toujours subordonnés à son bon vouloir, défini par les lois. Ils peuvent même lui être « sacrifiés », comme la chose est dite expressément, dans certaines constitutions, pour le droit de propriété. Elle est d'ailleurs le référent majeur de tous les grands rituels, juridiques ou politiques, instaurés par la Révolution. Pour devenir citoyen, il faut jurer d'être fidèle à la Nation, à la loi et au roi, et le roi lui-même doit prêter serment à la Nation et à la loi. Au total, il n'y a pas moins de cinq formules sacramentelles dans la Constitution de 1791, qui, par ailleurs, prescrit l'établissement de « fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie et aux lois ». Bref, la Nation est le ciment religieux de la société pulvérisée par les principes individualistes de la déclaration des droits de l'homme et du préambule de la Constitution. Elle représente non le peuple comme collectivité d'individus périssables, réunis *hic et nunc* sous des lois communes, mais l'unité et la permanence d'un peuple virtuellement immortel comme l'était l'ancienne figure royale.

Il est vrai que le caractère religieux n'est jamais affirmé explicitement, et paraît même dénié puisque, depuis 1946, la République se déclare laïque. Mais chose remarquable, toutes les constitutions depuis 1791, à l'exception notable des constitutions impériales et des chartes royales, proclament que la France est une et indivisible. Comme si la disparition d'un principe unificateur explicitement transcendant (religion, roi ou empereur) conduisait à mettre l'accent sur l'indivisibilité de la Nation dans l'espace et dans le temps, qui rend impossible le morcellement du territoire ou de sa population, et suppose une fidélité indéfectible à certaines traditions¹. Dire que la Nation est indivisible, ce n'est pas seulement la poser comme individu face à d'autres individus collectifs, c'est lui attribuer en quelque sorte les prédicats divins de la Substance spinoziste.

1. Certains passages du préambule de la Constitution de 1946 sont, à cet égard, significatifs : « La République française, fidèle à ses traditions », « Fidèle à sa mission traditionnelle, la France », etc.

Il s'ensuit que l'élection des membres du corps législatif est un rituel destiné à choisir les oracles de la Nation autant qu'une procédure visant à confier des pouvoirs aux citoyens les plus éclairés. C'est ce rituel, et lui seul, qui autorise certains citoyens à incarner la souveraineté de la Nation, alors même qu'« aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice¹ », et que toute coalition d'individus au sein de l'État lui est réputée contraire. C'est encore par ses vertus que « chaque député appartient à la nation entière² » et jouit de l'immunité parlementaire. Que l'on retire cette croyance en la transcendance de la Nation et de ses rites, et tout s'écroule : il n'y a plus que des rapports de force entre des individus et des groupes plus ou moins puissants.

Mais les fêtes patriotiques et le rituel électoral ne suffisent pas à constituer le culte de la nation. L'octroi du bulletin de vote va de pair avec la conscription. Pour que le territoire où résident les citoyens se constitue en sol national, il faut qu'un sang impur abreuve ses sillons. Comme l'a bien vu Vincent Descombes, la *Marseillaise* réunifie la société déconstruite par les principes de 1789 : la nation, ce sont d'abord les citoyens en armes. « La déclaration des droits de l'homme et du citoyen paraît inséparable d'une déclaration de guerre incessante. Le chant patriotique est la pièce indispensable d'un cérémonial où s'affirme l'unanimité nationale³. » C'est si vrai que seule « l'union sacrée » contre les « Boches », de 1914 à 1918, parviendra à réconcilier les « deux France », après plus d'un siècle de guerre civile plus ou moins larvée entre monarchistes et républicains.

La Troisième République couvrira le territoire national de monuments aux morts, et imposera dans toutes les écoles l'apprentissage de l'hymne national que les élèves, conduits par leurs instituteurs, viendront chanter avec recueillement, deux, puis trois fois par an (le 14 juillet, le 11 novembre et le 8 mai), à la mémoire des soldats morts pour la France. À ces rites saisonniers, il faut ajouter le rituel presque quotidien de la dictée, destiné à homogénéiser le territoire en diffusant partout la langue nationale, et à traquer des fautes commises contre elle, selon un décompte non moins rigoureux que celui des péchés mortels et véniels que le petit catholique se devait d'aller confesser à son curé.

La lecture d'un manuel scolaire fort célèbre, *Le Tour de la France par deux enfants*, constituait un véritable rite d'initiation conjuguant l'amour de la patrie et celui de la langue. Il décrit le périple de deux orphelins, apprenant à surmonter les épreuves de la vie, en parcourant d'est en ouest, selon la marche du soleil, l'ensemble de régions françaises ; véritable

1. Constitution de 1791, Titre III, art. premier, in GODECHOT, *op. cit.*, p. 38.

2. Constitution de 1793, art. 29, in GODECHOT, *op. cit.*, p. 85.

3. Vincent DESCOMBES, « Pour elle un Français doit mourir », *Critique*, 366, 1977, p. 998-1027.

réplique, dans un monde de citoyens égaux et au niveau le plus humble, de la circumambulation royale qui assurait jadis l'unité du royaume. On ne saurait trop dire combien ce petit « livre de lecture courante » a contribué à unifier les populations des différentes provinces aussi bien qu'à assimiler celles d'origine étrangère.

Sans doute ces rituels nationaux ont-ils fortement décliné depuis un demi-siècle, et bien États-nations paraissent-ils menacés d'obsolescence par l'apparition de nouvelles institutions supranationales et par le développement ce qu'il est convenu d'appeler la mondialisation. Mais il serait prématuré, croyons-nous, d'en conclure — comme tel anthropologue marxiste qui, n'ayant pas trouvé de classes sociales en Afrique, professe désormais un individualisme radical — que tous les hommes seraient voués à abandonner toutes ces constructions artificielles que seraient, les races, les nations, les peuples ou les ethnies, pour se fondre dans un vaste marché mondial indifférencié. De même que l'existence d'États multinationaux ou multiethniques, fédérés par une dynastie royale, montre une vitalité inattendue du principe monarchique, la fragilité même de ces États atteste la robustesse du fait national ou ethnique. Comme le rappelait récemment Régis Debray, le monde s'est accru de 27 000 km de frontières supplémentaires au cours des vingt dernières années¹. Si l'Europe des nations ne parvenait pas à se faire, c'est probablement une « Europe des ethnies » qui verrait le jour plutôt qu'un vaste continent européen homogène et lui-même ouvert à tous les vents.

3 La révolution galiléenne, mythe et réalité. Un exemple d'hagiographie rationaliste

Quoi qu'il en soit, pour compléter cette présentation du culte national et de ses rites, il convient d'ajouter quelques mots sur la mythologie qui l'accompagne, et plus particulièrement sur le dogme de la toute-puissance de la Raison, érigée en nouvelle divinité par la pensée moderne, comme le remarquait déjà le plus subtil des philosophes des Lumières, David Hume, lorsqu'il ironisait sur le prétendu pouvoir qu'elle aurait de combattre les passions, et qui fit d'ailleurs réellement l'objet, en 1792, d'une véritable dévotion, lorsque la vague de déchristianisation transforma les églises en temples de la Raison.

Au sens strict du terme, la raison n'est rien d'autre que le pouvoir de raisonner, c'est-à-dire d'établir des relations nécessaires entre principes et conséquences, causes et effets, moyens et fins. C'est à cette conception sobre et laïque de la raison que s'en tiennent, on le sait, des esprits

1. Régis DEBRAY, *Éloge des frontières*, Gallimard, 2010, p. 19.

par ailleurs aussi différents que Hobbes, Pascal ou Hume, déjà nommé. Ainsi entendue, la raison exerce sa juridiction sur un territoire immense. Il comprend toutes les sciences et les techniques, mais également toutes les actions humaines, à ceci près que la raison peut seulement leur prescrire des « impératifs hypothétiques », et non des « impératifs catégoriques » comme le soutiendra Kant, c'est-à-dire des fins absolues, des choses qu'il faudrait absolument faire ou ne pas faire. Mais, pour tout un courant de pensée qui remonte précisément à Kant et même à Descartes, et dénonce comme étriquée cette conception « instrumentale » de la raison, celle-ci ne serait pas seulement juge du vrai et du faux, mais aussi du bien et du mal, et finalement source de toutes les valeurs, pouvoir doté d'une normativité interne et conférant aux hommes une pleine et entière autonomie¹.

Paradoxalement, cette forme de « rationalisme », qui croit se fonder sur l'autorité des sciences, invente à son insu une nouvelle forme de religion, avec ses martyrs (G. Bruno et Galilée), ses prêtres (les savants et les professeurs de philosophie) et ses théologiens (Descartes et Kant expurgés de leur inspiration chrétienne), etc. Les rapports la pensée religieuse et mythique avec la pensée rationnelle et scientifique sont en effet bien plus complexes et plus riches que ne l'imagine un évolutionnisme sommaire, abandonné depuis longtemps par les anthropologues, mais encore prégnant dans la communauté intellectuelle. Pensée mythique et pensée scientifique ne représentent pas deux stades successifs de la pensée, celui où la raison aurait été asservie par la religion, et celui où la raison se serait libérée de toute entrave, comme le croyait déjà Lucrèce et comme le répètera la philosophie des Lumières. La science elle-même peut susciter des mythes, comme va nous le montrer un bref rappel du cas de Galilée.

Comme l'histoire consiste à séparer le réel du légendaire, et la science, à substituer la raison au mythe, on a d'abord du mal à imaginer que ces disciplines puissent engendrer de nouvelles légendes, et qu'il puisse exister une mythologie de la science et de la raison. Il serait pourtant naïf de croire que la pensée mythique serait propre aux sociétés de tradition orale, où l'absence d'écriture lui donnerait toute latitude de se livrer à ses fantaisies, mais qu'elle n'aurait plus droit de cité là où la « raison graphique » aurait établi son empire. Celle-ci contribue sans doute à garder trace du passé et à domestiquer l'esprit, mais sans fixer une ligne de partage infranchissable, ou seulement très nette, entre l'avéré et le fictif, le su et le cru, le réel et le chimérique, l'espéré et l'impossible.

1. Une délimitation rigoureuse des propriétés réelles et imaginaires de la raison demanderait à elle seule une étude détaillée. On trouvera quelques indications supplémentaires sur les aspects abordés ici, dans notre article « Michel Deguy et la sortie de la religion », in Michel DEGUY, *L'allégresse pensive*, textes réunis par Martin Rueff, Paris, Belin, 2007, p. 359-374.

La pensée mythique est une « machine à traiter l'histoire » qui sait faire flèche de tout bois. Loin d'être éliminée par l'écriture, la technique et la science, elle y trouve de nouveaux matériaux. Dans les sociétés traditionnelles, des objets empruntés à la technique occidentale, comme le moteur hors-bord, peuvent donner lieu à des mythes semblables en tous points à ceux relatant l'origine de l'arc, des plantes cultivées ou des clans¹. Dans les sociétés antiques, dont nous sommes les héritiers, des mythes d'origine de l'écriture accompagnent ceux relatifs aux dieux ou au sacrifice animal. Les sociétés modernes ne sont pas en reste. Si l'histoire est bien une science, les grands récits historiques et les philosophies de l'histoire, qui ont fleuri au cours des deux derniers siècles, sont de nouveaux mythes fondateurs ou eschatologiques. Lévi-Strauss a parlé à bon droit du mythe de la Révolution française. En décrivant la Révolution comme l'accomplissement d'un long processus de centralisation amorcé par la royauté, Tocqueville fait œuvre de science. En la célébrant, sur un ton lyrique, comme une rupture radicale avec l'Ancien Régime, Michelet et ses émules ont forgé un véritable mythe, relayé par l'école républicaine, qui continue à nourrir l'imaginaire des hommes politiques et de leurs concitoyens.

Les mythes sont toujours les croyances des autres. Ceux qui nous sont propres se présentent comme des vérités auxquelles on adhère d'autant plus ingénument qu'on les croit établies par la raison. Galilée est sans conteste un grand savant. En établissant la loi de chute des corps par un raisonnement *a priori*, pour pouvoir ensuite imaginer des montages expérimentaux permettant de la corroborer, il n'a pas seulement ruiné la cosmologie aristotélicienne et fondé la mécanique classique, mais montré à quelles conditions les mathématiques pouvaient nous aider à déchiffrer le grand livre de la nature². Bref, il a jeté les bases de notre science. Il y a bien, en ce sens, une « coupure galiléenne ». Mais, la façon dont cette révolution scientifique est présentée au grand public est souvent aux antipodes de la réalité et relève tout bonnement de l'hagiographie.

Lorsque Lucrèce invoque Vénus au début de son poème, ou décrit Épicure terrassant le monstre religieux qui terrorisait ses semblables, et devenant ainsi un dieu parmi les hommes, il pastiche délibérément les scénarios mythiques à des fins pédagogiques. Mais lorsque Émile Namer raconte la façon dont Galilée aurait ridiculisé ses adversaires et détruit leurs préjugés au pied de la tour de Pise, il invente une légende en croyant faire œuvre d'historien rationaliste. En prétendant que le savant italien leur aurait fait constater *de visu* qu'un boulet de canon et une balle de

1. Patrice BIDOU, « Le mythe : une machine à traiter l'histoire, un exemple amazonien », *L'Homme* 100, 1986, p. 67.

2. Voir Alexandre KOYRÉ, « Galilée et Platon » et « Galilée et la révolution scientifique du XVII^e siècle », in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, PUF, 1966, p. 147-191.

fer cent fois moins lourde, lâchées en même temps du sommet de la tour, atteignent le sol exactement au même instant, il montre, à la fois, son ignorance de la physique élémentaire et, bien pis, son incompréhension de la révolution épistémologique accomplie par le héros qu'il croit célébrer. Or, cette légende, qu'il n'a pas inventée, loin de s'atténuer avec la diffusion des connaissances scientifiques, s'est enrichie de multiples détails fantaisistes au cours du temps¹. Namer n'a fait que la nourrir de nouveaux éléments et bien des physiciens continuent à la colporter.

De même les innombrables récits de la condamnation de Galilée par l'Église en 1633 sont très loin de la vérité. Il n'était pas interdit d'adhérer à l'hypothèse héliocentrique de Copernic, et Galilée pouvait librement le faire. On lui demandait seulement de reconnaître qu'il s'agissait, pour le moment, d'une simple hypothèse. Mais lui-même prétendait l'avoir prouvée. Or, ce n'était pas le cas, et, quatorze ans plus tard, Pascal estimera encore impossible de choisir de départager Copernic, Ptolémée et Tycho Brahe. Ce qui ne l'empêchera évidemment pas de condamner l'Église pour avoir tranché une question qui n'était pas de son ressort. Mais, même sur ce point, on pourrait accorder au pape des circonstances atténuantes, en raison d'un mauvais tour que lui avait joué le savant dont il avait pourtant été un protecteur bienveillant.

Tout cela a été parfaitement établi, depuis plus d'un demi-siècle, et le dossier a été fort bien présenté par Arthur Koestler, dans un ouvrage qui se lit comme un roman et dévoile tous les aspects de cette étonnante affaire. Mais, la légende n'a cure de la vérité historique. Or, « dans la mythographie rationaliste », écrit Koestler, Galilée représente avant tout « la Pucelle d'Orléans de la Science, le saint Georges qui terrassa le dragon de l'Inquisition. Il n'est donc pas surprenant que la gloire de cet homme de génie repose surtout sur des découvertes qu'il n'a jamais faites, et sur des exploits qu'il n'a jamais accomplis. [...] Il n'a apporté aucune contribution à l'astronomie théorique ; il n'a pas laissé tomber des poids du haut de la Tour de Pise ; il n'a pas démontré la vérité du système de Copernic. Il n'a pas été torturé par l'Inquisition, il n'a pas languï dans ses cachots, il n'a pas dit *ep pur si muove* ; il n'a pas été un martyr de la Science. » En fondant la mécanique, « il donna aux lois de Kepler le complément indispensable pour l'univers de Newton », et « cela suffit à le mettre au rang des hommes qui façonnèrent notre destin². »

Paradoxalement, Galilée passe avant tout pour un astronome, alors que, accordant un privilège abusif au mouvement circulaire, il rejette les

1. Alexandre KOYRÉ, « Galilée et l'expérience de Pise. À propos d'une légende », *op. cit.*, p. 192-201.

2. Arthur KOESTLER, *op. cit.* p. 416-417. La version originale anglaise des *Somnambules* a été rééditée entre 1955 et 1958.

orbites elliptiques de Kepler, nie l'existence des comètes qu'il prend pour des illusions d'optique, et ne formule même pas correctement le principe d'inertie, etc. Foin de tout cela pour ses zélés, qui retiennent seulement sa querelle avec le pape, censée symboliser une lutte héroïque et décisive de la raison contre la superstition. C'est, avant tout, la redécouverte des travaux d'Archimède qui a permis à la physique mathématique, ébauchée par les Grecs, de renaître de ses cendres, et de se doter de l'instrument qui allait décupler ses forces et lui assurer son empire, le calcul infinitésimal. Galilée est seulement un des grands acteurs de cette aventure intellectuelle, commencée à la Renaissance et aboutissant à Leibniz et Newton. Mais lui seul pouvait permettre aux nouveaux pouvoirs scientifiques et pédagogiques de mieux asseoir leur autorité intellectuelle en portant un coup mortel à celle de l'Église. Avec son art de l'ellipse, Michel Serres, a bien résumé toute cette histoire. « Les fondateurs de fait de la science moderne, écrit-il, se disent moins les héritiers de Copernic ou de Galilée qu'ils n'apprennent leur métier dans l'œuvre d'Archimède. La perspective est inversée par Kant [et] consacrée par l'idéologie laïque de la fin du siècle dernier, où l'essentiel de la bataille était de ravir le pouvoir pédagogique à l'Église. D'où le besoin de martyrs éponymes. Les historiens contemporains répètent le discours de leurs pères instituteurs. D'une religion l'autre¹. »

Cette religion n'est autre que celle de la Raison, évoquée un peu plus haut, dont, dans notre pays, les instituteurs, les savants et les professeurs de philosophie constituent le bas et le haut clergé. Les instituteurs rivalisent avec les curés. Il n'est pas fortuit que l'auteur du *Tour de la France par deux enfants* ait choisi le pseudonyme de G. Bruno. Ni que les deux héros du livre, que leur pérégrination met en contact avec des hommes de toutes conditions, ne rencontrent jamais d'ecclésiastiques. Ni que, n'omettant jamais de visiter ces nouveaux oratoires et temples de la Raison que sont les monuments élevés à la gloire des savants et les grandes écoles, universités et instituts scientifiques, ils ne croisent jamais sur leur route la moindre cathédrale ou église de campagne.

Pour un véritable rationaliste, le culte de la Raison est encore plus étrange que celui de la Fièvre à Rome, qui choquait Cicéron. Il lui est, d'ailleurs, facile de mettre en doute sa cohérence, en montrant, par exemple, comme Simone Weil, que la morale humaniste et la science moderne, supposées toutes deux issues de cette Raison, et marcher la main dans la main, sont en réalité incompatibles². Et d'ajouter que c'est

1. Michel SERRES, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 36.

2. Simone WEIL, *L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1949, p. 204-206.

précisément le principe de non-contradiction, constitutif de la raison proprement dite, qui décèle cette incompatibilité. Un anthropologue s'étonnera moins de cette déification de la Raison et des mythes qui l'accompagnent. Loin d'anéantir la pensée mythique, la pensée scientifique ou philosophique peut engendrer de nouveaux mythes, parce que le pouvoir scientifique ou philosophique, comme tout autre pouvoir, a besoin lui aussi de mythes fondateurs. Ceux-ci paraissent même promis à une longue vie. Le fait que l'incompatibilité, révélée jadis par Simone Weil, ne trouble toujours pas le sommeil dogmatique de la pensée « rationaliste » en est un signe parmi d'autres.

Du *pharmakon* au bouc émissaire, un lien privilégié entre « drogue » et sacré

Éric Gondard

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry — Montpellier 3

Le sacré, selon l'étymologie la moins discutée, est avant tout ce qui a été rendu sacré, ce qui doit être vénéré et craint (personne, lieu, temps, objet...), ce qui est voué au culte des Dieux. Il est aussi, par essence, ce qui s'oppose au profane renvoyant ainsi aux notions d'interdit, de pur et impur. Dans l'œuvre d'E. Durkheim, il y a une volonté méthodologique permanente d'opposer les choses sacrées « que les interdits protègent et isolent » et les choses profanes « auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à l'écart des premières¹».

Si le sacré semble inséparable de l'expérience et de l'institution du religieux, c'est-à-dire inséparable de l'idée de transcendance et de divin, l'évolution récente de son interprétation et de sa compréhension nous ouvre de nouvelles pistes de recherches.

Ainsi, dans les études anthropologiques et sociologiques contemporaines, le champ du sacré se révèle plus vaste que la représentation première qui en découle. Si les oppositions entre profane et sacré ou pur et impur restent d'actualité, le ressenti et le sentiment de sacré doivent aussi être pris en considération. En ce sens, le sacré peut aussi être appréhendé par le terme de *numineux* tel que le pense R. Otto : une structure émotionnelle *a priori*, au-delà de l'éthique et du rationnel². Cette compréhension du sacré englobe bien plus que l'institution ou le dogme religieux. Elle peut se retrouver à travers différentes valeurs, pratiques et rituels d'appartenance propre à de petites communautés et parfois, à des individus isolés.

1. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Quadrige/ PUF, 2005, p. 56.

2. Rudolf OTTO, *Le sacré*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 1995, 284 p.

Réfléchissant à l'objet toxicomanie, nous voudrions attirer l'attention sur le lien particulier qui existe entre l'utilisation de « drogues » ou produits modificateurs de conscience (P.M.C.) et le sacré. Comment expliquer ce lien réurgent dans l'imaginaire collectif entre drogue et sacré? Sans aller jusqu'à dire que le phénomène religieux naît de l'utilisation de produits modificateurs de conscience¹, il est toutefois intéressant de réfléchir à ce qui unit ces deux réalités et de voir quelles sont les conséquences heuristiques de leur relation?

Nous porterons notre regard sur la Grèce Antique. En effet, un rituel particulier de cette période, le *pharmakon*, peut éclairer notre conception actuelle de la toxicomanie et, par la même, révéler le caractère ambivalent des drogues. Le concept de *pharmakon*, abordé sous l'angle du sacré et des drogues, fournit au sociologue une clef herméneutique pour l'analyse du phénomène toxicomane aujourd'hui. De plus, nous verrons à travers une approche durandienne du social que ce rapport spécifique semble particulièrement imprégné de l'imaginaire sociétal dans lequel il se réalise.

1 Du *pharmakon* au bouc émissaire

Dans la Grèce Antique, « les drogues sont d'abord le secret des dieux, supposés tirer leur puissance de quelques mystérieuses préparations : l'*ambrosie* (le terme vient du grec *ambrósiós*, qui signifie : immortel, divin, qui appartient aux dieux), qui remplaçait la nourriture solide, et le *nectar* qui remplaçait le vin, deux substances imaginées comme source de l'éternité des dieux; jusqu'à ce que les humains s'emparent de ces principes d'abord à des fins religieuses, puis médicales, et enfin personnelles² ».

Or pour apaiser la colère des Dieux, il y avait un rituel qui consistait à promener un homme, le *pharmakos*, dans tous les recoins de la ville avant qu'il soit sacrifié. En agissant ainsi, les Grecs pensaient drainer les ultimes parcelles du mal et du malheur de la cité. « Ce sacrifice du *pharmakos* était bien sûr un rite religieux, sensé opérer une *katharsis* [...] qui devait apaiser la colère divine et suspendre l'épidémie pensée comme punition envoyée

1. Cette théorie est avancée par la contre-culture du dernier tiers du xx^e siècle s'appuyant sur les thèses extatiques du chamanisme chez M. Eliade. À ce propos, voir Camille TAROT, *Le symbolique et le sacré, théorie de la religion*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 2008, chapitre 26 « Contre-épreuve : les drogues sont-elles à l'origine de la religion? ».

2. Joël BERNAT, *Drogues : et nous serons comme des Dieux! La fonction psychique du stupéfiant*, Conférence faite à la journée du CERCJ sur les drogues, au Centre International des Langues de Nantes, le 24 Mars 2007, www.psychanalyse.lu/articles/BernatDrogues.htm.

par les dieux : le sacrifice d'un pur afin de purifier la Cité impure¹. » Par la suite, les Hommes vont s'emparer de ces substances en découvrant leurs vertus médicamenteuses. C'est le cas particulièrement de la plante de pavot (et de son dérivé l'opium) qui devient le premier remède connu pour contrer la colère des Dieux. Ainsi la Grèce Antique opère un glissement du *pharmakos* au *pharmakon*.

Le terme de *pharmakon* est particulièrement intéressant puisqu'il peut se traduire aussi bien par poison, remède que bouc-émissaire. C'est à dire qu'en Grèce Antique nous retrouvons déjà dans l'usage de mot « drogue » la même ambivalence que celle de nos sociétés actuelles. Ce double visage de la drogue, à la fois divin et diabolique est profondément enraciné dans nos mentalités. Nous assistons donc à un premier glissement dans le lien entre sacré et drogue : de la nourriture divine, la drogue passe à une conception médicale, voir même hédoniste, dans lesquelles perdure l'idée de pur et impur. Citons à ce propos J. Derrida qui dans « La pharmacie de Platon » nous livre cette phrase : « La ciguë, cette potion qui n'a jamais dans le Phédon d'autre nom que *pharmakon*, est présenté par Socrate comme un poison, mais elle se transforme, par l'effet du logos socratique, en moyen de délivrance, possibilité de salut et vertu cathartique². »

Mais il est possible d'aller plus loin et, par analogie, d'éclairer le phénomène toxicomane tel qu'il est vécu aujourd'hui. Certes, le toxicomane n'est pas cet être pur que l'on sacrifie au nom de la Cité mais il partage toutefois de nombreux caractères avec son ancêtre grec. Prenons les trois traductions du terme *pharmakon* et replaçons-les dans notre contexte historico-culturel :

1. Le poison : il est indéniable que dans l'imaginaire collectif la drogue représente un poison. Le discours politique et dominant est bien souvent très négatif et révélateur de ce parti pris envers les pratiques de drogues. « Il n'y a pas de demi-mesure et des expressions telle que : "fléau", "drame", "éradication", "guerre à la drogue", "cancer" qu'on retrouve avec constance dans un grand nombre de textes ou de discours politiques laissent peu de place à la nuance³. »
2. Le remède : le toxicomane en quête de soin se voit bien souvent proposer un traitement médicamenteux ou traitement de substitution. Or, qu'est-ce qu'un médicament si ce n'est une drogue légale qui a logiquement des effets positifs ? Rejoignant en ce sens Thomas Szasz, le médicament n'est autre qu'une drogue mais une drogue

1. *Idem*.

