



**HAL**  
open science

## Sociologie des sociétés fermées

Céline Bryon-Portet

► **To cite this version:**

Céline Bryon-Portet. Sociologie des sociétés fermées : Imaginaire symbolique et sacralité en milieu clos. Presses universitaires de la Méditerranée, 310 p., 2013, Sociologie des imaginaires, 978-2-36781-023-2. hal-03194352

**HAL Id: hal-03194352**

**<https://hal.science/hal-03194352>**

Submitted on 9 Apr 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.





# Sociologie des sociétés fermées

Imaginaire symbolique  
et sacralité en milieu clos  
(armée - franc-maçonnerie)

## 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 »

# Sociologie des sociétés fermées

Imaginaire symbolique  
et sacralité en milieu clos  
(armée - franc-maçonnerie)

Céline BRYON-PORTET

Illustration de couverture  
Photo et photo-montage PULM, 2013.

Mots-clés  
Armée, Franc-maçonnerie, Médiations, Imagination symbolique, Clôture, Sacré

*Tous droits réservés, PULM, 2013*  
ISBN 978-2-36781-023-2

*À mes compagnons de route, chercheurs de lumière,  
et à mes frères d'armes...*





Transcendance et clôture vont de pair. [...]  
Il est d'usage, depuis Bergson, d'opposer, comme la pesanteur à la grâce, le clos à l'ouvert. Le clos, synonyme d'oppression par le groupe. L'ouvert, synonyme d'échappée personnelle vers le haut.  
L'expérience historique suggère que c'est au contraire la clôture à l'horizontale qui suscite l'ouverture à la verticale. Si l'homme ne savait enceindre, il n'aurait jamais rien su de l'infini.

---

Régis DEBRAY, *Les Communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*, Paris, Fayard, 2005 (p. 88-89)



## SOMMAIRE

Introduction. Les mondes modernes en question(s)	13
<b>I Nature et fonctions des formes symboliques dans l'armée et la franc-maçonnerie</b>	35
Armée et franc-maçonnerie : deux modèles exemplaires d'institutions fermées	37
Les grands mythes fondateurs et symboles institutionnels : fonctions de transmission et de communication dans une perspective identitaire	59
Les pratiques rituelles, leurs enjeux relationnels et pédagogiques, ou la pragmatique des systèmes symboliques et corporels apprenants	101
<b>II Théorie du sacré dans les institutions fermées : des formes symboliques aux médiations symboliques</b>	145
L'interne et l'externe : le sacré comme principe d'organisation	149
Une philosophie du lien : reliances horizontales et verticales	165
Quand naît l'esprit de corps...	189
<b>III Les institutions fermées et leurs dispositifs symboliques à l'épreuve de la modernité et de la postmodernité</b>	213
Les grandes muettes face aux T.I.C.	217
Les institutions traditionnelles à l'ère du tout-technologique	233
Les communautés closes face aux utopies de l'ouverture et aux tendances individualistes	257
Conclusion. Prolégomènes à une épistémologie de la clôture	267
Bibliographie	281



# **Introduction.**

## **Les mondes modernes en question(s)**

### **1 La dimension symbolique des sociétés modernes et postmodernes**

Il peut paraître surprenant de consacrer une étude à la dimension symbolique de certaines institutions qui sont apparues à l'époque moderne, voire même au sein de notre société postmoderne, tant il est vrai que quelque préjugé tenace veut que symbolisme<sup>1</sup> et ritualisme riment avec traditionalisme, par opposition au conceptualisme qui, pour sa part, marquerait de son sceau le modernisme. Dans les années 1960, Max Gluckman (1962) déclarait ainsi que « les rites, et même les cérémonies, ont tendance à tomber en désuétude dans les situations modernes urbaines où la base matérielle de la vie, la fragmentation des rôles et des activités, séparent d'eux-mêmes les rôles sociaux. » Dix ans plus tard, Edward Shils (1971) dressait un constat assez similaire lorsqu'il faisait remarquer que « la pensée rationnelle n'a pas su créer de rites dont le sérieux puisse se comparer à celui des rites associés à des croyances qui ont perdu de leur crédibilité ». Quant aux symboles et aux mythes, ils sont souvent présentés comme des modes de pensée prélogiques et archaïques (Lévy-Bruhl 1910, 1947), indignes de trouver leur place au sein des sociétés dites développées.

Nous proposons donc un chassé-croisé que certains trouveront peu orthodoxe, un chiasme qui tend à associer des notions que l'opinion considère comme antagoniques. Mais loin d'exprimer un attrait pour l'oxymore ou la provocation, cette position épistémologique vise plutôt à démontrer que nombre de sociétés modernes se révèlent, contre toute attente, éminemment symboliques. Certes, cette thèse n'est pas nouvelle. Des chercheurs reconnus ont déjà ouvert la voie, il y a quelques années de cela, et certains d'entre eux ont même largement balisé le chemin. Paul Ricœur, Roland Barthes, Gilbert Durand, Pierre Bourdieu, Marc Augé,

---

1. Dans cette étude, nous entendrons donc le terme « symbolique » dans son acception restrictive, c'est-à-dire comme ce qui se distingue d'un mode de pensée conceptuel, rationnel et logique, et non dans le sens très large de tout ce qui a trait aux produits culturels, à l'art, à la religion, mais aussi au langage ou encore à la connaissance scientifique, comme tendent à le faire certains penseurs (CASSIRER ; CRESPI, 1983).

Claude Rivière, Georges Balandier et bien d'autres encore, se sont ainsi attachés à révéler ce que d'aucuns interprètent comme une orientation rétrograde, un cheminement à-rebours, à savoir la présence du symbolique et du sacré dans notre quotidien, la réactivation d'un ritualisme qui innerve de nos jours de nombreuses institutions<sup>1</sup>, y compris laïques. Pour autant, les travaux de ces pionniers semblent avoir si insuffisamment entamé l'écorce de la *doxa* qu'il ne semble pas inutile de venir soutenir leur audacieuse entreprise.

Soulignons, en premier lieu, que la contradiction apparente d'une telle posture intellectuelle, qui veut voir une opposition rédhibitoire entre le symbolisme et le sacré d'une part, le modernisme et la laïcité d'autre part, se trouve en partie levée dès lors que l'on accepte de distinguer, à l'instar de René Girard, mais aussi de Régis Debray (2005), dimension religieuse et dimension sacrale. Bien trop souvent, en effet, les deux termes sont utilisés de manière interchangeable, ce qui engendre une certaine confusion. Car si l'athéisme a connu un formidable essor à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle et que l'opinion a témoigné d'un désintérêt croissant à l'égard de la chose religieuse — ce que résume la célèbre phrase de Friedrich Nietzsche « Dieu est mort » — cela n'implique pas, loin s'en faut, que le sacré ait subi le même sort. Au contraire, ce dernier pourrait même avoir indirectement profité de l'affaiblissement des croyances religieuses. Ainsi assiste-t-on, depuis quelques décennies, à une résurgence ou à une adaptation de rites anciens, dont Halloween est l'un des exemples significatifs, mais également à une prolifération de sectes qui revendiquent une filiation avec les Élohim<sup>2</sup>, les templiers ou les alchimistes, c'est-à-dire avec toute référence culturelle possédant une forte charge symbolique, capable de réintroduire une dimension sacrale dans notre monde profane.

Plus qu'une conception archaïque de l'existence ou une régression vers des modes d'appréhension passésistes, ces schèmes cognitifs et comportementaux expriment peut-être un phénomène réactionnel contre les excès du rationalisme et la domination du tout-technologique, contre la logique utilitariste des modèles économiques capitalistes et la suprématie de l'individualisme qui ont atteint leur paroxysme au siècle dernier. Ils viseraient ainsi à compenser non seulement le manque de spiritualité dont souffre

---

1. Au terme générique d'« organisation », que nous utilisons parfois, nous préférons toutefois celui d'« institution », qui nous paraît mieux rendre compte de notre objet d'étude. Nous donnons à ce second terme le sens que lui confère Georges Balandier lorsqu'il définit l'institution comme une « forme de l'organisation sociale qui lie des valeurs, des normes, des pôles, des modes de relation et de conduite... » et déclare que « l'institution est un groupe social légitimé » (BALANDIER, 1989, p. 11). En ce sens, si toute institution est préalablement une organisation, l'inverse n'est pas vrai, puisque toute organisation n'atteint pas nécessairement le niveau de signifiante et de légitimité propre à l'institution.

2. Tel est le cas des Raëliens, notamment.

notre époque matérialiste, mais aussi une certaine désagrégation du lien social, en mettant en place une « communauté émotionnelle », un sentiment « esthétique » ancré dans le collectif (Maffesoli, 1988). La réapparition de récits mythiques et de pratiques rituelles, et de ce qu'il est convenu d'appeler, plus largement, les formes symboliques, semble donc revêtir une double finalité : réhabiliter les forces créatrices de l'imaginaire, longtemps discréditées par ceux qui considèrent ses productions comme des manifestations irrationnelles n'ayant pas droit de cité, et nourrir une sorte de vitalisme social, en soudant les groupes humains autour de projets mobilisateurs, porteur de sens et moteurs d'action.

En termes psychanalytiques, ne faut-il pas considérer le retour du symbolique comme le retour du refoulé ? Comment comprendre, sinon, que des écoles d'ingénieurs, dispensant une formation scientifique de haut niveau, puissent raviver des pratiques d'intronisation qui ne sont rien d'autre que des rites de passage proches de ceux que nos ancêtres possédaient (Cuche, 1988 ; Bryon-Portet, 2011a) ? Des études récemment menées sur les mouvements fanatiques et sur le terrorisme semblent également confirmer ce phénomène de vases communicants. Dans l'un de ses derniers ouvrages, Marc Sageman (2005), analysant le profil de 382 terroristes islamistes, a ainsi prouvé que les militants d'Al-Qaïda ne se conforment guère à l'idée que l'on s'en fait généralement. Déconstruisant le cliché du terroriste issu des milieux défavorisés et ayant reçu un enseignement religieux traditionnel, ce sociologue et ex-agent de la CIA établit que la majorité des djihadistes qui œuvrent au nom d'Oussama Ben Laden — personnage ayant force de symbole et cristallisant des aspirations d'ordre spirituel —, sont polyglottes, possèdent un haut niveau d'études, ont été élevés dans des classes moyennes voire bourgeoises, et ont reçu une éducation laïque. Occidentalisés pour la plupart d'entre eux, ces déracinés ont néanmoins mal vécu le choc culturel entre leur pays d'origine et leur terre d'accueil, ce qui a entraîné de profondes crispations identitaires, ainsi qu'une importante frustration. Au-delà de l'aspect symbolique que revêt leur engagement, et qui donne du sens à une identité défailante, le groupe qu'ils rallient satisfait un besoin profond d'appartenance, c'est-à-dire de socialité mais aussi de reconnaissance.

En tant qu'animal social, l'homme est un « animal rituel », comme le note l'anthropologue Mary Douglas (1971). Sans doute n'a-t-il jamais cessé de l'être, mais il lui est parfois arrivé de l'oublier. Ces périodes disruptives dans l'histoire des idées que constituent la pensée socratique, le cartésianisme, la philosophie des Lumières ou encore le positivisme inauguré par Auguste Comte, illustrent ces moments d'oubli durant lesquels l'être humain a cru pouvoir s'affranchir de ce qui caractérise son être originel. Tout ce qui ne rentrait pas dans le cadre rationaliste de la science



lui apparût comme la survivance archaïque d'un stade de développement culturel moins avancé et fut alors dénigré par lui, ce qui entraîna ce fameux « désenchantement du monde » évoqué par Max Weber. Pourtant là encore, même dans des cas aussi extrêmes, où l'entreprise de démythification semble évidente, il se pourrait bien que l'homme ait poursuivi, de manière inconsciente, son lent travail de symbolisation et de ritualisation.

Georges Balandier (1988) a ainsi prêté à la science — censée détacher l'homme de toute superstition en l'inscrivant dans une démarche conceptuelle et objectivante —, des intentions identiques à celles que véhiculent les croyances religieuses, mues par un désir d'ordonnement du monde. Derrière des moyens différents, voire divergents, se dissimulerait donc une finalité similaire : organiser, réguler, contrôler, rassembler, rassurer... Paul Feyerabend lui-même n'affirme-t-il pas, dans son *Contre la méthode*, que « la science est la plus récente, la plus agressive et la plus dogmatique des institutions religieuses » ? Cette proximité tendancielle est d'autant plus manifeste aujourd'hui que l'hétérogénéité de nature que l'on estimait jadis acquise comme un fait établi entre les deux domaines s'estompe progressivement, elle aussi, avec les travaux d'un Karl Popper et d'un Thomas Samuel Kuhn, notamment. Les notions de falsifiabilité et d'évolution paradigmatique attachées à leurs théories mettent un terme à la conception idéalisée d'une science capable d'appréhender une vérité absolue et immuable, abstraction faite de l'interaction entre le sujet observant et l'objet observé, de la nature des expérimentations et des instruments de mesure utilisés, des constructions idéologiques sous-jacentes à toute théorie scientifique (Callon, Lascoumes et Barthe, 2001 ; Latour et Woolgar, 1988), etc. Les conclusions auxquelles invite la physique quantique<sup>1</sup>, en outre, corroborent l'idée que les représentations humaines sont au cœur de la science, et rapprochent les sciences dites « exactes » des approches constructivistes, et plus largement herméneutiques, développées en sciences humaines et sociales (Bratosin, 2007, p. 118-121).

Il en va de même au niveau politique, si l'on considère qu'une entreprise régicide et déicide telle que la Révolution française n'a pas échappé à la tentation d'adorer de nouvelles idoles, d'enfanter de nouveaux rites fes-

---

1. Ainsi, tandis que la physique classique (celle de Copernic ou de Newton) oppose les ondes et les corps, la physique quantique présente la lumière à la fois comme un phénomène ondulatoire et un phénomène corpusculaire (KLEIN, 1997). Cette apparente contradiction s'explique par le fait que le regard posé par le sujet, le choix de l'instrument de mesure et du mode d'expérimentation utilisés déterminent le résultat de l'analyse. Ainsi attribue-t-on aux objets des qualités intrinsèques alors que lesdites qualités dépendent des schèmes interprétatifs que le scientifique plaque lors de son analyse et résultent donc (au moins en partie) d'une construction humaine.

tifs et de nouveaux textes sacrés<sup>1</sup> : la liberté des peuples à disposer d'eux-mêmes, la République, qui trouve sa figure mythique en Marianne, la fête du 14 juillet avec son défilé cérémonial et son feu d'artifice, la sacro-sainte Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen... Son dogme, ses symboles et ses autels l'ont transformée en une religion à part entière, avec son culte de la Raison et de l'Être suprême, ainsi que l'ont montré des chercheurs tels qu'Albert Mathiez (1904), Albert Soboul (1956) ou encore Mona Ozouf (1988, chap. « La fête révolutionnaire, un transfert de sacralité »). La lente élaboration de son iconographie symbolique s'est d'ailleurs poursuivie tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle (Agulhon, 1979).

La modernité, elle aussi, a donc eu ses dieux (la raison toute-puissante, la science prétendue infaillible...), ses mythes (l'État-nation, le communisme, le capitalisme, ou encore le travail, le progrès, le bonheur (Rivière, 1995, p. 17; Ellul, 1990, p. 135)), et même ses rites. Les recherches menées par Monique Segré (1997), Martine Segalen (1998), Michèle Fellous (2002), Pascal Lardellier (2005), ou encore Jean-Pierre Dupuy (2009), témoignent de cette rémanence, ou à tout le moins d'une actualisation de formes symboliques plus anciennes dans un univers que l'on a voulu croire résolument et irrémédiablement « profanisé ». Nombre de sociétés modernes occidentales ont ainsi réaffirmé leur attachement à des éléments ou des procédés structurants fort anciens *via* un mode de transmission symbolique, conscientes que la transcendance présente dans tout sacré permet de sublimer l'existence de l'être humain et de faire de ce dernier autre chose qu'un animal savant ou une machine. Soit. Mais qu'en est-il de la société postmoderne ? D'aucuns objecteront, en effet, que si le désenchantement du monde moderne a pu entraîner, par un effet de balancier, une tentative de ré-enchantement, celui-ci a été suivi d'un second désenchantement, consécutif à l'avènement de la postmodernité. Et les penseurs affirmant que le véritable nihilisme s'ouvre aujourd'hui (dans cette ère même de la postmodernité qui délégitime les précédents récits de légitimation, selon Jean-François Lyotard (1979)), sont légion.

Pourtant, l'étrange coexistence d'éléments hétérogènes que nous avons relevée à propos de la modernité semble encore subsister dans cet « après », s'efforçant d'y réintroduire du sens. Des signes de l'éternel sacré réapparaissent ça et là, comme pris dans un mouvement épiphanique. Le choc produit lorsque de telles manifestations sacrales se heurtent à la logique propre des N.T.I.C. (nouvelles technologies de l'information et de la communication) les fait paraître plus obsolètes encore qu'au temps de l'ère moderne. Notre époque serait-elle schizophrène ? Ancrée dans

---

1. Sur cette sacralisation de la Révolution française, voir par exemple Émile Durkheim (DURKHEIM, 1991, p. 377).

la technologie d'une part, tournée vers les rites d'autre part? Immergée dans les flux incessants d'une communication synchronique, obstinément orientée vers la diffusion d'informations éphémères, et désireuse malgré tout de recouvrer une reliance de nature diachronique, fondée sur des valeurs archétypales? Il s'agirait plutôt, selon nous, d'un sain rééquilibrage. Peut-être même a-t-on tort d'opposer de la sorte des processus qui, à l'instar de la religion et de la science par exemple, sont moins étrangers les uns aux autres qu'il n'y paraît d'abord. D'ailleurs, certaines sociétés ont su résister à ce schéma binaire, caractéristique de la logique aristotélicienne et de son principe de non-contradiction. Ainsi en est-il du Japon, qui rend caduque toute opposition insurmontable entre tradition et modernité, en prouvant que la première peut servir la seconde (des institutions telles que la franc-maçonnerie font de même, ainsi que nous le montrerons, s'appuyant sur le symbolisme des anciens bâtisseurs de cathédrales, tout en entreprenant de participer à l'évolution des lois de la République et de travailler « au progrès de l'humanité<sup>1</sup> »). Antoine de Saint-Exupéry (1956) résumait parfaitement cette propension de l'être humain à forger des oppositions artificielles et superficielles, déclarant que « nous nous divisons sur des méthodes qui sont des fruits de nos raisonnements, non sur les buts. Et nous partons en guerre les uns contre les autres dans la direction des mêmes terres promises ».

Les rites gagnent ainsi des terrains insolites : la scène politique (Rivière 1988, 1995), la télévision (Dayan et Katz, 1996 ; Coman, 2003), le cinéma (Lardellier, 2005) ou encore le monde du sport (Bromberger, 2006). Ce qui résulte de ce développement sporadique des rites au sein d'une société par ailleurs dé-ritualisée — tout du moins en apparence —, est une formidable tension. Or, cette tension infléchit sensiblement l'inflation technique que des chercheurs comme Jacques Ellul, Jürgen Habermas et Lucien Sfez dénonçaient dans la seconde partie du xx<sup>e</sup> siècle, ainsi que la philosophie antihumaniste, ou à tout le moins déshumanisante, qui s'y rattache. Réseaux numériques fondés sur la distance géographique et réseaux humains de proximité se font face, confrontant leurs logiques. Au lieu de l'universalisme que pourrait porter une intelligence collective formée de toutes les consciences artificiellement connectées par Internet, dans un monde qui ressemblerait à quelque ouvrage de science fiction d'Isaac Asimov, comme certains auteurs le prédisaient il y a quelques années de cela (à l'instar de Pierre Lévy), on assiste à une prolifération de réseaux locaux, mettant à l'honneur les particularismes d'un quartier ou d'une communauté, revalorisant les rites festifs à une échelle microsociale.

---

1. Phrase du rituel au 1<sup>er</sup> degré du Rite Écossais Ancien et Accepté.

C'est ainsi que la proximité géographique et l'esprit de convivialité qui animent la Fête des voisins coexistent avec la télé-présence et à la virtualité du groupe prévalant dans une plateforme collaborative comme *Facebook*, par exemple (Bryon-Portet, 2011b). Selon Marc Abélès (2008), cette tension entre le local et le global est ce qui caractérise le phénomène même de globalisation, inhérent à notre époque postmoderne. Or, nous verrons que certaines institutions s'efforcent précisément d'harmoniser le local et le global, grâce à des systèmes symboliques qui s'inscrivent dans une approche médiatrice, articulant l'individuel autour du collectif. Ainsi en est-il de la franc-maçonnerie, notamment, dont les « tenues », qui se tiennent dans des ateliers locaux, s'appuient largement sur l'interaction, la mise au diapason des membres de la loge, et la fonction phatique du cérémonial — pour reprendre la terminologie linguistique de Roman Jakobson —, tout en étant guidées par l'universalité (tout du moins postulée) des symboles et des valeurs maçonniques.

## **2 La surreprésentation du symbolique dans les institutions fermées : lecture communicationnelle et socio-anthropologique des hétérotopies organisationnelles**

Il est donc légitime de s'interroger sur les formes symboliques qui structurent nombre de nos institutions, et de repenser tant la modernité que la postmodernité à l'aune des principes que la tradition porte en elle, dans les organisations conservatrices mais également dans celles qui affichent des prétentions progressistes, dans les sociétés exotériques autant que dans les sociétés ésotériques. Nous analyserons plus précisément les expressions symboliques à l'œuvre dans les institutions fermées, car ce champ de recherche, assez peu balisé, se révèle riche d'enseignement pour le chercheur désireux de débusquer les marques du sacré présentes en filigrane dans notre monde profane. Lesdites marques, en effet, sont particulièrement prégnantes et visibles dans ce type d'organisations cloisonnées, qui reposent sur des valeurs extrêmement différenciées. En tant que principe séparateur, pourvoyeur d'ordre, prescripteur de normes et fondateur d'identité, le sacré pose des limites très nettes entre l'intérieur et l'extérieur du groupe humain dont il régule le fonctionnement, et fonde en quelque sorte des hétérotopies. Compensant cette clôture par la mise en place d'un système d'éléments fédérateurs et d'actions cohésives au sein de la communauté, il constitue simultanément un indispensable ciment social. Dans le cadre de son étude sur la notion de médiation culturelle, Bernard Darras relève ainsi que « les systèmes les plus fermants privilégient les mouvements centripètes et les processus de renforcement internes de leur identité et de leur intégrité. Le réseau se nourrit des

informations secrétées par le réseau » (2003, p. 72). Nous entendons donc mettre en avant les imaginaires et les pratiques rituelles, ainsi que la sociabilité propres à ces espace-temps autres, qui se situent à mi-chemin entre le mythique et le réel — dont Michel Foucault espérait qu'ils feraient un jour l'objet d'une « hétérotopologie » (Foucault, 2009, p. 25) —, mais en les cantonnant au champ institutionnel et en mettant en exergue les enjeux communicationnels qui les sous-tendent.

Cette problématique relative à l'aspect différenciateur des espaces symboliques et sacrés engage une réflexion qui devient plus pressante que jamais, nous semble-t-il, à l'heure de la mondialisation, qui tend à effacer les particularismes, mais aussi, par là même, à les réactiver de manière indirecte. Marc Augé met en évidence ce mouvement dialectique caractéristique de nos mondes modernes et postmodernes, lorsqu'il fait remarquer que « le paradoxe du jour veut que toute absence de sens appelle le sens, comme toute uniformisation appelle la différence » (1994, p. 7). Michel Maffesoli dresse un constat identique dans *Le Temps des tribus*, déclarant qu'« une certaine différenciation consécutive à la mondialisation et à l'uniformisation des modes de vie et parfois de pensée, peut aller de pair avec l'accentuation de valeurs particulières » (1988, p. 68). Ce phénomène paraît d'ailleurs s'accroître à l'ère de l'Internet et de ses utopies, qui prétendent relier toutes les consciences afin de créer une sorte d'intelligence collective ou de « village planétaire », suivant le vœu de Marshall McLuhan, tandis que se réaffirment parallèlement les régionalismes (produits et spécialités locales, langues régionales, etc.) et microstructures en tous genres, allant des réseaux sociaux de proximité aux sectes, ainsi que nous l'avons précédemment noté.

Dans un tel contexte, à l'heure des grandes ouvertures, où les frontières géographiques s'effacent progressivement, où les limites de l'espace et du temps sont comme abolies par les outils numériques, qu'en est-il des institutions fermées, qui dressent des barrières et inscrivent leurs rites dans des matrices spatio-temporelles extrêmement marquées, au point d'engendrer de véritables hétérotopies et hétérochronies ? Deviennent-elles des organisations anachroniques ? Ou proposent-elles, au contraire, un rempart contre la frénésie individualiste, une réponse possible pour des êtres en quête d'identité, de sens et de transcendance ? Conservent-elles leurs fondamentaux tels quels, ou sont-elles obligées, malgré leur fermeture, d'adapter leurs formes symboliques aux évolutions de la société afin de perdurer ? Dans *L'Ère de l'information. Le Pouvoir de l'identité*, Manuel Castells affirme que « deux forces contraires sont en lutte pour remodeler notre monde et nos vies : la mondialisation et l'identité » (1999, p. 11). Cette tension, caractéristique de notre époque, les institutions fermées ne peuvent l'ignorer. Nous tenterons donc d'appréhender la façon dont

elles gèrent ce phénomène, qui peut constituer pour elles des opportunités autant que des menaces, une source de conflit ou un moyen d'enrichissement.

Nous avons intitulé cet ouvrage *Sociologie de la clôture*. Pourtant, il ne s'agit pas d'une étude sociologique *stricto sensu*. Si notre projet initial consiste à analyser la socialité des institutions fermées, il faut bien avouer que notre lecture emprunte autant aux sciences de l'information et de la communication, et à l'anthropologie, qu'à la discipline sociologique, car nous pensons que ces trois perspectives sont complémentaires pour le traitement de notre sujet. Les communautés étudiées, en effet, ne peuvent révéler leur pleine signification que lorsque sont mises en évidence les relations qu'elles nouent avec leur environnement proche ou lointain, leurs membres et leurs formes symboliques, mais aussi les jeux de correspondances que ces différents éléments entretiennent les uns avec les autres. Par ailleurs, toute communauté implique une représentation de l'autre, que cet autre appartienne ou non au groupe : confrère, initié, non-membre, profane, étranger... Or, ces représentations de l'altérité se donnent à voir à travers le type de communication que lesdites communautés mettent en place. Car même lorsqu'elles sont fermées, les institutions communiquent. Elles le font en interne (d'ailleurs cette communication intra-groupale<sup>1</sup> s'avère d'autant plus indispensable que les organisations sont closes), mais aussi en externe, avec plus ou moins de bonheur et de détermination. La « société de l'information<sup>2</sup> », bouleversant leur façon d'être au monde, les pousse à redéfinir leurs habitudes et à adopter une politique d'extériorisation *via* les médias (cela est flagrant avec celle que l'on a longtemps surnommée la « grande muette », l'armée, mais aussi avec les « frères invisibles », c'est-à-dire les francs-maçons), ce qui atténue leur traditionnel repli sur soi. Enfin, celles qui continuent à adopter une position de repli et à garder le silence expriment, d'une certaine manière, ce qu'elles sont, ce qu'elles veulent et ce qu'elles ne veulent pas, bref elles méta-communicent, corroborant ainsi la célèbre affirmation de Paul Watzlawick, selon laquelle « on ne peut pas ne pas communiquer » (Watzlawick, Beavin et Jackson, 1976)...

---

1. À ce stade de notre travail, nous utilisons le terme générique de communication. Mais au fil de notre étude, nous distinguerons les activités de communication et de transmission, en accord avec les théories médiologiques, et non selon le schéma transitif proposé par le modèle mathématique de Claude Shannon. Il nous apparaîtra, en effet, que les institutions fermées communiquent surtout vers l'extérieur, sur un axe que l'on pourrait qualifier de synchronique, tandis qu'elles privilégient le principe de transmission, sur un axe diachronique, en interne.

2. Nous utilisons cette expression, largement imprégnée d'une dimension utopique et d'un déterminisme technicien, tout en sachant qu'elle est quelque peu polémique (PROULX, 1992, p. 220-224).

Il convient de préciser que nous entendons le terme communication selon les deux acceptions principales que ce même Paul Watzlawick lui reconnaît, à savoir information et relation, ou encore contenu et forme (Watzlawick *et al.*, 1976). Ainsi, lorsque nous analyserons les représentations symboliques des institutions fermées que nous prendrons en exemple, nous mettrons en exergue tout à la fois les messages explicites ou implicites qu'elles véhiculent, et la fonction phatique qu'elles recouvrent, voire les modifications qu'elles engendrent au niveau du lien social. Cette bipolarité est particulièrement manifeste dans les mythes, qui comportent d'une part une composante narrative (ils se présentent souvent comme des récits des temps primordiaux), clairement soulignée par Roland Barthes dans ses *Mythologies*, et constituent d'autre part un facteur de cohésion, voire de mobilisation (Girardet, 1986), pour les membres des collectivités qui s'y réfèrent communément. Il en va de même avec les symboles, qui comportent un ou plusieurs signifiés, mais fédèrent aussi les individus qui les partagent, en accord avec l'étymologie du mot « symbole ». Les rites, quant à eux, possèdent une dimension discursive (ils racontent souvent une histoire relative à la communauté, ou expriment à tout le moins des séquences, ou des phases de séparation, de liminalité et d'agrégation, telles que mises en évidence par le folkloriste Arnold Van Gennep (1992)), tout en créant un phénomène d'interaction et d'émulation au sein du groupe.

Nous entendons ainsi montrer qu'au sein des institutions fermées, les formes symboliques sont beaucoup plus que des réceptacles sémantiques susceptibles d'accueillir les productions fantasmatiques de l'imagination ou d'une pensée prélogique, puisqu'elles agissent comme des instances discursives de légitimation, voire des moteurs d'action, et tiennent lieu de médiations symboliques, productrices de sens et articulant l'individuel autour du collectif. Pour cette raison, le concept de médiation, et plus largement celui de reliance que le sociologue belge Marcel Bolle de Bal (2000a) a contribué à développer et à faire connaître, occupe une place déterminante dans notre réflexion. Associés à la notion de fermeture, ils nous ont permis notamment de comprendre pourquoi des institutions aussi différentes — tant dans leur nature que dans leurs objectifs —, que l'armée, l'Église, la franc-maçonnerie, l'Ordre du Temple solaire ou encore Al-Qaïda, possèdent de multiples points communs. Le concept de médiation symbolique rend donc indispensables des analyses sociologique, communicationnelle et anthropologique conjointes, car à travers lui se rencontrent des hommes et des communautés qui construisent des représentations et des pratiques communes, et qui s'inscrivent dans un système d'échanges verbaux et non-verbaux, mais surtout dans une relation de partage. Enfin, il permet d'appréhender une unité psychologique,

sociale et comportementale derrière la diversité culturelle.

Bernard Lamizet souligne très clairement la nécessité qu'il y a à adopter une approche communicationnelle et anthropologique lorsque l'on étudie les médiations symboliques, ou plutôt à mettre à profit les études menées dans la discipline anthropologique afin de les réinterpréter à travers le prisme des S.I.C. (sciences de l'information et de la communication) et de les adapter à ces dernières :

L'anthropologie est le lieu théorique du savoir social et institutionnel sur les formes et les systèmes symboliques. En ce sens, il importe de donner une dimension anthropologique au projet des sciences de l'information et de la communication, de manière qu'elles soient en mesure de rendre compte des structures formelles de production sociale et institutionnelle de la communication. Il faut sans doute situer dans la médiation l'objet majeur de cette anthropologie de la communication sociale.

(Lamizet, 1992, p. 187)

Ce double ancrage communicationnel et anthropologique fut souhaité par Claude Lévi-Strauss dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1968), et développé par des chercheurs comme Gregory Bateson et comme Dell Hymes (Hymes, 1966, 2004; Gumperz et Hymes, 1972), le père fondateur d'une ethnographie de la communication et, plus largement, d'une anthropologie de la communication. Dell Hymes s'était fixé pour objectif d'analyser les interactions à l'œuvre dans certaines situations de communication du point de vue linguistique, kinésique et proxémique en suivant la méthode de l'observation participante. S'il s'attacha à montrer que l'interprétation des signes est indissociable du contexte culturel dans lequel ceux-ci s'expriment, il souligna également l'unité profonde qui anime le fait communicationnel au niveau des communautés, et ce malgré les variations individuelles qui peuvent apparaître. Les intuitions pionnières de Lévi-Strauss, de Bateson et de Dell Hymes furent poursuivies par des universitaires tels Jean Lohisse (1998), Yves Winkin (2001), Pascal Lardellier (2003), ou encore Mihai Coman (2003) et Paul Rasse (2003, 2006). À propos de ces deux disciplines, Pascal Lardellier note qu'« elles étudient l'une et l'autre, sur des terrains certes très différents, l'homme devant son semblable, la nature du lien social, les systèmes de symboles et d'interactions qui constituent les relations, les communautés, les organisations » (2003, p. 38). Plus récemment, Yves Jeanneret envisage lui aussi la possibilité d'un dialogue entre la socio-anthropologie de la culture et les sciences de l'information et de la communication, en réaffirmant, dans son ouvrage *Penser la trivialité*, leur importance mutuelle.

Marc Augé a pu déceler les risques inhérents au nouvel engouement que suscite l'anthropologie, lequel peut apparaître comme un simple effet de



mode ou une tentative de récupération de cette discipline par d'autres, en quête de crédibilité, d'expériences de terrain ou simplement désireuses de donner une coloration humaine à leurs recherches. Il note fort justement que « le mot "anthropologie" est aujourd'hui mis à toutes les sauces ». Constatant en outre qu'elle « a passé dans les autres disciplines », il craint que cette « circulation interdisciplinaire soit une anthropologie mutilée » (Augé, 1994, p. 9). Bien que fondée, cette crainte ne doit pas occulter les bienfaits qu'une telle transversalité peut apporter aux sciences humaines et sociales, en rapprochant des savoirs, des objets et des méthodes de travail complémentaires et par conséquent mutuellement fertilisants. Par ailleurs, l'évolution de notre société, de plus en plus décloisonnée grâce à la circulation accrue de l'information, aux flux grandissants des biens et des personnes, engendre une certaine porosité et implique une vision globale dans le domaine des sciences. Plutôt qu'une tentative de récupération, il faut donc interpréter notre démarche comme une prise de conscience aigüe de la profonde intrication de problématiques devenues interdépendantes dans le contexte actuel. André Akoun résume une telle approche lorsqu'il effectue une lecture du *Grand système* de Georges Balandier et déclare : « une anthropologie de la modernité ne peut être que ce travail qui cherche à rendre intelligibles les jeux de masques et les réseaux d'images qui font exister la sphère communicationnelle qu'est le monde avec ses codes qui assignent chacun comme émetteur et comme récepteur, comme producteur et comme produit. » (Akoun, 2001, p. 55) Dans le champ des S.I.C., Abraham Moles avait lui aussi perçu ce lien d'interdépendance de plus en plus étroit, affirmant que « l'anthropologue nous ramène aux origines de l'acte de communication et à sa métamorphose dans les sociétés modernes : il y voit tout ce que construit l'interaction entre les êtres par la voie des signes ». Mais surtout, ce chercheur avait compris qu'une influence réciproque existe entre les objets et les champs étudiés par les deux disciplines, le socio-ethnologue examinant « la communication comme constructrice des groupes dont la structure va à son tour régir les communications ultérieures » (Moles, 1993, p. 139-140).