2. Jacques DERRIDA (commentaires de), « La pharmacie de Platon » in *Phèdre*, Paris, Flammarion, 2000, p. 335.

3. Nicole MAESTRACCI, *Les drogues*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2005, p. 3.

contrôlée par l'État. Le toxicomane en quête d'un salut individuel mais aussi en quête de représentations colportées par l'imaginaire collectif et dominant se doit d'accepter des produits de substitutions, sorte de remèdes miracles qui sont avant tout un contrôle de la drogue par l'État et les grands lobbys pharmaceutiques et, par la même de ceux qui les utilisent.

3. Le bouc émissaire : reprenons le cas du *pharmakos*. Ce rituel représente ce que René Girard appelle une crise sacrificielle. En cas de grand malheur, quand le mythe fondateur ne permet plus de comprendre ce qui advient dans la Cité, un bouc émissaire est désigné pour reforger la cohésion du groupe. Cet acte sacré permet d'expulser le mécontentement et la violence du groupe en dehors de celui-ci. Ici aussi l'analogie avec le toxicomane contemporain est parlante. Ce dernier représente pour l'imaginaire dominant une des parcelles du mal qui ronge nos sociétés. Dès lors il est possible de l'accabler de tous les maux, de lui faire endosser toutes les responsabilités, « de le montrer du doigt » pour détourner l'attention d'une crise toujours plus ou moins latente dans notre société (économique, écologique, sociale...). Ici, la volonté sociétale n'est plus de résoudre une crise mais de tenter de l'occulter. Toutefois, de la même manière que le *pharmakon* permettait de redonner sens au mythe fondateur ou de le dépasser quand celui-ci ne fonctionnait plus, la stigmatisation du toxicomane permet la réaffirmation de la société dans un regain d'intensité des valeurs dominantes. C'est ce qu'avance Durkheim dans sa thèse selon laquelle la sanction qui frappe le déviant prend place, en partie, dans le processus victimaire : le coupable est perçu comme la cause du mal collectif et la sanction qui le frappe permet au groupe de réaffirmer les valeurs communes¹. Les degrés de violence auxquels conduisent ce processus de stigmatisation s'étendent de la violence symbolique jusqu'aux persécutions. Il est évident que ce schéma d'action n'est pas vain et encore moins la preuve d'une méchanceté de l'être *a priori* ; c'est un mécanisme inconscient, mais il se réalise au dépens des toxicomanes qui sont, dès lors, relégués au rang de suspects, accusés d'être nuisibles à la société tout entière, quels que soient leur force réelle et leur nombre.

À travers cette triple analogie, nous voyons que la toxicomanie peut être interprétée dans le domaine des représentations. La perception de la consommation de drogue qu'a notre société n'est qu'une certaine forme-figure de penser les pratiques de drogues en général. Il y a en effet une stylisation propre de cette pratique dans notre société. C'est dans ce contexte

1. Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1986, 416 p.

historico-culturel particulier que la consommation de produits modificateurs de conscience a été habillée par les mots de drogue et toxicomanie.

2 Sacré, drogue et « court-circuit »

En nous situant dans une perspective girardienne, nous voyons bien que l'utilisation de produits modificateurs de conscience possède un lien étroit avec le sacré, sans être pour autant en relation avec la religion, du moins dans notre société occidentale.

La religion comprise comme une production de la raison fondée sur le sacré, permet de maintenir le lien avec la transcendance. Certainement qu'à notre époque la pratique toxicomaniaque est une recherche pour aller en ce sens, une substitution devant la perte d'influence des grands dogmes religieux qui portaient l'interprétation du monde. Le sacré tend à devenir une structure émotionnelle *a priori* qui placera l'objet ou la pratique sacralisée au-dessus de sa valeur matérielle ou économique, dans une surcharge de sens. Ainsi, nous pouvons comprendre les pratiques de drogues comme étant à la fois un chemin vers la sacralité en même temps qu'une forme de profane sacralisé ou un sacré impur. La consommation de drogues perçue à travers le prisme du *numineux* est une exploration, une recherche des mystères de la vie et de la mort établissant ainsi une fascination et une crainte. En utilisant une image, nous pouvons affirmer que pour l'usager, la drogue est un « court-circuit » face à la transcendance établissant une fascination en même temps qu'elle révèle son côté terrifiant et digne d'être craint. Le toxicomane se positionne directement face à ses Dieux sans pour autant se placer dans une cosmogonie préétablie. L'image de court-circuit nous paraît particulièrement intéressante puisqu'elle renvoie à la fois à l'idée d'un chemin plus court, mais aussi à la mise en contact de deux polarités opposées qui disjonctent. C'est-à-dire que l'utilisation de drogue démontre une volonté de s'insérer dans une représentation sacralisée du réel sans passer par des codes préexistants et donc bien souvent avec une potentialité de réussite extrêmement faible.

« Ce n'est pas la drogue qui est à l'origine du sacré c'est à l'inverse la présence déjà reconnue de formes religieuses, sans doute plus élémentaires, mêlant l'effroi et le fascinant, qui a offert le cadre où les drogues ont été pensées, ritualisées et socialisées¹. » En ce sens, les P.M.C., compris à l'intérieur d'une cosmogonie, ont permis à de nombreuses cultures de renforcer et de cristalliser un dogme religieux et/ou spirituel. Mais quand est-il de la chrétienté? La religion chrétienne qui reste dans notre

1. Camille TAROT, *Le symbolique et le sacré, théorie de la religion*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S, 2008, p. 855-856.

société le cadre d'analyse le plus commun et le plus intériorisé du religieux et du sacré, a proscrit toutes les pratiques de produits modificateurs de conscience, les considérant même comme des phénomènes diaboliques. Dès lors, si ce n'est pour l'alcool, le toxicomane ne peut s'appuyer sur un contexte de compréhension du sacré véhiculé par un cadre reconnu qui, éventuellement, soutiendrait sa pratique. De ce fait, le toxicomane se place, une fois encore, en dehors de l'imaginaire dominant.

3 La toxicomanie et les régimes de l'imaginaire

Selon les valeurs véhiculées par notre société, il est facile de présenter la consommation de drogue comme négative surtout en regard des images que cette pratique colporte dans l'imaginaire collectif. Celles-ci sont principalement des images de délinquance, de « junkies » et de mort, retenant ainsi seulement la « part maudite » rattachée aux produits et aux usages. Dès lors, « la construction sociale de la toxicomanie, solidement enracinée dans l'archétypologie des symboles négatifs¹ », semble porter un but propre : repousser l'usager hors de la sphère lumineuse de la société en même temps qu'elle le stigmatise comme « bouc émissaire du malaise de notre temps² ». Selon l'approche durandienne de l'imaginaire, le toxicomane contemporain se rattacherait plus logiquement à une structure nocturne de l'imaginaire là où la société se trouverait dans une structure diurne. Dans les deux cas, diurne ou nocturne, l'imaginaire est une façon de se préserver face à l'idée de la mort, de se prémunir face à l'angoisse existentielle liée à l'expérience négative du temps. Toutefois ces deux structures de l'imaginaire ne fonctionnent pas de la même manière :

- Diurne : Le régime diurne est « une invitation imaginaire à entreprendre un exorcisme thérapeutique par l'image, [...] figurer un mal, représenter un danger, symboliser par une image, c'est déjà, par la maîtrise du *cogito*, les dominer³ ». Le régime diurne de l'imaginaire est polémique, il utilise toujours les contraires : à la chute s'oppose l'ascension ; aux monstres s'opposent les armes ; à la nuit/obscurité s'oppose la lumière. La lutte face à l'angoisse du temps, à travers des représentations de la mort ou de la monstruosité tranchées par des armes lumineuses, est fondatrice du régime diurne. Nous voyons bien

1. Martine XIBERRAS, « La part nocturne de l'imaginaire des drogues », 1996, *Psychotrope, Revue Internationale de Toxicomanies*, Paris, Masson, n° 2, 1996, p. 49.

2. Thomas SZASZ, *La persécution rituelle des drogués, bouc émissaires de notre temps : le contrôle d'État de la pharmacopée*, Paris, Éditions du Léopard, 1994, 294 p.

3. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1992, p. 135.

le gouffre qui sépare ces représentations de celles liées à la toxicomanie. Des valeurs dominantes de notre société telles que le dépassement de soi, le lumineux, la volonté de se battre et surtout d'être victorieux, sont en opposition directes avec les figures véhiculées par l'imaginaire gravitant autour de la toxicomanie, faisant de l'usager un être en inadéquation avec l'imaginaire diurne ; avec l'imaginaire sociétal dominant.

- Nocturne : Le régime nocturne est une inversion des figures et du sens par rapport au régime diurne. Face aux images du temps, un autre imaginaire est possible. « Il ne s'agit plus de vaincre la peur mais désapprendre la peur¹. » La peur est transformée par des procédés d'euphémisation. On part des images de la mort ou du monstre que l'on adoucit à travers le concept de prolifération de l'image et des images et ce jusqu'à en renverser le sens. Nous ne sommes plus dans des techniques ascendantes mais dans des techniques de creusement et de blottissement dans l'intimité, le but étant d'éviter la chute. En adoptant ce point de vue, il nous faut comprendre l'utilisation de P.M.C. comme une action trouvant sa logique en même temps que sa genèse dans les images de la mort et les représentations qui leurs sont liées.

Le toxicomane, bien qu'inconscient de ces structures, n'est pas cet homme qui cherche à pourfendre les monstres liés aux représentations de la mort mais plutôt celui qui par sa conduite ordalique va se rapprocher au plus près de la mort, et par prolifération des images, la côtoyer et même la blottir au plus profond de son intimité. Avec tous les dangers que cela comporte car l'imaginaire est ici appuyé dans le quotidien par une pratique qui peut être destructrice pour l'individu.

Nous pouvons symboliser ces valeurs et appartenances contradictoires, bien qu'en interpénétration dans le réel², à travers une analyse théomachique de la société. Face à un mythe prométhéen qui régit notre société depuis plus de deux siècles, le toxicomane lui se situe dans le contexte d'un mythe dionysiaque, dans une logique passionnelle et émotionnelle. Il est ainsi aisé, à travers les stéréotypes que ces deux mythes ancrent dans l'imaginaire collectif, de se représenter la guerre de valeurs (ou même la guerre des Dieux!) qui se joue actuellement. Mais nous pouvons aller plus loin et comprendre que ces mythes ne sont pas seulement des métaphores à caractère herméneutique mais bel et bien des résurgences mythiques potentiellement révélables par le sociologue qui s'efforce de mettre en

1. Gilbert DURAND, *op. cit.*, p. 227.

2. Nous comprenons, à la suite de G. Durand, qu'un imaginaire est toujours tigré, il n'est jamais tout noir ou tout blanc mais il comporte toutefois une dominante manifeste.

lumière les phénomènes sociaux. Or, si nous remarquons une avancée considérable des représentations dionysiaques¹, il n'en reste pas moins que les valeurs dominantes de la société reposent encore et toujours sur les épaules de Prométhée. L'usager de drogue est donc principalement un praticien du régime nocturne de l'imaginaire², ce qui dans le contexte de notre société est perçu comme une déviance, une « hérésie ». Le toxicomane devient une des images monstrueuses que la société, au nom du régime diurne, se doit de combattre, de pourfendre, de sacrifier... à défaut de le conduire au bûcher comme elle l'eut fait au Moyen âge. Il y a donc une double connotation à ce régime nocturne. Il est, pour le toxicomane, une façon de se prémunir face aux angoisses du temps à travers sa pratique des drogues, mais aussi une stigmatisation du reste de la société face à son expérience du réel, face à son existence même. Le toxicomane se rattache donc à un imaginaire qui lui permet de se prémunir face aux angoisses du temps mais qui le fait inexorablement glisser vers une mort sociale, vers un sacrifice sociétal par le biais d'un processus de stigmatisation symbolique permettant la légitimation des politiques d'éradication.

Nous le voyons, le processus qui consiste à faire du toxicomane un bouc-émissaire est un phénomène profondément ancré et porté par les imaginaires de notre société. La recherche sur les pratiques de drogues (en hausse constante depuis les années soixante-dix) nous permet une approche différente sur les régimes de l'imaginaire. L'étude de la toxicomanie est à la fois révélatrice d'un lent glissement de l'imaginaire collectif vers l'imaginaire nocturne, voire synthétique, mais aussi d'un conflit entre les différents imaginaires. En effet, il y a une réappropriation du phénomène toxicomane par le régime diurne qui, à travers une stigmatisation symbolique, fait des usagers de P.M.C. les nouveaux bouc-émissaires de notre société dans une tentative de réhabilitation de l'imaginaire dominant.

La démarche de cet article n'est pas évolutionniste ; nous ne sommes pas ici dans une compréhension Grèce Antique/société postmoderne, cela serait trop maladroit et largement incomplet, mais plus justement au croisement de pensée qui relie ces deux époques. Il y a un phénomène latent, présent dans l'imaginaire collectif, qui interpénètre le phénomène de prise de P.M.C. et le sacré, et c'est là justement ce qui importe. C'est avant tout un contexte socio-culturel qui permet l'acceptation mentale et l'explication d'un phénomène. L'approche se veut donc diachronique afin de démontrer que des compréhensions différentes ne sont pas forcément

1. Michel MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Librairie générale française 1991, 243 p.

2. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1992 (1^{re} éd. 1959), 535 p.

en complète rupture, passant d'un modèle à l'autre au gré de l'évolution historique. Bien au contraire, ce sont ici les similitudes qui sont importantes, entre le bouc-émissaire antique et celui de nos sociétés contemporaines, puisque elles sont explicatives d'une même pensée occidentale saisie dans le temps long. Dès lors, nous pouvons comprendre le phénomène plus en terme de reproduction et d'adaptation que d'évolution ou de changement. Adoptant une approche siemmelienne, c'est avant tout en tant que forme et figure que nous comprenons ici la représentation commune des phénomènes drogue et sacré, dans une dialectique non synthétique.

En plus de ce processus victimaire, il y a aussi du sacré, ou pour le moins, un sentiment de sacré dans l'utilisation de drogue. Mais c'est un sacré non dogmatisé et non reconnu par l'imaginaire dominant. Une « quête de sens » ou une « quête de l'âme » dirait Jung à un niveau plus individuel. Or, n'est-ce pas le propre de notre société que cet éclatement individualiste qui puise sans cesse dans un imaginaire collectif global ? Traditionnellement, le sacré donnait sens au monde à travers une cosmogonie. Aujourd'hui il se véhicule de plus en plus individuellement pour donner sens à « son » monde et la pratique des drogues est une voie pour y accéder, avec ou sans succès là n'est pas la question. Le fait de savoir si cette démarche réussit ou non, n'est pas tant pertinent que le fait de se rendre compte que c'est une représentation de plus en plus revendiquée et partagée dans les discours contemporains.

L'utilisation de P.M.C. semble exister depuis que les premières sociétés sont apparues, le sacré, lui, est peut-être même au fondement de celles-ci. Si le lien qui les unit traditionnellement est évident au regard des différents travaux anthropologiques et archéologiques, cela est moins évident aujourd'hui dans notre société. Pourtant, une nouvelle interprétation de la notion de sacré en socio-anthropologie permet de mobiliser de nouvelles interrogations, d'élargir les approches plus classiques et ainsi de mieux appréhender le phénomène toxicomaniaque.

Sacré et profane de la France nationaliste : étude de la symbologie du Front national

Pierre Écuvillon

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry — Montpellier 3

Nous souhaitons dans cet article montrer comment la catégorie du sacré et ses différents dérivés permettent de mieux comprendre la vision du monde que sous-tend le discours du Front national. La science politique, la sociologie ou encore l'histoire des idées ont livré une pléthore de travaux consacrés au parti frontiste. Sans en contester systématiquement les résultats, et avant de nous intéresser strictement à la symbolique utilisée par le FN, nous aimerions commencer cette étude par un petit contre-pied : l'abondance d'analyses, de discours et de critiques dont est l'objet le parti de Jean-Marie Le Pen contribue à le faire rentrer de plain-pied dans la sphère du sacré!

1 Sacralisation du FN par les institutions politico-médiatiques...

Si l'on commence par affirmer, par exemple, tout innocemment, que le FN est un parti d'extrême-droite, on est déjà sur le terrain de la polémique... En effet être « extrême » c'est à la fois être « au bout » mais c'est également d'une certaine façon être « à bout », cela désigne un positionnement mais aussi, implicitement, un jugement sur l'attitude qu'il induit : l'extrémité implique l'extrémisme. Nous constatons ici le caractère doublement clivant de la bipolarisation des idéologies politiques : gauche/droite d'une part, gauche/extrême-gauche et droite/extrême-droite de l'autre. Cette géographie des idéologies n'est-elle pas un moyen fallacieux de dire qu'il y a une bonne façon d'être de gauche ou de droite ? Le discours des analystes politiques n'a de cesse de nous rappeler qu'en France, on gouverne au centre, et s'il y a une idéologie de notre modernité politique c'est bien celle de l'absence d'idéologie, de la conformité à un pragmatisme froid et raisonné. Ce discours ultra laïcisé déborde pourtant

de références à une religiosité inconsciente : au niveau des localisations traditionnelles du sacré, le pur se trouve toujours au centre, alors que la périphérie est le domaine de l'impur¹...

Le vocabulaire de la dénonciation du FN utilisé par les institutions médiatiques et politiques regorge par ailleurs de termes faisant référence au danger de l'impureté : on pense aux nombreuses métaphores empruntées au registre médical, qui ont trouvé leur apogée avec le syntagme « cordon sanitaire », mais qui se retrouvent également dans les différents mots utilisés pour décrire la prolifération d'un virus : percée, surgissement, poussée, apparition, propagation, etc. Pensons également au sort des membres de l'U.D.F. ayant accepté de faire alliance avec le FN pour remporter les élections régionales de 1998² : ils furent exclus de leur parti, comme si les voix frontistes étaient porteuses d'une souillure inexpiable. Interdit de contact des membres de l'institution politique envers le FN donc, mais également interdit de contact du FN envers certains membres de la société : le slogan de S.O.S. Racisme « Touche pas à mon pote » est à cet égard éloquent.

2 ...et intellectuelles

Les explications proposées par la sociologie ou les sciences politiques ne sont pas non plus extérieures au phénomène Le Pen. Jacques Le Bohec a raison quand il souligne qu'elles ne se soumettent que trop rarement à une réflexivité critique, c'est-à-dire « étudier ce que le savant lui-même fait à l'objet étudié en l'étudiant³ ». D'autre part les processus d'étiquetage sont également néfastes à une bonne compréhension : les termes « racisme », « extrême-droite », « fascisme », « populisme », etc., ont tendance à s'ériger en palliatifs rationalisant et à figer l'objet dans des caractéristiques atemporelles.

Cette « tradition » scientifique s'explique tout autant par la nature de l'objet que par le point de vue des chercheurs : il est vrai que le Front national se pose en s'opposant au « système », et il est certain que la focalisation sur les aspects négatifs de la part des universitaires est aussi l'affirmation inconsciente des qualités positives propres d'une communauté savante (universalité, tradition intellectuelle héritée des Lumières, autant de valeurs rejetées par le FN).

On voit donc que le vocabulaire des institutions politique, médiatique et intellectuelle a la fâcheuse tendance à ériger le FN au rang d'une curio-

1. Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Folio Essais, 2006 (1^{re} éd. 1939), 250 p., p. 68.

2. Charles Millon, Jacques Blanc, Jean-Pierre Soisson et Charles Baur.

3. Jacques LE BOHEC, *Sociologie du phénomène Le Pen*, Paris, La Découverte, 2005, 122 p., p. 59.

sité malsaine, d'une anomalie inquiétante, tantôt en l'enveloppant dans des terminologies en -isme peu opérantes, tantôt en le recouvrant d'une couche de mystère. Il est intéressant à ce sujet de citer Serge Tchakhotine, sur ce qu'il nomme le principe d'intimidation rétroactive, et qui s'applique à ce que nous venons d'évoquer : « leur propagande prend souvent des formes attristées, elle se plaint, elle accuse l'adversaire d'atrocité, d'esprit d'agression, elle fait ressortir, en d'autres termes, son audace et sa force. C'est une mauvaise tactique, puisqu'on rend ainsi, sans s'en apercevoir, un service à la propagande adverse¹ ».

Mais refermons pour l'instant cette parenthèse ; même si le processus de diabolisation-sacralisation du FN par la société mériterait de larges chapitres, il nous faut à présent examiner la dynamique réciproque : la sacralisation du monde opérée par le Front national. Pour cela nous allons tenter d'aller au-delà de la structure formelle des discours de Jean-Marie Le Pen, en cherchant sous son enveloppe la présence de mythes. Nous nous basons pour cette étude sur les allocutions prononcées par Jean-Marie Le Pen lors de la campagne pour les élections présidentielles de 2007, ainsi que sur une analyse de l'emblème du parti frontiste.

3 Symbolisme du feu

L'importance des emblèmes dans la propagande politique paraît si évidente que l'on a tendance à l'évoquer un peu trop rapidement. Celui du Front national, si caractéristique, si reconnaissable, ne pouvait pas être mis en dehors d'une analyse sur le sacré nationaliste. Même en le remarquant déchiré ou tagué sous une voûte bétonnée notre imagination reconstitue son entièreté et il nous évoque immédiatement le parti de Jean-Marie Le Pen. Selon Walter Lippmann, dont la jolie formule est citée par Serge Tchakhotine, les symboles politiques servent à « inspirer et aspirer² » l'émotion des foules. L'emblème du Front national, à savoir la flamme tricolore stylisée, est une reprise de celui du *Movimento Sociale Italiano*, et il sera également adopté par le Front national Belge lors de sa création en 1985. Cette confluence symbolique est à souligner : en quoi une flamme est-elle le pictogramme allant de soi pour des partis nationalistes ?

Il faut ici rappeler les vertus de purification que l'on prête au feu, en notant que de manière très significative le mot « pur » signifie « feu » en sanscrit. Gaston Bachelard souligne quant à lui que « ce qui a reçu l'épreuve du feu a gagné en homogénéité, donc en pureté³ ». Or qu'est-ce que le nationalisme contemporain sinon une idéologie qui pare de valeurs

1. Serge TCHAKHOTINE, *Le viol des foules*, Paris, Gallimard, 1992 (1^{re} éd. 1952), 60 p., p. 286.

2. *Ibidem*, p. 257.

3. Gaston BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, 184 p., p. 169.

positives tout ce qui dérive de l'homogénéité? Nous pouvons illustrer cela en rappelant que le FN prône pour les populations d'origine immigrée l'assimilation plutôt que l'intégration. Pour rappel, l'assimilation suppose l'abandon de la totalité de sa culture d'origine afin d'adopter les normes et valeurs du groupe dominant, alors que l'intégration est plutôt le résultat d'un consensus entre les groupes. Le parti frontiste révèle ici son angoisse face à l'altérité : il faut absolument uniformiser la différence sans quoi les Français ne forment pas un peuple. Nous constatons qu'une image, en l'occurrence ici la flamme tricolore, est plus qu'un simple signe, surtout lorsqu'elle contient en virtualité une part importante des orientations programmatiques d'un parti politique.

L'emblème frontiste donc, comme symbole de purification, et ce d'autant plus qu'il est une image et non une vraie flamme ! Car dans ce cas en effet, « le feu brille sans brûler ; alors sa valeur est toute pureté¹ ». Pureté d'une flamme débarrassée de ses attributs dangereux, qui s'exprime dans tout son éclat lors des meetings du parti frontiste : par le moyen d'une soufflerie des pans de tissus bleu, blanc et rouge sont agités afin que leurs mouvements rappellent effectivement ceux d'une flamme. Mise en action, mise en vie de l'emblème qui ordinairement n'est qu'une image fixe arborée par les produits dérivés vendus dans la boutique du FN, grandes flammes inoffensives malgré leur charge symbolique, au milieu desquelles peut s'exprimer Jean-Marie Le Pen, à travers un discours qui va largement puiser dans le symbolisme aquatique pour décrire la situation française.

4 Symbolisme des eaux calmes

Comme nous le rappelle Gilbert Durand dans un article consacré à ce sujet, « le symbolisme des eaux semble le type même du symbolisme pluriel, voire du rassemblement de symboles contradictoires² ». Bien qu'ils n'embrassent pas l'horizon entier des symboles aquatiques, on retrouve tout de même dans les discours du FN de la campagne présidentielle de 2007 ce caractère contradictoire.

La manière dont Jean-Marie Le Pen évoque les eaux françaises est significative et témoigne d'une conséquente valorisation de la nature :

Je ne sais rien de plus beau que la carte hydrographique de la France, cette merveilleuse répartition des fleuves, de leurs affluents, des rivières côtières, des écoules s'il pleut, des sources ombragées. La France nous dispense l'un des trésors les plus rares de la nature, l'eau³.

1. *Ibidem*, p. 173.

2. Gilbert DURAND, « Symbolisme des eaux » in *Encyclopaedia Universalis*.

3. Discours de Paris, 15 avril 2007.

Cette courte citation possède une charge symbolique importante que nous allons tenter de décrire. On y trouve une valorisation de la nature mais également une naturalisation de certaines valeurs : si l'on voulait retirer une notion de cette citation très imagée, ce serait l'ordre. Certes pas un ordre martial, plutôt un ordre de bonne intelligence spontanée, un ordre harmonique. Trouver dans la nature même un témoignage de ce bon ordre n'est-il pas le meilleur moyen de le prôner pour la société ? Il est utile de souligner que nous sommes ici face à une réminiscence de la longue tradition française prêtant à ses paysages les vertus du classicisme — harmonie, équilibre —, laquelle s'est construite en opposition à la tradition allemande, qui favorisait la description romantique et exaltée d'une nature sauvage.

D'autre part les « écoutes s'il pleut » évoquées par Jean-Marie Le Pen sont solidaires du thème de l'enracinement développé par ailleurs : « nous croyons, nous à l'enracinement », puis dans le même discours : « habiter un monde et s'y enraciner¹ ». Gaston Bachelard nous enseigne en effet que « les signes précurseurs de la pluie éveillent une rêverie spéciale, une rêverie très végétale [...]. À certaines heures, l'être humain est une plante qui désire l'eau du ciel² ». Nous pouvons dire que la puissance bienfaisante des eaux douces a comme corolaire une conception « botaniste » de l'être humain ; conception dont Jean-Marie Le Pen se fait le héraut en déclarant que « pour chacune de [ses] fibres, [il se sent] lié à ce peuple de France³ ». Ce registre nous incite à quitter, l'espace de quelques lignes, le symbolisme de l'eau pour évoquer celui de la terre, leur interdépendance dans la symbolique frontiste étant évidente. Il est utile ici de faire un détour par Maurice Barrès, notamment en reproduisant une citation du discours qu'il prononça à la Ligue de la Patrie Française en 1889, intitulé *La terre et les morts* :

Cette voix des ancêtres, cette leçon de la terre, rien ne vaut davantage pour former la conscience d'un peuple. La terre nous donne une discipline, et nous sommes le prolongement de nos ancêtres. Voilà sur quelle réalité nous devons nous fonder⁴.

On retrouve cette thématique barrésienne de la terre et des morts dans la bouche de Jean-Marie Le Pen lorsqu'il dit croire : « à l'union spirituelle des hommes, de la terre et des morts⁵ », une union parfaite « quand les os

1. Discours de Lyon, 11 mars 2007.

2. Gaston BACHELARD, *L'eau et les rêves*, Paris, Librairie José Corti, 2009 (1^{re} éd. 1942), 221 p., p. 176.

3. Discours de Paris, 15 avril 2007.

4. Maurice BARRÈS, *La terre et les morts*.

5. Discours de Paris, 15 avril 2007.

de nos parents commencent à se dissoudre dans la terre de France¹». Ici le leader du FN ne se contente pas de s'inspirer mécaniquement de certains thèmes d'un des pères du nationalisme français, mais les affermit à l'intérieur d'une imagerie mystique où la terre de France et ses ancêtres vont jusqu'à se confondre, formant ainsi l'élément charnel dans lequel l'identité nationaliste trouve sa matière.

La symbolique frontiste opère donc une forme de codage sur les eaux françaises et la terre de l'hexagone, en projetant « à travers les objets naturels et les paysages les valeurs nationales qui, en retour, devront contribuer à produire ou renforcer ces correspondances recherchées entre le territoire et les individus qui le peuplent² ». Mais les eaux tempérées le sont beaucoup moins du moment que l'on quitte les douceurs françaises, aux processus de mondialisation et d'immigration vont correspondre des eaux cataclysmiques.

5 Symbolisme des eaux violentes de la mondialisation : une actualisation du Déluge ?

Ici nous allons voir que l'ambivalence du symbolisme des eaux dont nous parlions plus haut est illustrée à merveille. Le discours frontiste emprunte volontiers un vocabulaire aquatique catastrophiste pour relier les conséquences de la mondialisation qui engendre la perméabilité des frontières nationales : vont être mis en exergue la « déferlante³ » ou le « torrent⁴ » migratoire, le « flot des clandestins⁵ », ou encore la Chine « qui attend pour se déverser⁶ » ; les emplois français quant à eux « fuient chaque jour un peu plus⁷ », et ça n'est pas « l'Europe-passoire⁸ » qui pourra endiguer ce dégât des eaux national. Le recours à ce type de glossaire présente l'avantage d'évoquer tout autant l'invasion inéluctable de l'espace que l'évasion insaisissable du temps.

À côté de cette inflation angoissante d'un vocabulaire catastrophiste on retrouve également un registre que l'on sait traditionnel au Front national, celui de la décadence, de la chute, du déclin : en 2007 le slogan principal de la campagne frontiste était « ils ont tout cassé ». On pouvait surtout lire

1. *Idem.*

2. François WALTER, *Les figures paysagères de la nation*, Paris, E.H.E.S.S., 2004, 521 p., p. 469.

3. Discours du Bourget, 12 novembre 2006.

4. Discours de Nice, 19 avril 2007.

5. Discours de Lille, 25 février 2007.

6. *Idem.*

7. Discours de Valmy, 20 septembre 2006.

8. Discours de Paris, 15 avril 2007.

la phrase sur les affiches du FN, qui mettaient en scène différentes populations (personne âgée, paysan, enfant, jeune, etc.) illustrant chacune la « casse » de certaines valeurs ou notions comme la nation, l'école, la ruralité, la sécurité... D'autre part la formule fait florès dans le discours du leader frontiste au Bourget : « Eux qui ont tout cassé depuis 30 ans ! Car ils ont tout cassé¹. » Cette phrase est suivie de nombreux exemples : « ils ont cassé l'École [...], ils ont cassé la sécurité sociale [...], ils ont cassé l'enfance² », etc. On la retrouve encore à Lille, à propos du patrimoine : « Sacrifié sur l'autel de l'Europe, ils l'ont cassé, brisé, liquidé³ ! »

Nous sommes face à une forme on ne peut plus commune de la propagande politique : celle de la conservation de l'individu. Il s'agit de suggérer la peur puis de faire entrevoir l'issue de la situation dangereuse. Cette issue va notamment être signifiée par la possibilité pour les Français de donner leur voix à Jean-Marie Le Pen. L'élection présidentielle fait ainsi partie de ces « moments cruciaux⁴ » où les choses peuvent changer, « car il n'y aura sans doute pas d'autres chances⁵ ». C'est donc logiquement que la France se trouve « à un tournant de son histoire⁶ », voire « à la croisée des chemins, maîtresse de son destin⁷ ».

Ces différentes allégories évoquant le thème du chemin ont indéniablement une portée sotériologique. Ici est en fait opérée une réappropriation du Temps, c'est-à-dire que celui-ci cesse sa fuite en avant négative portant en elle les germes du déclin. Mircea Eliade parle d'une « plénitude de l'instant [...] transfiguré par une révélation⁸ » : en l'occurrence celle de Jean-Marie Le Pen, qui une fois encore, affirme avec force et véhémence qu'il existe un chemin à prendre. L'élection présidentielle constitue bien, à travers la lecture qu'en donne le leader frontiste, une hiérophanie, un moment décisif où le temps sacré est saisissable dans l'espace profane, où le monde se présente dans sa totalité aux éventuels électeurs face à la « croisée des chemins ».

Mais au-delà de cet aspect clairement religieux l'exhortation à prendre ce chemin est aussi une invitation à suivre le « capitaine Le Pen » en voyage. C'est ainsi que l'on trouve une série d'allégories se rapportant à la virée en mer :

1. Discours du Bourget, 12 novembre 2006.

2. *Idem.*

3. Discours de Lille, 25 février 2007.

4. Discours de Valmy, 20 septembre 2006.

5. Discours de Paris, 15 avril 2007.

6. Discours de Valmy, 20 septembre 2006.

7. *Idem.*

8. Mircea Eliade, *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, 1980 (1^{re} éd. 1952), 239 p., p. 223.

Je vous appelle à embarquer avec moi pour le Grand Large, pour un nouveau chapitre de l'Histoire de France¹.

C'est une direction, une impulsion, un cap qu'il faut donner au pays, en même temps qu'une espérance et un avenir².

Même si les mots « bateau » ou « navire » ne sont pas ici cités directement, ils sont clairement sous-entendus par l'ancien dirigeant du « Paquebot³ », fils de marin. Ces différents symboles se prêtent de manière évidente à une élection présidentielle, qui est effectivement une sorte d'expédition que les candidats se doivent de bien organiser, mais la référence à un bateau dirigé par le « capitaine Le Pen » implique également une idée d'intimité.

Roland Barthes note en effet que « le goût du navire est toujours joie de s'enfermer parfaitement, [et qu'il est] un fait d'habitat avant d'être moyen de transport⁴ ». Et le plus grand bateau du monde ne pourrait jamais contenir tout le peuple français ! Cette allégorie du transport maritime serait-elle déjà une restriction ? Le bateau, lieu où l'intimité des corps incite l'accointance des âmes est-il vraiment prévu pour l'ensemble des Français, ou alors seulement pour cette part idéalisée du peuple qu'est l'électorat frontiste ?

Ces questions restent malheureusement en suspens, toujours est-il qu'il est tentant de relier les thèmes des eaux cataclysmiques et de l'embarcation en mer, à travers ce qui paraît constituer une modernisation du mythe du Déluge. Effectivement de nombreux éléments permettent d'élaborer un rapprochement :

- les pluies diluviennes sont remplacées par des océans débordants, pour autant l'homologie structurale est évidente, et qu'elles proviennent du ciel ou de la mer, le résultat final est le même : les eaux finissent par immerger la Terre — ou la France — totalement,
- cette catastrophe aquatique est le résultat d'une politique de décadence bien exprimée à travers le terme « ils ont tout cassé »,
- la catastrophe peut être suivie d'un renouveau que Jean-Marie Le Pen appelle de ses vœux en conviant les Français à « embarquer » avec lui.

Cette invitation prend tout son poids car elle provient d'un chef, qui a mis sa personne et son corps au centre de l'élaboration mythique de ses discours, qui le présentent comme un homme aux qualités multiples, seul capable de redresser le destin de la France.

1. Discours de Valmy, 20 septembre 2006.

2. Discours de Lille, 25 février 2007.

3. Nom donné au siège historique du Front national à Saint-Cloud.

4. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1970 (1^{re} éd. 1957), 233 p., p. 76.

6 Symbolisme du chef et du sauveur

Les commentateurs de la vie politique aiment souligner à l'envi le charisme de Jean-Marie Le Pen, allant parfois jusqu'à en faire la principale raison des succès électoraux du Front national. Une analyse qui semble surfaite car elle n'explique pas pourquoi cet attrait face au charisme a commencé seulement en 1982, date des premières réussites du parti frontiste, et pas dès le début de la carrière politique du natif de la Trinité-sur-Mer. Il convient en tout cas de montrer dans quels termes du discours se déchiffre ce charisme et en quels archétypes particuliers il va s'articuler.

Toutes les traces mythiques que nous avons pu apercevoir dans l'idéologie du Front national ne peuvent que nous amener vers leur émetteur. Jean-Marie Le Pen n'écrit pas l'intégralité de ses discours, pour autant les aspects de symbolique sacrée que ceux-ci comportent trouvent une forme de complétude avec l'image altière du chef, que le leader du FN décline à maintes occasions. À de nombreuses reprises en effet est prononcée la formule « Moi, Jean-Marie Le Pen », ou sa variante encore plus significative « Moi seul, Jean-Marie Le Pen » :

Moi seul, Jean-Marie Le Pen, contre vents et marées, incarne la vraie rupture, le vrai changement¹.

Et le seul qui pendant ce temps, disait la vérité, faisait le bon diagnostic, proposait les solutions justes, prévoyait, annonçait l'imminence de la catastrophe, c'était moi, Jean-Marie Le Pen et mon parti, le Front national²...

Et moi, je suis le seul candidat de la Nation, de la Patrie et de la République³.

Moi, Jean-Marie Le Pen, menhir éprouvé par les vents et les marées depuis 50 ans, habitué à naviguer par gros temps, par tous les temps — je suis là, encore et toujours, bon pied, bon œil⁴.

Il arrive également que le leader frontiste parle de lui à la troisième personne, comme dans le discours de Lyon :

Bien sûr que non, Jean-Marie Le Pen est là et bien là ! Tel qu'en lui-même, l'amour de son peuple chevillé au cœur et au corps, la poésie de rêves bien plus grands que lui pour la France⁵ !

Nous constatons que Jean-Marie Le Pen s'attribue un costume d'homme providentiel et omniscient (« le seul qui disait la vérité »). Ces différents

1. Discours de Valmy, 20 septembre 2006.

2. Discours du Bourget, 12 novembre 2006.

3. Discours de Lille, 25 février 2007.

4. Discours de clôture du défilé Jeanne d'Arc, 1^{er} mai 2007.

5. Discours de Lyon, 11 mars 2007.

autoportraits symboliques procèdent tous de l'archétype du chef, résultant lui-même de dominantes posturales telles que la verticalité (voire la vertébralité¹), le leader du FN nous en donne une illustration éclatante en se comparant à un menhir. Notre cadre d'analyse du discours est un peu étroit pour saisir toutes les formes sous lesquelles se décline cette verticalité, rien d'autres que des documents vidéographiques ne peuvent en effet témoigner des postures et des attitudes du corps.

En revanche il nous est possible de souligner l'importante interaction existant entre le terme « front » et la personnalité du leader du FN. La symbolique du front offre effectivement des éléments centraux dans la compréhension de cette mise en scène de Jean-Marie Le Pen en sauveur. Car le front, « symbole de l'élévation orgueilleuse, de l'individuation par-delà le troupeau des frères² », est aussi une posture de résistance et de rébellion. Le natif de la Trinité-sur-Mer, en affirmant être le « grain de sable Le Pen qui fait grincer les rouages du système³ », est front et fait front. C'est bien pour cela que l'image du front offre une analogie à la fois de Jean-Marie Le Pen et de son parti, elle parle de l'essence comme de l'existence. Il faut d'ailleurs rappeler, pour compléter l'analogie, combien Jean-Marie Le Pen vilipende le progressif effacement des frontières dû à la mondialisation. Or étymologiquement une frontière est avant tout le « front d'une armée », et c'est bien parce que les rigueurs de l'étymologie s'effacent devant les réalités de la mondialisation que le Front national se compose une image de rempart à l'intérieur de la société française.

Ces différentes caractéristiques permettent bel et bien de voir réunis en Jean-Marie Le Pen les quatre traits archétypiques du sauveur, bien définis par Girardet⁴ :

- Moïse, omniscient et devin,
- Cincinnatus, homme âgé qui s'étant illustré dans d'autres temps préfère servir de nouveau plutôt que de goûter au repos; Jean-Marie Le Pen met fréquemment en avant les exploits physiques et militaires de sa jeunesse tout en insistant — et exagérant — sur la modestie de sa condition d'origine,
- Alexandre, véritable guide des foules et instigateur de l'aventure; on se rappelle les invitations au voyage maritime abordées plus haut,
- Solon, fondateur d'un nouvel ordre et législateur : on a constaté que l'ordre était une des valeurs fondamentales du parti frontiste.

1. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992 (1^{re} éd. 1959), 535 p., p. 157.

2. *Ibidem*, p. 158.

3. Discours de Valmy, 20 septembre 2006.

4. Raoul GIRARDET, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 210 p., p. 70-80.

Par cette analyse nous avons tenté de faire ressortir les aspects mythiques qui se lisent en filigrane dans les discours de Jean-Marie Le Pen. De la flamme stylisée jusqu'au thème de l'homme providentiel se dessine véritablement un mythe contemporain, qui déborde de la simple idéologie nationaliste. Pour autant ce mythe n'est pas réellement original, les myèmes entraperçus sont en effet des redites, des actualisations ou des adaptations et se sont déjà affirmés avec plus d'éclats dans des grandes religions. Mais n'est-ce pas là un des traits les plus constitutifs de l'imaginaire humain ? Le mythe sourd à travers les idéologies politiques modernes mais ses formes ne sont-elles pas déjà épuisées ? L'une des grandes leçons de Gilbert Durand est bien que les facultés de l'imaginaire humain sont exhaustives.

Mais c'est bien en se répétant, en se modernisant à travers des idéologies politiques telles que le nationalisme que les myèmes conservent leur force mobilisatrice. Leur moindre coloration et leur étendue plus modeste constitue même la condition de leur efficacité : le discours doit prendre acte de l'esprit laïc du temps et faire se côtoyer le sacré et le profane, le sublime et le quotidien, sans quoi les femmes et hommes politiques seraient pris pour de simples conteurs. En respectant ce savant dosage, l'idéologie nationaliste reprend plusieurs des fonctions qu'on attribue au mythe. D'après Jean-Pierre Sironneau le mythe possède les fonctions suivantes¹ :

- cognitive : explication de la naissance et de l'histoire de l'univers,
- sociologique : force de cohésion,
- psychologique : résolution des conflits inconscients,
- ontologique : le mythe comporte une transcendance qui permet à l'homme d'échapper à sa condition.

L'idéologie recouvrerait selon lui uniquement les deux premières fonctions, or nous pensons que le discours du Front national donne en plus à l'idéologie nationaliste la fonction ontologique, que nous avons pu apercevoir à travers la portée sotériologique de certains des propos de Jean-Marie Le Pen, notamment ceux sur l'élection présidentielle.

1. Jean-Pierre SIRONNEAU, « L'idéologie entre le mythe, la science et la gnose » in *Cahiers de l'imaginaire* n° 2, *L'imaginaire du politique*, dir. par Gilbert Durand, Toulouse, Éditions Privat, 1988, 148 p.

Tradition et identité dans un contexte rituel : les *cavalhadas* de Pirenópolis

Céline Spinelli

Chercheur en anthropologie,
université de Lisbonne

Au centre du Brésil, située près de Brasília, se trouve une petite ville nommée Pirenópolis. Une simple promenade dans cette ancienne ville d'exploitation aurifère nous fait revenir au XVIII^e siècle par son architecture portugaise, préservée comme patrimoine national et aujourd'hui divulguée par le tourisme local. En raison du processus historique et par l'occupation humaine actuelle de l'espace, la réalité locale se caractérise par des échanges entre le milieu urbain et rural. Une partie importante de la population¹ vit en zone rurale et ne fréquente pas toujours le centre-ville. Face à cette configuration démographique, quelques fêtes de la ville représentent des moments privilégiés de rencontres pour les habitants de la région.

Parmi les fêtes de la tradition locale, l'une des plus caractéristiques rend hommage au Saint Esprit. Il s'agit d'un rituel réalisé annuellement à l'époque de la Pentecôte, qui réunit plusieurs manifestations culturelles, dont les *cavalhadas*. Comprenant un long processus de préparation, cette fête est attendue par les habitants tout au long de l'année. Pour eux, les jours de fête représentent des moments importants de socialisation, d'échanges et de visibilité publique. À travers le rite émergent des éléments structurants de la société : l'organisation sociale, les espaces de conflits, des marques identitaires². C'est donc à partir de cet univers festif que nous nous proposons de porter un regard sur Pirenópolis.

1. La population de Pirenópolis a été estimée en 2007 par l'Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) comme étant de 20 460 habitants. En 2000, la population estimée était de 21 245 : 58,7 % de ces habitants vivaient dans le centre urbain, 41,3 % dans la zone rurale.

2. Voir Maria Laura Viveiros de Castro CAVALCANTI, *Carnaval carioca, dos bastidores ao desfile*, Rio de Janeiro, édition Funarte, UFRJ, 2006 ; Roberto DAMATTA, *Carnavais, malandros e heróis : para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979 ; Victor TURNER, *The Forest of symbols : aspects of the Ndembu ritual*, New York, Cornell University Press, 1970.

Cet article est basé sur une enquête ethnographique¹ réalisée pendant les années 2007 et 2008. L'observation a été centrée surtout sur les *cavallhadas*, un théâtre équestre où vingt-quatre cavaliers mettent en scène une lutte qui renvoie aux batailles historiques menées entre chrétiens et maures. Ayant un fond religieux, la représentation des cavaliers permet à l'ensemble de la société de renforcer des valeurs communes, tout en partageant un moment de socialisation. Nous cherchons à comprendre comment des liens d'identification sociale se construisent, en renforçant un sens d'appartenance collective à un espace et à une culture traditionnelle.

1 La fête de Pentecôte à Pirenópolis

La fête de Pentecôte est l'une des plus traditionnelles de Pirenópolis. Elle est constituée par un ensemble de pratiques culturelles, qui se réalisent cinquante jours après Pâque. La production se déroule tout au long de l'année, en composant un long « processus rituel² ». Parmi les personnages de la fête, le plus important est l'*imperador* (« l'empereur »), responsable de son organisation et de son exécution. Toute personne née à Pirenópolis peut se candidater au titre de *imperador* et le choix se réalise par un tirage au sort ayant lieu dans l'église principale de la ville. Cette structure, qui définit par avance les responsables de l'organisation de l'an à venir, est l'une des raisons de la longue durée de la tradition, qui se déroule depuis 1819.

Les festivités se prolongent aussi bien dans le temps comme dans l'espace. Le rituel s'étend surtout dans la zone urbaine, mais aussi dans l'espace rural, où se réalisent les *folias do Divino*. Il s'agit d'un circuit de dévotion et de fête qui dure neuf jours, au long desquels les *foliões* passent par un ensemble de propriétés rurales (*fazendas*) préalablement définies³. Les autres activités de la fête du Saint Esprit se réalisent dans la zone urbaine. C'est le cas, entre autres : des messes, des processions, du *auto das Pastorinhas* (un théâtre de fond religieux lié à la nativité), de la sortie des *mascarados* (personnages masqués) et de la réalisation des *cavallhadas*.

Ces rites sont concomitants et ont lieu dans des espaces précis. Par leur caractère religieux, ils produisent des moments de socialisation qui s'organisent autour de la présence symbolique du Saint Esprit. Ainsi, nous

1. Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

2. Victor TURNER, *O processo ritual : estrutura e antiestrutura*. Trad. de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Éd. Vozes, 1974.

3. Felipe Berocan VEIGA, *A Festa, do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás, Polaridades simbólicas em torno d'um rito*, Niterói, Mémoire de Master en Anthropologie et Sciences Politiques, UFF, 2002.

pouvons admettre que, à l'exemple d'autres fêtes de la Pentecôte, à Pirenópolis « si le temps quotidien est marqué par l'horizontalité et par une dispersion relative » des personnes, « le temps des fêtes se déplace progressivement vers la verticalité, à la mesure ou l'accent est mis sur la concentration » sociale et dans les échanges entre les humains et entre eux et le Divin, « entre le mondain et le supra-mondain¹ ».

Cette énergie sociale concentrée sur l'univers religieux transforme la relation quotidienne avec le sacré. À l'époque de la fête, le pouvoir d'intermédiation du *imperador* est égal à celui du prêtre, dû à son contact avec les symboles du Divin (la couronne et le sceptre) et car c'est lui, finalement, qui est choisi pour personnifier « l'empire du Saint Esprit ». Cette médiation parallèle génère des conflits entre la population et la structure cléricale. C'est l'une des raisons pour lesquelles le *imperador* est tiré au sort par le prêtre, dans l'église, ce qui permet à l'institution religieuse de démontrer publiquement sa prédominance en tant que représentante légitime du sacré.

L'expérience d'une fête traditionnelle comme celle de Pirenópolis submerge le spectateur dans l'univers des pratiques du catholicisme populaire brésilien. Comme dans d'autres contextes de pratiques religieuses populaires du Brésil contemporain², plusieurs discours et perceptions sont formulés à Pirenópolis, selon le statut social et l'engagement de l'interlocuteur dans la fête. Ceci est plus complexe au fur et à mesure où la fête est effectivement *populaire*, ce qui signifie qu'elle concerne toutes les classes de la société locale, en créant des possibilités d'échanges conviviaux, mais aussi des moments de tensions et de conflits³.

2 Les *cavalhadas* : un théâtre équestre

Les *cavalhadas* de Pirenópolis peuvent être définies comme un théâtre équestre, de libre accès et gratuit. Elles se réalisent dans une arène récemment construite à cet usage, nommée *cavahódromo*. Cette structure, qui est encore incomplète malgré son inauguration en 2006, a été bâtie en plein centre-ville. Tous les ans, les *cavalhadas* se réalisent au long de trois

1. Traduction libre de Marcia CONTINS et José Reginaldo Santos GONÇALVES, « Entre o Divino e os homens, a arte nas festas do Divino Espírito Santo », *Horizontes Antropológicos*, n° 29, 2008, p. 77) : « enquanto o tempo cotidiano é marcado pela horizontalidade e pela relativa dispersão » entre as pessoas, « o tempo das festas desloca-se progressivamente para a verticalidade, na medida em que a ênfase então está na concentração » social e nas relações de troca entre os seres humanos e deles para com o Divino, « entre o mundano e o supra-mundano ».

2. Carlos Alberto STEIL, « Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa », in *Horizontes Antropológicos*, n° 20, 2003, p. 249-261.

3. Maria Laura Viveiros de Castro CAVALCANTI, *op. cit.*

après-midis, dont le début se passe invariablement le dimanche de Pentecôte. Son ouverture, qui coïncide avec le jour le plus important de dévotion de l' « empire du Divin », est l'un des moments le plus attendu par la population locale.

Les *cavallhadas* sont constitués par une séquence rituelle qui se répète tous les ans. Elles sont réalisées par vingt-quatre cavaliers, partagés en deux groupes de douze, chacun coordonné par un « roi », par un « ambassadeur » (messager du groupe), puis par dix « soldats ». Pendant les trois jours, les cavaliers mettent en scène une lutte, qui fait allusion aux batailles médiévales entre les maures et les chrétiens. Ceci est suivi, le dernier jour, d'épreuves et de jeux équestres. La dramatisation de la lutte se passe lors des deux premiers jours, dénommés « de guerre » et qui s'achèvent par l'invariable victoire chrétienne, avec le baptême des maures. Le troisième jour se réalisent les épreuves « de confraternité » entre les cavaliers.

La mise en scène commence par la mort d'un espion maure en terres chrétiennes. Après cet acte, les « ambassadeurs » font des allers-retours entre les deux territoires afin de proposer la conversion d'une façon pacifique. Puisque la paix ne parvient pas à se faire, les rois déclarent la guerre, en convenant que la foi des vainqueurs devra être acceptée par les vaincus. La « guerre » dure deux jours : elle se termine avec l'inévitable échec des maures, qui sont publiquement baptisés par un représentant officiel de l'église catholique locale.

Durant le troisième jour de mise en scène se réalisent les « mouvements » de « confraternité ». Puisque maintenant tous les cavaliers sont chrétiens, cette phase est considérée, dans le sens commun local, comme étant la commémoration de l'amitié entre les personnages, due à la conversion et au partage d'une foi commune. Les épreuves réalisées mettent en valeur les habiletés personnelles des cavaliers, qui doivent atteindre au galop des objets (*tira cabeça*) et un petit anneau pendu sous une structure en bois (*tirada da argolinha*). Ces épreuves se passent juste avant un dernier tour d'arène réalisé par les cavaliers, afin de saluer le public. Elles sont compétitives et annoncent la présence du « jeu¹ » dans le rituel des *cavallhadas*.

3 Aspects d'une tradition locale : questions identitaires autour du rite

Le moment de fête implique une rupture avec la routine et génère des temporalités et des espaces privilégiés pour les échanges sociaux². Dans le

1. Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Presses pocket, 1990, 347 p.

2. Roger CAILLOIS, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 2001, 250 p. ; Roberto DAMATTA, *Carnavais, malandros e heróis : para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro,

cas de Pirenópolis, l'aspect religieux de la fête du Saint Esprit unifie les participants à travers la constitution d'une « communauté » qui se fonde sur le partage de la foi. Cette dimension sociale est centrale pour l'efficacité symbolique de la fête, tout en étant l'une des raisons de sa longévité. Elle est visible pendant les jours de *cavalhadas*, qui sont fériés municipaux, ce qui indique qu'en effet la ville se consacre à la fête.

La plupart des habitants cessent leurs activités pendant les jours *cavalhadas*, afin de rencontrer des amis et des proches pour partager le moment de festivité et de loisir. Cette dimension sociale est évoquée par un grand nombre d'interlocuteurs, qui indiquent la représentation des cavaliers comme une raison pour des retrouvailles. Il s'agit d'un moment espéré pendant toute l'année par quelques personnes, surtout par celles qui vivent dans le milieu rural ou dans les alentours de la ville. Ainsi se produit une fête en parallèle à la présentation des cavaliers, où les personnes circulent, en s'arrêtant ici ou là pour discuter avec quelqu'un, tout en observant la mise en scène.

L'arène est occupée d'une façon très précise. Quelques familles de la ville possèdent les *camarotes*, des espaces concédés par la mairie et où l'on construit une structure en bois pour s'abriter du soleil pendant les jours de fête. Pour avoir droit à l'un de ces espaces, il faut appartenir à une famille traditionnelle de Pirenópolis et s'inscrire dans une liste d'attente, puisque les places sont limitées. Les personnes qui ne possèdent pas un *camarote* occupent les gradins. Ces espaces publics sont souvent très pleins, ce qui ne permet pas une bonne visibilité, et encore moins la possibilité d'apporter de chez soi toute une gamme de gourmandises et de boissons à consommer pendant la fête, comme font les occupants des *camarotes*.