La sémio-anthropologie et la sémio-herméneutique, notamment, ont guidé nos travaux, tant l'alliance de la sémiotique, de l'anthropologie et de l'herméneutique nous a semblé pertinente dans le cadre d'une réflexion qui porte sur le déploiement de formes symboliques dans un milieu social confiné, et invite à une analyse des signes puis à une interprétation des pratiques à l'œuvre. Mais cette approche sémiotique se devait d'être comprise dans une perspective communicationnelle, dans la mesure où ces signes et ces pratiques nous intéressent en tant qu'ils sont producteurs de sens, d'identité et de lien social. Nous nous sommes aussi appuyée sur le

constructivisme, conçu comme position épistémologique et mode d'accès à la connaissance. Un peu plus en amont, au niveau de la conception des représentations mentales, le courant constructionniste<sup>1</sup> nous a également été utile pour appréhender la façon dont s'élaborent des processus de signification et de socialisation au niveau collectif, mais aussi la manière dont des individus s'approprient une réalité socialement construite et partagée pour l'intégrer à leur mode de pensée et d'action.

L'approche systémique, elle aussi, telle qu'elle fut initiée par la cybernétique de Norbert Wiener puis par les chercheurs de l'école de Palo Alto (et poursuivie plus récemment par des chercheurs comme Alex Mucchielli), nous a permis de saisir les interactions qui se jouent dans des systèmes sociaux complexes, et les changements qui peuvent intervenir, tant au niveau du groupe que des individus eux-mêmes, grâce à la mise en place de dispositifs symboliques et communicationnels opérants, tels que les rites, par exemple. Enfin, nous avons abondamment puisé dans le riche réservoir de l'interactionnisme symbolique, et au sein de la sociologie, nous avons trouvé de nombreuses pistes de réflexion dans un courant de pensée qui, aux côtés de Georg Simmel et de Ferdinand Tönnies, a pris les institutions fermées ou plus largement les communautés, pour objets d'étude. Grâce à ces différents emprunts, il nous a été possible d'analyser les concepts d'identité, de médiation et de communalisation sous des angles variés, afin d'en avoir une appréhension synoptique.

### 3 Un musée de curiosités ?

Cet ouvrage pourrait présenter, aux yeux de certains, une sorte de musée de curiosités. Prendre pour objets d'étude le sacré et les formes symboliques, qui plus est dans les institutions fermées, semble relever d'une intention assez similaire à celle des premiers anthropologues, épris d'exotisme. L'armée, cette grande muette, ou encore la franc-maçonnerie, Ordre méconnu et pour cette raison même fantasmé, qui fait régulièrement la une des médias, sont en effet comme des continents étranges pour le civil ou le profane. Ce sentiment d'étrangeté grandit encore si l'on considère les mouvements sectaires et les groupes terroristes. Pourtant, si exotisme il y a, celui-ci n'est qu'apparent. Car nous montrerons que les logiques qui président au fonctionnement de ces communautés relativement repliées sur elles-mêmes ne sont pas si différentes de celles qui parcourent les sociétés ouvertes.

---

1. Sur la distinction entre constructivisme et constructionnisme, voir MUCCHIELLI et Nox, 2005, p. 11-35.

En revanche, force est de reconnaître qu'elles en exacerbent tous les aspects, ce qui simplifie le travail de lecture de l'observateur. Travail de lecture, mais non travail de compréhension, convient-il de préciser. Car il serait erroné de croire que les institutions fermées, parce qu'elles font souvent appel à la tradition, représentent des microsociétés simples ou simplifiées, par rapport à ces sociétés modernes à l'intérieur desquelles elles se développent, et que l'on qualifie parfois de « sociétés complexes ». Car outre le fait que la classique opposition entre sociétés « simples » (ou encore sociétés « froides » et « primitives », faisant un large usage du symbolique mais non de l'historique) et sociétés « complexes » (« chaudes », « évoluées » et rationalistes, intégrant les changements historiques dans leur conscience) a été mise à mal par de nombreux anthropologues, les microsociétés que nous avons prises pour objet d'étude sont d'une extrême complexité, à bien y regarder. Mais en présentant des traits parfois caricaturaux, qui constituent comme des verres grossissants pour le chercheur, elles sont susceptibles de nous aider à mieux appréhender notre propre société. Par ailleurs, aussi surprenant que cela paraisse, leur altérité nous renvoie inévitablement à notre propre identité, par un subtil jeu de miroirs. Comme le montre Michel Maffesoli, grâce au principe d'analogie, qui permet d'appréhender un phénomène à partir d'un autre phénomène, l'étude d'une organisation comme la mafia par exemple — organisation fermée s'il en est —, est un support à partir duquel il est possible de comprendre la société dans son ensemble (Maffesoli, 2009, p. 23). Enfin, il est à noter que les dissemblances que l'on peut relever entre institutions fermées et sociétés ouvertes ne sont souvent que de surface et révèlent, si l'on veut bien se donner la peine d'aller au-delà des données superficielles, des attributs communs à toute communauté : élaboration de principes de différenciation externes en vue de construire une identité capable de resserrer les liens en interne ; valorisation d'un système de valeurs spécifiques, mobilisant les membres du groupe et répondant aux besoins particuliers de ce dernier ; création de représentations mentales et de pratiques associées susceptibles d'établir une médiation sociale, mais aussi de catalyser l'énergie humaine et de justifier, parfois, le sacrifice de l'individu au profit de la collectivité, etc.

Ce postulat rejoint quelques uns des principes de base qui fondent la théorie structuraliste d'un Claude Lévi-Strauss, par exemple. Mais notre démarche s'inscrit plus fortement encore dans la lignée des travaux d'Erving Goffman (1979), pour lequel l'étude des établissements asilaires, institutions fermées et totales par excellence, met au jour des logiques sociales et permet de mieux comprendre les institutions dites « normales », telles que la famille, l'école ou encore l'entreprise. Tel est également le point de vue de Mickael Pollak, qui a mené des enquêtes sur le milieu

concentrationnaire, et qui affirme à ce sujet que « toute expérience sociale extrême est révélatrice des constituants et conditions de l'expérience sociale "normale", dont le caractère familier fait souvent écran à l'analyse » (1990, p. 11) (d'une manière plus générale, cette capacité d'articulation du particulier à l'universel est l'objectif même que s'est fixée la discipline anthropologique depuis quelques décennies, ce qu'un chercheur tel que Mondher Kilani a clairement souligné dans son ouvrage intitulé *Anthropologie. Du local au global*). Dans une perspective goffmanienne, nous montrerons aussi comment les membres des institutions fermées sont stigmatisés par les membres des sociétés prétendues ouvertes, et comment ces mêmes individus stigmatisés s'efforcent de convertir de telles marques de marginalisation en atouts, transformant la force de répulsion en une force centrifuge, apte à renforcer les liens à l'intérieur du groupe.

Nous interroger sur le sens et les mécanismes à l'œuvre dans les institutions fermées nous a nécessairement conduit à nous interroger également sur la place que nous devons occuper et sur le point de vue qu'il était pertinent d'adopter, en tant que chercheur, vis-à-vis de ces dernières. Fallait-il rester en dehors du système afin de garantir l'objectivité de notre travail, comme certains anthropologues l'affirment? Claude Lévi-Strauss (1968), définissant les conditions de pratique de l'ethnographie, écrit ainsi que « toute société différente de la nôtre, tout groupe de notre propre société, autre que celui dont nous relevons, est objet, tout usage de ce groupe même auquel nous n'adhérons pas est objet ». La recherche impliquerait donc une certaine distanciation entre l'observateur et l'objet observé. Mais alors, comment être sûr d'appréhender correctement les us et coutumes en vigueur au sein de ces communautés fermées que nous avons choisi d'étudier? La difficulté d'accès particulière qu'elles présentent et l'obligation de silence qui est la leur, précisément à cause de leur caractère clos, semblent constituer un obstacle rédhibitoire à leur compréhension, qu'il convient de dépasser par un déplacement du chercheur de l'extérieur vers l'intérieur. Mais un obstacle tout aussi important surgit alors : une immersion trop profonde n'entraîne-t-elle pas à son tour un regard partisan, et par conséquent un excès de subjectivité contraire à toute recherche scientifique digne de ce nom ?

Au fil de nos recherches, il nous est apparu qu'un juste positionnement entre une trop grande distance et une trop grande proximité était souhaitable, même si, pour notre part, nous avons fait le choix d'adopter une position nettement impliquée voire engagée, point sur lequel nous

nous sommes expliquée dans une précédente publication<sup>1</sup> (Bryon-Portet, 2011 c). Claude Lévi-Strauss lui-même n'ignorait pas cet aspect des choses. Car s'il affirmait la nécessité de prendre pour objet des sociétés autres que la sienne, il avait également conscience du fait que l'éloignement de l'ethnographe se révèle contre-productif, et qu'un subtil équilibre doit être trouvé entre le dedans et le dehors, ainsi que le prouve cet extrait tiré de son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » :

Pour comprendre convenablement un fait social, il faut l'appréhender *totale*ment, c'est-à-dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement hommes, nous vivions le fait comme indigène au lieu de l'observer comme ethnographe. Le problème est de savoir comment il est possible de réaliser cette ambition, qui ne consiste pas seulement à appréhender un objet, simultanément, du dehors et du dedans, mais qui demande bien davantage : car il faut que l'appréhension interne (celle de l'indigène, ou tout au moins celle de l'observateur revivant l'expérience indigène) soit transposée dans les termes de l'appréhension externe, fournissant certains éléments d'un ensemble qui, pour être valide, doit se présenter de façon systématique et coordonnée.

Là encore, nous avons progressivement réalisé, au fil de notre enquête, que cette question concernant la position du chercheur dedans/dehors, si elle apparaît avec plus de force dans le domaine relatif aux institutions fermées, est valable bien au-delà de ce cadre particulier et doit être posée pour toute recherche anthropologique. Nous nous rangeons ainsi aux côtés d'André Akoun, lorsque celui-ci déclare :

Chaque société est différente d'une autre et, en même temps, toutes sont semblables en tant qu'elles sont *des sociétés*. Ainsi peut et doit s'articuler la bonne distance de l'anthropologue qui saura voir dans l'Autre à la fois un autre et un semblable. L'anthropologie ne s'enferme plus dans l'espace des sociétés exotiques. Elle devient un type de regard et de question qui vaut autant pour le proche que pour le lointain. L'ambition d'une *Anthropologie de la modernité* ne jure plus comme un parallogisme. Le regard anthropologique implique cet écart qu'engendre la connaissance des sociétés différentes et qui permet de voir sa propre société comme autre, mais cet écart n'a de sens que pour autant qu'il est un écart entre deux objets de même nature, ce qui autorise le risque de l'analogie. Faute de quoi l'anthropologie se fait ethnologie de l'altérité exotique.

(Akoun, 2001, p. 54)

Enfin, nos recherches nous ont amenée à préciser la notion de fermeture attachée à certaines institutions. S'agit-il d'une fermeture sociale,

---

1. En effet, nous avons pris pour objet d'étude principal l'armée et la franc-maçonnerie alors même que nous sommes franc-maçon et que nous avons été militaire de carrière.

culturelle, symbolique, ou encore spatiale et matérialisée, voire de tout cela à la fois ? Nous avons rapidement réalisé que la nature, mais aussi le degré et même le sens de la fermeture (de l'intérieur vers l'extérieur, ou de l'extérieur vers l'intérieur) peuvent grandement varier d'une institution à une autre. Si le terme générique d'institution fermée a le mérite de mettre en exergue les points communs que possèdent des organisations (fort hétérogènes par ailleurs), notamment quant aux relations qu'elles entretiennent — ou plutôt qu'elles prétendent ne pas entretenir — avec le monde extérieur, il en occulte également les différences. Nous nous efforcerons donc de souligner ces dernières au cours de notre étude, chaque fois que nous le jugerons indispensable. Cependant, ces différences ne semblent pas porter atteinte à leur compréhension ni à la validité globale de nos résultats, car elles ne sont pas incompatibles avec l'existence de motivations et de mécanismes institutionnels similaires, de traits saillants et par conséquent de clés de lecture communes.

L'armée et la franc-maçonnerie, par exemple, peuvent être rangées dans la catégorie des institutions semi-fermées. Car si les sites militaires et les temples maçonniques sont interdits aux civils et aux profanes, et régis par des règlements particuliers, ils permettent en revanche à leurs membres de quitter ces milieux clos et de rejoindre la société dès que leurs activités spécifiques sont terminées. Ce n'est pas le cas des asiles et des prisons, autres modèles d'institutions fermées qui, à l'inverse des précédentes, accueillent des visiteurs extérieurs en leur sein, mais ne tolèrent pas que les patients et les détenus quittent les bâtiments, tout du moins tant que leur état mental ne s'est pas amélioré ou que leur peine n'a pas été purgée. Contrairement à l'armée et à la franc-maçonnerie, cette fermeture vaut tout le temps, quelle que soit l'heure de la journée et quel que soit le jour de la semaine, et non selon des créneaux ou des pics d'activité déterminés. Enfin, d'autres organisations, comme les sectes, proposent un schéma plus contraignant encore. Certaines d'entre elles, en effet, sont doublement fermées. Refusant de laisser sortir leurs membres hors de la communauté et d'accueillir des visiteurs venant du dehors, elles vivent en quasi autarcie et sont totalement coupées de la société. Ainsi en est-il de la secte Tabitha's Place, communauté chrétienne fondamentaliste sise dans les Hautes-Pyrénées, qui refuse notamment de scolariser les enfants dans les communes environnantes et reproduit, par une existence proche de l'insularité, le fantasme des premiers ethnologues, qui rêvaient d'étudier des mondes clos, auto-suffisants et clairement localisés, des totalités culturelles dont les îles étaient jadis des exemples quasi parfaits (Augé, 1992, p. 66).

Nous avons un instant caressé l'espoir de parvenir à établir une typologie des institutions fermées. Mais la multitude de cas que nous avons

rencontrée nous a finalement dissuadée d'entreprendre une telle tâche, aussi ardue qu'inutile. Ambitionner de systématiser une spécification à l'extrême de ces organisations en les classant soigneusement dans des sous-catégories, comme un entomologiste rangerait avec minutie des insectes par familles d'appartenance dans des boîtes étiquetées, se révélerait quelque peu artificiel, et n'accroîtrait probablement pas la compréhension que nous aurions de leurs rouages et desseins institutionnels. La lecture du *Rameau d'or* de James Frazer laisse ainsi une impression bizarre, comme si la prétention à l'exhaustivité de l'auteur exprimait trop, ou au contraire trop peu. Tous les rites peuvent-ils être subsumés sous les catégories « sympathique », « animiste », « dynamiste » et « contagionniste », elles-mêmes combinées aux formes « directe » ou « indirecte », « positive » ou « négative » ? Peut-on enfermer des pratiques sociales dans des cases hermétiques ? Pour louable qu'elle soit, cette entreprise ne semble guère satisfaisante. En ce sens, les travaux moins ambitieux mais tout aussi instructifs d'un Victor W. Turner, mettant le focus sur l'une des facettes du rite à travers la notion de liminalité, nous paraissent davantage conformes à la réalité que ceux de James Frazer. Les nombres peuvent bien être triés en pairs et impairs, entiers et non-entiers, entiers naturels et entiers relatifs, cardinaux et ordinaux, rationnels, réels et complexes... Mais les institutions et leurs coutumes ne sont pas des abstractions, et il est difficile de leur faire subir le même sort classificatoire, à moins de vouloir exercer sur elles une violence intellectuelle telle que celles-ci finiraient par gagner en clarté et en précision, mais par perdre en authenticité. Ce sont des entités mouvantes et subtiles, constituées et animées par des êtres vivants. C'est donc un mode de pensée complexe, systémique et adaptatif, pour emprunter à la terminologie d'Édgar Morin, qui doit s'en saisir, plutôt qu'un type de pensée taxinomique s'apparentant à un lit de Procuste dans son désir de tout subsumer dans des catégories logiques bien étanches, quitte, pour cela, à amputer quelques pans de réalité lorsque ceux-ci ne rentrent pas dans le moule proposé.