La présence de la famille est une marque importante de la fête. Dans le contexte des *cavalhadas*, toute la production du rituel dépend du support familial. Généralement les cavaliers ne travaillent pas pendant le mois de la fête, ce qui implique une surcharge pour leurs parents. La rupture avec la routine est complète et se fait sentir aussi par un éloignement par rapport à la famille : pendant la préparation des *cavalhadas*, les cavaliers passent beaucoup de temps ensemble et dans des espaces publics, absents donc du foyer. Cela implique le consentement de leurs épouses, qui offrent leur soutien pour que les cavaliers puissent se consacrer pleinement à la fête, support indispensable pour la production du rite.

La dimension familiale dans la production et dans le vécu de la fête est un indice de l'importance attribuée à l'aspect local. En effet, il s'agit d'une fête réalisée par la population de Pirenópolis, ayant pour objectif sa propre

détente et son propre bénéfique. Même si les touristes y sont présent, pris en compte par les responsables de l'organisation et même par la population, la fête reste celle des *pirenopolinos*. La question identitaire est complexe, d'autant plus que récemment la fête du Saint Esprit de Pirenópolis a été nommée « patrimoine immatériel du pays ». Cette idée de patrimoine permet aux personnes de créer un lien d'identification basé sur la continuité temporelle entre le passé et le présent, ce qui donne sens à un concept de nation selon Gonçalves¹. Ceci rend ambigu le statut de la fête, fortement attachée à la culture locale et également contrainte à représenter une identité nationale.

L'appropriation sociale de l'arène des *cavalhadas* représente une forme de délimitation des frontières entre le local et l'étranger, tout en hiérarchisant la propre société de Pirenópolis, dans la mesure où elle établit des distinctions entre ceux qui ont droit à un *camarote* et ceux qui ne l'ont pas. D'autres aspects structuraux de la fête du Saint Esprit sont synthétisés par le rite des *cavalhadas*, tel le caractère évangéliste². De plus, la mise en évidence des *cavalhadas* a aussi été influencée par le tourisme : à partir des années 1970, c'est surtout ce rite qui a été promu comme un symbole qui représentait la fête du Saint Esprit et, ainsi, la culture de Pirenópolis³. Ceci se justifie par l'aspect esthétique des cavaliers et des chevaux, qui portent des costumes préparés spécialement pour la fête, ainsi que par leurs *performances* en scène.

Le rite des *cavalhadas* crée plusieurs degrés de significations, ce qui donne forme à un système complexe de communication symbolique. Il s'agit d'un rite d'intégration : sur le plan des relations sociales, des amis et des parents se rencontrent dans l'arène ; sur le plan idéologique, la suppression de l'altérité et l'harmonie entre les pairs est mise en scène,

1. José Reginaldo Santos GONÇALVES, « Autenticidade, memória e ideologias nacionais : o problema dos patrimônios culturais », in *Fazendo Antropologia no Brasil*, Esterci N., Fry P., Goldenberg M. (orgs). Rio de Janeiro, DP&A, 2001, p. 15-33.

2. L'interprétation de la lutte entre les maures et les chrétiens comme une forme de domination idéologique cachée sous l'idée d'un jeu est courante dans la littérature spécialisée sur le thème (Cf. Alceu Maynard ARAÚJO, *Folclore nacional I : festas, bailados, mitos e lendas*, São Paulo, Martins Fontes, 2004 ; Marlyse MEYER, *Caminhos do Imaginário no Brasil*, São Paulo, EDUSP, 2001). Ceci est le « théâtre catéchistique » (teatro catequético) dont parlait le folkloriste Alceu Maynard Araújo. Il s'agit d'un subtil et ludique mécanisme d'évangélisation, utilisé par les jésuites au long de la colonisation portugaise au Brésil. Dans ce contexte, le concept « maure » ne concerne pas vraiment les habitants de la Mauritanie ou de foi musulmane, mais indique les non-catholiques, notamment les esclaves d'origine africaine, les indiens et les métis. Ainsi, nous pouvons dire que la représentation se constitue comme une métaphore qui éclaire le processus de formation social et historique brésilien.

3. Carlos Rodrigues BRANDÃO, *Cavalhadas de Pirenópolis : um estudo sobre representações de mouros e cristãos em Goiás*, São Paulo, Oriente, 1974.

ayant pour finalité le renforcement de la foi chrétienne. Par le baptême des maures, la soumission violente des différences est ressignifiée par une victoire collective, qui rend même la défaite positive — à la fin, tous sont considérés victorieux, du fait que tous sont chrétiens.

Plusieurs témoignages indiquent que l'ambiance de la fête cause chez les habitants de Pirenópolis des moments d'expérience transcendante. Finalement, il s'agit d'une fête religieuse, à travers laquelle se crée la notion d'une appartenance collective à une communauté de croyants. Cela fait que les participants se reconnaissant entre eux, ce qui leur permet de se sentir « en harmonie ». Les valeurs mises en scènes et vécues pendant la fête sont également liées à la dimension familiale, importante dans la production et dans l'expérience de la fête. Le partage des jours de festivité entre la famille et les amis est l'un des sens les plus importants de la fête pour la population locale ; c'est l'une des raisons pour sa longue durée dans la ville.

Par son efficacité symbolique et par sa longue durée, la fête du Saint Esprit de Pirenópolis est devenue un emblème national. Actuellement, elle est un symbole de la culture populaire brésilienne, puisqu'elle intègre le patrimoine immatériel du pays. À mesure où un aspect local fusionne avec l'imaginaire de la nation, la conception de l'espace se transforme, en négligeant les frontières régionales. Ainsi, nous pouvons dire qu'aujourd'hui l'expérience de vivre une *cavalhada* crée à la fois un sentiment d'appartenance à une « communauté imaginée » locale¹, qui se traduit par « être *pirenopolino* », et celui de représenter le Brésil contemporain.

1. Benedict ANDERSON, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1983.

Crise de l'imaginaire cathartique de la violence

Yacine Belambri

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry — Montpellier 3

Notre hypothèse de départ est qu'il existe une crise de l'imaginaire moderne de la violence, qu'on peut repérer dans le type d'exutoire, de *catharsis* au sens aristotélicien, que se propose de reconduire la représentation de cette violence dans les fictions cinématographiques actuelles. Il nous semble que pour mieux comprendre cette crise, il faut essayer d'en retrouver et d'en exhumer son possible lien au sacré, sacré qui avait précisément pour fonction de prendre en charge une grande part de la violence sociale. Nous tenterons ensuite de montrer que l'imaginaire moderne reste encore très lié à ce nœud originel de la violence et du sacré. Nous illustrerons notre propos en recourant à l'exemple de deux films récents : *Babel* (2006) d'Alejandro González Iñárritu et *Antichrist* (2009) de Lars Von Trier.

C'est l'anthropologie de René Girard qui postule le plus clairement et radicalement un lien originel de la violence au sacré. C'est donc, pour notre part, à partir de ses hypothèses qu'on peut comprendre l'unité nécessaire qui lie entre eux le sacré, les rites, les mythes et la violence. Pour résumer son anthropologie on peut dire qu'elle s'articule autour 1. D'abord du mimétisme comme source de rivalité et de violence. 2. Ensuite du sacré comme contenant originel de cette violence par la médiation du sacrifice. 3. Enfin d'une exégèse renouvelée de ces deux dimensions (mimétisme et ordre sacré) par la culture judéo-chrétienne.

1 L'hypothèse mimétique

Girard postule que c'est le renforcement du mimétisme qui caractérise en propre l'homme et le fait passer du besoin animal au désir proprement humain. C'est également ce seuil, ce passage qui permet de comprendre la lente disparition des instincts de dominance, ou schémas de dominance, caractéristiques de l'animal. Cette intensification du mimétisme

humain explique sa lente « dés-animalisation » et son entrée dans le symbolique. Mais cet accroissement des capacités mimétiques pose des problèmes redoutables. Comment expliquer en effet que l'homme survive à une intensification du désir mimétique qui suppose dans le même temps une intensification des rivalités internes aux sociétés (comparaison, envie, compétition...) qui sont autant de sources de violence ?

Il nous semble qu'un des grands intérêts de Girard, c'est de montrer que c'est justement à partir de la violence accrue, par le chaos et le désordre extrêmes qu'elle suscite, que naît la société proprement humaine. Girard postule que le risque de rivalité mimétique généralisée (« la guerre de tous contre tous » de Hobbes) qui menace de faire disparaître tout le groupe, est dépassé par une polarisation, de nature tout aussi mimétique, mais cette fois salutaire, de la violence collective, contre et sur un seul individu. C'est ce mécanisme de concentration de la violence sur un être unique qui rend possibles les débuts de la culture. Ce mécanisme va en effet être institutionnalisé par des rituels qui vont consister à en répéter l'acte fondateur. Cette répétition rituelle, c'est l'invention du sacrifice.

2 La canalisation de la violence par le sacré : le sacrifice ou la violence des dieux

En reprenant à nouveaux frais les travaux de Durkheim, de Mauss, de Frazer, de Smith, de Hocart et de quelques autres grands auteurs classiques de l'anthropologie, Girard montre que le religieux est nécessairement à l'origine des sociétés humaines, et que le sacrifice en est le cœur. C'est le sacrifice qui a évité aux hommes de s'affronter aux pires tendances de leurs désirs, rivalités et violences mimétiques. La violence sacrificielle a donc paradoxalement été un facteur de paix sociale. En faisant de la violence une chose sacrée, par la médiation du sacrifice réservé au dieu, les hommes ont maintenu leur propre violence à une distance respectable, celle qui sépare le profane du sacré.

La polarisation sacrificielle collective consiste à concentrer sur un seul individu tout ce qui arrive à la communauté. L'être divinisé apparaît en effet comme la cause de tout le désordre collectif. Mais c'est également à lui, ou plutôt à sa disparition bienfaisante, que la communauté reconnaissante va attribuer le miracle de la paix restaurée. L'expulsion sacrificielle consiste à externaliser la violence, à la renvoyer à un dehors en maintenant la divinité à bonne distance. L'enjeu des dieux primitifs ou de ce que les hommes projettent sur leurs dieux, c'est la différenciation essentielle entre la mauvaise et la bonne violence. Elle paraît illégitime quand elle n'est pas rituelle ; elle semble par contre bienfaisante quand elle semble prescrite par la divinité pendant le temps et l'espace sacrés du rite.

3 La crise du sacré : la mort des dieux comme dévoilement de la violence humaine

La rupture initiée par le judéo-christianisme va consister précisément à révéler les liens de la violence au sacré : le religieux archaïque est subverti parce que son principe essentiel, le sacrifice, est exposé en pleine lumière, pour renvoyer aux hommes une violence qu'ils parvenaient encore à transfigurer suffisamment pour l'attribuer à leurs divinités. C'est en ce sens précis que le judéo-christianisme serait « la religion de la fin de la religion », pour reprendre la fameuse expression de Marcel Gauchet.

4 Crise du sacré et de la catharsis

C'est la subversion du sacrifice qui va lentement mettre en crise la fonction cathartique de la tragédie antique, représentation qui fonctionnait elle-même sur un principe sacrificiel qu'elle avait hérité du religieux archaïque hellénique ; le *katharma*, d'où est issu le mot *catharsis*, était en effet l'équivalent du *pharmakos*, sorte de bouc émissaire qu'on destinait à un lynchage collectif rituel.

Au niveau de la représentation et de l'esthétique, il nous semble que c'est Nietzsche qui le comprend le mieux et le premier. Il prévient contre une modernité qui, trop envahie d'idées judéo-chrétiennes, deviendrait incapable de consentir au sacrifice. Dans *La Naissance de la tragédie*, on voit qu'il préfère toujours les auteurs tragiques les plus archaïsants : Eschyle plutôt que Sophocle et ce dernier plutôt qu'Euripide. Nietzsche lie très clairement la représentation, la tragédie en l'occurrence, à ses origines religieuses et sacrificielles, origines auxquelles il consent, et qu'il célèbre comme preuve de vitalité culturelle, qui seule pourrait contrecarrer une décadence moderne qui l'inquiète.

La réflexion de Nietzsche sur la généalogie et le rôle de la représentation reste par certains côtés très actuelle. À travers elle on peut en effet s'interroger sur la fonction de l'imaginaire contemporain : qu'en est-il de la représentation de la violence aujourd'hui, notamment au cinéma ? Le cinéma joue-t-il encore un rôle cathartique ? Cinéma dans lequel on retrouve d'ailleurs tout un vocabulaire empreint de sacré : film-culte, monstres sacrés du cinéma, idoles du grand écran, etc.

5 Catharsis et cinéma

Il nous semble qu'on peut parler de crise de la catharsis en ce sens que le cinéma paraît avoir intériorisé les deux perspectives contradictoires évoquées plus haut, puisqu'il alterne en effet entre : d'une part une nostalgie

très nietzschéenne pour son lien originel au sacré, notamment par la violence que le cinéma n'a jamais cessé de représenter comme lieu rituel de son expression et de sa représentation, et d'autre part, il nous semble faire preuve d'une distance critique toujours plus désenchantée par rapport à cette source mythique qui semble désormais tarie. La crise de la catharsis nous paraît visible dans l'oscillation toujours plus grande entre ces deux tendances. Le cinéma exprimerait par là une sorte de position schizophrénique typique de l'imaginaire moderne et postmoderne face à la violence. Nous allons essayer de le démontrer par l'analyse condensée de deux films : *Babel* du Mexicain Alejandro González Iñárritu et *Antichrist* du Danois Lars Von Trier.

Nous avons choisi ces deux films pour l'importance reconnue des deux réalisateurs (ils ont tous deux obtenu de très nombreux prix : grand prix de la critique à Cannes, Golden Globe Award, prix de la mise en scène à Cannes pour Iñárritu, deux palmes d'or, deux prix du cinéma européen pour Lars Von Trier, etc.). Nous les avons également choisis parce que les titres de leurs films font chacun explicitement référence à une dimension religieuse et qu'ils ont tous deux quasiment la même trame narrative de départ, comme nous allons le voir.

6 *Babel*

Babel raconte l'histoire d'un couple d'Américains en crise après la mort de leur enfant. Pour surmonter cette épreuve, ce couple décide de faire un voyage au Maroc. Alors qu'ils visitent une région désertique du pays, la femme est gravement blessée par une balle tirée par un très jeune berger qui rivalisait avec son frère pour la possession d'une arme (le signe de la violence) que leur avait confiée leur père. La police finit par retrouver les deux enfants et abat celui qui n'était précisément pas l'auteur du coup de feu. Ce dénouement final tragique semble compensé par les retrouvailles et la réconciliation du couple qui n'ont véritablement lieu qu'après cette épreuve, au moment où a précisément lieu la mort d'un des deux enfants. La contemporanéité des deux événements montre que le tiers sacrifié a une fonction clairement réparatrice pour le couple.

On a parlé pour *Babel* de film-choral étant donné les divers lieux de tournages à travers le monde et les multiples actions concomitantes : Mexique, Japon, États-Unis, Maroc... La diversité d'origine des acteurs, des langues parlées (anglais, espagnol, arabe, japonais, français et allemand...), et des situations de chacun (une jeune Japonaise muette, un couple d'Américains, une Mexicaine qui vit illégalement aux États-Unis, deux jeunes bergers marocains...) accentuent encore cette impression de pluralité.

Le film semble suggérer que la babélisation du monde, loin d'être un problème, serait au contraire le lieu possible d'une échappatoire à la violence de chaque communauté (la famille, la nation, la langue...), qui exporterait ses violences endogènes vers ce dehors exotique que constituerait encore la catégorie de l'autre. Cette figure de l'altérité radicale salvatrice (ultime transcendance dans un monde qui en est peut-être cruellement privé?) nous paraît cependant bien altérée aujourd'hui. Le Maroc « authentique » imaginé par Iñárritu semble le gardien éternel d'une tradition (le village, le désert, la vieille femme qui soigne l'épouse américaine par des herbes magiques ancestrales...) qui ne semble perdurer que dans l'imaginaire sentimental du réalisateur mexicain. Sa babélisation du monde, dans un contexte d'uniformisation accélérée des cultures, paraît être un prétexte bien romantique. Sa survalorisation de l'identité et de « l'être singulier » de chaque peuple (son « génie propre »?) est un argument faible et suranné face à la dynamique de mondialisation qui caractérise notre époque. *Babel* suppose en effet des différences extrêmes entre les diverses cultures (le Mexique, les États-Unis, le Maroc, le Japon...), reprenant à nouveaux frais, en la retournant positivement cette fois (pensant éviter ainsi le stigmate faisant suite aux attentats du 11 septembre 2001), la fameuse thèse du « choc des civilisations » (Samuel Huntington, 1996). Cette diversité est une chance semble nous dire le film; elle est peut-être l'ultime figure de l'altérité et donc d'une possible extériorité dans le « village global » que menace de devenir le monde. C'est en tout cas cette trace atténuée du sacré qui est censée pouvoir sauver le couple du cauchemar du « même ». C'est à ce cauchemar que n'échappe pas le couple d'*Antichrist*, comme nous allons le voir.

7 *Antichrist*

Antichrist utilise la même trame narrative de départ, puisqu'il s'agit également d'un couple qui vient de perdre son enfant. Afin de faire leur deuil, là encore, les époux décident de partir; ils emménagent dans une maison isolée dans la campagne, un lieu nommé Éden. Dans ce film, un drame intimiste qui fait référence au cinéma de Tarkovski et de Bergman, l'action est beaucoup plus resserrée autour du couple, qui, rongé par la culpabilité, finit par s'entredétruire dans une terrible violence où chacun laisse libre court à son ressentiment envers l'autre.

En s'isolant dans une forêt loin de toute civilisation, le couple espère un ressourcement censé se produire au sein de cette nature édénique originelle. Mais dès lors qu'il est installé à Éden, de nombreux cauchemars apparaissent où semblent ressurgir des images archaïques: l'éternel féminin est associé à la sorcellerie et à la puissance vitale d'une nature vierge,

illustrant une sauvagerie inquiétante et violente. Ces images provenant des rêves (Von Trier dit qu'il a beaucoup utilisé ses propres rêves pour réaliser ce film) de l'homme et de la femme expriment des désirs malsains qui voudraient enfermer chacun des protagonistes dans un rôle et un être précis.

Le père, qui semble par ailleurs peu sensible à la mort de son propre enfant, a un discours continuellement rationnel qui se voudrait rassurant pour sa compagne effondrée; mais en réalité il l'exaspère par cette prévenance qui contraste si fortement avec les crises d'hystérie qu'elle subit. Elle se sent excédée par les soins affectueux mais peut-être condescendants d'un mari dont l'attention et la complaisance sont un peu trop insistants pour être tout à fait honnêtes. La tendance de son compagnon à jouer au thérapeute n'est pas désintéressée; en se consacrant totalement au chagrin de sa femme, il trouve un exutoire commode à la douleur. Il nie en quelque sorte son propre deuil en le reportant sur la seule personne de son épouse, plus accablée encore. Celle-ci devine (ou croit deviner, on ne le sait jamais) dans cette attitude un rapport de force qui l'oblige à réagir par une violence extrême, liée au ressentiment de se sentir amoindrie par ce rôle auquel elle est assignée. La perte de leur enfant révèle donc un vide et une difficulté à définir sa place par rapport à l'autre; l'identité de chacun s'en retrouve menacée. La mère semble avoir perdu son sceptre, l'enfant entendu comme signe de son règne révolu, tandis que l'immobilisme du mari persiste malgré une situation qui lui échappe de plus en plus, dérapant lentement vers la folie, dans une surenchère de violence.

Tous les sentiments sont donc faussés et confondus car le véritable enjeu, même dans ces circonstances dramatiques, continuent d'être celui du pouvoir et de la domination. Ceux-ci sont évoqués dans un rêve, d'ailleurs difficile à attribuer à l'un ou à l'autre, où prédateur et proie sont incarnés par un renard dévorant une biche. Le renard s'avère par ailleurs doué de parole, indiquant une confusion entre animal et être humain, entre nature et culture. «Chaos regns» (le chaos règne) dit le renard humanisé. Ce qui évoque le processus d'indifférenciation toujours plus radical qui est en train de s'opérer dans la relation du couple: rêves confondus, perte de repères quant à la différence entre rêve et réalité, difficulté extrême à attribuer les rêves à l'un ou l'autre des protagonistes (dont on ignore d'ailleurs jusqu'au prénom car ils ne se prénomment jamais l'un l'autre). Cette violence annoncée dans les subtils rapports de pouvoir qui sont révélés par la disparition de l'enfant, devient très vite une violence physique extrême (automutilation, émascultation, meurtre...) qui finissent d'indifférencier totalement le couple.

Le titre *Antichrist* n'est nullement expliqué, mais on peut supposer que c'est justement l'absence de tiers transcendant (l'enfant décédé associé à l'image du Christ sacrifié) qui est signifié ici comme source de tous les drames. C'est donc la violence qui vient en lieu et place de l'enfant, qui représentait la projection vers l'avenir de ce couple. Ce tiers était comme une digue contre la violence déjà virtuellement présente, que la perte de l'enfant n'a fait en réalité que déchaîner. On constate donc que c'est paradoxalement « l'amour », ici la trop grande proximité de l'homme et de la femme dans Éden, leur indifférenciation une fois l'enfant disparu, qui mènent ce couple à la folie où l'imaginaire de chacun tente d'assigner l'autre à une essence, à une différence décisive, en multipliant sur lui les projections hallucinatoires.

8 Analyse comparée

Antichrist a lieu dans une campagne très éloignée de toute civilisation, dans un lieu nommé Éden, faisant ainsi clairement référence au couple humain originel du mythe biblique. *Babel* évoque pour sa part les enfants de ce couple originaire : Abel et Caïn. Edmund Leach avait repéré une étrange homologie entre ces deux mythes¹. Cette analogie d'une histoire opposant une femme à un homme avec celle opposant un homme à son propre frère, à l'être le plus proche qui soit, son double autrement dit dans le mythe, nous semble éminemment révélatrice et actuelle aujourd'hui.

Caïn serait justement celui qui croirait trop aux « identités » et à l'excès potentiel que suppose l'ambivalence même du terme signifiant une chose et son exact contraire : l'identité peut en effet signifier le même (par exemple un groupe ayant des caractéristiques communes fortes, qu'ils peuvent affirmer et revendiquer) ou au contraire la différence extrême (une identité, individuelle ou collective, peut être différente et opposée, parfois violemment, à une autre). Cette réification toujours possible de la notion d'identité (excès de proximité ou excès de distance) est potentiellement source de violence. Caïn, parce qu'il suppose qu'il doit y avoir traitement radicalement égal des deux frères, autrement dit une identité totale, attribuerait un sens trop définitif à la supposée préférence de Dieu à l'offrande d'Abel, dont on ne donne d'ailleurs même pas la raison dans la Bible. Caïn sur-interprète la portée de cette préférence contingente. Dieu ne préfère pas la personne d'Abel, mais *cette* offrande précisément, peut-être parce qu'Abel la fait simplement par amour, sans prétendre à un dû, sans arrière-pensée, ce qui n'est pas le cas de Caïn qui ressent l'agrément de l'offrande d'Abel par Dieu (figure du père symbolique) comme une

1. Signalée par Lucien SCUBLA, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Éd. Édile Jacob, 1998, p. 132.

offense à son droit d'aînesse. Cette indignation de Caïn expliquerait le sens de la parabole évangélique des « derniers qui seront les premiers » ou celle encore du fils prodigue qui va tout à fait dans le même sens. Cette tendance à comparer, par jalousie excessive, par mimétisme autrement dit, pousse Caïn scandalisé à la révolte. Cette différence ponctuelle de traitement laisse planer un doute insupportable pour son orgueil : il serait peut-être inférieur à son frère aux yeux du Père. C'est cette comparaison devenue obsédante, qui justifierait son recours à la violence, qui n'est alors que représailles.

C'est donc la tendance à justifier tout acte par la réification de l'identité supposée de l'autre que risque de céder l'imaginaire de *Babel*, notamment par le fait que son scénario semble réhabiliter le sacrifice d'Abel par Caïn puisqu'il permet finalement la revitalisation du couple en crise : on sauve ici les Adam et Ève américains (le couple fertile : un homme et une femme, issus d'un milieu urbain, auquel peut facilement s'identifier la majorité des spectateurs de cinéma) en sacrifiant le couple des Abel et Caïn arabes issu d'un milieu rural misérable (un couple stérile, et incestueux — car on voit le plus jeune frère, l'auteur du tir homicide, désirer sa propre sœur), coupable d'avoir initié la violence. La babélisation du monde, loin d'être inquiétante, est salvatrice selon Iñárritu. Elle est bénéfique au sens où elle préserve justement une porte de sortie à la violence endogène des communautés humaines (du plus intime — le couple — au plus large — la langue et la culture partagées —), celle du sacrifice toujours possible... de l'autre.

Antichrist pourrait être interprété comme une sorte de pendant à Babel dans le fait qu'il montre que toute crise peut être suivie d'un mouvement réflexe de rapprochement, de retour vers des origines supposées édéniques car fusionnelles. Cette tentation d'abolir toute distance peut être confondue avec de l'amour, mais se traduit très vite soit par une autodestruction, soit par la nécessité impérieuse de convoquer un ailleurs, une extériorité toujours fantasmés comme tiers sacrificiels qui permettent de rejeter la violence vers une périphérie, comme le suggère *Babel*. *Antichrist* a sans doute le mérite de nous priver de cet exutoire illusoire trop facile en montrant la violence du duel sans toutefois proposer ce dérivatif cathartique.

Nous pensons que malgré ses tentatives de perpétuer la catharsis tragique sous des formes renouvelées (par la technique, l'image numérique par exemple) le cinéma se verra de plus en plus privé de ces ressorts cathartiques classiques qui ne pouvaient véritablement contenir la violence que tant qu'il demeurait impossible de déconstruire ses ressorts cachés par le voile du sacré. C'est ce voile déchiré qui fait qu'on perçoit de mieux en mieux les limites d'une représentation qui transfigurerait trop la violence

(de manière très souvent puéride et triviale, notamment dans le cinéma de genre : le héros justicier contre le monstre ou le méchant). Cette célébration semble s'épuiser aujourd'hui par la prolifération de cette violence au niveau des fictions (à la télévision, dans les jeux vidéo...) qui en banalise la portée, ou encore par la nécessité d'en faire les louanges par des moyens toujours plus complexes, ce que fait selon nous *Babel* dont le montage très virtuose (quatre histoires se déroulant dans des lieux très différents) participe de ce brouillage des pistes (ou empreintes) persistantes du sacré violent dans nos imaginaires.

Dans une étude précédente consacrée à Sigfried Kracauer¹, il nous apparaissait que l'histoire du cinéma pouvait finalement être interprétée comme un rituel moderne où pourrait s'exercer une violence justicière avide de coupables : *M le maudit* (1931) de Fritz Lang en était, par exemple, une illustration éclatante. Se souvenir de cette époque en ré-analysant les films actuels à la lumière de ce que nous savons de cette histoire passée relativement récente permet d'adopter une perspective anthropologique plus radicale en nous faisant comprendre que le cinéma allemand, par exemple, n'était nullement parvenu à empêcher un déchaînement de violence sans précédent dans la société, alors qu'il n'avait jamais cessé de produire des personnages à vocation cathartique (méchants, tyrans, vampires et autres monstres).