Nous nous sommes donc contentée de distinguer entre les institutions fermées et les institutions semi-fermées (de la même manière, Bernard Darras, analysant un certain type de systèmes culturels, distingue-t-il entre « système autonome fermé » et « système autonome clos », les uns privilégiant l'hermétisme, les autres cultivant l'indépendance mais négociant leurs relations avec l'extérieur (2003, p. 67-70<sup>1</sup>)). Encore cette sépa-

---

1. Ernst Troeltsch établit une différence similaire, relative à un certain degré de fermeture, lorsqu'il compare l'Église et les sectes. Selon ce sociologue, la différence principale entre ces deux structures est que la première, même si elle sépare croyants et non-croyants, membres de la communauté et individus extérieurs à celle-ci, accepte de s'adapter à la société et de négocier certaines de ses actions pour étendre son influence institutionnelle,

ration nous apparaît-elle imparfaite, tant la notion même de fermeture se révèle toute relative lorsqu'on l'applique à des organisations humaines. Un détour par les lois de la physique peut nous aider à comprendre ce qui sépare les systèmes humains des systèmes non-humains. Les principes de la thermodynamique, en effet, distinguent entre les systèmes ouverts (comme les êtres vivants), les systèmes fermés (pouvant échanger de l'énergie avec le milieu extérieur, mais pas de matière), et les systèmes isolés (n'échangeant ni énergie ni matière), et montrent que ceux-ci entretiennent des rapports différents avec la notion d'entropie : les premiers sont soumis à une réversibilité des transformations grâce aux échanges engagés avec l'environnement, et conservent donc un état stationnaire, tandis que les derniers se dégradent irrémédiablement, selon le principe d'irréversibilité des transformations, atteignant un état d'équilibre désordonné et une entropie maximale. Si nous parlons de systèmes fermés (dans le sens restreint de systèmes isolés) à propos d'organisations constituées par des êtres vivants, il faut donc avoir conscience que ce n'est que par un abus de langage. Les systèmes vivants ne sont jamais des systèmes parfaitement isolés, n'entretenant aucun rapport avec le milieu extérieur (Von Bertalanffy, 1993). L'environnement exerce toujours, peu ou prou, une influence sur eux, qu'il s'agisse de l'environnement géographique, social, culturel, juridique ou économique... Tout au plus peuvent-ils abolir, dans des cas extrêmes relativement rares (celui des sectes vivant en autarcie, par exemple), leurs relations avec d'autres communautés humaines. De nos jours, même les tribus d'Amazonie, qui ont longtemps vécu sans entretenir de liens avec ce que l'on nomme la « civilisation », connaissent la dure réalité d'un monde soumis à des interactions et à un phénomène de porosité de plus en plus importants, chassées de leurs habitats par les bulldozers et la déforestation...

Le fait de désigner une institution comme fermée ou semi-fermée nous est apparue nécessaire pour évaluer des degrés de clôture. Cependant, la complexité interne des institutions nous invite à relever de fortes divergences en leur sein même, et à ne pas les considérer comme des entités absolument homogènes. En d'autres termes, certaines parties d'une institution qualifiée de semi-fermée pourront apparaître plus fermées que d'autres, complexifiant alors notre problématique. L'armée est à cet égard particulièrement révélatrice. Car si nous avons été tentée de la présenter globalement comme une institution semi-fermée, encore faut-il différencier entre la marine nationale, l'armée de terre, l'armée de l'air et la gendarmerie. Ainsi, malgré les contacts fréquents qu'ils entretiennent

---

tandis que la seconde, durcissant cette séparation, refuse tout compromis, parfois même tout dialogue.



avec la population, les gendarmes évoluent peut-être dans une institution davantage fermée que certains soldats de l'armée de terre. Les premiers, en effet, vivent dans des casernes, souvent accompagnés de leur famille, alors que les seconds ont tout loisir de regagner un logement extérieur à leur lieu de travail dès lors que leur charge quotidienne est accomplie (sauf dans le cadre des OPEX<sup>1</sup>, où ils sont souvent assignés à résidence dans un camp militaire, pour des questions de sécurité et d'opérationnalité). Pour les gendarmes, cette non-séparation des lieux de travail, de restauration, de résidence et parfois même de loisir n'est évidemment pas sans conséquences psychologiques et sociologiques. Cette catégorie de militaires cumule ainsi vie dans une institution semi-fermée et vie dans un lieu semi-clos. La notion de clôture est plus prégnante encore pour les marins qui embarquent dans des sous-marins et vivent dans une forte promiscuité, coupés du monde extérieur, de l'air libre et de la lumière du jour, pendant plusieurs mois. Rien de commun avec le militaire de l'armée de l'air, par exemple, qui rejoint tous les matins sa base aérienne et la quitte le soir même. Le pilote même qui s'enferme dans le cockpit de son avion ne le fait que durant quelques heures, pour des raisons liées à une faible autonomie en carburant mais aussi à sa propre sécurité, qui impose des pauses régulières.

Par ailleurs, si les forces armées présentent des disparités les unes par rapport aux autres, elles en affichent également en interne, eu égard au large éventail de spécialités qu'elles proposent. Christian Benoît (1999) évoque ainsi « l'hétérogénéité de l'armée de terre », en s'appuyant sur « les notions d'arme et de subdivision d'arme ». Si l'on prend l'armée de terre comme référence, il faut bien convenir que le quotidien d'un officier de transmission n'est pas le même que celui de son frère d'armes légionnaire, la Légion étant une sorte de microsociété fermée au sein d'une société semi-fermée. Dans la marine nationale, on distinguera de la même manière ceux qui embarquent et ceux qui sont affectés en état-major, à Paris. Ce constat d'hétérogénéité relative s'applique également à la franc-maçonnerie. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer les obédiences dites « régulières », comme la G.L.N.F. (Grande loge nationale française), et celles qui ne le sont pas, comme le G.O.D.F. (Grand-Orient de France), ou encore les loges exclusivement masculines et celles qui acceptent le principe de mixité ou revendiquent la présence des femmes, raison pour laquelle d'aucuns préfèrent parler de « maçonneries » au pluriel plutôt que de « maçonnerie » au singulier, à l'instar de Jacques Marx (1990) et de Sébastien Galceran (2004). On peut effectuer un même constat pour les sectes, les groupes terroristes et autres institutions fermées. Dans le cadre de

---

1. Abréviation pour opérations extérieures.

son « ethnologie du huis-clos » traitant de la marine marchande, Maurice Duval (1998, p. 14, p. 22) fait ainsi remarquer que des paramètres variables tels que l'effectif du groupe, la configuration des lieux, ou encore la durée de l'enfermement, doivent être pris en considération comme autant de données ayant une incidence sur la nature même du groupe. Pour autant, rappelons-le encore une fois, cela ne doit pas nous empêcher de percevoir les dénominateurs communs, les impulsions similaires qui animent de telles organisations, ce que nous nous sommes attachée précisément à faire au cours des pages suivantes.

La démarche que nous avons adoptée repose principalement sur une méthode de nature inductive. Nous ouvrons notre investigation sur l'étude et la comparaison des formes symboliques à l'œuvre dans deux institutions semi-fermées, l'armée et la franc-maçonnerie, comparaison fondée sur des enquêtes de terrain, à leur tour complétées par une analyse critique ainsi que par l'exploration d'une littérature spécialisée. À partir de ces deux objets d'étude empirique, nous émettons un certain nombre d'hypothèses théoriques autour du sacré et des médiations symboliques, qui nous permettent d'élargir notre champ de recherche à d'autres institutions fermées. Cette démarche, consistant à aller de l'exemple à la généralité, correspond à celle de l'anthropologue, qui s'achemine de la pratique, de l'observation et de la collecte de données, vers une phase d'exploitation des informations recueillies, comprenant un travail de compréhension et d'interprétation (Sperber, 1989, p. 140-141). Mais elle entre aussi en résonance avec l'approche symbolique, si tant est que l'on veuille bien voir dans le symbole une image particulière à partir de laquelle il est possible de s'élever jusqu'à l'universel, en accord avec la conception goethéenne (Todorov, 1977, p. 238). Enfin, dans un dernier temps, nous entreprenons d'analyser la façon dont les institutions fermées parviennent (ou échouent) à s'adapter à la société de l'information et de la communication marquée par la transparence et l'ouverture, à la mondialisation et aux tendances individualistes, autrement dit aux contextes moderne et postmoderne.



## **Première partie**

# **Nature et fonctions des formes symboliques dans l'armée et la franc-maçonnerie**



## **Armée et franc-maçonnerie : deux modèles exemplaires d'institutions fermées**

Les institutions fermées... Vaste sujet d'étude. Trop vaste, peut-être, pour qu'il fût possible d'en balayer d'emblée et tous azimuts toutes les caractéristiques. Allions-nous commencer par évoquer pêle-mêle des institutions telles que l'Assemblée nationale<sup>1</sup>, la secte du Mandarom, la cellule terroriste Al-Qaïda, le Grand-Orient de France, la Camorra, l'armée de terre, l'Église et ses monastères, les asiles, les maisons closes, les harems<sup>2</sup>, les maisons de redressement et les prisons? Ainsi présenté, notre travail aurait sans doute ressemblé à un patchwork, et le lecteur se serait vite perdu dans le dédale des noms, des lieux et des attributs, sans forcément percevoir le fil directeur qui traverse et unit ces diverses entités. À ce stade de notre travail, il s'agissait plutôt de délimiter clairement les enjeux posés par notre problématique en les appuyant sur un nombre restreint d'illustrations concrètes, et de créer ainsi un fil d'Ariane à partir duquel il serait plus facile, ensuite, d'ouvrir le champ et d'élargir les perspectives thématiques. Nous avons fait nôtre la remarque de Marc Augé, selon laquelle ce qui importe est la « représentativité qualitative » de l'objet empirique, représentativité qui permet d'affirmer que ce qui vaut pour tel cas vaut pour les autres cas et assied ainsi la « capacité de généralisation propre à l'ethnologue » (Augé, 1992, p. 22-23), soit le passage du cas pratique aux hypothèses théoriques. Ce passage aux hypothèses théoriques est l'objet de la seconde partie de l'ouvrage.

Les chapitres qui suivent présentent donc le mode de fonctionnement particulier de deux institutions semi-fermées, l'armée et la franc-maçonnerie, qui élaborent des hétérotopies, lesquelles « ont toujours un système d'ouverture et de fermeture qui les isole par rapport à l'espace environnant » (Foucault, 2009, p. 32). Or, nous verrons que cette première présentation appelle d'emblée des interrogations de nature communicationnelle. La compréhension du principe de fermeture, par exemple, implique une étude des relations (ou de l'absence de relations)

---

1. Dans son ouvrage *Un Ethnologue à l'Assemblée*, Marc Abélès, en effet, la présente comme une institution fermée.

2. De l'arabe « haram », évoquant ce qui est défendu, mis à l'écart, sacré...

entretenues avec l'extérieur, et de celles qui sont nouées, en interne, entre les membres de l'institution, problématique qui est d'ailleurs inséparable de la question de l'identité. Quant à la pratique du secret qui découle naturellement du principe de fermeture, elle rend nécessaire l'analyse des phénomènes de rétention d'information vis-à-vis des personnes extérieures au groupe et, simultanément, des procédés de partage de l'information — entraînant un resserrement du lien social — à l'intérieur du groupe. Enfin, la recherche systématique de l'ordre (et ses liens avec le désordre, comme facteur antagonique ou bien facteur auxiliaire dans certains cas particuliers), dans ces organisations dont nous montrons qu'elles sont marquées par la complexité, soulève des questionnements proches de ceux que se posèrent la cybernétique et plus largement le courant systémique, dans les sciences de l'information et de la communication.

## **1 Rapports ambigus de deux jeunes institutions semi-fermées en quête de légitimité**

Là encore, consciente de l'ampleur de notre thème de recherche, et soucieuse de satisfaire une exigence de précision scientifique, nous avons délibérément restreint notre champ d'investigation à l'armée de l'air et à l'Ordre maçonnique mixte international Le Droit humain, ce qui ne nous a bien évidemment pas empêché d'évoquer ponctuellement d'autres forces armées et obédiences maçonniques au fil des pages.

Le choix de ces deux institutions nous est apparu pertinent à plusieurs égards. Au-delà du fait qu'elles présentent un caractère exemplaire pour notre thème, l'armée de l'air et Le Droit humain sont des institutions relativement jeunes. La naissance de l'obédience Le Droit humain, en effet, date de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. En outre, le fait qu'elle soit la première obédience mixte lui confère un caractère original, dans la mesure où les institutions fermées (ainsi que celles qui entretiennent des liens très forts avec le sacré, d'ailleurs) ont généralement tendance à procéder à une séparation des genres, comme le rappellent Christiane Klapisch-Zuber et Florence Rochefort<sup>1</sup>. Il en va de même pour l'armée de l'air, beaucoup plus jeune que ses consœurs puisqu'elle a vu le jour par un décret de 1933,

---

1. La clôture « n'en reste pas moins le lieu d'une élaboration du genre spécifique, qui joue de l'interaction entre le masculin et le féminin, souvent autour de l'absence physique de l'un des deux sexes [...] Le genre peut se trouver réinstitué dans la non-mixité. La séparation d'avec le "monde" a généralement imposé une séparation des sexes et elle a de ce fait réorganisé les codes de genre. La clôture rompt en principe avec le modèle de séduction naturelle entre hommes et femmes... » (KLAPISCH-ZUBER et ROCHEFORT, 2007, p. 9-15).

et qui est également l'armée la plus féminisée<sup>1</sup> parmi ces institutions à dominante masculine. Or, il nous paraissait important de pouvoir étudier des organisations sinon *in statu nascendi*, tout du moins en étant le plus proche possible de leurs conditions et modalités d'émergence. Par ailleurs, cette jeunesse institutionnelle a entraîné un besoin de crédibilité et une quête de légitimité qui se sont exprimés par la mise en place d'un système symbolique fort. Pour cette raison même, nous avons écarté de cette partie de notre travail l'étude d'une institution fermée et multimillénaire comme l'Église, et ce malgré l'intérêt qu'elle pouvait présenter, avec ses monastères et ses courants monachistes.

En outre, nous avons pu constater au cours de nos recherches que la dimension communicationnelle et anthropologique relative à ces deux institutions a été globalement négligée. La franc-maçonnerie et l'armée font principalement l'objet de recherches historiques. En France, la première, il est vrai, a donné lieu à quelques études sociologiques, philosophiques et linguistiques depuis trois ou quatre décennies, sous l'impulsion de l'I.D.E.R.M. (Institut d'études et de recherche maçonniques), créé par le Grand-Orient de France en 1974, et de l'Institut maçonnique de France, créé en 2002 par neuf obédiences, mais aussi grâce à des chercheurs comme Maurice Agulhon ou Pierre-Yves Beaurepaire, qui débordent largement la discipline historique pour embrasser la question de la sociabilité maçonnique et de son espace singulier. La seconde, elle aussi, a vu se développer un axe sociologique avec des chercheurs tels Raoul Girardet et Pascal Boniface, ou encore Bernard Boëne, François Gresle et Pascal Vennesson, qui ont suivi l'exemple de leurs confrères américains, les précurseurs Morris Janowitz et Charles Moskos. Le C2SD. (Centre d'études en sciences sociales de la défense), lui aussi, participe du développement de ce champ. Cependant, les travaux portent essentiellement sur l'armée de terre. L'armée de l'air, moins importante en termes d'effectifs, plus technologique et moins traditionnelle en apparence, est la grande oubliée dans le panthéon académique des sciences humaines et sociales. Rares sont les chercheurs qui en font leur domaine de prédilection, en dehors de la veine historique, largement développée grâce au S.H.A.A (Service historique de l'armée de l'air) et au C.E.S.A (Centre d'études stratégiques aérospatiales). Béatrice Cormier (2002) est l'un des rares chercheurs à avoir balayé le champ militaire en l'ancrant dans les sciences de l'information et de la communication, avec son mémoire d'Habilitation à diriger des recherches portant sur la problématique communicationnelle pendant la guerre d'Indochine. Cependant, elle n'a pas

---

1. Seul un service (le service de santé des armées) est plus féminisé que l'armée de l'air, qui devance nettement l'armée de terre, la marine nationale et la gendarmerie nationale (KLEN, 2010).



analysé les formes symboliques de l'armée. Et lorsque quelques chercheurs évoquent la question symbolique, comme c'est le cas avec André Thiéblemont (1999) et Line Sourbier-Pinter (2001), par exemple, ce n'est pas sous l'angle simultané de la communication et de l'anthropologie<sup>1</sup>, dont nous entendons montrer qu'il permet une appréhension globale du mode de fonctionnement des organisations et des relations que celles-ci entretiennent avec leurs membres.

Ce champ peu exploré ne pouvait manquer d'aiguiser notre curiosité. Là encore, le thème de l'enfermement relatif aux religions nous est apparu trop souvent traité<sup>2</sup> pour pouvoir être retenu, malgré l'intérêt qu'il présente. Nous avons tenu à baliser un terrain relativement vierge et à combler les lacunes existant dans ce domaine, tout en proposant une lecture synoptique. En outre, la possibilité que nous avons eue d'effectuer une analyse interne, allant bien au-delà de la simple observation participante, dans les institutions maçonnique et militaire, en qualité d'initiée et en tant qu'ancien officier, nous assurait de ne pas avoir une connaissance simplement livresque du sujet — comme cela aurait été le cas pour l'étude d'un groupe terroriste —, ou relative à une enquête de terrain superficielle (Bryon-Portet, 2011 c). Enfin, nous avons pensé qu'au-delà des qualités intrinsèques que présentent les institutions maçonnique et militaire en tant qu'entités closes, c'est leur comparaison même qui constitue l'intérêt de la première partie de ce travail. Ainsi le lecteur pourra-t-il constater, peut-être avec étonnement, que ces organisations aux nature et objectifs extrêmement différents<sup>3</sup> (l'une, bras armé du politique, dépend de l'État et fait du combat le cœur de son entraînement, l'autre, société ésotérique souvent persécutée par les régimes politiques au cours de son histoire, vit dans une semi-clandestinité et vise à pacifier les rapports humains), possèdent un mode de fonctionnement et des formes symboliques similaires à bien des égards.

Le franc-maçon fait partie d'une communauté d'initiés, qui cultive le sens du sacré. Il se distingue donc des non-initiés, qu'il baptise « pro-

---

1. François Pernot, quant à lui, a abondamment analysé le mythe Guynemer, mais sous un angle essentiellement historique et littéraire.

2. Voir par exemple les études menées par Jean Ségué et Jean Leclercq, ou encore l'ouvrage d'Olivier Faure et Bernard Delpal (2005).

3. Les deux membres fondateurs du Collège de sociologie, Georges Bataille et Roger Caillois, s'appuyant sur les travaux de Georges Dumézil autour des figures de Mitra et de Varuna, considèrent d'ailleurs l'armée et les sociétés religieuses ainsi que les sociétés secrètes (au sein desquelles ils rangent la franc-maçonnerie), comme des incarnations antithétiques du pouvoir, dans la mesure où la première représente la souveraineté « droite », l'extériorisation des conflits et le primat des problématiques temporelles, tandis que les secondes expriment la souveraineté « gauche » et tragique, les conflits intérieurs et la prépondérance des préoccupations d'ordre spirituel (HOLLIER, 1995, p. 169-235).

fanes » (*pro-fanum*, littéralement ceux qui se trouvent devant le temple et non en son sein), afin de marquer la différence opposant deux postures, deux façons d'être au monde : celle qui consiste à rechercher la lumière de la connaissance capable d'éclairer et d'élever l'esprit, ainsi que le veulent les traditions engagées dans une gnose, et celle qu'il définit, à l'inverse, comme une existence impensée, dominée par des préoccupations égotistes ou d'ordre matérialiste, notamment. La démarche initiatique du franc-maçon (Étienne, 2005), et la frontière que celle-ci dresse entre l'ombre et la lumière, la connaissance et l'ignorance, la fraternité et l'individualisme, constituent un premier critère distinctif entre la communauté maçonnique et la société profane, en théorie du moins. Une première fermeture intérieur/extérieur se réalise donc au plan moral et spirituel.

Mais cette fermeture est également culturelle, puisque l'enceinte du temple réunit des hommes et des femmes qui partagent les mêmes valeurs, symboles et pratiques rituelles. Cela est manifeste lorsque le Vénérable Maître demande au Premier Surveillant que soit accompli le second devoir d'un surveillant en loge, à savoir s'assurer que tous les individus présents sont francs-maçons. Les participants se lèvent alors et exécutent de la main le signe consacré, afin de prouver qu'ils connaissent le code qui est en vigueur au sein de la communauté. Plus généralement, l'ensemble des mots, signes de reconnaissance et attouchements maçonniques constituent un système symbolique spécifique, lequel rassemble les francs-maçons et exclut les individus qui n'y adhèrent pas. Enfin, la dimension ésotérique des travaux maçonniques creuse *de facto* un écart entre ceux qui possèdent les clés interprétatives des éléments symboliques soumis à une lecture herméneutique, et ceux qui les ignorent (« telle est la voie symbolique : impossible de comprendre sans y être compris soi-même », déclare ainsi Louis-Marie Chauvet (1979)). Proche du sacré, qui sépare les initiés des profanes<sup>1</sup> notamment, l'ésotérisme, en effet, signifie étymologiquement « faire entrer », c'est-à-dire permettre à quelques rares élus de pénétrer un sens caché, par opposition à l'exotérisme (Hutin, 1996). Enfin, la loi du silence qui prévaut au sein de l'institution ajoute encore à cette fermeture du groupe sur lui-même (les francs-maçons prêtant serment de ne révéler ni la nature de leurs rites, ni l'affiliation de leurs confrères), tout comme le mode de recrutement des adeptes, qui se fait essentiellement par cooptation.

Preuve tangible de cette fermeture, l'entrée du temple au sein duquel les francs-maçons effectuent leurs travaux, au cours de réunions appelées « tenues », est interdite aux regards indiscrets, excepté dans le cadre

---

1. Le mot « sacré », en effet, vient du latin « sacer » qui signifie « séparé ».

très exceptionnel des tenues dites « blanches », ouvertes aux profanes. Certains rites intègrent d'ailleurs cette fermeture de manière très officielle. Par exemple, le rituel d'ouverture des travaux au grade d'Apprenti du R.É.A.A. (Rite Écossais Ancien et Accepté), stipule que le premier devoir d'un surveillant en loge est de s'assurer que le temple est « couvert », c'est-à-dire que la porte en est dûment fermée et que « les profanes sont éloignés ». Le temple délimite ainsi l'espace proprement maçonnique, à l'intérieur duquel les initiés se retrouvent et travaillent à huis-clos. En troisième lieu, la fermeture est donc de nature spatiale et fonde une hétérotopie, qui permet d'accueillir concrètement l'imaginaire nourri par l'Ordre. Elle est clairement matérialisée par des murs sans fenêtres, des portes et des verrous. Par ailleurs, elle est renforcée par l'anonymat des francs-maçons, qui tiennent généralement secrète leur appartenance à la confrérie, et la relative clandestinité dans laquelle se pratiquent leurs activités.

Ses détracteurs reprochent également à la franc-maçonnerie d'être fermée d'un point de vue social. Ainsi Sophie Coignard (2009) a-t-elle dénoncé, dans un récent ouvrage que son auteur prétend être une enquête de terrain objective, ce qui constitue selon elle un club affairiste, ne regroupant que des hauts fonctionnaires de l'État et de grands chefs d'entreprise désireux de grossir leur carnet d'adresse et d'étendre leur champ d'influence. Or, si ce travers peut être effectivement relevé dans certaines loges parisiennes et quelques loges de la région PACA où éclatèrent d'importants scandales politico-financiers vers la fin des années 1990, il ne semble pas être représentatif des ateliers provinciaux, qui constituent pourtant le cœur de la franc-maçonnerie en termes d'effectifs. Lors des nombreuses tenues auxquelles nous avons assisté, nous avons pu constater que toutes les catégories socioprofessionnelles étaient représentées, y compris les plus modestes. Le brassage social constitue d'ailleurs l'un des principes de base théoriques de l'Ordre — au même titre que le brassage des idéologies politiques et religieuses —, lequel s'efforce de réaliser un modèle interculturel (Bryon-Portet, 2010 d).

Outre les frontières qu'elle impose vis-à-vis de l'extérieur, la franc-maçonnerie, enfin, établit des frontières internes. Elle distingue par exemple les « loges bleues » relatives aux trois premiers degrés maçonniques et les « loges de perfection » consacrées aux hauts grades, étant entendu que la démarche initiatique est de nature processuelle et implique donc une progression scalaire, une accession à la connaissance qui s'effectue par étapes et paliers successifs. Ainsi un Compagnon n'est-il pas autorisé à participer à une tenue se déroulant dans les loges de perfection. Il n'a pas non plus la connaissance des symboles, mots, signes

et attouchements associés à ces degrés supérieurs<sup>1</sup>, ni même au 3<sup>e</sup> degré, qui correspond au grade de Maître. Une séparation assez nette est également dressée entre le genre masculin et le genre féminin par bon nombre d'obédiences, puisque la plupart d'entre elles ne sont pas mixtes. Le processus séparatif de nature spirituelle, spatiale et culturelle que l'on relève entre communauté maçonnique et société profane se retrouve donc, à un moindre niveau, au sein même de l'institution. Et c'est là un trait commun à la plupart des institutions fermées, qui sont extrêmement hiérarchisées<sup>2</sup>.

Un même principe de fermeture et de séparation régule l'existence des militaires. Dans un article consacré aux soldats des anciens Bataillons d'Afrique, Muriel Salle (2007) fait remarquer qu'« à l'instar du monde religieux, le monde militaire peut être considéré comme un univers clos : y entrer, c'est quitter la vie "civile", en prendre l'habit — voile, froc ou uniforme —, en accepter les règles spécifiques aussi<sup>3</sup> ». Or cette clôture nécessite la mise en place de procédures spécifiques. Lorsque les nouveaux engagés arrivent pour la première fois sur un site militaire, ils sont d'abord soumis à un processus de mise en conformité administrative puis d'acculturation. Après le traditionnel passage chez le coiffeur (qui s'expliquait jadis par des exigences de nature hygiénique mais qui est devenu, au fil des ans, un rite de passage à part entière), puis la visite médicale qui doit confirmer l'aptitude physique et psychologique des futurs militaires, ceux-ci commencent un long circuit auprès de différents services : remise de documents et d'attestations en tous genres, réception du paquetage, composé de tenues et d'objets spécifiques, tels que treillis, rangers, tenue de cérémonie, casque lourd, sac-à-dos... Mais aussi signature de contrat auprès de l'autorité juridique compétente, et délivrance d'un badge d'identification tenant également lieu de laissez-passer, et dont le port est obligatoire.

---

1. Le R.É.A.A., par exemple, comporte trente-trois degrés.

2. Cela n'a rien de surprenant si l'on se rappelle que la problématique de la hiérarchie recouvre la problématique du sacré conçu comme élément séparé, supérieur, transcendant, ce que traduit d'ailleurs son étymologie : la hiérarchie, en effet, évoque originellement le pouvoir sacré, le mot étant construit à partir du grec « hieros » (« sacré ») et « arkhê » (« pouvoir », « commandement »). Or nous verrons dans la deuxième partie de cette étude que la plupart des institutions fermées entretiennent des liens privilégiés avec le sacré, sacré que les dispositifs symboliques, en tant que moyens de médiation, sont aptes à cultiver et à évoquer.

3. Georges Bataille, quant à lui, définit l'armée comme un « corps étranger », un « corps constitué », un monde refermé sur lui-même, différent de l'ensemble, d'autres corps constitués », et la présente comme un « État dans l'État » (HOLLIER, 1995, p. 207, p. 211 et p. 215), expression qu'une journaliste comme Sophie Coignard (2009) utilise également à propos de la franc-maçonnerie.

Une attention toute particulière doit être accordée à ces deux dernières démarches, car elles concrétisent le passage de la vie civile à la vie militaire. Le contrat, en effet, officialise l'intégration de l'individu dans sa nouvelle structure. Quant au badge, étant nécessaire pour pouvoir pénétrer au sein d'une enceinte placée sous haute surveillance, il matérialise la séparation que l'engagé connaîtra désormais entre le « dedans » et le « dehors », et lui rappelle qu'il n'appartient plus à ces passants qui évoluent derrière les clôtures protégées par des fils barbelés et des fusiliers commandos (de la même manière, le franc-maçon doit posséder un mot de passe pour pouvoir franchir la porte du temple). Michel Foucault (1975, p. 143) note que cette séparation spatiale est le propre des institutions totales, ou à tout le moins des institutions qui font de la discipline la clé de voûte de leur système social : « la discipline procède d'abord à la répartition des individus dans l'espace. Pour cela, elle met en œuvre plusieurs techniques. La discipline exige la clôture, la spécification d'un lieu hétérogène à tous les autres et fermé sur lui-même. Lieu protégé de la monotonie disciplinaire ». Et de citer, entre autres, l'exemple des casernes, des couvents ou encore des prisons. Puis l'auteur montre que cette séparation se poursuit à l'intérieur même de ces sites clos. Le quadrillage spatial, le codage architectural et plus largement la délimitation des « emplacements fonctionnels » participent de cette logique séparatrice. Bien souvent, des places déterminées sont assignées aux individus. L'armée ne déroge point à la règle. De même que la franc-maçonnerie distingue, en interne, loges bleues et loges de perfection, mais aussi l'Orient où siège le Vénérable Maître, l'Occident où officie le Couvreur, les colonnes du Midi où travaillent les Apprentis et le Septentrion où œuvrent les Compagnons, de même les militaires se répartissent-ils géographiquement : le mess des officiers est distinct de celui des sous-officiers et des militaires du rang, et lui-même dédoublé en une salle réservée aux officiers supérieurs et une salle utilisée par les officiers subalternes. Enfin, l'uniforme que le militaire est tenu de porter au quotidien, signe visible de la différence qu'il affiche par rapport aux civils mais aussi symbole de l'esprit de corps qui unit tous les « frères d'armes », contribue à opérer ce processus de rupture vis-à-vis du monde extérieur.

Preuve de sa différence, le militaire possède un statut particulier, qui le distingue des membres de la société civile. Il est assujéti à un ensemble de traitements et de devoirs spécifiques, en partie définis par le Statut général des militaires<sup>1</sup>. La liberté d'association, le droit de grève et la possibi-

---

1. Le Statut général des militaires de 1972 a été réactualisé en 2005. D'un point de vue juridique, les militaires étaient également « séparés » des civils jusqu'à une date assez récente, puisqu'ils étaient jugés dans des tribunaux militaires. Aujourd'hui, ce traitement particulier ne subsiste que dans le cadre de faits commis en Opérations Extérieures, faits qui sont alors jugés par le Tribunal de Paris.

lité de se faire élire à des fonctions politiques, par exemple, lui sont interdites, car jugées incompatibles avec l'accomplissement de ses missions et la neutralité que l'on attend de lui. Cet aspect de la condition militaire entraîne d'ailleurs des effets parfois indésirables, notamment des ruptures sociales que les sociologues n'ont pas manqué de relever dans des enquêtes menées pour le compte du Centre d'études en sciences sociales de la défense ou encore de l'Observatoire social de la défense : endorecruitment supérieur à la moyenne, vie professionnelle empiétant sur la vie privée et brouillage des repères entre ces deux sphères... (Boniface, 1990, p. 120).

La notion de fermeture à l'égard du monde profane, que nous avons précédemment mise en exergue à propos de la franc-maçonnerie, mérite cependant d'être nuancée à certains égards. Car si une clôture assez nette est opérée dans le sens extérieur — intérieur, à l'inverse un rayonnement intérieur — extérieur est couramment pratiqué voire encouragé. Tel est probablement le point de divergence majeur que l'on peut relever entre la franc-maçonnerie et les sectes (deux types d'organisation que les groupes antimaçonniques se plaisent pourtant à confondre (Bryon-Portet, 2007a)) et qui, dans une certaine mesure, éloigne la franc-maçonnerie de l'armée. Le rite d'agrégation que constitue la cérémonie d'initiation maçonnique, et au cours duquel le néophyte est admis au sein de sa nouvelle confrérie, ne dilue en rien le lien qui unit ce dernier à la société. Les aspects discrectionnaires et traditionnels de la franc-maçonnerie, en effet, n'ont pas empêché les adeptes de participer aux grands débats d'actualité. De fait, la franc-maçonnerie a des visées politiques, si tant est que l'on veuille bien entendre l'adjectif politique au sens grec du terme, c'est-à-dire comme tout ce qui concerne la *polis*, la cité et plus généralement la vie en société (Bryon-Portet, 2010 c).

Dans l'un de ses ouvrages, au chapitre intitulé « la loge maçonnique, corps spirituel et corps social », Jean Verdun (1982, p. 64-84) souligne que les dimensions spirituelle et temporelle du travail de l'adepte ne s'opposent pas, mais constituent plutôt un continuum. L'auteur précise que « s'il est une porte à la loge, et jalousement gardée, cette porte n'est pas une clôture. La loge, corps spirituel, se double d'un corps social qui se voudrait même la reconstitution en microcosme de l'ensemble de la société ». Le travail de l'initié prend naissance dans l'enceinte sacrée, où s'élabore la réflexion et où se cherche la sagesse, puis se prolonge et s'actualise dans le monde profane (Martin, 2000). En atteste ce passage du Rite Écossais Ancien et Accepté, invitant chaque franc-maçon à « poursuivre au-dehors l'œuvre commencée dans le Temple ». Cette posture, qui peut paraître surprenante lorsque l'on considère le mutisme de l'institution et

la clandestinité relative des travaux de ses membres, peut se comprendre dès lors que l'on prend en compte l'idéal humaniste qui a soutenu la fondation de la franc-maçonnerie. Née au siècle des Lumières, cette dernière a puisé chez les encyclopédistes et les penseurs progressistes de l'époque (Voltaire, d'Alembert, Condorcet, Mirabeau et Montesquieu furent initiés (Amiable, 1989)), l'idée d'une perfectibilité humaine, et le désir de répandre les fruits de la connaissance afin d'améliorer la condition des individus. Ce mouvement intérieur-extérieur, méditation-action (Komar, 1997), trouve aussi sa source dans l'héritage que la philosophie platonicienne a légué à l'Occident. La posture du penseur athénien consistait en effet à quitter un état d'ignorance aliénant pour embrasser une connaissance libératrice, puis à retourner dans le monde terrestre entaché de ténèbres afin d'éclairer ses semblables, prisonniers de l'erreur et des préjugés, ainsi qu'il est dit au livre VII de *La République*, dans la fameuse allégorie de la caverne. Cette mission éducatrice présente en franc-maçonnerie n'est pas non plus sans rappeler celle du « Philosophe-Roi », lequel ne se contente pas de contempler la vérité et d'en jouir égoïstement, mais s'efforce d'incarner dans la cité les principes d'harmonie et de justice entrevus dans la sphère éthérée des Idées, en établissant de bonnes lois.