Il nous semble que cette *crise* de la transcendance — transcendance entendue primitivement comme possibilité de sacraliser la violence — correspond à la disparition du tiers (la divinité) entendu comme extériorité toute-puissante (et donc au besoin violente parfois) et providentielle. Cette « mort de Dieu » est ce qui rapproche le film *Antichrist* (et toute l'œuvre de Lars Von Trier en définitive) d'un certain tragique de notre condition actuelle, où la violence qui semble menacer est toujours plus diffuse.

Ces tensions familiales, sociales, politiques, économiques à l'échelle planétaire sont dues à la généralisation du modèle, désormais régnant, du système de la libre concurrence des démocraties libérales. Ce système suppose virtuellement et simultanément l'égalitarisme *et* la concurrence généralisés qui provoquent de profondes crises identitaires ; et ce sans possibilité d'en renvoyer la responsabilité à un tiers extérieur, qui jouerait alors le rôle qui était anciennement dévolu au sacré. Cette violence qui va du plus intime au plus global est toujours moins assignable à des communautés ou à des individus particuliers, dans le contexte d'indifférenciation

1. Yacine BELAMBRI, « La disjonction de l'imaginaire du sacré dans la modernité : De Caligari à Hitler à la lumière de la théorie du bouc émissaire », revue *Sociétés* 2010/4, n° 110, p. 65-77.

généralisée générée par le processus de globalisation actuelle du libéralisme. Le sentiment de violence, ou de peur (Mongardini, 2004) ne semble pas pouvoir diminuer parce que nous ne pouvons plus désigner un quelconque coupable, au sein de ce que Baudrillard appelait un « crime parfait », celui d'un système dont nous sommes tous plus ou moins les complices ravis et dépités.

Quatrième partie

Risque et marginalité

Chaque société et chaque culture définit ses représentations du danger, de la souillure et de la pollution en référence aux notions de tabou, péché et/ou risque. Dynamique d'une construction sociale de réalité qui d'une part prescrit les comportements qui relèvent de la norme et de ses métaphores comme la santé, la sécurité, l'hygiène, les mœurs et d'autre part se refuse à tout ce qui se trouve confondu dans la non-conformité aux « règles de la normalité » : marginalité, déviance, transgression, comportements limites, etc. Les chapitres suivants aborderont la problématique des nouveaux comportements à risque, des nouvelles menaces, des résistances sociétales comme expérience liminaire et interstitielle de la vie sociale. Ces chapitres questionneront également les thématiques de la communication du risque, de la perception et de la prévention des nuisances, de la gestion de la peur, de la surveillance et du contrôle social.

Le risque dans l'espace public : le trajet d'un imaginaire du mal

Bertrand Vidal

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry — Montpellier 3

Aborder le problème du risque et de la gestion des nuisances, c'est aussi aborder la problématique sociétale du Mal et le problème de son administration, de sa prise en charge par les agrégats et les groupes humains, entre les facultés d'autodestruction de l'humain en sociétés et la difficile intégration du primitif qui sommeille en nous. La gestion de la peur, du mal et des menaces se situe au croisement du « besoin de sécurité » et du « sentiment global d'insécurité ». Tension entre deux pôles à partir desquels s'échafaude *l'institutionnalisation de l'imaginaire de la peur* dans la société, le passage de la peur individuelle à la peur collective et ses cristallisations sociales et institutionnelles (par exemple, les pratiques de quarantaine, de prévention, l'assurance, la simulation, etc.).

Ainsi il faudrait faire une anamnèse de ce mal sournois dont il nous est impossible de faire l'économie au quotidien, et qu'il faut apprécier à petite dose, homéopathiser dans la vie sociale. Et essentiellement se poser la question de comment les peurs, les angoisses, etc., phénomènes essentiellement individuels, se composent socialement jusqu'à prendre consistance et être partagés collectivement ? Tout en pensant qu'un mal, quel qu'il soit (social, biologique, naturel, technique, etc.), aussitôt pris dans les entrelacs sociaux et culturels, se colore de considérations tant morales que métaphysiques, et que, pour éviter au mieux leur destruction, leur fin, les sociétés définissent un système de valeurs¹, à la fois représentation de l'ordre et du désordre du monde et bien souvent principe d'une doctrine sotériologique.

Mais, tout d'abord, il est nécessaire de s'intéresser aux rapports et relations entre les risques encourus et non pas à la rationalité au singulier,

1. Voir Henri-Pierre JEUDY, *Le Désir de catastrophe*, Paris, Aubier, 1990, p. 31.

mais aux diverses rationalités qui coexistent à la prise en charge sociale du risque.

1 Risques et rationalités

Face à un risque quel qu'il soit, supposé ou avéré, fictif ou réel, nous n'agissons que subrepticement de manière rationnelle et positive. Derrière nos attitudes manifestement rationnelles de prévention du risque, il reste un brin de saugrenu, ou du moins, comme Max Weber le soulignait en distinguant l'action rationnelle en but et en valeur, l'action poussée par la tradition et celle soulevée par la puissance charismatique, notre rationalité n'est pas univoque. Elle louvoie selon les situations, les temps et les espaces et est fluctuante, pour reprendre une expression de Georg Simmel, parfois même elle se trouve « voilée » par les circonstances. En bref, nous faisons appel à une multitude de références, de connaissances, voire même de logiques, toutes avec leur part d'inné ou d'acquis, qui jouent, fomentent mais aussi interfèrent dans notre construction et notre appréhension (sociale) de la réalité et du donné mondain.

Le premier prétexte ou procès à ce que l'anthropologue Mary Douglas¹ nommait des « biais culturels » et cognitifs (biais qui opèrent dans la sélection des risques) nous l'observons dans le rôle primordial de l'imaginaire dans l'évaluation des nuisances. Si le risque répond d'un ensemble matériel *et* idéal, mais aussi de quelque chose d'objectif *et* de subjectif, c'est-à-dire si le risque est en relation indiscutable avec du tangible comme le climat, l'histoire, la géographie, etc. et les vulnérabilités que ces derniers induisent, et de l'intangible comme les histoires personnelles, locales, les représentations individuelles ou collectives, les peurs partagées, etc., il n'empêche qu'il semble impossible de ne pas accorder à l'imaginal un pouvoir de sélection dans les menaces qui guettent la société. Bien sûr, nous ne voulons pas dire que la société choisit en pleine conscience ses propres risques, mais, machinalement et à notre insu, que les risques sont indiscutablement facteurs de l'imaginaire du danger et de la sécurité, comme le dirait Gilbert Durand, le « monstre dévorant » et le « refuge ».

Aujourd'hui, aux prismes de l'inédit des risques qui planent sur nos têtes (désastres nucléaires, catastrophes écologiques, retour de la barbarie, etc.), les grandes peurs ancestrales s'expriment comme résurgence — par les mythes, mais aussi par les pratiques — marquant un fait indéniable : c'est qu'il subsiste de l'archaïque dans le plus moderne et le plus

1. Mary DOUGLAS et Aaron WILDAVSKY, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley Los Angeles London, University of California Press, 221 p.

rationnel¹. Admettre cela c'est avant toute chose admettre une sélection sociale et culturelle des risques et des dangers et de surcroît accepter le rôle de l'imaginaire, « genèse réciproque » du trajet anthropologique de l'imaginaire : l'« incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social² ». C'est, pour le sociologue, d'un point de vue méthodologique, favoriser l'approche compréhensive, c'est-à-dire accepter l'irrationalité, les passions, les affects dans la construction sociale des dangers, et ne pas seulement les considérer aux prismes d'une rationalité univoque et dominatrice³. Cette démarche étant la seule à considérer le sujet, non pas comme purement aliéné, mais tout en acceptant sa rationalité fluctuante, simplement apprécier la disproportion qui existe entre la *réalité du risque* et la *représentation de la menace*, et consécutivement accueillir le sujet dans son intégralité, voire dans sa *complexité*, comme le suggère Edgar Morin⁴, à la fois *homo sapiens* et *homo demens*, *homo economicus* et *homo ludens*, *homo faber* et *homo destruens*. Un sujet du social complexe qui ne maîtrise pas forcément ce décalage, ce qui peut l'amener à certaines aberrations et même à certaines extravagances en matière de prévention. Olivier Sirost dans un article intitulé « se mettre à l'abri ou jouer sa vie⁵ ? » illustre cette ambivalence par l'exemple de la peur du requin à la plage. Statistiquement, quand nous partons en vacances à la mer, nous savons que nous risquons bien plus de nous noyer que de subir une attaque de squal, pourtant, tant la peur que les pratiques qui dominent sont ostensiblement orientées vers la menace du « requin tueur ». Cela est-il rationnel ? Certainement, dans un cas sur...

Deuxième prétexte ou procès, comme nous venons de le laisser supposer, le risque est vecteur de peur. Et c'est la peur qui organise la relation que nous entretenons avec la sécurité. Jean Delumeau, dans *La peur en Occident*⁶, le précise : face à ce sentiment l'homme a toujours construit des barrières, des murs matériels mais aussi et avant toute chose des murs symboliques. Déjà, la Grèce antique différenciait le citoyen du vil barbare, gouverné par les engeances dionysiaques. Au Moyen-âge, les remparts de

1. Sur ce point, voir la notion de postmodernité chez Michel Maffesoli.

2. Gilbert DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1992 (1^{re} 1959), p. 38.

3. Cf. Maurice ALLAIS, « Le Comportement de l'homme rationnel devant le risque : critique des postulats et axiomes de l'école américaine », in *Econometrica*, 21, n° 4, 1953, p. 503-546.

4. Cf. Edgar MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, Communication et Complexité, 1990, 158 p.

5. Olivier SIROST, « Se mettre à l'abri ou jouer sa vie ? », in *Sociétés*, 77, 2002/3, p. 5-15

6. Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècles : Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1982, 607 p.

la cité protégeaient tantôt des envahisseurs tantôt des maladies et malédictions venus des territoires inhospitaliers. À une époque plus récente, c'était le « rideau de fer » qui protégeait le monde libre de la menace soviétique. Aujourd'hui, nous parlons de zones d'habitation, vertes, rouges ou noires, pour délimiter les secteurs où la vie humaine et urbaine est à l'abri de l'aléa naturel. Le Bien et le Mal ont leur fief, comme la sécurité et le danger ont leur ordre symbolique propre. Claude Lévi-Strauss, dans *Le cru et le cuit* parle d'« enceintes mentales », c'est-à-dire la nécessité pour l'homme de vivre avec et dans ses mythologies et ainsi de « réduire des données apparemment arbitraires à un ordre, de rejoindre un niveau où une nécessité se révèle, immanente aux illusions de la liberté¹ ».

Des enceintes mentales et symboliques au caractère et à l'ardeur mythologique, instruisant entre ce qui est risqué et ce qui est sûr, entre ce qui est sain et ce qui est malsain, entre ce qui relève du danger et ce qui relève de la sécurité, etc. et qui, en un certain sens, se donnent comme des frontières symboliques qui arrêtent une collectivité ainsi que la marge de manœuvre dont disposent les membres qui la composent. Des « types d'explication dominant » à valeur euristique dont le caractère imaginaire et la logique du mythe — en-deçà et au-delà de la logique de l'institué — composent comme une logique structurelle dynamique, un processus et une réalité instituante qui se retrouvent présents dans les *discours sur* : les attitudes, les comportements, les opinions, les croyances, les convictions, les jugements, etc. compris comme alogiques sans le recours à cette logique d'ordre mythique (mytho-logique), qui, en reprenant les termes de François Ewald dans *L'État providence*², répond de la rationalité et de la production de *vérité*, tout en assurant « le rapport formel des individus entre eux³ », à la fois « expression d'un nouveau contrat social⁴ » et façon de penser, « indépendamment des rapports de causalité naturelle, des relations d'imputations⁵. »

2 La complexité des représentations sociales de la crise financière

O siècle dégoûtant ! Siècle d'agioteurs,
De marchands, d'usuriers, de vils calculateurs !

A. Pommier, *Colères*, 1844

Pour illustrer ce trajet imaginaire du mal, nous souhaitons présenter les premiers résultats d'une étude menée sur un corpus de journaux à large

1. Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, t. I. *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 18

2. François EWALD, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, 608 p.

3. *Ibidem*, p. 344

4. *Ibidem*, p. 342

5. *Idem*.

public. Nous précisons à large public dans le but de faire transparaître la disparité, la multiplicité et la dispersion des représentations sociales et des imaginaires de l'aléa et des opinions qui y sont associées. Car les imaginaires sociaux¹ sont segmentés comme, par exemple, il est possible de segmenter la presse entre presse experte et profane, mais aussi en multiple autres segmentations : avec par exemple la presse scientifique, financière, spécialisée dans le commerce et la gestion, presse féminine, masculine, la presse de masse, mais aussi la masse sensibilisée à la question écologique, etc. Le but de cette étude est de dégager un ordre symbolique de la crise financière, une structure symbolique qui sous-tend l'idée de crise financière et qui, dans une certaine mesure, guide les opinions individuelles et collectives de sortie de crise ; et ainsi de voir dans quelle mesure la crise financière actuelle répond d'une construction sociale du danger et de la sécurité, de ce qui est risqué et de ce qui est sûr ; et dans quelle mesure cette construction sociale (d'un ensemble complémentaire de synonymes et d'antonymes) fait écho à la logique de la société assurantielle, c'est-à-dire, la constitution inédite d'un contrat social fondée, non plus seulement sur la responsabilité individuelle, mais sur la solidarité dans la relation à autrui.

Notre symbolique contemporaine du risque de contagion financière s'organise autour d'un système complexe dans lequel le marché est « un champ de bataille » (Le Monde, 22 mai 2010) qui traduit, selon les principes de la sociologie formelle, de la forme contemporaine de notre relation au risque : désir et aversion pour le risque. À une forme correspond divers contenus, parfois contradictoires, opposés. C'est la complexité du social contemporain qu'il est nécessaire pour le sociologue d'embrasser et qui dans les faits, ou plutôt, dans les discours, se résout dans la construction d'un ordre symbolique qui passe essentiellement par des mécanismes de personnification du mal. Rappelons qu'un mal quel qu'il soit, aussitôt pris dans la machinerie de l'imaginaire social s'orne d'égards métaphysiques, moraux ou éthiques. En ce sens la crise financière se donne dans les médias tantôt comme une mécanique dite « systémique », « D'une secousse à l'autre » (*L'Express*, 19-25 mai 2010), tantôt comme un organisme à valeur fantomatique, avec son indépendance propre, « un spectre qui hante la France, l'Europe... » (*Marianne*, 12-18 juin 2010).

À ce mécanisme de personnification du mal s'ajoute une multitude d'images incarnées dans la réalité sociale : selon les mots de Nicolas Baverez², « la crise financière regorge de symboles », parfois complémentaires, parfois contradictoires : Liehman Brother, Madoff, Kerviel, la Grèce,

1. Bronislaw BACZKO, *Les Imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, 242 p.

2. Nicolas BAVEREZ, *Après le Déluge. La grande crise de la mondialisation*, Paris, Perrin, Librairie académique, 2009, 193 p.

les P.I.G.S., etc. Symboles de la crise, qu'il est intéressant d'identifier comme des réalités sociologiques à valeurs imaginaires et de les définir comme étant des *figures* types de la crise, c'est-à-dire des formes idéaltypiques de la réalité vécue et qui nous permettent de mieux comprendre la complexité interne de cette crise dans l'allégorie qu'ils subsument.

Dès le Printemps 2007, avec la crise des *subprimes*, des prêts immobiliers à taux variables accordés à des foyers américains souvent sans ressources, chefs d'États (M. Sarkozy, M^{me} Merkel, M. Obama, et même M. Lula) et économistes s'entendent, paradoxalement, tous sur un point et en ce sens résolvent la complexité : la désignation du coupable, le bouc-émissaire idéal. La mondialisation capitaliste et l'ultralibéralisme se sont fourvoyés dans un manquement grave à l'esprit qui les portait depuis leur aurore. Et pour l'ensemble des commentateurs un retour à l'éthique pourrait seul redorer le blason de la finance mondialisée.

Cette première systématisation de l'ordre symbolique s'accorde pour désigner un coupable, un responsable de cette crise, qui au cours de l'Été 2007 débute en crise bancaire pour se transformer à l'Automne 2008 en crise économique et enfin se transforme en crise de souveraineté au Printemps 2009 : les « traders sans scrupules » (*Le Monde*, 10 novembre 2010), les spéculateurs et leur immoralisme sont les bouc-émissaires et le malin s'incarne idéalement dans la personne de Jérôme Kerviel (trader de la Société Générale ou plutôt comme lors de son procès du 8 juin au 5 octobre 2010 décrit par le parquet comme « un homme sombre », « un voleur », « un menteur », « un tricheur et un manipulateur », qui fait perdre la somme de 4,9 milliards d'Euro en pariant sur des fonds à haut risque et, gouverné par les bas instincts, transforme ainsi l'économie financière et son temple en salle de casino¹), devenu durant cette période l'occurrence la plus recherchée sur les moteurs de recherches internet. Traders, spéculateurs, bas instincts, avidité pour l'or, corruption, etc. sont les attributs de ce bouc-émissaire (« ces professionnels qui font sans états d'âme leur métier de prédateur » *Le Monde*, 29 décembre 2010), figure idéale d'un diable qui agit dans l'ombre et le silence d'un monde où « le soleil, comme la finance ne se couche pas » (voir le dernier film d'Oliver Stone, *Wall Street II. Money Never Sleeps*), et ne fait cela uniquement pour son intérêt vil et égoïste, opposé à la Raison universelle, la raison d'État et des organismes de régulation internationale comme le F.M.I. et l'O.C.D.E.

Dans l'opprobre, Jérôme Kerviel revêt alors les attributs de la créature de Frankenstein, sans doute dans l'optique d'une stratégie de défense lors de son procès pour le différencier de ses prédécesseurs les « traders

1. Sur ce point, voir Carlo MONGARDINI, *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Roma, Bulzoni, 2007, 110 p.

fous » (*Le Monde*, 12 février 2008) : les frères Hunt (1980), Nick Leeson (1995), Yasuo Hamanaka (1996), Brian Hunter (2006) réalisant leur désastreuse spéculation depuis leur « salon à l'aide d'un ordinateur portable et de rasades d'alcool » (*Le Monde*, 1^{er} juillet 2010). Me Olivier Metzner, son avocat, précise : « Qui êtes-vous Société générale ? Comment fabriquez-vous des hommes comme cela ? Pour quel intérêt, par quels moyens, sinon purement financiers ? » (Déclaration *I-télé*, le 25 juin 2010). Ainsi, il n'y a pas qu'un seul coupable, c'est le système financier qui est aussi remis en cause, car étant pensé à l'origine du monstre qui échappe au contrôle de son créateur. « Il y a quelque chose de pourri dans l'état des banques » titre le *Financial Times* (cité par *Le Monde*, 25 janvier 2008) et Kerviel devient « le symbole d'un système auquel il faut impérativement mettre un terme » (« Kerviel ou l'incarnation d'un système en perte », *Marianne* 2, 28 juin 2010). Dans ce cas, la complexité s'efface dans une dualité englobante à tonalité imaginaire structurante : la banque (le marché) *versus* le F.M.I. (la régulation) ; le capital global et la finance internationale (le casino) *versus* le travail local (la valeur travail).

3 Un ordre symbolique de la crise financière aux accents sotériologiques

Aspect et ordre symbolique du risque de contagion de la crise financière :

Finance à risque	Sécurité financière
Finance anglo-saxonne	Économie sociale de marché
Capital	Travail
Global	Local
Les spéculateurs (traders)	Entreprises familiales (investissement)
<i>Auri sacra fames</i> du spéculateur « Gier », avidité	Logique du bon père de famille et entrepreneur
Corruption Opacité, réseaux, rumeurs, « mafia occulte »	Confiance Transparence
Bonus, spéculation, paradis fiscaux, « boursicoteurs fiévreux », « œil fiévreux » du trader « Comportements antiéconomiques » ou plutôt antisocial. Joueur et tricheur	Discipline, devoir, zèle, sobriété, (morale, piétisme de Jean Calvin) Travailleur, besogne, « <i>beruf</i> »

Les thèses et les opinions sur la crise financière issues du corpus journalistique mettent en avant un ordre symbolique qui forme un système

de contradictions et de complémentarités dans lequel « argent facile » est opposé à « travail », « (super-)bonus » à « raisonnable », etc. Ainsi, à l'exemple de Gordon Gekko, héros aux appétits rapaces de *Wall Street* (1987) et *Wall Street II* (2010), les films d'Oliver Stone, quand il précise que « Greed is good, l'avidité est juste, l'avidité pour la vie, l'argent, l'amour, la science, a nourri l'élévation de l'espèce humaine. Et en plus, c'est légal. », cela signifie la division du monde entre ceux qui travaillent (souvent au sens premier de *tripallium* : supplice), et ceux qui profitent de la facilité des humeurs et des passions néfastes (suivant la logique judéo-chrétienne de mise à l'écart et de séparation d'avec le monde, pensée qui divise : ce qui est difficile et qui mérite souffrance est bon, et, ce qui s'offre à nous dans l'instant et dont on ne peut que profiter, mais en même temps cache quelque chose d'obscur, en tout cas, relève d'une certaine malignité.). Lord Myners, secrétaire d'État à la City, utilise même le terme de « *greed is good culture* » (*The Guardian*, 24 janvier 2010), caractérisant ici, non simplement un penchant humain, domaine de l'étude psychologique, mais bel et bien un mode de vie social relatif à un ensemble de connaissances, de références et de valeurs propres, partagées par un groupe en un temps et un espace donnés : « L'alliance du protestantisme et du profit [...] : le capitalisme de droit divin » (*Le Monde*, 21 octobre 2009).

Au-delà de la déliquescence qu'elle provoque au niveau de l'individu, cette mentalité propre au capitalisme financier désintègre la construction européenne (fondée sur le modèle de la confiance et de la solidarité européenne) : « la fin des rêveurs d'Europe » titre *Marianne* (12-18 juin 2010). Pour Michel Cicurel, président de la compagnie Edmond de Rothschild : « Cette crise, c'est l'infarctus de la cinquantaine, celui qui ne tue pas, mais qui nous rappelle qu'il faut changer nos habitudes. Sinon, celui de la soixantaine sera fatal. » (Cité dans *Le Figaro Magazine*, le 21 mai 2010).

Pour Pascal Salin (Professeur émérite de philosophie et d'économie à Paris-Dauphine), l'essentiel réside dans le fait que : « Le terme de spéculation est [...] porteur d'un contenu émotif fortement négatif » (*Le Figaro Magazine*, 21 mai 2010). Dans cette crise ce n'est pas la raison qui gouverne, mais le cœur et les affects. Même au-delà de l'émotion, il n'empêche qu'il y a une forte part de « construit » qui, parce qu'il symbolise quelque chose du mal contemporain, prend une forte teneur sociale, et parfois s'idéalise et fait écho à des valeurs autres que la science et l'économie. Comme l'a montré Joseph R. Gusfield (université de San Diego), à propos des aliments sains et des aliments malsains au États-Unis ainsi que de la consommation d'alcool au volant¹, de multiples significations peuvent jouer dans l'appréciation d'un danger et d'une manière de s'en

1. JOSEPH R. GUSFIELD, « Aspects symboliques du risque sociétal : l'aliment et la boisson comme sources de danger », in Jean-Louis FABIANI et Jacques THEYS, *La Société vulnérable : évaluer et maîtriser les risques*, Paris, Presses de l'E.N.S., 1987, p. 121-137.

préservé (la sécurité). Parfois le discours religieux entre en jeu au côté du discours scientifique ou technique, ce qui tend à colorer ce dernier de considérations tant éthique que morale et ainsi produire un « ordre normatif qui assigne un statut de déviance¹ » à ceux qui ne respectent pas l'« ordre social négocié ».

Christoph Deutschmann (professeur à l'université de Tubingue) parle à propos de cette crise d'« effet Buddenbrook collectif² » en rapport avec le roman de Thomas Mann, qui retrace le déclin du capitalisme fordiste, le naufrage au ralenti suite à son mariage avec la finance (les banquiers) : c'est-à-dire passage de la logique du « bon père de famille » des « ancêtres qui ont suivi le chemin du devoir », à une logique avide représentée par le modèle de la finance Anglo-Saxonne contemporaine. Ainsi, et considérant ce qui précède, la crise financière contemporaine, ou ce que Dominique Strauss-Kahn appelle « “le risque réel” de contagion » (*Le Monde*, 5 mai 2010) ne serait-il pas plutôt une profanation³ de la morale et de la déontologie (d'origine protestante?) du capitalisme? Traduisant ainsi, pour reprendre les mots de Max Weber, du passage d'un « esprit capitaliste » et d'une « éthique protestante » aux charmes de l'« *auri sacra fames* », maudits délices de l'appât du gain.

Dans tous les cas, il y a du manichéisme des valeurs dans l'air : « Bien à contrecœur la B.C.E. accorde l'impunité à des profiteurs, des voleurs, des spéculateurs et des imbéciles. La crise n'est pas due à une néfaste “financiarisation” de l'économie ». (*Le Monde*, 9-10 septembre 2007). Si les mots d'ordre sont : rationaliser, réguler, contrôler, équilibrer, moraliser, ceux qu'il faut aussi, c'est maîtriser les bas instincts et intérêts égoïstes, et, comme un rappel au *Traité des passions de l'âme* de René Descartes (une hiérarchie du bon usage des mœurs sur une « échelle des passions », raisonnée), faire appel à la générosité et à la charité comme vertu... économique, qui plus est ! En quelque sorte c'est ce que souhaite et qu'appelle Joseph Ratzinger, alias Benoît XVI, dans *caritas in veritate*⁴ : changer les « cœurs de pierre » en « cœurs de chair ». Pour ce dernier, le *logos* est amour, qui

1. Joseph R. GUSFIELD, *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant : la production d'un ordre symbolique*, (trad. de l'anglais par D.Céfaï), Paris, Economica, 2009 (1^{re} 1981), p. 172.

2. Christoph DEUTSCHMANN, « Der Buddenbrook-Effekt. Warum die Kluft zwischen Arm und Reich immer größer wird. Oder : Die Kluft zwischen Arm und Reich und die Dynamik des Kapitalismus », S...DWESTRUNDFUNK, SWR2 AULA, /www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/-/id=4817628/property=download/nid=660374/18d7sdy/swr2-wissen-20090614.pdf [le 15 mai 2010].

3. Nous rappelons le lien que fait Mary Douglas entre « risque », « souillure », « contagion » « tabou » et « profanation » dans la notion de « pollution », largement usitée en matière de danger. Voir Mary DOUGLAS & Aaron WILDAVSKY, *op. cit.* et Mary DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, (trad. de l'anglais par A. Guérin), Paris, La Découverte, 2001 (1^{re} 1967), 224 p.