Si Jünger Habermas voit déjà dans les loges d'Ancien Régime le creuset d'un modèle bourgeois de discussion raisonnée (émancipé des modes de régulation inhérents à la société de cour et de la tutelle de l'État absolutiste qui prévalait encore à cette époque) et annonciateur de ce qui deviendra l'espace public moderne selon le philosophe allemand, la plupart des historiens font remonter au XIX<sup>e</sup> siècle cet engagement fort de la franc-maçonnerie au profit des questions temporelles, tout du moins en ce qui concerne les obédiences francophones — d'inspiration libérale et irrégulière pour la majorité d'entre elles<sup>1</sup> —, dont le Grand-Orient de France figure en tête de liste. Joshua Adel (2006) résume bien cette position : « depuis le choc révolutionnaire de 1848, la Franc-maçonnerie se découvre une culture politique et intervient dans l'espace public, brisant ainsi "l'illusion de la clôture des temples" sur le tumulte du monde profane et sa question sociale. » Depuis ce moment-là, l'attachement des francs-maçons à la République n'a cessé de se réaffirmer, et nombre de personnages célèbres se sont illustrés dans ce sens : Lazare Carnot et Jules Ferry, fervents défenseurs de la laïcité et partisans d'une éducation égalitaire, accessible à tous, Victor Schoelcher, qui réalisa l'abolition de l'esclavage, ou encore Félix Faure, Camille Pelletan, Léon Gambetta, Alexandre Millerand, Guy Mollet, Gaston Doumergue, Paul Ramadier... Au Royaume-Uni et aux États-Unis, on compte des noms comme Winston Churchill, George Washington,

1. La franc-maçonnerie anglo-saxonne, traditionnelle et régulière puisque la plupart de ses obédiences sont reconnues par la Grande Loge Unie d'Angleterre, reste davantage tournée vers les thématiques symboliques et spirituelles.

Franklin Roosevelt, Théodore Roosevelt et Harry Truman. Au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, en France, les francs-maçons ont œuvré pour la séparation de l'Église et de l'État, défendu le projet de loi sur la contraception, participé à faire voter la loi Veil autorisant l'avortement (Caillavet, 2009) ou encore la loi abolissant la peine de mort, aux côtés de Robert Badinter. Plus récemment, ils ont contribué au retrait du très controversé fichier Edvige, et tentent de faire progresser le débat autour des questions de l'euthanasie et de la bioéthique. L'exemple de la « fraternelle<sup>1</sup> » parlementaire, créée en 1947 sous l'impulsion de l'ancien sénateur et député — initié au Grand-Orient de France — Henri Caillavet, durant le mandat de Paul Ramadier, est à cet égard significatif<sup>2</sup>. Les élus du Sénat et de l'Assemblée nationale, appartenant à divers partis politiques et obédiences maçonniques, s'y retrouvent pour débattre des dossiers en cours et autres questions de société en s'efforçant de dépasser les clivages idéologiques.

Enfin, il convient également de mentionner les prétentions universelles voire universalistes de l'Ordre, qu'illustre parfaitement le regroupement des obédiences nationales en fédérations internationales, mais aussi l'appellation « citoyens du monde » que se donnent volontiers les adeptes. Ainsi, pour être une institution fermée, la franc-maçonnerie n'en rêve pas moins de s'ouvrir par-delà toutes les frontières, géographiques autant que culturelles, et de s'étendre à l'humanité toute entière. L'universitaire Pierre-Yves Beaurepaire (1999, p. 20) résume fort bien cette dialectique entre désir de singularisation et reconnaissance de l'altérité : « école de la différence, la franc-maçonnerie est quête d'identité ; elle apprend à chacun à se découvrir, à se construire individuellement, mais dans une démarche qui à l'inverse du repli sur soi, ou du narcissisme, fait le pari de l'ouverture aux autres ». Ce paradoxe se retrouve dans de nombreuses institutions fermées, où l'on « s'enferme pour mieux agir sur le monde », pour constituer un laboratoire de perfection, à dimension parfois utopique, d'où sortiront des hommes nouveaux (Faure et Delpal, 2005). Ainsi l'influence des institutions fermées sur la société ouverte<sup>3</sup>, sa porosité en quelque sorte, est-elle plus grande qu'on ne l'imagine au premier abord.

L'initié maçon s'oppose au profane, le militaire au civil. L'altérité se trouve donc au cœur des institutions fermées, marquée par une différence

---

1. Nom donné à des associations inter-obédientielles, qui regroupent des francs-maçons exerçant une même profession.

2. Henri Caillavet a élaboré des projets de loi sur l'I.V.G. (interruption volontaire de grossesse), le divorce par consentement mutuel, l'acharnement thérapeutique, les greffes d'organe ou encore la transsexualité. Il a aussi participé à la création de la C.N.I.L. (CAILLAVET, 2002).

3. La mafia en est un exemple. Institution qu'il est difficile d'approcher et a fortiori de pénétrer, la mafia ne vit pourtant que des trafics qu'elle entretient avec d'autres réseaux souterrains, et qu'elle importe dans la société ouverte : vente d'armes et de drogue, blanchiment d'argent, prostitution, etc.



plus ou moins radicale et portée par des séparations de nature statutaire, culturelle, matérielle et symbolique plus ou moins étanches. Mais l'altérité renvoie toujours au « moi », de même que le « moi » ne se rencontre que dans le miroir de l'altérité, comme l'a montré Lacan à travers le stade du miroir<sup>1</sup>. Cette dialectique du même et de l'autre, l'armée et la franc-maçonnerie la connaissent bien. À la fois trop semblables et trop différentes, elles ont toujours entretenu des rapports extrêmement ambigus, oscillant tour à tour entre des liens très étroits et une hostilité très grande durant certaines périodes de l'Histoire<sup>2</sup>.

Après la Révolution française, et notamment sous le Consulat, les associations secrètes, véritables contre-pouvoirs face aux dérives autoritaires, furent d'abord inquiétées. Bon nombre d'officiers francs-maçons émigrèrent alors. Mais ayant compris qu'il valait mieux autoriser ces groupes de réflexion afin de mieux les contrôler, que de les jeter dans une dangereuse clandestinité, Napoléon Bonaparte abandonna ses projets de prohibition et laissa son frère Joseph occuper les fonctions de Grande Maîtrise de l'Ordre. Les rapports entre la franc-maçonnerie et l'armée purent alors se resserrer en toute légalité. En 1814, le Grand-Orient comptait neuf cent cinq loges, dont soixante-treize étaient militaires. La plupart des grands chefs militaires de cette époque étaient également francs-maçons (Quoy-Bodin, 1987) : le général de Beauharnais, Choderlos de Laclos, Grouchy, Cambacérès, Murat, Kellermann, Lannes, Las Cases, Reille, Masséna, Lafayette, Ney, Garibaldi, Soult, Blanqui, Arago, Augereau, Ledru-Rollin... Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les Grands Maîtres successifs furent d'ailleurs presque exclusivement choisis parmi des dignitaires des armées. Sous l'Empire, dix-huit des vingt-six maréchaux de Napoléon Bonaparte étaient francs-maçons, et sous le Second Empire, trois officiers sur quatre étaient des initiés. Cette porosité entre les deux institutions donna d'ailleurs lieu à des fraternisations inattendues durant des combats (Gould, 1899). Lors de la bataille de Trafalgar, par exemple, des militaires français, sur le point d'être exterminés par les troupes anglaises de Nelson, furent sauvés *in extremis* après avoir fait le signe de détresse maçonnique grâce auquel ils furent reconnus par leurs frères d'Outre Manche.

Cependant, un premier divorce idéologique naquit à partir de 1848, l'Ordre maçonnique évoluant politiquement vers la gauche, tandis que l'armée s'orientait de plus en plus à droite, avec un recrutement massif d'aristocrates et d'anciens jésuites. Des dissensions importantes se manifestèrent ensuite au début du XX<sup>e</sup> siècle, sous le gouvernement d'Émile

1. Dans certains rites maçonniques, on présente un miroir au franc-maçon à la fin de son initiation.

2. Des relations tout aussi paradoxales sont entretenues par la franc-maçonnerie et l'Église, mais également par l'armée et l'Église (BRYON-PORTET, 2008 b1).

Combes : d'abord avec les agissements du franc-maçon Camille Pelletan qui, devenu ministre de la Marine en 1902, ralentit la construction des navires de guerre et lança une lutte acharnée contre l'amirauté, bastion conservatiste, qu'il considérait comme un repère de nationalistes colonialistes, de catholiques et de monarchistes ; ensuite avec le Général Louis Joseph André, qui fut nommé ministre de la Guerre en 1900, et entreprit progressivement de combattre les affinités cléricales du corps militaire en républicanisant l'armée de terre (que le boulangisme puis l'affaire Dreyfus avaient révélée comme une institution hostile aux valeurs de la démocratie), avec l'aide de loges maçonniques du Grand-Orient de France, par un procédé de fichage des officiers (Vindé, 1989).

Mais peu à peu, l'idée du rôle social de l'officier, diffusée par les écrits de Lyautey, faisant son chemin, une partie des officiers commencèrent à se républicaniser. Certains d'entre eux se rapprochèrent à nouveau de la franc-maçonnerie, comme à l'époque du Premier Empire. Un capitaine témoigne en 1911, déclarant qu'ils « brûlèrent ce qu'ils avaient adoré, cessèrent de paraître à l'église, encombrèrent les loges maçonniques, courtisèrent la République » (d'Arbeux, 1911, p. 20). Le corps militaire se scinda alors : républicains d'un côté, enclins à se faire initier, et conservateurs de l'autre, toujours défavorables à la chose maçonnique. Un siècle plus tard, la situation ne semble pas avoir beaucoup évolué. Dans l'enquête qu'il a récemment menée, Jean Guisnel (2009) souligne que dévoiler son appartenance à la maçonnerie lorsqu'on est militaire est extrêmement périlleux, voire suicidaire d'un point de vue professionnel. Car même si les militaires initiés sont nombreux, une large partie de l'armée, plutôt catholique, demeure hostile à une institution qui possède des vues libérales et une conception progressiste des problématiques sociétales. Le sujet fait couler beaucoup d'encre, y compris au sein de l'armée, comme le prouvent les nombreux articles qui ont été consacrés à ce thème dans la revue saint-cyrienne *Le Casoar* (Guglielmi, 2003 ; Chavanat, 2004 ; Lavarde, 2004), et qui expriment clairement l'opposition entre détracteurs et partisans d'une proximité entre l'armée et la franc-maçonnerie.

En dépit du dilemme, bien réel, qui confronte morale maçonnique et devoir militaire, adogmatisme et libre arbitre d'un côté, autoritarisme et obéissance passive de l'autre, penchants guerriers et vertus pacificatrices<sup>1</sup>, il existe de profondes parentés entre ces deux institutions fermées, ainsi que nous le démontrerons tout au long des pages qui suivent. La prégnance du symbolisme, la parenté des mythes et la ressemblance du rituel, le développement d'une communauté à forte dominante masculine

---

1. Jean-Luc Quoy-Bodin (1983, p. 572-573) a ainsi montré qu'une large partie de francs-maçons a voté la mort du maréchal et franc-maçon Ney car celui-ci incarnait une maçonnerie guerrière et meurtrière reniée à la fin de l'Empire.

et se présentant souvent comme une religion laïque, mais aussi l'importance accordée à la discipline, à l'ordre, au secret et à la fraternité, ne sont sans doute pas étrangers à cette collusion, que Napoléon Bonaparte avait bien relevée<sup>1</sup>. Pieds et bras en équerre, portant également des gants blancs, les francs-maçons et les militaires se ressemblent à bien des égards lors de leur cérémonial respectif, lorsqu'ils sont « à l'ordre » ou au garde-à-vous. Le Rite Français est tout particulièrement marqué par l'influence militaire. Il n'est pas jusqu'aux éléments de langage employés qui ne trahissent les croisements continus qui se firent entre ces deux communautés : durant les tenues, les francs-maçons appellent « batterie » leurs applaudissements rituels, nom tiré de l'ensemble des canons d'artillerie, et la « voûte d'acier » n'est autre qu'une haie d'honneur faite avec des épées et destinée à honorer la venue d'un dignitaire. À noter également que les frères qui administrent la loge sont des « officiers ». Durant les banquets d'ordre, les francs-maçons, après avoir « chargé et aligné », tenu « haut les armes », mis « en joue » et fait « feu », selon les expressions usuelles, boivent « un canon » (c'est-à-dire un verre), rempli de « poudre faible » (eau) ou de « poudre forte » (vin). Les serviettes sont rebaptisées « drapeaux », les bouteilles et carafes « barriques », les couteaux « glaives »... Mais surtout, l'armée et la franc-maçonnerie reposent sur des règles communes, que nous allons présenter.

## **2 Les deux règles d'or du militaire et du maçon : l'ordre et le secret**

Tant l'institution militaire que l'institution maçonnique placent l'ordre au cœur de leurs préoccupations. Cet ordre, qui constitue la clé de voûte du système militaire, le soldat le rencontre à différents niveaux : organisationnel, communicationnel, psychologique et moral, notamment. Dès sa formation initiale, il apprend à faire son lit « au carré » et est soumis aux redoutées revues de chambres. Le respect absolu des positions hiérarchiques qui structurent l'organisation, la rigidité des codes qu'il utilise (règles de salut, appellations, etc.) et des cadres dans lesquels s'inscrit quotidiennement son action, le pas cadencé de ses marches, la droiture de son port, la rigueur avec laquelle il doit effectuer ses tâches, la ponctualité et la réserve qu'il est tenu d'observer, tout, chez le militaire, concourt à pro-

---

1. Napoléon Bonaparte affirmait : « Le militaire est une franc-maçonnerie : il y a entre eux tous une certaine intelligence qui fait qu'ils se reconnaissent partout sans se méprendre, qu'ils se recherchent et s'entendent. » Jean-Luc Quoy-Bodin (1983, p. 554) remarque lui aussi que « Le G.O.F a admirablement compris tout le parti que l'Ordre était à même de tirer de la société militaire qui, plus que n'importe quelle autre catégorie sociale, était prédisposée par son esprit de corps, sa cohésion, sa discipline au phénomène associatif. »

duire et à maintenir l'ordre. Et le meilleur garant de l'ordre est bien évidemment la discipline. L'ordonnance du 25 septembre 1719 affirme ainsi la nécessité de maintenir les troupes « dans l'ordre et la discipline ». Outre le règlement militaire proprement dit, le cérémonial, ainsi que nous le montrerons plus précisément dans un chapitre consacré à ce thème, vise à produire des mécanismes réflexifs chez l'individu, favorables au respect des normes conventionnelles et à l'instauration d'une relative harmonie entre les membres du groupe. Le garde-à-vous, où le corps tout entier se conforme à une position prédéterminée et se tient dans une immobilité totale, impliquant une tension extrême de la volonté, mais aussi la disposition géométrique des participants au cours des cérémonies, manifestent et nourrissent concrètement ce souci de rectitude.

Au plan individuel, l'ordre se présente donc comme une action contraignante, voire structurante, exercée simultanément sur le corps et sur l'esprit. Lorsqu'il se trouve véritablement incorporé par l'être humain, il tend à se muer en un principe moral. La contrainte devient alors une obligation librement consentie. Cette dimension morale de l'ordre est d'ailleurs la raison pour laquelle le devoir occupe une place majeure dans l'armée comme dans la franc-maçonnerie. Au plan communautaire, enfin, l'ordre, qui implique l'élaboration de modes de communication spécifiques (de type essentiellement directif et descendant, suivant un schéma que les managers qualifient de « *Top-Down* »), régule les rapports humains en attribuant à chacun le rôle et la place qui lui sont dûs, et en canalisant aussi, par là même, les énergies potentiellement destructrices qui menacent toute organisation. Facteur de sociabilité par excellence, l'ordre, en effet, convertit les forces dissolvantes en unités harmonieusement accordées, prémices de tout esprit de corps. En faisant de chaque partie un rouage indispensable au bon fonctionnement du tout, et en provoquant des réflexes conditionnés, les institutions qui privilégient l'ordre sont construites selon un modèle mécaniste (mais nous verrons que l'un des paradoxes de ce genre d'institutions réside dans le fait qu'elles opèrent progressivement un passage du modèle mécaniste au modèle organique<sup>1</sup>). Michel Foucault (1975) évoque ainsi, à propos du militaire, un « Homme-machine », précisant par ailleurs que l'armée a pour objectif de « contrôler », « corriger » et « façonner » le corps et l'âme du soldat, à étouffer toute inclination à la rébellion, productrice de désordre. Ses écrits postérieurs, développant le concept de « gouvernementalité »

---

1. Ce passage vers un mode de fonctionnement organique est particulièrement net en franc-maçonnerie, où la loge devient un corps vivant et évolutif, fondant une socialité de type primaire, proche du modèle familial. Mais le groupe militaire (unité, section...) présente des traits quelque peu similaires, avec la présence d'un esprit de corps.

(Foucault, 2004), peuvent également éclairer le mode de fonctionnement d'une institution disciplinaire telle que l'armée.

Une étude attentive de la terminologie et des pratiques maçonniques révèle des préoccupations similaires. Les adeptes sont tenus de respecter la « règle » — représentée symboliquement par l'outil gradué que nous connaissons —, car celle-ci est garante d'ordre. De même que l'outil permet de tracer des traits droits, la règle impose à l'initié un comportement adéquat aux attentes du groupe. Par elle et par ses manifestations concrètes (le règlement, par exemple), l'ordre est synonyme de rectitude (morale, intellectuelle, comportementale...). « Ordre et norme sont liés », puisque « l'ordre est mesure », selon les mots de Georges Balandier (1988, p. 34). Frédéric Vincent fait lui aussi remarquer que l'un des outils indispensables à l'Apprenti est « la règle, qui désigne le geste de la juste mesure, mais aussi la loi qui permet aux maçons de travailler avec discipline et efficacité » (2009, p. 58). Lors des tenues, le Vénérable Maître exhorte ainsi l'assemblée à se « mettre à l'ordre », c'est-à-dire à adopter une posture corporelle spécifique avec pieds, bras et mains en équerre.

L'institution maçonnique a d'ailleurs pour devise *Ordo ab Chao* : faire advenir l'ordre à partir du désordre, harmoniser des relations humaines initialement dysharmoniques (tâche à laquelle contribue le « Maître des harmonies », qui préside au choix des intermèdes musicaux durant les tenues, étant entendu que « la musique adoucit les mœurs », comme le veut le proverbe), mais aussi « rassembler ce qui est épars », créer une unité dans la diversité. Ce principe de base permet de comprendre l'importance qu'occupent les aspects organisationnels au sein d'une loge, la hiérarchie et ses corollaires, les grades... Lors des tenues, en effet, nous avons déjà signalé le fait que les adeptes occupent une place géographique correspondant aux fonctions particulières qu'ils remplissent. Plus largement, enfin, la démarche initiatique de la franc-maçonnerie repose sur un travail d'équarrissage ordonnateur visant la construction d'un édifice humain, notamment par la transformation des « pierres brutes », informes et imparfaites (qui ne sont autres que les francs-maçons), en « pierres taillées », capables de s'ajuster parfaitement les unes aux autres. Au-delà des agencements structurels figés par la hiérarchie, un tel ajustement requiert des régulations de nature communicationnelle, comme nous le montrerons dans notre chapitre consacré au silence et au secret, mais aussi lorsque nous évoquerons les mythes et les rites maçonniques.

Cette quête d'ordre constitue un motif de clôture supplémentaire vis-à-vis du monde profane, tant il est vrai que ce dernier est perçu comme globalement désordonné et dérégulé aux yeux des adeptes, notamment parce que les non-initiés sont mus par des passions, intempérantes par nature : « la confusion des sphères profane et maçonnique est source de chaos, tan-

dis que la clôture de la sphère maçonnique est facteur d'ordre et d'harmonie », relève Pierre-Yves Beaurepaire (1999, p. 72). Cette exigence d'ordre était plus impérieuse encore dans les loges militaires, qui ont fleuri dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Une missive rédigée par Jean-François Calame, initié au Havre en 1750 et membre de la loge militaire de Saint-Frédéric des Amis Choisis, témoigne de cette volonté d'une organisation stricte des colonnes du temple. Déplorant l'anarchie maçonnique qui règne à cette époque, selon lui, à l'Orient de Boulogne-sur-Mer, Jean-François Calame (1766) envisage de fonder une nouvelle loge régulière avec un groupe de maçons qui lui sont fidèles : « je veux bien me sacrifier par le zèle que j'ay pour l'art royal de faire tout mon possible pour faire revivre la Maçonnerie à Boulogne dans toute sa splendeur, et pour détruire totalement les mauvais préjugés que l'on a contre nous, & pour en exclure les mauvais frères et y établir le bon ordre & la discipline. » Cette posture correspond bien à la posture hétérotopique, qui s'efforce de créer « réellement un autre espace réel aussi parfait, aussi méticuleux, aussi arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon » (Foucault, 2009, p. 34).

Le rite, qui prescrit un ordre, selon l'étymologie latine *ritus* issue du sanscrit *rita* (Benveniste, 1969), participe de ce processus ordonnateur, puisqu'il est censé diminuer l'entropie sociale (Balandier, 1988, p. 29-31). Le très ancien *Livre des rites*, dont on attribue la compilation des divers textes constitutifs à Confucius, avait déjà perçu ce double aspect cohésif et organisateur, puisqu'il affirme que les rites « ont une seule et même fin, qui est d'unir les cœurs et d'établir l'ordre ». Ils accordent les hommes entre eux d'une part, les hommes et le monde dans lequel ils vivent d'autre part. Ils luttent contre la désorganisation et l'anomie, qui entraînent à leur tour une rupture de la solidarité, un effacement des repères et des institutions médiatrices selon Émile Durkheim (1967, 2004). Pascal Lardellier déclare ainsi qu'en tant que « principe de structuration et d'harmonisation », on peut qualifier le rite d'« homéostatique » (2003, p. 67). Nombre de chercheurs prêtent une fonction similaire aux mythes, faisant remarquer que les vieux mythes « répètent toujours que les dieux ont arraché au chaos un ordre du monde » (Gehlen, 1990, p. 25), et reproduisent d'ailleurs inlassablement cet ordre régulateur par le temps cyclique (et par conséquent intemporel<sup>1</sup>) qu'ils représentent.

Cependant, il ne faudrait pas en conclure que le désordre est toujours considéré comme négatif par les institutions fermées. Il est perçu comme tel uniquement lorsqu'il constitue la finalité d'un système, ou lorsqu'il provient de l'extérieur du système et échappe à tout contrôle interne. Bien

---

1. Le cycle, en effet, en tant qu'éternel retour du même, annule paradoxalement tout devenir...

souvent, le désordre est intégré au système et contribue à son équilibre. Il est alors utilisé afin de servir l'ordre, en accord avec les théories systémiques (Von Neumann, Von Foerster... (Lohisse, 2009, p. 167)), et cybernétiques, ainsi que nous le verrons lorsque nous analyserons les rites d'inversion et de transgression. Néanmoins, à l'inverse des théories systémiques, les institutions fermées perçoivent les échanges avec le milieu extérieur comme producteurs d'une déstabilisation du système socio-anthropique, sans envisager la capacité d'autorégulation de ce dernier. Afin de maintenir un ordre interne durement acquis, elles s'efforcent de minimiser tout rapport avec leur environnement proche ou lointain, susceptible d'en entamer l'équilibre. Cette posture de repli et de protection correspond avant tout à un besoin de sécurité, besoin qui s'exprime clairement dans la pratique rituelle, qui par la régularité et la prévisibilité qu'elle établit (canevas prédéterminé et souvent immuable du rituel, déroulement cyclique des rites, et parfois même à date fixe, etc.), rassure l'être humain (Cazeneuve, 1971 ; Jeffrey, 2003). Or, une telle posture se traduit souvent par une activité communicationnelle restreinte en externe, ce dont la pratique du secret est une parfaite illustration.

Depuis sa création au XVIII<sup>e</sup> siècle, la franc-maçonnerie spéculative est connue pour son opacité. Un sociologue comme Georg Simmel (1996) la range dans la catégorie des sociétés secrètes, et cela même si les francs-maçons préfèrent pour leur part parler d'une société « discrète » (Garibal, 2005), dans la mesure où elle ne cherche pas à dissimuler son existence et possède un statut légal, celui d'une association loi 1901. D'autres encore, à l'instar de l'historien Pierre-Yves Beaurepaire (2003), la qualifient plutôt de « société à secrets », catégorie distincte de la société secrète. Quoi qu'il en soit, cette fermeture institutionnelle s'est longtemps traduite par des carences communicationnelles à l'égard du public, étant entendu que le secret et le silence entretiennent des rapports étroits (Étienne, 2003, p. 37-60). À l'issue de sa cérémonie d'initiation, où il devient le dépositaire des secrets relatifs à son grade, le néophyte fait serment de garder le silence sur le contenu des épreuves subies et l'identité de ses confrères. Cette règle de base est aussi rappelée dans la plupart des loges à la fin des travaux maçonniques, lorsque le Vénérable Maître invite les adeptes à se « retirer en paix sous la loi du silence ».

Plusieurs raisons peuvent expliquer ce devoir de silence, qui s'applique à des domaines aussi variés que la nature des rites et l'appartenance des adeptes (Bryon-Portet, 2010 c). La première est relative aux origines opératives de la franc-maçonnerie. Que celles-ci fussent réelles, comme le soutiennent de nombreux francs-maçons, ou imaginaires, comme semblent le prouver *a contrario* de récentes études historiques (Dachez, 2008), les omniprésentes références aux tailleurs de pierre et constructeurs de cathédrales ont culturellement influencé les pratiques des adeptes. Au Moyen

Âge, les maçons étaient rattachés à des corporations de métiers où le savoir-faire traditionnel, qui était transmis par les Maîtres, ne devait pas être divulgué, car ces techniques garantissaient la non-prolifération de la concurrence et assuraient la survie de la profession (Ferré, 2001). L'on peut voir dans les différents signes, mots et attouchements des francs-maçons spéculatifs une rémanence de ces *Old charges*. Cependant, force est de reconnaître que ce secret-là est aujourd'hui le moins gardé de tous, tant il est aisé de glaner des informations sur le sujet en écumant les rayonnages des librairies et des bibliothèques.

Une autre raison a trait à la nécessité de protéger les membres de l'institution de menaces diverses, allant de simples représsailles professionnelles jusqu'à de véritables persécutions, mettant en péril la vie des francs-maçons. Depuis la création de l'Ordre, en effet, les initiés ont été l'objet de nombreuses attaques, verbales ou physiques (Roberts, 1979 ; Lemaire, 1996). Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle déjà, dans ses célèbres *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1798-1799), l'abbé Augustin Barruel accusait la franc-maçonnerie d'avoir fomenté la Révolution française et renversé la royauté. Il relayait alors des opinions fort répandues à son époque (Baissie, 1790 ; Lefranc, 1791). La thèse de la conspiration continua à se diffuser dans la littérature populaire au cours du XIX<sup>e</sup> siècle (on la retrouve notamment dans l'œuvre d'Alexandre Dumas *Joseph Balsamo*). Un scandale fut ensuite déclenché par le canular de Léo Taxil — pseudonyme derrière lequel se cachait l'écrivain Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand-Pagès —, qui présentait les loges comme des sectes sataniques (1886, 1892). Malgré les rétractations ultérieures de l'auteur, le doute demeura dans certains esprits<sup>1</sup>. Mais c'est à partir du XX<sup>e</sup> siècle que la propagande antimaçonnique prit une ampleur inégalée. Aux heures sombres de l'Occupation allemande, le régime nazi et le gouvernement de Vichy redonnèrent vigueur à des thèses anciennes (de Vittré, 1897 ; Ansonneau, 1924), associant le complot maçonnique au complot juif. La parution en 1943 du film de Jean Marquès-Rivière et de Jean Mamy, *Forces occultes*, témoigne de cet amalgame et de la haine grandissante des autorités à l'égard d'un groupuscule qui agissait dans l'ombre et revendiquait des valeurs humanistes, républicaines et démocratiques fort éloignées de celles qui prévalaient alors. Le complot judéo-maçonnique devint même, en certaines occasions, un complot judéo-maçonnico-bolchévique (Rollin, 1939), tant était grande la tentation d'unir dans un même refus tous ceux qui, par leur altérité, symbolisaient une inacceptable différence, et de les présenter comme des ennemis. Fichés, inquiétés et poursuivis, de nombreux francs-maçons

---

1. Il y d'ailleurs là, avec la franc-maçonnerie, un beau sujet susceptible d'étayer et de compléter les études communicationnelles effectuées par Jean-Noël Kapferer (1987) et Édgar Morin (1982) sur les raisons d'apparition et les modes de propagation d'une rumeur...



pérent dans les camps de concentration puis dans les goulags. Cette réalité historique permet de comprendre la réticence des adeptes à divulguer leur appartenance.

La franc-maçonnerie exerce tout à la fois fascination et répulsion. Assimilée à une dangereuse secte par les uns (Baron, 1906), à un club affairiste attirant les opportunistes par les autres (Coignard, 2009), elle provoque la curiosité ou la suspicion, rarement l'indifférence. Les jugements que l'on porte sur elle sont souvent excessifs et relèvent parfois du fantasme. L'aspect ésotérique des pratiques maçonniques contribue à forger cette relation fantasmagorique que le profane entretient avec elle. Le manque de transparence communicationnelle de l'institution participe aussi de cette mystification. Partiellement destinée à protéger les adeptes, l'opacité institutionnelle entretient le mystère, favorise les incompréhensions et méprises en tous genres. Il est donc légitime de se demander si le remède, dans ce cas précis, n'aggrave pas le mal qu'il prétend soigner, à l'instar de ce *Pharmakon* qu'est l'écriture dans le *Phèdre* de Platon, dispositif technique censé remédier aux déficiences de la mémoire, mais finissant par l'affaiblir (Derrida, 1972).

Si le silence est principalement dirigé vers la communauté profane, il convient néanmoins de préciser que la régulation de la parole est également imposée en interne. Lors des tenues, les Apprentis, par exemple, ne peuvent s'exprimer. Ils restent muets pendant une période variable, qui s'étale généralement sur un ou deux ans. Cette mesure, qui vise à apprendre la patience au néophyte, mais aussi à développer sa capacité d'écoute et d'introspection, est censée juguler progressivement toute inclination aux bavardages inutiles. Par la suite, lorsque l'Apprenti accède au grade de Compagnon et recouvre l'usage de la parole, il demeure contraint par certaines règles. Toute intervention orale doit être soumise à une autorisation préalable et peut être interrompue si le Vénérable Maître juge sa teneur contraire aux principes maçonniques de tolérance et de tempérance. Par ailleurs, ces restrictions langagières inscrivent l'adepte dans la voie initiatique (Cazeneuve, 1971, p. 239), qui repose en partie sur un mode d'appréhension et de communication non-verbal.

Au-delà des secrets relatifs aux rites et à l'appartenance maçonnique, existe en effet un autre type de secret, plus convoité par les amateurs de sensationnalisme, et qui a fait couler beaucoup d'encre. Clé de voûte du sacré maçonnique, il est l'élément qui distingue véritablement l'initié du non-initié. Les francs-maçons s'accordent pourtant à dire que le « secret » maçonnique n'en est pas vraiment un, puisqu'il réside dans le ressenti qui accompagne la démarche initiatique de tout adepte, ainsi que dans sa quête de la parole et de l'unité perdues<sup>1</sup>. Or, dans la mesure où elle

---

1. La quête de la Parole perdue repose sur la conviction que l'homme communiait ori-

doit être vécue pour être appréhendée, cette expérience intime, dont toute tentative d'analyse conceptuelle supprime la valeur intrinsèque, est par essence ineffable. Aussi Alain Pozarnik, ancien Grand Maître de la Grande Loge de France, affirme-t-il « nous ne violerons aucun secret car le seul véritable secret maçonnique sur le chemin de la lumière est celui d'un vécu incommunicable », ou encore : « l'initié se tait parce que les phrases disent autre chose que ce qu'il ressent » (Pozarnik, 2000, p. 18, p. 23, p. 31). Le cœur même du travail maçonnique apparaît donc peu propice aux récits. Certes, le franc-maçon peut bien parler autour de cette expérience-limite, mais il lui est impossible de traduire celle-ci avec des mots. L'inutilité d'une narration qui se révélerait tronquée et imparfaite pourrait expliquer la rareté des témoignages laissés par les initiés sur ce secret, bien plus qu'une interdiction stricte d'en parler. Cette interdiction, cependant, est parfois bien réelle dans certaines obédiences. Il nous suffira de mentionner la sanction prononcée par la Grande Loge de France à l'encontre de son ancien Grand Maître Jean Verdun. La parution de son ouvrage *Le Franc-maçon récalcitrant*, en effet, lui valut une suspension d'un an ainsi que l'interdiction à l'avenir de « toute publication, toute communication écrite ou verbale dans le monde profane » de ce qui « se rapporterait de près ou de loin à la vie interne de l'obédience » (Galceran, p. 105).

C'est également la spécificité des missions de défense qui a fait de l'armée une « grande Muette ». Le caractère sensible des informations liées aux opérations militaires (un conflit se gagne souvent par l'effet de surprise, comme le rappelle le traité de polémologie de Sun Tzu...), mais aussi la neutralité politique que l'on exige des soldats, imposent une classification des documents (dont fait partie le fameux secret défense), ainsi qu'un devoir de réserve. Au fil des siècles, cette contrainte de nature opérationnelle et fonctionnelle s'est transformée en une caractéristique culturelle, un *habitus*, au sens bourdieusien du terme. La liberté d'expression des militaires a ainsi été progressivement réduite à une peau de chagrin, et ce même lorsque des enjeux vitaux ne justifiaient pas le mutisme des soldats. Toute critique publique du système par un militaire est devenue passible de sanctions.