4. BENOÎT XVI (Pape), *Caritas in veritate*, Paris, Cerf, 2009, 130 p.

lui-même siège dans le mode de relation à autrui qu'est la charité. Mais pour ne pas tomber sous le joug des instincts vils et prédateurs, la charité doit s'accompagner de raison, ou ce que Benoit XVI nomme aussi, la vérité : d'où le « *caritas in veritate* ».

Sans vérité, sans confiance et sans amour du vrai, il n'y a pas de conscience ni de responsabilité sociale, et l'agir social devient la proie d'intérêts privés et de logiques de pouvoir, qui ont pour effets d'entraîner la désagrégation de la société. N° 5

En nous, la liberté humaine est, dès l'origine, caractérisée par notre être et par ses limites. Personne ne modèle arbitrairement sa conscience, mais tous construisent leur propre « moi » sur la base d'un « soi » qui nous a été donné. [...] Le développement de la personne s'étiole, si elle prétend en être l'unique auteur. [...] De même, le développement économique s'avère factice et nuisible, s'il s'en remet aux « prodiges » de la finance pour soutenir une croissance artificielle liée à une consommation excessive. Face à cette prétention prométhéenne, nous devons manifester un amour plus fort pour une liberté qui ne soit pas arbitraire, mais vraiment humanisée par la reconnaissance du bien qui la précède. Dans ce but, il faut que l'homme rentre en lui-même pour reconnaître les normes fondamentales de la loi morale que Dieu a inscrite dans son cœur. N° 68

Nous renvoyons aussi à M^{gr} Reinhard Marx, auteur d'un livre, originalement, intitulé *Das Kapital*¹. Dans lequel, ce dernier reprenant sans vergogne son homonyme, ainsi que Max Weber, distingue idéalement le capital du travail, comme le global l'est du local, mais aussi, le spéculateur de l'« honnête commerçant bon père de famille », et oppose le mot allemand *Gier* — péché capital de l'*Avaritia* (avidité, cupidité) — à la discipline, au devoir, au zèle mais aussi à la morale et au piétisme dans la relation à autrui, signifiant la force critique et révolutionnaire de l'Église dans une société qui a perdu ses cadres éthiques, son *caput*. Vaste programme : « Servir Dieu ou l'argent ? » (*Le Monde*, 21 octobre 2009).

En conclusion, la crise économique débutée en 2007 et aujourd'hui encore invoquée quasi-quotidiennement dans les médias souligne ainsi l'interpénétration du discours religieux sur les risques de contagion de la crise financière et l'omniprésence de la vision eschatologique et messianique dans les médias et chez les experts financiers. Par ailleurs, nous pouvons affirmer qu'il y a cohérence structurelle des discours sur la crise, « une cohérence intrinsèque qui [...] permet d'être "vrai" sur des plans multiples² » et qui met en avant la crise financière comme métaphore

1. M^{gr} Reinhard MARX, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, München, Pattloch-Verlag, 2008, 319 p.

2. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, Bibliothèque historique, 2004 (1^{re} 1949), p. 422.

du mythe du déluge (« Une crise diluvienne », « Un déluge de déficit », « Un déluge de mauvaises nouvelles », « Après moi le déluge... »). Dans les discours, la crise se donne à voir comme une sorte de purification superlative : effondrement et écroulement (mythiques) du monde de la finance et de ses lois et valeurs, mais dans le même temps, nécessaire purification, nécessaire recommencement (tout autant mythique), dans lequel le récit du Déluge s'incarne idéalement. Gilbert Durand précise : « Le déluge est à la fois cataclysme vengeur et fin purificatrice d'un monde corrompu¹. », préfigurant le fait que « Les “méchancetés”, les “péchés” finiraient pas défigurer l'humanité ; vidée des germes et des forces créatrices, l'humanité s'étiolerait, décrépète et stérile. Au lieu de la régression lente en formes sous-humaines, le déluge amène la réabsorption instantanée dans les Eaux, dans lesquelles les “péchés” sont purifiés et desquelles naîtra l'humanité nouvelle, régénérée². » Par analogie, la crise « lave » la finance de ses « péchés » (*Gier*) et procède de la reconstruction d'une nouvelle ère. En outre, comme l'expression populaire dit : « rien de nouveau sous le soleil ». Ce que l'on avait cru désuet revient, subrepticement, dans l'air du temps. La crise contemporaine sur maints aspects sonne le glas des théories de Milton Friedman (Le « marché » est l'élément moteur de toute régulation économique), tout en marquant un retour, inattendu, des concepts, pourtant surannés, de John Maynard Keynes (Homme de l'année 2008 selon le *New York Times Magazine*, titré « The Remedist », 12 décembre 2008), tant chez les experts financiers que chez les politiques (La Liberté humaine et l'État-zéro font la faillite de la société marchande et de son économie libérale mondialisée). Mais ce n'est pas seulement dans l'intervention de l'État que l'économiste « qui avait déjà tout dit » (Marianne, 8 janvier 2009) retrouve la force de ses idées, c'est dans la force des termes employés. Réminiscence de l'expression de Keynes « *Animals spirits* » employée par George Akerlof et Robert Shiller, dans un ouvrage intitulé en français : *Animals Spirit. Comment la psychologie humaine gouverne l'économie et le capitalisme global*³. Alors, comment ne pas penser aux « instincts animaux » de Descartes, qu'il faut pour l'homme en société tant réprimander, fixer sur une échelle des plus inacceptables aux plus acceptables ? Et comme solution à la crise, le débat médiatique se cristallise autour d'une alliance entre l'État et la Morale pour la Raison et contre les humeurs ou les inclinaisons antiéconomiques, perversions du capitalisme financier.

1. Gilbert DURAND, « Eaux (Symbolismes des) », in *Encyclopædia Universalis*, 2007.

2. Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 218.

3. George A. AKERLOF et Robert J. SHILLER, *Animals Spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 230 p.

La liminarité toxicomaniaque : convocation de la *Communitas* et interrogation de l'appartenance pure

Pascale Peretti

Chercheur en anthropologie
psychanalytique,
université Paul-Valéry — Montpellier 3

Si la toxicomanie, et plus précisément les pratiques dites dures d'addiction, ne sont pas vraiment des phénomènes nouveaux, leur évolution récente prend certainement un sens qui doit être rapporté à l'évolution de la société globale, pour autant qu'ils ne relèvent pas simplement de la psychopathologie, mais dévoilent également des enjeux et déterminismes socioculturels. Enjeux qui apparaissent, notamment, lorsqu'on s'intéresse à la structure symbolique de ce « modèle d'expérience », où trouve selon nous à se révéler sa valeur à la fois subjective, culturelle et sociale, et où se signale en définitive le lien indissoluble qui unit culture et subjectivité.

À considérer en effet les thématiques imaginaires qui se répètent dans un certain nombre de récits de vie d'usagers ou d'ex-usagers d'héroïne, et ce dans la perspective d'une analyse structurale qui permette de faire émerger le sens symbolique de cette expérience, à partir de la mise en relation des éléments qui la composent, il nous est apparu que ces pratiques ne pouvaient être ramenées au seul motif de la « quête du Paradis perdu » qui semble d'abord les inspirer. Motif sur lequel se sont pourtant massivement focalisés les psycho-addictologues, pour désigner un type de conduites, envisagées dès lors comme « diaboliques » ou disjonctives, c'est-à-dire comme essentiellement animées par un désir mortifère, de repli narcissique ou de retrait social, excluant toute dimension d'altérité. En quoi ces conduites se présenteraient finalement comme des modes d'échecs de l'inscription des sujets dans le lien social, voire comme des avatars de la relation au sacré, liés à des formes de ratage des processus de subjectivation et de socialisation.

Pourtant, plus que le motif de la « lune de miel » avec la drogue, c'est bien plutôt l'épreuve de la « descente aux enfers » qui nous a semblé dominer le parcours de ces sujets, à l'issue d'une analyse thématique puis structurale de leurs récits de vie. En premier lieu parce qu'elle représente la plus grande séquence temporelle de ces trajectoires, à partir d'un certain point de retournement de l'expérience toxicomaniaque. D'abord marquée par des thèmes diurnes¹ telles que la lumière, l'ascension, la dépersonnalisation par le plaisir, la « possession » ou « le voyage mystique », associés à un premier visage du sacré, celui de « l'âge d'or fusionnel », cette expérience bascule en effet invariablement, pour se transformer en une épreuve cauchemardesque, où dominent les expériences de pertes répétées, — matérielles, corporelles, familiales, sociales —, ainsi que les thèmes relatifs à la « dépossession », au chaos, à la régression et au « retour dans les entrailles », où l'on peut reconnaître le second visage du sacré, celui du « chaos originel² ». Ensuite parce qu'elle apparaît comme une phase centrale, dans un modèle d'expérience scandé par de récurrentes articulations oppositionnelles, et au travers duquel on peut finalement voir se dégager une structure tripartite, de type vie-mort-vie³, ou *societas-communitas-societas*⁴, telle qu'elle sous-tend la ritualité traditionnelle. Enfin parce qu'elle est référée, de façon constante dans le récit des ex-usagers, à des thèmes mortuaires, d'indétermination et d'inversion qui, par leur potentiel altérisant, nous ont semblé pouvoir être comparés à ceux qui caractérisent la phase de « liminarité rituelle » dans le contexte traditionnel, et d'où les pratiques rituelles tirent précisément leur sens symbolique.

Ainsi, c'est paradoxalement dans l'épreuve d'une « initiation à la négativité » que nous proposons d'envisager le sens positif, au carrefour du subjectif, du culturel et du social, de cette expérience. Expérience que nous qualifierons de quasi-rituelle ou de passage, en ce qu'elle en appelle à une ré-articulation du sens de l'Origine et de la perte, ou de l'Origine comme perte, en révélant aux sujets cette vérité sous forme de Loi initiatique : que la mort est intégrée à la vie, qu'il faut pouvoir se perdre pour se retrouver, se retrouver dans la chaîne symbolique et s'y faire reconnaître par d'autres. Car c'est bien sur la base de ce passage par la marge, le chaos ou la liminarité que « la ritualité toxicomaniaque » dévoile son sens de refondation

1. Cf. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1993 (1^{re} éd. 1959), 535 p.

2. Cf. les deux visages du sacré considérés par Roger CAILLOIS in *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1950, 250 p.

3. Cf. Mircea ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1959, 282 p.

4. Cf. Victor W. TURNER, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris, PUF, coll. « Ethnologies », 1969, 208 p.

subjective et symbolique, pour des sujets de plus en plus soumis, précisément, à des situations d'exclusion et de marginalité qui en appellent à une ré-articulation du sens de l'altérité et de l'appartenance.

Dans ce mouvement de retournement subjectif et social des individus vers leur simple « vie nue », à travers cette épreuve désubjectivante et désidentifiante de « mort symbolique », que semble représenter la « descente aux enfers », les toxicomanes, fondamentalement exposés à la perte et au risque mortel, interrogent peut-être les fondements communautaires dans une tentative pour s'inscrire ou se réinscrire dans le collectif, où ils cherchent leur place.

Confrontés aux questions de l'arbitraire culturel et des fondements identitaires, que toute situation de liminarité, d'entre-deux ou de passage est amenée à faire émerger, ces sujets tenteraient ainsi, par un retournement à l'Origine, au point d'où se fondent toute subjectivité mais aussi tout ordre socioculturel, au point où singularité et communauté se présupposent mutuellement, de réengager un processus d'acculturation. Retournement originaire qui signe toute pratique sacrée, comme dimension d'interrogation et de légitimation du sens, et qui nous renvoie peut-être vers l'une de ces « métamorphoses du sacré » dont il a été question ici. Le rapport du sujet contemporain à sa « vie nue », par ses potentialités radicalement altérisantes, se présentant comme une forme, postmoderne, de rapport à ce qui nous fonde, susceptible de se jouer dans les interstices du social, en se tournant non plus vers l'Au-delà, mais vers l'en deçà du sujet et de la société.

Pour suivre les tenants et aboutissants d'une telle hypothèse, il nous reste toutefois à nous demander en quoi une expérience désubjectivante et désidentifiante, marquée par des pertes successives, par la perte notamment de tous les repères identitaires du sujet, pourrait se constituer comme dimension d'interrogation des fondements communautaires et de ressourcement du sens de l'appartenance ? Pour répondre à cette question, nous proposons de rapprocher les travaux anthropologiques de Turner, sur la liminarité rituelle, de ceux de philosophes contemporains travaillant sur les fondements communautaires comme J.-L. Nancy¹, R. Esposito² ou encore G. Agamben³.

1. Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, coll. « Détroits », 1990, 292 p.

2. Roberto ESPOSITO, *Communitas : origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, coll. « Collège international de philosophie », 2000, 166 p.

3. Gorgio AGAMBEN, *La communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, coll. « Librairie du xx^e siècle », 1990, 118 p.

1 La liminarité toxicomaniaque : de Turner à Agamben

Les analyses structurales du phénomène rituel traditionnel mettent généralement l'accent sur la traversée d'une phase liminaire, où trouvent à converger la phase de « mort symbolique » décrite par Eliade¹, la phase liminaire ou de « no man's land » mise en évidence par Van Gennep², l'articulation du numineux appréhendée par Cazeneuve³, ou encore l'expérimentation dialectique de la *Communitas* analysée par Turner⁴. Selon Turner, c'est dans un passage transitoire par la *Communitas*, comme modalité originaire du lien social, que le phénomène rituel trouverait sa portée légitimante et socialisante, dans la mesure où les valeurs d'une société se verraient ainsi tour à tour renversées, puis dialectiquement légitimées par ce renversement même. Cet espace de la liminarité rituelle consacrant finalement l'ex-stase des sujets, leur existence hors des positions structurales de la société, à quoi correspondrait l'« exacerbation d'un sentiment d'humanité », soit la reconnaissance d'un lien humain, essentiel et générique, disponible avant la cristallisation du lien social, et se posant comme véritable socle de la *Societas*, considérée comme système social structuré, différencié et hiérarchisé.

En définitive, la structure tripartite du phénomène rituel devrait donc soutenir un mouvement de « réversibilité du Symbolique », de renversement de la *Societas* — comme construction imaginaire et symbolique précisément — sur son envers, qui, loin de représenter la dissolution totale de cette dernière, ou son antinomie, se présenterait au contraire, comme nous allons le voir maintenant, comme son principe immanent.

Qu'est-ce qui est donc atteint lors de ce retournement ? S'agit-il vraiment d'un pur désordre, d'un pur néant, ou au contraire d'une dimension fondatrice, — entre Réel et Symbolique, c'est-à-dire non encore articulé à des contenus imaginaires particuliers —, liminaire au sens où elle contiendrait, en puissance, toutes les virtualités de l'homme, et plus particulièrement, l'essence communautaire de son être ? Ne s'agirait-il pas en définitive, comme les interprétations du rituel de J. Duvignaud⁵ ou d'H. Rey-Flaud⁶ nous invitent à le penser, d'actualiser un processus de refondation symbolique par retournement de la Loi, symbolique, struc-

1. Mircéa ELIADE, *op. cit.*

2. Arnold VAN GENNEP, *Rites de passage*, Paris, Librairie critique, 1909.

3. Jean CAZENEUVE, *Sociologie du rite : tabou, magie, sacré*, Paris, PUF, coll. « Le Sociologue », 1971, 336 p.

4. Victor W. TURNER, *op. cit.*

5. Jean DUVIGNAUD, *Le don du rien*, Paris, Stock, coll. « Monde ouvert », 1977, 215 p.

6. Henri REY-FLAUD, *Le charivari : les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985, 279 p.

turante, ordonnatrice de la *Sociétas*, au point d'où elle se fonde? Retournement dont l'efficacité et le sens seraient alors à chercher du côté de cette réouverture du monde à la virtualité des possibles qu'il permettrait d'engager.

C'est ici que la phase de *Communitas* rituelle décrite par Turner peut selon nous trouver à s'éclairer d'une confrontation aux lectures philosophico-analytiques des fondements communautaires, dans la mesure où cette modalité archaïque, originaire, mais aussi transitoire du lien communautaire, ne serait accessible qu'à travers un procès de déconstruction identitaire, déposédant les sujets de tous ce qui les qualifie dans l'espace social, les confrontant, donc, à leur plus radicale Altérité, « à [leur] néant comme à la plus extrême de [leur] possibilité¹ » selon les mots d'Esposito. Or c'est précisément cette exposition fondamentale des sujets à un mode d'Altérité radicale, à un dehors qui les traverse, et d'où ils se fondent comme sujets singuliers, qui constitue l'essence communautaire de leur être; ce rapport incommensurable avec le néant ou le vide, étant, selon Nancy « ce qui ordonne à sa place l'être singulier² » dans l'exacte mesure où « l'être de la communauté est [bien] l'exposition des singularités³ ». Dans cette perspective, la communauté se fonde donc d'un retrait du sujet, du retournement de celui-ci sur son extériorité radicale, dans un mouvement de « com-parution », au principe d'un « partage exposant plus originaire que l'institution du lien social », et « bien antérieur à toute adresse de langage⁴ », dont il s'offrirait néanmoins pour la condition de possibilité, pour autant que le sens, purement symbolique ou structurel, précède et inaugure la possibilité des significations imaginaires. Car selon Nancy, la communauté se poserait initialement comme pré-langagière, du côté de la voix, comme déchirure de la toile de fond de l'être, et ouverture à la circulation des échanges dedans-dehors. Ce qui revient à dire qu'elle se poserait comme logiquement antérieure à l'avènement du sens et du vouloir dire, pré-sémantique, doublement négative, du fait de son indétermination d'une part, ou de l'absence de contenus sémantiques, imaginaires et identitaires déterminés, qui implique que chaque sujet se pose d'abord « comme un autre, toujours mis à la place de tout un chacun⁵ »; et d'autre part, parce qu'elle convoque un mouvement de fondation originaire, entre Réel et Symbolique, d'où le sujet s'institue d'une perte radicale qui l'expose fondamentalement à l'altérité et à la communauté.

1. Roberto ESPOSITO, *op. cit.*, p. 21.

2. Jean-Luc NANCY, *op. cit.*, p. 50.

3. *Ibidem*, p. 42.

4. *Ibidem*, p. 73-74.

5. Pierre OUELLET, « Une esthétique de l'énonciation. La communauté des singularités », in Tangence, Québec, Presses de l'Université du Québec, n° 69, été 2002, p. 20.

Il ne s'agit donc plus de penser ici l'opposition traditionnelle de l'individu et de la société, et sa mécanique linéaire de causalité, qui supposerait l'antériorité de l'un par rapport à l'autre, mais la façon dont communauté et singularité se présupposent mutuellement, ou se donnent ensemble ; « l'individuation et la socialisation [apparaissant bien comme] les deux faces d'un même processus de subjectivation qui passe par l'intersubjectivité¹ », soit par l'ouverture fondamentale à l'altérité. Cette indétermination originaire de la communauté que nous appellerons « communauté des vivants », communauté originaire ou *Communitas*, pour l'opposer à l'espace social déterminé, qualifié par un ensemble de significations, croyances, représentations, normes et valeurs, telles qu'elles donnent corps et consistance à la *Societas*, peut être comparée à la « communauté inessentielle » d'Agamben, comme lieu où le sujet fait symboliquement l'épreuve de sa « singularité quelconque », de son « être quel, retiré à son appartenance à telle ou telle propriété, qui l'identifie comme membre de tel ou tel ensemble, telle ou telle classe, et envisagé, non par rapport à une autre classe ou à la simple absence générique de toute classe, mais relativement à son être tel, à l'appartenance même² ».

Dans ce retournement des sujets vers leurs simples « vies nues », vies non qualifiées socialement, totalement exposées au pouvoir souverain et au risque mortel, c'est donc bien de cette « singularité quelconque » qu'il s'agirait de faire l'épreuve, interrogeant par là même la question de l'appartenance pure, antérieure à toute intégration dans une classe sociale déterminée. Cette interprétation de la « liminarité toxicomaniaque », comme « convocation de la *Communitas* et interrogation de l'appartenance pure », permet donc de croiser le sens subjectif et socioculturel du modèle d'expérience toxicomaniaque, pour autant que c'est aussi de ce retournement au point de vide qui le constitue, que le sujet fonde son identité symbolique, par identification au signifiant du manque, au trait qui le désidentifie et le pousse à tendre vers l'autre.

2 Lecture anthropo-analytique des fondements du lien social

Au passage, il est à noter que cette lecture, anthropo-philosophico-analytique, des fondements du social suppose une réinterprétation de l'opposition classique de la *Communitas* et de la *Societas* de Tonnies, où la première apparaît dès lors comme un mode d'affiliation originaire du sujet au collectif, que nous appellerons procès d'a-culturation — où le a est ici celui de l'objet a lacanien, de la cause du désir et du mouvement

1. Pierre OUELLET, *op. cit.*

2. Gorgio AGAMBEN, *La communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, coll. « Librairie du xx^e siècle », 1990, p. 10.

vers —, tandis que la seconde marquerait un procès secondaire, de socialisation, c'est-à-dire d'intégration des sujets dans l'espace imaginativement qualifié du Comm'Un. Et dans cette perspective, la *Communitas*, comme modalité archaïque du lien social, n'est plus à considérer comme une modalité homogénéisante, agrégative au fusionnelle du « vivre ensemble », mais se donne au contraire comme indéterminable, traversée par la multiplicité et à jamais ouverte par le devenir. Car c'est bien la mort, cet impartageable absolu, qui s'actualise paradoxalement comme notre fonds commun, pour autant qu'il n'y a de révélation de l'être ensemble que par la mort : « La véritable communauté des êtres mortels, ou la mort en tant que communauté [selon Nancy], [étant] la communion impossible », ou l'immanence impossible, puisque « la communauté assume l'impossibilité de sa propre immanence et l'impossibilité d'un être communautaire en tant que sujet¹ ».

3 Contextualisation : ressorts culturels traditionnels/modernes/post ou hypermodernes

Pour finir, il nous faut encore tenter d'évaluer le sens culturel proprement contemporain de cette forme de « ritualité contemporaine », que constituerait l'expérience toxicomaniaque. En définitive, c'est bien la contextualisation du phénomène toxicomaniaque, son inscription dans une société, qualifiée de post ou d'hypermoderne, qui permettra d'en dégager le sens spécifiquement contemporain. Car si le modèle d'expérience toxicomaniaque peut trouver un sens à être comparé aux pratiques rituelles des sociétés dites archaïques, et en particulier aux rites de transgression décrits par Duvignaud², — en tant qu'ils visent à ré-ouvrir le monde à la virtualité des possibles —, il ne peut être question d'assimiler, purement et simplement, des conduites « transgressives » modernes, à des pratiques sociales traditionnelles. C'est bien plutôt à être restitué dans le contexte socioculturel qui lui donne naissance et place, que le phénomène toxicomaniaque dévoile les enjeux socioculturels qui le soutendent. Aussi, c'est encore sur la base de cette lecture transdisciplinaire des fondements communautaires que nous allons tenter de dégager les ressorts culturels de notre société contemporaine, pour comprendre le sens et la place que peuvent y prendre des pratiques marginales de risque, telles que l'expérience toxicomaniaque.

Partant de la mort comme fonds communautaire, il est sans doute possible de dire, avec Bataille, que « toute communauté tient de la

1. Jean Luc NANCY, *op. cit.*, p. 42.

2. Jean DUVIGNAUD, *op. cit.*

mort la transcendance qui lui permet d'être¹». Dans le contexte traditionnel, c'est ainsi la fictionnalisation de l'originaire², l'imaginarisation d'un monde double, radicalement Autre par rapport à la communauté humaine, et les échanges symboliques entrepris avec lui — comme le montre Baudrillard³ — qui permettent aux hommes de garantir, légitimer et refonder périodiquement le sens de leur construction sociale. Dans le contexte moderne, où l'homme croit pouvoir fonder un monde à son image, ou à sa seule mesure, l'acceptation de la perte de la Cause du sens garantirait le consentement au manque, ainsi que la circulation de celui-ci dans l'espace généralisé des échanges, fondement du pluralisme démocratique.

Mais en quoi notre société contemporaine romprait-elle avec cette logique moderne, au point de pouvoir être qualifiée de postmoderne? Contre l'idée selon laquelle la chute des grandes références idéalisantes, structurant contractuellement le Comm'Un moderne, aurait pour effet de rendre le social contemporain à ses pures potentialités hétérogénéisantes, ou altérisantes, nous voyons, au contraire, dans notre société, de puissants effets d'homogénéisation, liés au fait que d'une part, celle-ci, excluant la mort et les morts de son espace d'échanges symboliques, n'est plus référée à une quelconque extériorité, mais « bornée à elle-même » selon l'expression de Baudry⁴, et d'autre part, parce que la tyrannie de la Norme homogénéisante aurait désormais supplanté le rapport à la pureté formelle, radicalement altérisante, de la Loi. Ce qui aurait tendance à engager des formes de survalorisation de l'identitaire et du particulier, tout juste démultiplié sur la base d'un « narcissisme des petites différences », bien plus qu'une véritable assumption de l'indéterminé ou du désœuvrement de la communauté. Tout espace de marginalité étant par ailleurs reconduit vers ce non-lieu social de l'exclusion.

Nous parlerons donc plus d'hyper-modernité que de postmodernité, dans la mesure où notre société serait moins marquée par un rapport critique à l'égard des assises rationnelles et contractuelles de la modernité, qu'elle n'en pousserait la logique jusqu'à la caricature, au point d'en renverser le principe négatif d'institution.

Aussi, dans ce contexte, on comprend d'autant mieux que certains sujets, toxicomanes en l'occurrence, recourent à des « stratégies fatales »,

1. Cf. Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978, 180 p.

2. Cf. Moustafa SAFOUAN, *La parole ou la mort : comment une société humaine est-elle possible ?*, Paris, Seuil, 1993.

3. Jean BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1976, 347 p.

4. Patrick BAUDRY, *La place des morts : enjeux et rituels*, Paris, A. Colin, 1999, 206 p.

paradoxaux, puisqu'elles impliquent d'en passer par une mortification symbolique, pour retrouver le sentiment d'exister, et le sens du destin humain. L'invisibilité actuelle de ces sujets dans le corps social, après qu'ils ont fait l'objet d'une surmédiatisation dans les années 1980-1990 — qui a largement participé à leur stigmatisation — semble pourtant signer leur « domestication » institutionnelle, leur véritable mort sociale, comme s'ils devaient désormais endosser la « place des morts », symboliquement absente de notre société, après en avoir incarné « la part maudite ». Si bien que c'est maintenant la figure de l'homo sacer¹ que le toxicomane contemporain semble voué à retrouver, dans une version négative du retournement à sa « vie nue », comme vie abandonnée à elle-même, tout en étant absolument et massivement soumise au pouvoir souverain qui, précisément, trouve ses assises dans ce geste même de disqualification de certaines vies humaines.

1. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer : le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1995, 223 p.

L'ivresse nocturne une bonne façon de mal se conduire : un décor de la marge

Julien Guerville

Chercheur en sociologie,
université Paul-Valéry — Montpellier 3

La nuit offre chaque jour à l'urbain un spectaculaire changement de décor. Et ces ombres qui s'allongent, ce réverbère qui s'allume, la ronde des gyrophares, la fermeture des administrations, celle des lieux de shopping, les premières *Happy hours*, sont autant de signes de cette métamorphose. Cette transformation scénique, ce changement de décors, produit-il une façon différente, autre, d'habiter le monde? Nos fêtes, par exemple, se déroulent, pour leurs aspects cérémoniels, de jour, pendant que la fête, dans sa dimension vitaliste et ludique, se déroule principalement la nuit¹. Et pour cause, la nuit semble être le décor propice et culturellement pensé pour accueillir, entre autre, la musique, la danse et l'ivresse. Et technivales, festivals d'été, mariages etc. se divisent bien souvent selon ce même schéma. Dans cette division du temps festif, le boire « trop », l'excès est peut-être le plus remarquable. Posons alors la fausse question naïve qui est de savoir pourquoi la nuit est-elle le moment privilégié — mais non-exclusif — des conduites marginales et plus précisément de l'enivrement légitime.

D'un point de vue sensible et poétique, presque phénoménologique, la nuit crée une atmosphère, un cadre proposant des spécificités scéniques particulières, qui vont faire que l'ivresse y sera sociologiquement plus confortable. Nous entendrons donc la nuit comme étant une expérience sensible du monde social autant qu'un thème récurrent de la poésie romantique et du rock, du cinéma fantastique et d'horreur. Ainsi, nous parcourons le « quotinocte² », en suivant ce mouvement de co-naissance,

1. Véronique NAHOUM-GRAPPE, « Remettre à demain », in *Sociétés et Représentations*, mai 1997, n° 4, p. 11-38.

2. J'emprunte ce néologisme à Alfred Jarry.

du sensible et de son élaboration comme décor culturellement investit comme étant celui de la déviance, de l'excès, de la marge. Une nuit à la « conjonction du sens et des sens¹ ».

En définitive, nous verrons comment l'ivresse nocturne s'est construite comme un modèle d'inconduite. C'est à dire comme une manière culturellement correcte d'exprimer sa déviance. Et plus généralement comment la nuit permet d'échapper, dans une certaine mesure, à l'orthopédie sociale de Foucault, comment elle devient en quelque sorte une région morale telle que les définies Park² : « Ces milieux distincts dans lesquels les pulsions vagabondes et refoulées [...] s'émancipent de l'ordre moral qui les domine. »

1 Éléments pour une nuit sensible

On fait la différence entre les jours.
La nuit elle n'a qu'un nom.

Elias CANETTI, *Le territoire des hommes*.

Commençons par une remarque sémiologique : sémiologiquement, le jour recouvre la nuit. Un jour comporte une nuit et un jour. Le jour est partie et tout. Le couple jour/nuit n'est donc pas un couple d'opposition réciproque, c'est un couple d'inclusion nécessairement non réciproque. Dans le couple jour/nuit, c'est la nuit qui est le terme marqué (au sens des linguistes). C'est-à-dire que le jour est le terme normal et quand viens le soir, la nuit se transforme inexorablement en qualificatif : on prend le train ou le bus de nuit, on suit des cours du soir, on fréquente les bars de nuit, etc. « Dans ce couple, la nuit est donc le terme [...] marginal³. » Le jour donc est le terme non marqué, il ne fait qu'un avec le paradigme, la nuit elle est marquée et remarquable. Remarquable car elle nous plonge dans un bain de signes permanent qui nous oblige à nous souvenir du présent, c'est à dire qu'il fait nuit. Et ce qui différencie fondamentalement le jour de la nuit : cette dernière peut être vécue comme telle. Et comme le remarque Véronique Nahoum-Grappe. « Le noctambule sait qu'il fait nuit

1. Pierre SANSOT, *Les formes sensibles de la vie sociale*, Paris, PUF, coll. « La politique éclatée », 1986. p. 5.

2. R.E. PARK, « The city : suggestions for the investigation of human behaviour in the urban environment », in R.E. PARK, E.W BURGESS, R.D. MC KENZIE, *The city*, Chicago, University of Chicago Press, 1925.

3. Gérard GENETTE, « Le jour, la nuit » in, *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1968, n° 20. p. 149-165.

mieux que l'éveillé diurne ne pense au jour¹. » À ce titre, la nuit urbaine est une expérience sensible du monde social plus qu'un objet sociologique.

Dans cette perspective, vivre la nuit est une expérience de la part d'ombre grandissante, qui laisse croire à une mise en latence récurrente du monde social et qui permet de jouer à sa mort, et par là de réduire son contrôle. Et c'est de ce monde social « déserté » qu'il va être question de tirer profit pour le buveur. L'expérience nocturne permet de définir la nuit en ville comme un cadre alternatif de l'expérience, un « dispositif esthétique d'individualisation du sujet² », qui laisse penser qu'« à cette heure-là, les gens dorment ». La nuit éloigne le buveur de son environnement social. Et c'est cette imprécision, ce flou, cette alternance qui va permettre de négocier une vie discrètement différente. « Tu te lâches plus la nuit. Tu es plus anonyme. » Ce qui n'est pas sans rappeler le dicton populaire qui veut que « la nuit, tous les chats soient gris ». Effacement du monde social donc, mais effacement des rôles et statuts sociaux qui lui sont tributaires et qui permettent de mettre en place d'autres façons d'être à soi.

La récurrence et l'alternance du jour et de la nuit, favorise la procrastination et permet au buveur de succomber une fois encore et de boire « trop ». L'idée de délai accordé à soi se trouve conforté par le fait que demain, il fera jour. Par le fait qu'au bout du tunnel, il y a la lumière. À ce titre l'expérience nocturne est une expérience éminemment dramatique, synthétique dirait Gilbert Durand³. Elle permet d'entreprendre une nouvelle façon d'être soi. Et une partie de la jeunesse française fait une utilisation cohérente de ce « quotinocte » comme décor propice au jeu et à l'expérimentation d'un statut d'adulte, à la construction d'une nouvelle identité⁴. Au travers des sociabilités amicales : invitations à dîner, à boire l'apéritif, à organiser, prévoir, voire rationaliser les occasions de sorties nocturnes. Dans cette perspective, la nuit offre la possibilité d'une alternance identitaire⁵. Et l'être en proie à la procrastination prend la nuit comme matière intérieure, productrice de différence, productrice d'une autre façon d'être à soi et au monde. Il divise le présent : pour ce soir c'est déjà trop tard, ce soir il n'y a plus de limites mais demain : « il arrête ». Franchir la barrière de l'excès, boire « trop », transgresser, en quelque sorte cet interdit moral qu'est l'enivrement « n'est donc pas la limite comme le noir est au blanc, le défendu au permis, l'extérieur à l'intérieur, l'exclu à l'espace protégé de la

1. Gérard GENETTE, *op. cit.*, p. 24.

2. V. NAHOUM-GRAPPE, *op. cit.*, p. 34.

3. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie générale*, Paris, PUF, 1963, 535 p.

4. Magdalena JARVIN, *Vies nocturnes : Sociabilité des jeunes adultes à Paris et à Stockholm*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques Sociales », 2007, 200 p.

5. V. NAHOUM-GRAPPE, *op. cit.*, p. 34.

demeure. Elle est liée plutôt selon un rapport en vrille dont aucune effraction simple ne peut venir à bout¹ ». Dans cette nuit d'excès, de transgression, nous sommes immanquablement, dans l'archétype de la cave telle que l'a décrit Bachelard : le lieu originel de l'enracinement, tout en s'appropriant déjà à advenir². « Comme si la descente dans les profondeurs était le passage obligé à la naissance d'une figure nouvelle³ » ; sobre. Sans ténèbres, il ne peut y avoir de lumière.

D'autre part, l'écoulement courbe du temps nocturne fait que « la nuit on ne regarde pas l'heure » et le buveur va s'éloigner, petit à petit, verre après verre, du matin et de sa plasticité caractérisée par le café croissant. La scène nocturne offre une temporalité courbe qui accentue la distance au matin. Une diachronie circulaire qui trouve son point d'inflexion vers trois heures du matin et non point à minuit. Dans ce sens, la nuit éveillée est un abîme là où le sommeil est un pont. Et d'ailleurs réussir une soirée ou une fête « suppose l'oubli du lendemain », de « ses soucis », sinon on n'est pas « dedans ».

Le noctambule vit donc deux temporalités antagonistes que l'expérience nocturne réussit à synthétiser. L'une dramatique, accentuée par le caractère récurrent de la nuit : « il fera nuit tout à l'heure », qui permet de vivre la soirée comme une parenthèse entre deux moments de lumière solaire, fonctionnel, normal. C'est l'idée d'un délai. La seconde temporalité s'applique à épuiser le temps présent et à vivre son intensité plutôt qu'à la mesurer. C'est l'idée de *Carpe Diem*, de l'instant éternel chez Maffesoli⁴.

Passer la nuit devient une épreuve, une lutte contre soi et la fatigue. Car l'éveillé nocturne n'est pas le négatif (au sens photographique du terme) de l'éveillé diurne, c'est une autre résolution sur un tout autre support. C'est un mode de veille qui implique une violence faite au corps, une lutte contre la fatigue. Et tout bien réfléchi, n'est-il pas, cet éveillé nocturne, déjà en soi, déviant ? Déviant par rapport à une norme phylogénétique qui fait de l'être humain un animal diurne, handicapé par le froid, par le manque de visibilité et de sommeil.

Cette atmosphère nocturne, ainsi constituée, va agir comme un humus et va permettre à certains rôles de se déployer. Grâce à sa plasticité, la nuit

1. Michel FOUCAULT, *Dits et écrits tome 1 : 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 237.

2. Gaston BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2007 (1^{re} édition 1957), 224 p.

3. Isabelle TIRET « Les antres souterrains et leurs métaphores », in *Sociétés*, 2001, n° 73, p. 43-49.

4. Michel MAFFESOLI, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Denoël, 2000, 248 p.

peut fonctionner comme une machine sociale de normalisation des comportements déviants. Que la nuit soit le cadre approprié des conduites d'excès, de l'ivresse, est une supposition en accord avec notre imaginaire culturel, littéraire et cinématographique. Pensons ici aux films fantastiques ou encore au mouvement rock qui ont su mobiliser, chacun à des niveaux différents, le potentiel symbolique, régulateur et esthétique de la nuit. Pensons à *Alabama song* des Doors, aux nombreuses versions de *Jekyll et Hyde* au cinéma, ou encore aux films noirs et autres polars qui reposent essentiellement sur une iconographie nocturne et urbaine où le partage du bien et du mal, du désir et de la morale, ne font guère bon ménage¹.

En effet, le vide laissé par l'effacement du monde, va permettre à l'imagination culturelle de l'emplir de son contenu figuratif. « La main, le pied, l'œil, aveugles dans la nuit, interrogent l'imaginaire. Et va chercher dans les méandres profonds et obscurs, intemporels de la mémoire humaine de quoi nourrir ces frayeurs². »

2 L'imaginaire de la nuit au cinéma

Listen to them. Children of the night.
What music they make.

Dracula de Tod BROWNING, 1931.

L'atmosphère nocturne va se charger culturellement, et se charger notamment de la figure du double (plus ou moins maléfique). C'est la nuit que le docteur Jekyll de Mamoulian craque et succombe une fois de plus à la tentation de « libérer » Hyde. C'est également la nuit que *Frankenstein* réveille son monstre : figure du corps sans âme par excellence. Les mythes contemporains du loup-garou, du vampire, de Jekyll et de Hyde, mais aussi de M le maudit, ou plus sournoisement du *Bad lieutenant* (qu'il soit joué par Harvey Keitel ou par Nicolas Cage) figurent la présence d'une individualité duale, représentée comme une dialectique du corps et de l'esprit ; de l'excès et de la raison³. Car c'est la nuit que le double nocturne laisse parler le corps, tout comme le buveur qui ne répond plus qu'à sa soif et bois « trop ». Car boire est la conduite d'excès par excellence une désertion de soi par soi. Pensons à *Nuit d'ivresse, 101 Reykjavik* ou encore au très efficace *Barfly*.

1. Noël SIMSOLO, *Le film noir, vrais et faux cauchemars*, Paris, Les cahiers du cinéma, 2005, 445 p.

2. Yang TANG KE, Martine LAFFON, *La nuit*, Paris, Desclée de Brower, 1999, 123 p.

3. Géraldine LANDRY, « Doubles Nuits : Imaginaires romanesques », in *Le sociographe*, 2003, n° 10, p. 90.

Le mythe du dédoublement nocturne se retrouve dans de nombreuses œuvres de fiction. Dans *Les nuits fauves*, par exemple, Jean partage sa vie entre ses pulsions nocturnes et ses plaisirs diurnes, où « si toutes deux sont voulues, seule les secondes sont valorisés¹ ». Pensons également à *la nuit du loup-garou* de Terence Fischer en 1961. Où ce sont les frustrations du jeune Léon, qui le transforme, à la pleine lune, en loup-garou.

D'une certaine façon, la nuit au cinéma agit à la manière des miroirs déformant des fêtes foraines.

Il y a d'un côté du miroir *l'inquiétante étrangeté* du quotidien et du familier sur lequel joue le cinéma fantastique et d'horreur. Et dans *Scream* de Wes Craven, c'est toujours la nuit et dans la chambre à coucher ou, à défaut, dans la maison que le meurtrier apparaît, qu'il transforme le chaleureux et le rassurant en moteur de l'angoisse. La nuit déforme le familier, le connu et le fait basculer vers l'étrange(r) et l'inconnu. Le déguisement du tueur, son agressivité libéré dans la nuit, font échos à la douceur de Billy, ami du personnage principal Sydney. Le même schéma est également repérable dans *Shining* de Kubrick où l'on voit le familier, le quotidien basculer dans une inquiétante familiarité, d'autant plus effrayante qu'il s'agit, d'un personnage connu au visage *théoriquement* rassurant : le père, l'époux qui se transforme en véritable tueur.

De l'autre côté du miroir, la nuit divulgue un discours sur une autre façon d'être à soi et au monde et localise *la part maudite* de Bataille à la rencontre du corps et de la nuit. Et ce n'est certainement pas un hasard si Otto Rank dans son *don juan et le double*, assimile le double à l'ombre².

Étudier la nuit au cinéma permet de mesurer les imaginaires à l'œuvre dans la nuit. Et à y regarder de plus près, on s'aperçoit que dans nombres d'œuvres cinématographiques, la nuit est propice au déchainement des forces incontrôlables, des pulsions ; ce qui était maîtrisé le jour ne l'est plus de nuit ; et en définitive la nuit au cinéma est le temps de la mise en concurrence de soi ou du monde avec une autre forme de vie. On notera par exemple les forces primitives qui s'exercent (de nuit) dans *King Kong*³, *Alien* ou encore *Jurassic Park*, les forces sociales qui œuvrent à la tombée du jour dans *Metropolis*, ou dans *La nuit des barricades*, les forces morales enfin dans *101 Rekjavik*, *M le maudit* ou encore dans *Jekyll et Hyde*. Sans oublier les films de vampires qui jouent sur plusieurs registres en même temps. Et c'est d'ailleurs un subtil clin d'œil à ce genre naissant qu'adressait Louis Feuillade en 1914 dans *Les vampires*. Car lorsque

1. G. LANDRY, *op. cit.*, p. 86.

2. OTTO RANK, *Don Juan et le double : Études psychanalytiques*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, Coll. « Science de l'Homme », 1973 (1^{re} édition 1932), 231 p.

3. Maxime SCHEINFEIGELR, « Vision de nuit », in *Cinergon*, 2000, n° 8/9, p. 37.

« le chef de la bande, surnommé “le grand vampire”, supprime le docteur Nox pour prendre son identité¹ », l’analogie vampirique était parfaitement respectée.

3 La nuit dans le rock : une esthétique de la marge

The morning is dead and the day is too.

Jimi Hendrix

Au-delà de la peur du noir, des monstres qui l’habitent et des pulsions qui la travaillent. La nuit participe, à travers la sortie dans la ville de nuit, à l’actualisation du thème de la bohème caractérisé par un romantisme urbain dont l’une des formes contemporaines semble se situer dans le mouvement rock. La nuit urbaine y est le territoire où va se déployer un certain genre de vie rock pour ne pas dire un mauvais genre. Délinquance et excès y vont être plus visibles, comme mieux rangés. Car la nuit est une institution de la bohème, dans laquelle s’inscrit le rock, au sens où elle est partie prenante de ses codes, des moments et des lieux. « La nuit sert le rock et favorise ses projets. Inversement, le rock sert la nuit en la peuplant de nouveaux personnages, ou en ressuscitant des figures oubliées². » La nuit et le rock ont réussi à synthétiser les trois visages du dandysme : sa froideur, son élitisme de la pauvreté et sa fascination pour l’échec³. Et les chansons de Lou Reed en sont les témoins les plus explicites. Le rock par sa littérature (pensons à *Rhum Express* ou *Las Vegas Parano* de Thomson, ou aux chroniques de disques de Lester Bangs) sa musique (*Night Before* des Beatles ; *Tonight’s the night* de Neil Young), ses radios (rappelons qu’en France les heures rock ont longtemps été programmées en seconde partie de soirée), expriment l’idée du droit à disposer de son corps, de son temps, revendiquent le droit aux plaisirs et font apparaître la nuit comme un monde de la marge et des excès, ceux de la drogue, du sexe, de l’élitisme et de l’alcool. Thématiques que l’on trouve en 2008 chez un groupe de rock-adolescent comme les BB Brunes à travers le morceau *Perdus cette nuit* : « Tous deux/On sort on se couche tard/Les gens sont tous de vrais trouillards/Sous leur parapluie/Ils courent [...] Mais nous on rit/Tu me fais boire/On finit vite sur le trottoir/Perdus cette nuit/Blanchi devant ce grand ciel noir [...] C’est fou ce qu’on est perdus cette nuit/On

1. Acques LOURCELLES, *Dictionnaire du cinéma. Les films*, Paris, Robert Lafont, 1992, 1725 p.

2. Patrick MIGNON, « Night time is the right time », in *Sociétés et Représentations*, mai 1997, n° 4, p. 300.

3. Cesar GRANA, *Bohemian versus Bourgeois*, Londres, Basic Books, 1964, 220 p.

s'est loupé de peu je crois/Je ne comprends pas/Que pour nous deux c'est terminé/Que nous deux rien ne va/J'avais tellement envie de toi/Tu ne comprends pas, non/Je ne comprends pas, non/C'est qu'on peut vite se rendre fou/A jouer à qui tiendra le coup/Perdus cette nuit/Mais tu vois je m'en fous/Bien de savoir/Qui a gagné ou bien/Qui a perdu cette nuit [...] Vaut mieux en rire que prendre froid/Perdus cette nuit-là »...

Ainsi, l'excès, la dépravation : « *Some are born to sweet delight/Some are born to the endless night* » Jim Morrison *End of the Night*, le sexe et la séduction : « *Try to set the night on fire* », Jim Morrison *Light my fire*. « *With your long blond hair, I couldn't sleep last night* » David Bowie *Sorrow*. L'alcool « *Well, show me the way To the next whiskey bar [...] Oh moon of Alabama* ». Jim Morrison, *Alabama song* : trouvent un écho particulier dans les nuits rocks.

Le mouvement rock propose donc une esthétique de la marginalité qui passe inévitablement par la nuit en ville. Et c'est d'ailleurs, d'après Patrick Mignon, ce qui le différencie des autres styles de musique et notamment de la pop ou du folk¹. Cet esthétique de la nuit urbaine comme lieu d'expérimentation de la marginalité va être prolongé à travers les ramifications modernes du rock le mouvement Punk ou encore Gothique, qui ont tous deux érigé le noirs et les ténèbres en symbole.

Enfin, le rock va être l'occasion des premières sorties et expérimentations de la nuit qui marque la fin de l'adolescence. Des boums des années cinquante, aux teufs et soirées contemporaines ces sorties vont être les moments privilégiés de la découvertes de la sexualité, de l'alcool mais aussi, un temps des répétitions avec un groupe, de l'écriture etc.

4 Bien boire

Quand tu commences à boire la journée il faut te poser des questions.

Boris noctambule montpellierain

Pour les jeunes noctambules, l'ivresse trouve une place de choix dans la nuit notamment parce qu'elle comporte une part de prestige de celui ou celle qui ose braver ce qui s'apparente à un interdit moral et physique. La sortie nocturne et l'alcool qui manque rarement de s'y ajouter, participent d'une logique de consommation ostentatoire, de distinction sociale, où

1. Patrick MIGNON, *op. cit.*, p. 304.

celui qui sort et boit la nuit vit cette veille nocturne comme un signe d'élection¹.

La sortie nocturne et la consommation d'alcool qui l'accompagne (du « boire un verre » à « prendre une cuite ») jouent sur le même registre du luxe où « la prolongation des heures de vie vécue empiétant sur la période nocturne est [...] ce qui semble être la modalité la plus diffuse de vivre le luxe² ».

Les imaginaires qui gravitent autour de l'alcool oscillent constamment entre une version dramatique qui pose l'alcool comme source de nuisance (pour soi, pour le social, sa famille...) et une version tragique qui propose une vision conviviale et festive de l'éthanol. « La principale dichotomie qui structure le champ des études alcoologiques est bien celle — première — dérivée des propriétés mêmes de l'alcool éthylique et formulée à partir de conceptions médicales : celle qui oppose un “mauvais” boire d'un “bon” boire, un boire “anomique” d'un boire “convivial”³. » D'un point de vue sociologique, cette représentation dichotomique peut abandonner (au moins temporairement) l'une des parties si l'alcool est utilisé dans certaines conditions. On retrouve d'ailleurs chez les étudiants, cette double vision de la boisson alcoolique, opposant une bonne façon de boire à une mauvaise façon. Et en définitive, il s'agira, pour les jeunes noctambules, d'apprendre cette technique du corps de l'enivrement alcoolique, mais aussi de manier et respecter les codes et les normes afin de faire basculer l'alcool de son versant « maléfique », générateur de maux et repoussant à son versant « bénéfique », générateur de plaisir et de convivialité, attractif. C'est d'ailleurs dans ce sens que nous parlons d'inconduite. Chacun des jeunes noctambules rencontré lors de mon travail de terrain s'accorde à dire qu'il y a un risque dans le fait de consommer de l'alcool, cependant chacun est également d'accord sur la façon de boire. S'enivrer n'est pas bien mais si tu veux le faire voilà la procédure :

L'ivresse est, avant tout, une affaire nocturne et « quand tu commences à boire la journée, il faut te poser des questions » m'explique Boris à l'entrée d'un bar de nuit à Montpellier. Et pour cause, faire la fête (qu'elle soit institutionnelle, organisée, improvisée...) repose bien souvent sur le triptyque

1. Pierre BOURDIEU, *La distinction : Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « le sens commun », 1979, 670 p.

2. Claudia ATTIMONELLI, « Splendeurs et lieux de l'underground », *Les cahiers européen de l'imaginaire*, n° 2, 2010, 327 p.

3. Lionel OBADIA, « Le “boire” », *Socio-anthropologie* [En ligne], n° 15, 2004, mis en ligne le 15 juillet 2006, Consulté le 05 octobre 2010. <http://socio-anthropologie.revues.org/index421.html>.

nuits/alcool/quête de sociabilité¹. Les lieux de l'enivrement sont d'ailleurs exclusivement nocturnes et les soirées étudiantes, « *open bars* », et autre « *binge drinking* » n'en sont que l'expression la plus médiatique. 33 % des étudiants associent la nuit aux bars et boîtes de nuit². Les lieux de l'enivrement se définissent en creux, en opposition avec ceux tabous des endroits *sans ambiance* dont le plus emblématique reste le bar-P.M.U. « Bar à pochtron » diront certains, *bar où l'on s'enivre quotidiennement* traduira l'anthropologie, bar banal du quotidien, où l'on fait provision de cigarettes, de tickets à gratter, du journal. Dans la bouche des jeunes noctambules ces lieux *sans ambiances* juxtaposent plusieurs idées : « la musique est nulle », « il n'y a pas de filles », les consommations sont « trop chers », « c'est glauque » « On s'y ennuie » « il n'y a personne ». Reste alors les pubs et leurs services au bar, les boîtes de nuit et leurs lumières, leurs videurs, leurs musiques, les *happy hours*, leur successions, la rue et ces épicerie. Mais le temps de l'enivrement jeune n'est pas que nocturne et répond aussi à une prescription hebdomadaire. 29,9 % des étudiants déclarent sortir avant tout le samedi soir, 27 % le vendredi, 19,5 % le jeudi, 11,7 % le mercredi, 5,2 % le mardi, 3,9 % le dimanche soir et enfin 2,6 % le lundi.

Enfin, s'enivrer requière une technique particulière. Il est alors important de remarquer que le « bien boire adulte » pour reprendre l'expression de Ludovic Gaussot³ « promeut, la modération, la mesure, la maîtrise de soi⁴ ». On assiste à une inversion des façons de boire. Là où les uns prônent la modération en refusant l'excès, les autres mettent en avant l'excès ponctuel en montrant du doigt une consommation plus modérée mais quotidienne. L'âge des consommateurs est également un élément à prendre en compte. Ainsi, les adolescents, collégiens et lycéens qui s'enivrent, sont jugés « mignons » par certains. Mais pour la majorité, ils énervent par leur « immaturité » dans ce sens où « ils boivent pour boire »/« ils ne savent pas

1. Julien GUERVILLE, *Être en soirée*, mémoire de maîtrise, Montpellier, université Paul-Valéry, Facultés des arts, lettres, langues, sciences humaines et sociales, Département de sociologie, 2008.

2. Selon une enquête statistique en cours de réalisation auprès d'une population étudiante de cent dix personnes. La question posée était « spontanément à quels lieux associez-vous la nuit ? » 36,2 % des personnes interrogées ont répondu la chambre, chez soi, le salon. 33 % les bars et boîtes de nuit 13 % les rues, les places, quartiers, parcs. 8 % la nature. Et 8 % les cinémas, théâtres, salles de spectacles. Cette étude est menée dans le cadre de ma thèse de doctorat.

3. Ludovic GAUSSOT, *Modération et sobriété, Études sur les usages sociaux de l'alcool*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2004, 138 p.

4. Jacqueline FREYSSINET-DOMINJON, Anne-Catherine WAGNER, *L'alcool en fête : Manières de boire de la nouvelle jeunesse étudiante*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales » 2003, p. 104.

boire ». Pour Magdalena Jarin on passe ainsi de « la cuite adolescente » au « romantisme de l'alcool¹ ».

Ainsi, la nuit n'est pas uniquement un décor, une métamorphose scénique, elle devient un cadre culturel offrant ses charmes aux différents visages de la déchéance et de la déviance. Et déchoir sans boire, comme être délinquant sans nuits blanches serait une étrange déviance². Le cadre nocturne permet de mettre en scène les figures socialement admises de la transgression, car elles offrent un délai, un lieu culturellement pensable et esthétiquement approprié à l'ajournement de soi. L'ivresse est plus à sa place la nuit que le jour et la figure de l'alcoolique, de l'ivrogne est celle de celui qui s'enivre en dehors des « heures sombres » et plus encore celui qui commence au petit matin, une bouteille de mauvais vin à la main.

Enfin, si la nuit se vit comme le décor naturel de l'ivresse, naturel car culturellement investit comme telle, c'est que le jour elle souille (au sens où l'entend Mary Douglas). C'est à dire qu'elle n'y est pas/plus à sa place. La nuit va se vivre comme un prolongement de l'espace privé et intime. Et si le buveur et la nuit s'entre-tiennent, c'est parce que la ville nocturne produit le buveur comme celui-ci produit la cité de nuit et qu'il en est tantôt la métaphore, tantôt la synecdoque³. La nuit urbaine s'apparente donc à une machine sociale qui va recomposer le rapport à soi et au monde. D'un point de vue poétique et sensible elle met entre deux parenthèses lumineuses le sujet qui veille et lui accorde un délai profond et immense, un décor propice à l'expérimentation. « Demain, c'est loin⁴. » Codifiée par la production culturelle, la sensibilité à l'espace nocturne cherche à recréer le monde effacé par la nuit, à y instaurer de nouvelles règles, à travestir les statuts, à se délester des pesanteurs sociales. Elle y arrive parfois, à la faveur d'une sortie du quotidien et d'un jeu plus ou moins subtile d'inversion des valeurs⁵. Car là où l'excès est à la marge la journée, il peut devenir la norme certaines nuits.

1. Magdalena JARVIN, Vies nocturnes – *Sociabilité des jeunes adultes à Paris et à Stockholm*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2007, 200 p.

2. Remarquons que le National Crime Survey mesure le sentiment d'insécurité en posant la question suivante : « *How safe do you feel or would you feel being out alone in your neighborhood at night?* »

3. Jean-Yves TREPOS, « La nuit, entre métaphore et synecdoque (Présentation) », *Le Portique* [En ligne], 9, 2002, mis en ligne le 08 mars 2005, Consulté le 06 octobre 2010. leportique.revues.org/index168.html.

4. J'emprunte cette formule au groupe IAM.

5. Comme nombres de sociétés humaines en ont vues.

Conclusion générale

Marianne Celka et Bertrand Vidal

Chercheurs en sociologie,
université Paul-Valéry de Montpellier

La sociologie de l'imaginaire est un moteur à partir duquel les seize auteurs de cet ouvrage ont tenté de donner quelques pistes de réflexions sur diverses facettes de notre monde social. Toutes ces propositions sont autant de circonvolutions autour de l'idée suivante : les mythes et les images ne meurent jamais ; elles entrent en scène, brillent durant un instant dans le *theatrum mundi* puis s'éclipsent en coulisse.

Les approches sur le genre ou les genres nous rappellent à quel point la concrétude sociale et l'expérience des définitions relatives au féminin et masculin en tant qu'archétypes sont issues d'une perpétuelle construction à la fois individuelle et collective. Dans une certaine mesure, celle-ci répète une esthétique inconsciente et profondément ancrée dans le cortex d'*Homo Sapiens*, mais aussi (selon la pertinence ou plutôt l'impertinence d'une époque) permet d'accueillir le nouveau. Les contours du féminin, masculin, humain et animal sont ainsi en constante refonte qui entremêle archè et nouveauté. Les approches proposées nous permettent d'être attentifs à toute la complexité de notre contemporanéité.

La culture elle-même, dont on ne se risquera pas de donner une définition, ne peut s'exprimer qu'à travers toutes ses multiplicités, diversités et singularités. Elle ne peut être considérée comme un objet, froid, fixe et rigide que l'on peut disséquer mais, au contraire, doit être appréhendée dans toute sa mouvance. Les identifications collectives, sociales et culturelles se mettent en scène et se métamorphosent. Et face à une globalisation dévorante, elles sont loin de succomber, elles se régénèrent et contiennent en elles toutes les possibilités d'expression car la réalité n'est pas une et n'a de sens que celui que les êtres sociaux veulent bien lui accorder.

Les perpétuelles relectures de cette nébuleuse notion de sacré vont également dans ce sens et nous suggèrent de développer de nouvelles perspectives compréhensives. Elles constituent ainsi le levier herméneutique à

partir duquel nous pourrions donner d'inédites clés pour appréhender les phénomènes contemporains et complexes (toxicomanie, politique, identité et d'autres encore). Être attentif à l'expérience du sentiment sacré, de l'essence numineuse des phénomènes et des projections sotériologiques c'est l'amorce de la compréhension de cette dynamique secrète des foulditudes de communautés imaginées.

Bibliographie

Bibliographie Générale

- BACHELARD Gaston, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1985, 180 p.
- BACHELARD Gaston, *L'eau et les rêves*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio essais », 1993, 222 p.
- BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 2007 (1^{re} éd. 1957), 224 p.
- CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « Folio essais », 250 p.
- DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1981 (1^{re} éd. 1960), 536 p.
- DURAND Gilbert, *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, coll. « Optiques Philosophie », 1994, 79 p.
- DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002 (1^{re} éd. 1895), 144 p.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007 (1^{re} éd. 1986), 416 p.
- DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS Éditions, 2008 (1^{re} éd. 1912), 672 p.
- ELIADE Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1959, 282 p.
- ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, Bibliothèque historique, 2004 (1^{re} éd. 1949), 390 p.
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits vol. 1. : 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, 1700 p.
- FOUCAULT Michel, « Des espaces autres » in *Dits et écrits, vol. 2 : 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « quarto », 2001, 1736 p.
- MAFFESOLI Michel, *La violence totalitaire : Essai d'anthropologie politique*, Paris, PUF, 1979, 312 p.
- MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988, 330 p.

- MAFFESOLI Michel, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, coll. « Le Livre de Poche » 1990, 300 p.
- MAFFESOLI Michel, *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Librairie générale française 1991, 243 p.
- MORIN Edgar, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, 246 p.
- NEVEU Éric, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Éditions de la Découverte, coll. « Repères », 2000 (1^{re} éd. 1996), 125 p.
- SANSOT Pierre, *Les formes sensibles de la vie sociale*, Paris, PUF, coll. « La politique éclatée », 1986, 213 p.
- SCHELER Max, *Nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie affective* (Préface de A. Birnbaum et traduction de M. Lefebvre), Paris, Édition Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2003 (1^{re} éd. en allemand 1923), 480 p.
- SIMMEL Georg, « Comment les formes sociales se maintiennent », in *Le problème de la sociologie et autres textes*, Paris, Éditions du Sandre, 2006 (1^{re} éd. de cet article in *L'Année sociologique*, première année, 1896-1897, p. 71-109).
- SZASZ Thomas, *La persécution rituelle des drogués, bouc émissaires de notre temps : le contrôle d'État de la pharmacopée*, Paris, Éditions du Léopard, 1994, 294 p.
- TACUSSEL Patrick (sous la direction de), *Le réenchantement du monde, la métamorphose contemporaine des systèmes symboliques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Mutations et complexité », 2000, 295 p.
- TAROT Camille, *Le symbolique et le sacré, théorie de la religion*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S, 2008, 910 p.
- WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 2002, 221 p.
- WUNENBURGER Jean-Jacques, *L'imaginaire*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2003, 128 p.

Approches du genre

- BAUDRILLARD Jean, *De la séduction*, Paris, Galilée, coll. « L'espace critique », 1979, 248 p.
- BECHTEL Guy, *Les quatre femmes de Dieu. La putain, la sorcière, la sainte et Bécassine*, Paris, Plon, coll. « Agora », 2000, 438 p.
- BIACHE Marie-Joseph, « Qu'est-ce qu'un sport féminin ? Le cas du handball. Essai d'épistémologie appliquée », in ARNAUD P., TERRET T., (sous la direction de), *Histoire du sport féminin. Sport masculin, sport féminin : éducation et société*. Tome 2, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces et Temps du Sport », 1996, 270 p.
- BITTON Michèle, « Lilith ou la première Ève : un mythe juif tardif », in *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 71, n° 71, 1990, p. 113-136.

- BOURDIEU Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Liber », 1998, 276 p.
- BRUNEL Pierre (dir.), *Dictionnaire des mythes féminins*, Monaco, Édition du Rocher, 2002, 2124 p.
- CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des symboles*, 4 tomes, Paris, Seghers, 1974 (1^{re} éd. 1969), 1609 p.
- CLEMENT Catherine, Kristeva Julia, *Le féminin et le sacré*, Paris, Stock, 1998, 302 p.
- COLLIN Françoise, Pisier Evelyne, Varikas Eleni (dirs.), *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000, 830 p.
- DECHERF Guillaume B., « Les Filles à l'assaut du métal. Metal hurlantes », in *Epok* (le magazine de la Fnac), n° 44, mars 2004, p. 32-37.
- DUBOIS Jean-Daniel, *Les apocryphes chrétiens*, Paris, EJL, coll. « Libro », 2007, 94 p.
- EPHESIA (coll.), *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 1995, 740 p.
- FRAISSE Geneviève, *La controverse des sexes*, Paris, PUF, coll. « Essai », 2001, 326 p.
- GOFFMAN Erving, *L'Arrangement des sexes*, Paris, coll. « La Dispute », 2002 (1^{re} éd. 1977), 115 p.
- HEIN Fabien, *Hard rock, heavy metal, metal... Histoire, cultures et pratiquants*, Clermont-Ferrand/Paris, Éditions Mélanie Séteun/Irma, coll. « Musique et société », 2004, 320 p.
- HÉRITIER Françoise, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, 329 p.
- HÉRITIER Françoise, « Privilège de la féminité et domination masculine », in *Esprit*, « L'un et l'autre sexe », n° 3-4, mars-avril 2001, p. 77-95.
- HÉRITIER Françoise, *Masculin/féminin 2. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002, 443 p.
- HÉRITIER Françoise, « Sortir de la domination masculine », in *Cultures en mouvement*, n° 14, avril 2003, pp. 12-19.
- HIRATA Helena, Laborie Françoise, Le Doare Hélène, Senotier Danièle, *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, coll. « Politique d'aujourd'hui », 2000, 299 p.
- La Bible*, traduite d'après les textes originaux hébreux et grecs par Louis Ségond, Paris, Alliance biblique universelle, 1962 (1^{re} éd. 1910).
- LE FANU Joseph Shéridan, *Carmilla* (trad. de l'irlandais par Jacques Papy), Paris, Librairie générale française, coll. « Libretti », 2004 (1^{re} éd. 1871), 124 p.
- LESTEL Dominique, *L'animalité, Essai sur le statut de l'humain*, Paris, Éditions Hatier, coll. Questions philosophique, 1996, 80 p.
- LOUVEAU Catherine, Davisse Annick, *Sports, école, société : la différence des sexes. Féminin, masculin et activités sportives*, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces et Temps du Sport », 1998, 352 p.
- MATHIEU Nicole-Claude (eds), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 1985, 252 p.

- MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes, 1991, 291 p.
- MATHIEU Nicole-Claude, « Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine », in *Les Temps Modernes*, n° 604, mai-juin-juillet 1999, p. 286-324.
- MOMBELET Alexis, *La musique metal : un projet mythologique articulé au jeu et au don*, thèse de doctorat (sous la direction de Maffesoli Michel), Université Paris Descartes, La Sorbonne, 2009.
- PICQ Pascal, *Les origines de l'homme : l'odyssée de l'espèce*, Paris, Édition du Seuil, 2005, 264 p.
- PICQ Pascal, SERRES Michel et VINCENT Jean-Didier, *Qu'est-ce que l'humain ?*, Paris, Édition le Pommier, coll. Le collège, 2010, 119 p.
- PRÉJEAN Marc, *Sexes et pouvoir. La construction sociale des corps et des émotions*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1994, 194 p.
- ROUSSEAU Vanessa, « Lilith : une androgynie oubliée », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 123, juillet-septembre 2003, p. 61-75.
- SCHOLEM Gershom, *Les origines de la Kabbale* (trad. de l'allemand par J. Lowenson), Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 527 p.
- STOKER Bram, *Dracula* (trad. de l'anglais par Jacques Sirgent), Paris, Camion noir, 2010 (1^{re} éd. 1897), 752 p.
- TABET Paola, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme », 1998, 206 p.
- VON UEXKÜLL Jacob, *Milieu animal et milieu humain suivi de « théorie de la signification »*, traduit de l'allemand par C. Martin-Fréville, préface de D. Lestel, Paris, Édition Payot et Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2010 (1^{re} éd. 1956), 167 p.
- WELZER-LANG Daniel, « La construction du masculin », in *Sciences Humaines*, n° 146, 2004, pp. 32-33.
- WELZER-LANG Daniel, *Les Hommes aussi changent*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2004, 446 p.

Identifications collectives

- AÏT Abdelmalek Ali, *L'Europe communautaire, l'État-nation et la société rurale. Essai de sociologie des médiations institutionnelles et organisationnelles (l'exemple du Pays de Redon)*, Paris, Édition L'Harmattan, 1996, 315 p.
- AÏT Abdelmalek Ali, *Territoire et profession : essai sociologique sur les formes de constructions identitaires modernes*, Bruxelles, Éd. Inter Communications, 2005, 261 p.
- AÏT Abdelmalek Ali, *L'Edgar Morin, sociologue de la complexité...*, Rennes, Éditions Apogée, 2010, 158 p.
- BALZAC Honoré de, *Illusions perdues*, Paris, Pocket Classiques, 1999.

- BALZAC Honoré de, *Splendeurs et misères de courtisanes*, Paris, Librairie Générale Française, 2008.
- ORY Pascal, « L'histoire des politiques symboliques modernes : un questionnement », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 47-3, juillet-septembre 2000, p. 526.
- PESSIN Alain, « Structures politiques de la transgression », dans *Les Cahiers de l'imaginaire*, n° 2, L'imaginaire du politique, 1988, 148 p.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Le livre de poche, Coll. « Classiques de la philosophie », 2002 (1^{re} éd. 1762), 256 p.
- VATTIMO Gianni, *La Société transparente* (trad. de J.P. Pisetta), Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 98 p.
- WEBER Max, *Économie et société*, Tome 1. *Les catégories de la sociologie* (traduit de l'allemand par J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, É. de Dampierre, J. M. et J. Chavy), Paris, Plon, coll. « Agora », 1995 (1^{re} éd. 1920), 410 p.

Métamorphoses du sacré

- ANDERSON Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1983, 224 p.
- BAUDRILLARD Jean, *Le crime parfait*, Paris, Galilée, coll. « L'espace critique », 1995, 204 p.
- BELAMBRI Yacine, « La disjonction de l'imaginaire du sacré dans la modernité : *De Caligari à Hitler* à la lumière de la théorie du bouc émissaire », in revue *Sociétés* 2010/4 n° 110, éd. De Boeck, p. 65-77.
- CAVALCANTI Castro, *Carnaval carioca : dos bastidores ao desfile*, Rio de Janeiro, Funarte/ed. UFRJ, 2006, 276 p.
- DAMATTA Roberto, *Carnavais, malandros e heróis : para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, 272 p.
- ELIADE Mircea, *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 238 p.
- GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, 480 p.
- GIRARD René : *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, coll. « Pluriel », 1972, 451 p.
- GIRARDET Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, coll. « Point-Histoire », 210 p.
- HOCART Arthur Maurice, *Le Mythe sorcier et autres essais*, Paris, Payot, 1973, 264 p.
- IZARD Michel et SMITH Pierre, *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, 346 p.
- LE BOHEC Jacques, *Sociologie du phénomène Le Pen*, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Repères », 122 p.
- LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Presses Pocket, 1990, 347 p.
- MAESTRACCI Nicole, *Les drogues*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2005, 125 p.
- MONGARDINI Carlo, *Le dimensioni sociali della paura*, Milano, Franco Angeli, 2004.

- OTTO Rudolfe, *Le sacré*, Paris, Payot, 1995, 284 p.
- SCUBLA Lucien, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Éd. Édile Jacob, 1998, 337 p.
- TCHAKHOTINE Serges, *Le viol des foules*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 605 p.
- TURNER VICTOR, *The Forest of symbols : aspects of the Ndembu ritual*, New York, Cornell University Press, 1970, 417 p.
- TURNER VICTOR, *O processo ritual : estrutura e antiestrutura* (Trad. de N. Campi de Castro) Petrópolis, Éd. Vozes, 1974, 248 p.
- WALTER François, *Les figures paysagères de la nation*, Paris, EHESS Éditions, 521 p.

Risque et marginalité

- AGAMBEN Giorgio, *La communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, coll. « Librairie du xx^e siècle », 1990, 118 p.
- AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer : le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1995, 223 p.
- AKERLOF Georges A. and SHILLER Robert J., *Animals Spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 230 p.
- ATTIMONELLI Claudia, « Splendeurs et lieux de l'underground », in *Les cahiers européens de l'imaginaire*, n^o 2, 2010, 327 p.
- BACZKO Bronislaw, *Les Imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, 242 p.
- BAVEREZ Nicolas, *Après le Déluge. La grande crise de la mondialisation*, Paris, Perrin, Librairie académique, 2009, 193 p.
- BOURDIEU Pierre, *La distinction : Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1979, 670 p.
- CAZENEUVE Jean, *Sociologie du rite : tabou, magie, sacré*, Paris, PUF, coll. « Le Sociologue », 1971, 336 p.
- DELUMEAU Jean, *La Peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècles : Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1982, 607 p.
- DOUGLAS Mary and WILDAVSKY Aaron, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley Los Angeles London, University of California Press, 221 p.
- DUVIGNAUD Jean, *Le don du rien*, Paris, Stock, coll. « Monde ouvert », 1977, 215 p.
- ESPOSITO Roberto, *Communitas : origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, coll. « Collège international de philosophie », 2000, 166 p.
- EWALD François, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, 608 p.
- GAUSSOT Ludovic, *Modération et sobriété, Études sur les usages sociaux de l'alcool*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2004, 138 p.

- GUSFIELD Joseph R., « Aspects symboliques du risque sociétal : l'aliment et la boisson comme sources de danger », in FABIANI Jean-Louis et THEYS Jacques, *La Société vulnérable : évaluer et maîtriser les risques*, Paris, Presses de l'E.N.S., 1987, p. 121-137.
- JARVIN Magdalena, *Vies nocturnes : Sociabilité des jeunes adultes à Paris et à Stockholm*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques Sociales », 2007, 200 p.
- JEUDY Henri-Pierre, *Le Désir de catastrophe*, Paris, Aubier, 1990, 161 p.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques, t. I. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, 482 p.
- MONGARDINI Carlo, *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Roma, Bulzoni, 2007, 110 p.
- MORIN Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, E.S.F., Communication et Complexité, 1990, 158 p.
- NANCY Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgeois, coll. « Détroits », 1990, 292 p.
- RANK Otto, *Don Juan et le double : Études psychanalytiques*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, coll. « Science de l'Homme », 1973 (1er édition 1932), 231 p.
- REY-FLAUD Henri, *Le charivari : les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985, 279 p.
- SIROST Olivier, « Se mettre à l'abri ou jouer sa vie ? », in *Sociétés*, 77, 2002/3, p. 5-15.
- TANG Ke Yang, LAFFON Martine, *La nuit*, Paris, Desclée de Brower, 1999, 123 p.
- TURNER Victor W., *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris, PUF, coll. « Ethnologies », 1969, 208 p.

Index des notions

- analogie, 139, 140, 156, 173, 191, 209
androgyné, 19, 22–31, 45, 46, 52, 54, 55
archétype, 33, 63, 64, 84, 155, 156, 206, 215
art, 19–24, 26, 29, 39, 54, 72, 75, 82, 86, 88, 89
communion, 110, 199
croissance, 89, 91, 98, 108, 130
diable, 36, 42, 186
dialectique, 107, 145, 196, 207
divinité, 73, 87, 127, 131, 168, 175
effervescence, 111
fantastique, 208
fête, 112, 159–165, 203, 206, 211
foule, 149
herméneutique, 10, 138, 143, 215
identité, 14, 48, 51, 52, 81, 87, 88, 92, 103–105, 107, 109, 110, 152, 164, 171–174, 198, 205, 209, 216
imagination, 23, 149, 207
inconscient, 27, 54, 85, 140, 143, 157
légende, 33, 37–39, 133, 134
métaphore, 98, 190, 213
monstre, 42, 63, 74, 76, 77, 133, 143, 175, 187, 207
mort, 27, 34, 38–40, 42, 52, 63, 72, 76, 77, 141–144, 162, 170, 172, 175, 194–196, 199–201, 205
mythe, 19, 23, 33–35, 38, 39, 98, 100, 120, 131, 132, 140, 143, 157, 173, 184, 191, 208
mythologie, 119, 120, 131, 132
numineux, 137, 141, 196
peur, 143, 176, 179, 181, 183, 209
politique, 14, 81, 90, 95, 98–102, 108, 110, 112, 117, 122, 127, 139, 147–150, 153–155, 216
quotidien, 13, 117, 143, 157, 161, 181, 182, 208, 212, 213
rationalisation, 33, 99
religion, 42, 82, 107, 113, 120, 121, 124, 125, 129, 132, 135, 141, 169
rite, 121, 122, 124, 130, 138, 159, 164, 168
sacré, 14, 36, 40, 91, 111, 117, 121, 126, 129, 137–141, 144, 145, 147–149, 153, 157, 161, 167–171, 174, 175, 193–195, 215, 216
schème, 62, 63, 83

- science, 13, 20, 62, 82, 84, 85, 88, 91,
120, 121, 125, 132, 133, 135,
147, 188
- secret, 20, 29, 61, 138
- séduction, 33, 34, 37, 38, 40–43, 75,
210
- sociabilité, 212
- subjectivité, 193, 195
- symbole, 30, 37, 63, 100, 106, 108,
110, 156, 164, 165, 185, 187,
210
- théomachique, 143
- trajet anthropologique, 183
- vampire, 38–42, 207, 209
- violence, 52, 108, 117, 127, 140, 167–
175, 206

« Sociologie des imaginaires »

TITRES DÉJÀ PARUS DANS LA MÊME COLLECTION

Superstitions. Croyances et pratiques liées à la chance et à la malchance. P. LEGROS et J.-B. RENARD, 2011.

L'Allemagne de l'Est (1949-1989). Religion et politique en mutation. B. PETIT, 2011.

La vie improductive. Georges Bataille et l'hétérologie sociologique. P. JORON, 2009.

Violences et communication. Approches franco-brésiliennes des altérités communicationnelles. P. JORON, 2007.

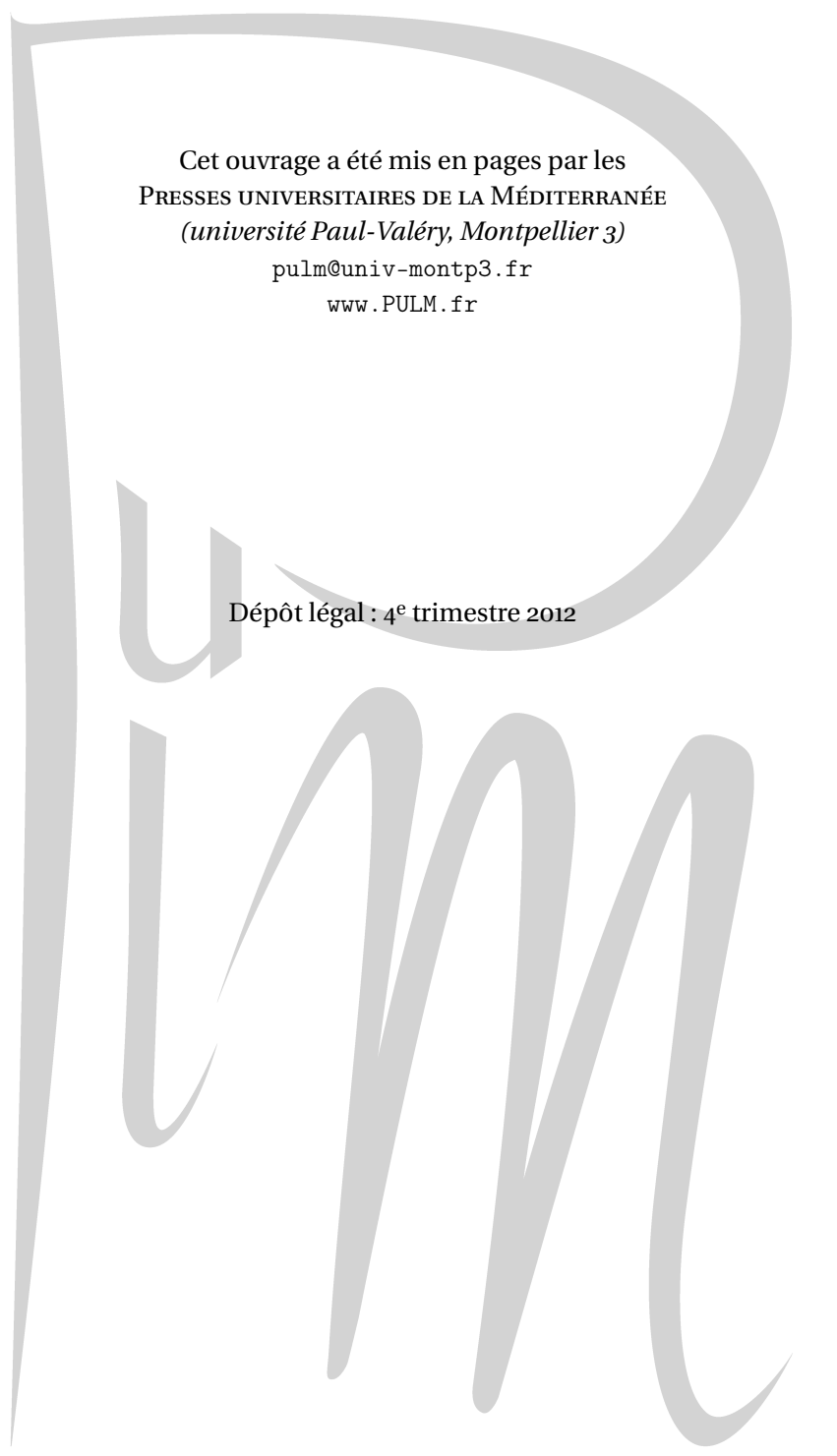
Symboles et symbolismes. H. HOUDAYER, 2007.

Imaginaire et santé. G. BERTIN, 2007.

Pour une valorisation de la recherche sur le genre et les rapports sociaux de sexes. Actes du séminaire transdisciplinaire doctoral des 12 et 13 mai 2004 organisé par la mission égalité entre les femmes et les hommes. M. KHELLIL, 2006.

Le corps et la parole. Du réel du sexe au réel de la mort. C.-G. BRUÈRE-DAWSON, 2005.

Henri Wallon - Frontières et traverses. A. GUILLAIN, 2005.



Cet ouvrage a été mis en pages par les
PRESSES UNIVERSITAIRES DE LA MÉDITERRANÉE
(*université Paul-Valéry, Montpellier 3*)
pulm@univ-montp3.fr
www.PULM.fr

Dépôt légal : 4^e trimestre 2012