Certes, on note un timide infléchissement de cette règle depuis quelques années. Le nouveau Statut général des militaires, mis en place en 2005, permet à ces derniers de publier un texte sans avoir à demander une autorisation préalable à leur hiérarchie, alors que telle était la procédure en vigueur depuis 1835, date à laquelle le maréchal Maison, ministre de la Guerre, fit observer cette consigne. Cependant, cette avancée est

---

ginellement avec le monde (l'état adamique et le mode de communication qui prévalait avant la destruction de la tour de Babel, donnent une idée de cet état de perfection), et qu'il est donc possible de recouvrer cette étincelle divine enfouie en chacun.

essentiellement théorique. Dans la pratique, une trop grande liberté d'expression peut faire encourir de sérieuses représailles, sous la forme d'une mauvaise notation, par exemple, ce qui a évidemment un impact sur l'avancement des individus et donc sur leur carrière, voire même d'une radiation. Un cas récent est souvent cité en exemple sur les blogs et forums de défense des droits des militaires<sup>1</sup>, celui de Jean-Hughes Mattely, chef d'escadron de la Gendarmerie nationale, également chercheur associé au C.N.R.S., qui fut radié des cadres par mesure disciplinaire *via* un décret signé par le président de la République en date du 12 mars 2010, pour avoir critiqué dans les médias le rattachement de la gendarmerie au ministère de l'Intérieur et co-publié un article intitulé « Feu la gendarmerie nationale » (2009). Les médias se sont emparés de ce que l'on appelle déjà « l'affaire Mattely » : *Le Courrier international* et *Libération* en juillet 2009, *Le Figaro* et *Le Monde* en octobre 2009, *L'express* en avril 2010... Cette mesure de radiation, jugée disproportionnée par rapport aux faits reprochés à l'intéressé par le juge des référés au Conseil d'État, a été en partie suspendue fin avril 2010. Mais quelle qu'en soit l'issue, cet épisode, qui fait écho à l'épisode maçonnique de l'infortuné Jean Verdun, prouve que la question de la liberté d'expression chez les militaires est loin d'être réglée.

Cette constante qu'est la pratique du silence, la rétention d'informations concernant le mode de fonctionnement des communautés marquées par la clôture, ne va pas sans poser problème au sein de la société de communication qui est la nôtre en Occident, à l'aube du *xxi*<sup>e</sup> siècle. Dans la seconde partie de cet ouvrage, nous verrons qu'elle peut entraîner un phénomène de marginalisation à l'égard de ces entités qui refusent de lever le voile sur leurs activités. Nous analyserons également les enjeux sociaux que revêt cette absence de communication externe, qui semble favoriser, en interne, la cohésion du groupe ainsi que des formes de transmission de type symbolique, tels que les mythes et les rites. L'étude du secret, en effet, constitue un axe de recherche particulièrement fertile pour des chercheurs en sociologie ou sciences de l'information et de la communication. Pourquoi pratiquer le secret ? Qu'est-ce que ce dernier apporte aux membres d'un groupe ? Est-il synonyme d'absence de communication, ou correspond-il à une gestion différente de celle-ci ? Pourquoi préférer une transmission de type diachronique, reposant sur des dispositifs symboliques et des relations interpersonnelles, à une communication de type synchronique, souvent médiatisée par des outils techniques ? Nous allons nous efforcer de donner quelques éléments de réponse dans les pages qui suivent.

---

1. Adefdromil (Association de défense des droits des militaires : [adefdromil.org](http://adefdromil.org)) et Gendarmes et Citoyens (jadis baptisé Gendarmes en colère : [gendarmes-en-colere.forum2discussion.net](http://gendarmes-en-colere.forum2discussion.net)).

## Les grands mythes fondateurs et symboles institutionnels : fonctions de transmission et de communication dans une perspective identitaire

Comme toute société, les institutions fermées possèdent leurs mythes, destinés à narrer leurs origines ou quelque fait marquant de leur histoire, mais aussi à véhiculer leurs principes majeurs. Une analyse des mythes fondateurs de la franc-maçonnerie et de l'armée va nous permettre d'appréhender les enjeux anthropologiques et communicationnels que revêtent ces formes symboliques au sein d'une organisation close, impliquant l'élaboration d'un certain nombre de référents communs susceptibles de resserrer les liens intra-groupe et de construire un imaginaire social adapté à ses besoins. Nous verrons que derrière deux figures mythiques sacrificielles, incarnant également l'honneur, le courage et la loyauté, et proches des mythes templier et chevaleresque, se cachent pourtant des modèles d'action différents. Ainsi, si la figure de l'architecte Hiram, incarnant la *gravitas*, invite à la patience et à la tempérance, celle de Guynemer, apparentée à Icare, représente la *celeritas*<sup>1</sup> et invite à l'impétuosité. Il en va de même avec les symboles élaborés et transmis par les communautés maçonnique et militaire qui, pour avoir des fonctions similaires, n'en véhiculent pas moins des messages spécifiques à leurs activités respectives.

Comme l'a bien montré Stefan Bratosin (2007, p. 24-48), le mythe, appréhendé dans une perspective informationnelle et communicationnelle, peut être considéré comme un « paradigme permettant de comprendre le monde ». On peut ainsi y voir une « manière de décrire la réalité », un « objet permettant de pénétrer et de connaître des phénomènes », enfin un « moyen de compréhension des événements », ce qui ressortira clairement de nos analyses sur les mythes militaires et maçonniques. Mais surtout les mythes, comme les symboles, traduisent une quête de sens et d'identité, et engagent par là même la question de la reliance, que nous évoquerons plus précisément à travers l'étude des rites. En tant que systèmes de signification et de transmission des valeurs du groupe, ils constituent des outils privilégiés du lien social au niveau des membres, et des

---

1. Sur ces notions de « gravitas » et de « celeritas », voir Raoul Girardet (1986).

supports de communication efficaces au niveau de l'institution. Au cours des chapitres qui suivent, nous procéderons à une analyse de type sémiotico-herméneutique. Nous emprunterons également au constructivisme épistémologique et communicationnel, afin de montrer comment les dispositifs symboliques élaborés par l'armée et la franc-maçonnerie contribuent à modifier la perception et les représentations des membres des deux communautés, et par conséquent à remodeler leur rapport à la réalité.

## 1 Des figures mythiques sacrificielles destinées à transmettre les valeurs institutionnelles : Hiram, Guynemer, chevaliers Kadosch et chevaliers de l'air...

Personnage de la Bible, évoqué notamment dans les livres des *Rois* et des *Chroniques*, Hiram peut être considéré comme le grand mythe fondateur de la franc-maçonnerie. Celle-ci lui doit d'ailleurs son surnom de « la Veuve ». Il en va de même pour les francs-maçons, appelés « Fils de la Veuve » en référence à Hiram Abif, dont les écritures disent qu'il est « fils d'une veuve de la tribu de Nephtali ». Ce dernier, qui ne doit pas être confondu avec un autre personnage biblique homonyme qui vécut à la même époque — Hiram roi de Tyr —, assura la construction du Temple de Salomon et moula les deux colonnes qui en décorent l'entrée, Jakin et Boaz, que les francs-maçons reproduisent dans leur enceinte sacrée. Édouard Plantagenet fait remarquer que les différents rituels attachés aux diverses obédiences varient de multiples manières, excepté à propos du mythe d'Hiram, dont la prégnance et l'intégrité ont été préservées au fil des siècles, au point de devenir le *landmark* par excellence (2001, p. 49). Or, comme dans la plupart des mythes, le personnage biblique d'Hiram et les conditions de sa mort ont été enrichis et magnifiés par l'imaginaire maçonnique, qui en a fait une sorte de héros, un référent commun incontournable pour celui qui entre en franc-maçonnerie.

Le mythe d'Hiram (dont on trouve déjà mention dans le manuscrit *Dumfries* n° 4, datant de 1710, qui le représente comme « un artiste plein de sagesse », « un maître maçon de grand savoir et de grande générosité<sup>1</sup> », puis dans la première partie des *Constitutions* du pasteur presbytérien James Anderson parues en 1723, où il est fait allusion à ce « maçon le plus accompli de la Terre »), s'inscrit dans la logique d'une construction mémorielle qui revêtait une importance majeure pour les premiers francs-

---

1. Pour la traduction de ce manuscrit, on pourra consulter l'ouvrage de Jean FERRÉ, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les textes (1248-1782)*, Paris, Éditions du Rocher, 2001, p. 335, p. 175.

maçons<sup>1</sup>. Il convient de bien saisir, comme le fait Pierre-Yves Beaurepaire, « en quoi ces récits fondent la mémoire de l'Ordre, et ce qu'ils apportent à l'identité maçonnique en construction », et d'adopter le parti « de l'ethnologue qui décèle dans les différents mythes fondateurs et leurs variantes, les structures mentales d'une collectivité, ses tensions, ses peurs et ses tabous, mais aussi ses valeurs, son espérance et ses projets » (Beaurepaire, 1999, p. 26). Cet historien démontre, en effet, que cette mémoire inventée recouvre tout à la fois des enjeux identitaires, culturels et anthropologiques, et des enjeux politiques, les figures du pouvoir étant moins suspicieuses à l'égard des organisations qui restaurent des formes de sociabilité anciennes que vis-à-vis de celles qui innovent, dans la mesure où l'innovation aboutit souvent à une révolution. Et de déclarer que « la première Grande Loge de Londres cherche alors à se constituer un capital symbolique prestigieux, à s'inscrire dans une tradition d'excellence. Surtout, comme toute association nouvelle dans une société traditionnelle, elle est en quête de patronages influents, de protections et de reconnaissance officielle » (Beaurepaire, 1999, p. 32).

Le mythe répond donc d'abord à un besoin d'ancrage temporel et fait office de véritable outil de communication. Un tel besoin, il est vrai, s'exprime chez toute jeune institution s'efforçant d'acquérir une certaine légitimité. Car comme le déclare Éric Hobsbawm, « toutes les traditions inventées utilisent, dans la mesure du possible, l'histoire comme source de légitimation de l'action et comme ciment de la cohésion du groupe » (Hobsbawm et Ranger, 2006, p. 23). Mais ce besoin est probablement encore plus fort au sein d'une institution traditionnelle, ayant la prétention de transmettre de générations en générations des valeurs universelles et immuables, et de soutenir un processus de transformation identitaire *via* une voie initiatique. Proposer une figure mythique ancienne à laquelle les membres du groupe puissent se rattacher, et en laquelle ils puissent voir une sorte d'alter ego, était donc essentiel pour la franc-maçonnerie naissante.

Fil conducteur, thème invariant et unificateur, Hiram ouvre l'histoire de la franc-maçonnerie sur un drame, puisque le mythe forgé par l'Ordre veut qu'il ait été assassiné par trois Compagnons scélérats vers la fin des travaux du Temple, alors qu'il refusait de leur divulguer les enseignements attachés au grade de Maître (Guerillot, 2002). Le premier lui donna un coup de règle à la gorge, le deuxième lui asséna un coup d'équerre au sein gauche, et le troisième, enfin, l'acheva par un coup de maillet porté

---

1. Ce procédé était utilisé par les alchimistes, qui faisaient remonter leur art à Adam, Énoch, Moïse puis Hermès Trismégiste. Pour cette raison, nombre de leurs écrits étaient des textes apocryphes.

au front<sup>1</sup>. Ce meurtre se présente sous une forme allégorique et comporte bien évidemment un niveau de lecture ésotérique qu'il convient de déchiffrer. Les trois Compagnons, en effet, frappèrent le Maître à mort à l'aide d'outils que le franc-maçon utilise dans un sens symbolique. Ces trois coups évoquent, en langage maçonnique, la mort physique (gorge), la mort sentimentale (cœur) et la mort spirituelle (front). D'autres versions du mythe interprètent plutôt ces coups comme représentant trois passions funestes qui aveuglent l'homme non éclairé, à savoir l'orgueil, l'envie et l'avarice<sup>2</sup>.

Au plan anthropologique, la mort d'Hiram se rattache également à l'image — quasi archétypale — du meurtre primordial, à l'expression de la violence fondatrice, inhérente à l'instauration de la société et du sacré (Girard, 1972), et qu'illustrent par exemple Rémus et Romulus, Abel et Caïn, Osiris et Seth... Hiram endosse donc un rôle proche de celui du bouc-émissaire ou victime sacrificielle, qui permet à une société d'extérioriser et de canaliser ses pulsions morbides, rétablissant ainsi l'ordre et l'unité du groupe. Figure sacrifiée et sacralisée, Hiram affirme le lien entre sacré et sacrifice, mis en évidence par Marcel Mauss (1968) et Roger Caillois (1988). Mais indirectement, en mettant en scène le comportement coupable des trois Compagnons, tenant lieu de contre-exemple pour tout franc-maçon, le mythe d'Hiram condamne et expulse la discorde — source de désordre social —, des loges maçonniques. À ceux qui seraient tentés de se comporter de manière scélérate, il rappelle que l'ivresse du pouvoir ou d'une science mal acquise ne mène qu'à des actes répréhensibles, dont on ne tire finalement aucun gain. En effet, un autre niveau de lecture implique du mythe invite l'adepte à comprendre que la véritable connaissance, celle dont Hiram était le dépositaire et qui lui a valu d'être agressé, ne se communique pas par la parole, mais se mérite et s'acquiert de manière personnelle et progressive, par un processus initiatique. Claude Guerillot (2002) précise à ce sujet que le mythe d'Hiram ne trouve sa pleine signification qu'aux deux derniers degrés du R.É.A.A. — correspondant aux grades de Chevalier de Royale Arche et de Grand Élu Sublime Maçon —, où l'adepte apprend que le mot de passe que l'architecte refusait de divulguer n'était rien moins que le nom ineffable, celui de l'Innommable, évoquant la puissance divine. Pour tout franc-maçon, Hiram constitue donc un

---

1. Il existe quelques légères variantes concernant les outils et parties du corps sollicités dans le meurtre d'Hiram. Selon Gérard de Nerval (2003, p. 126-127), le premier Compagnon frappa un coup de marteau sur le crâne d'Hiram, le deuxième lui enfonça son ciseau dans le flanc, et le troisième plongea la pointe de son compas dans le cœur. Le Régulateur du maçon publié en 1801 et relatif au Rite Français relate un coup de règle sur l'épaule, un coup de levier sur la nuque, puis un coup de maillet sur le front.

2. Telle est l'interprétation donnée par Le Régulateur du maçon de 1801.

modèle exemplaire auquel il convient de s'identifier et qu'il faut s'efforcer d'imiter. Ce personnage, en effet, cumule le savoir (détention des mots de passe...), le savoir-faire (mise en pratique des principes géométriques dans la construction du temple, mais aussi des règles de la morale), et le savoir-être, faisant preuve de courage et d'intégrité (Béresniak, 2008). Il possède donc une fonction éminemment normative. En termes freudiens, l'on pourrait dire qu'il est une image du Surmoi, qui « représente toutes les contraintes morales et aussi l'aspiration vers le perfectionnement » (Freud, 1971, p. 90), sorte de principe autoritaire sublimé qui fonctionne comme un idéal intériorisé et établit les conditions de transmission des valeurs d'un groupe humain.

Le parricide<sup>1</sup> que symbolise cette brutale mise à mort est à peine voilé. D'abord parce que Hiram, en qualité de Maître, subordonne les trois Compagnons, au plan hiérarchique mais surtout en terme de sagesse. Ensuite parce que les francs-maçons qui lui succèdent chronologiquement sont comme les orphelins de ce sage architecte, qui avait pénétré les mystères de ce monde. Sans prétendre procéder à une lecture psychanalytique du mythe d'Hiram, comme le fait Michel Baron (2006), il convient de relever la portée symbolique de cet acte qui, pour injuste et révoltant qu'il puisse paraître, place les francs-maçons dans une situation riche de potentialités. Car une fois passé le sentiment de déréliction que peut engendrer la perte d'un repère transcendant ou à tout le moins surplombant, s'ouvre la possibilité d'une découverte authentique de soi et de la liberté. Et de la mort du père, telle que Sigmund Freud l'a analysée dans *Totem et Tabou*, à la mort de Dieu, il n'y a qu'un pas... Privés de l'enseignement du Maître Hiram, qui emporta ses secrets dans la tombe, les adeptes sont contraints d'être des chercheurs, voire des « chercheurs », comme préfèrent le formuler certains d'entre eux lorsqu'ils souhaitent mettre l'accent, par ce participe présent substantivé, sur l'aspect actif et infini de leur quête. À l'inverse des religions révélées, la franc-maçonnerie est une maçonnerie « franche », c'est-à-dire libre, selon l'étymologie du mot<sup>2</sup>. Et si cette liberté désignait d'abord une dimension économique et sociale (les maçons francs du Moyen Âge étaient en effet des maçons affranchis), elle revêt une signification épistémologique et surtout spirituelle pour les francs-maçons spéculatifs. Il n'y a pas de vérité absolue ni de voie toute

1. Mais ce parricide peut être également considéré comme un fratricide (à l'instar des fratricides fondateurs d'Abel et de Caïn, de Rémus et Romulus...), dans la mesure où tous les francs-maçons sont des « frères ». En accord avec le paradoxe du sacré, parfaitement mis en lumière par Franco Ferrarotti (1987), ce fratricide, à son tour, fonde une communauté fraternelle, engendrant ainsi son contraire.

2. Certains historiens, comme Roger Dachez (2008), considèrent plutôt que le mot « franc-maçonnerie » (« *free masonry* » en anglais) provient du nom d'une pierre fine et tendre, appelée « *free stone* » ou « pierre franche », que certains maçons travaillaient.



tracée, mais simplement une « orientation » (telle est d'ailleurs la fonction que recouvre le Vénérable Maître siégeant à l'« Orient »), un enseignement, au sens originel de « montrer le signe ». Herméneutique, l'approche maçonnique, en effet, s'efforce de « retrouver la parole perdue » (Thomas, 2009 ; Khaitzine, 1997 ; Béresniak, 1997a). L'on peut ainsi avancer l'idée que le drame d'Hiram, initialement perçu comme source de manque, privation et désastre pour les membres de la communauté, est en fait une véritable opportunité, tout franc-maçon étant obligé de trouver sa propre voie à travers l'interprétation des bribes et signes épars que constituent les symboles laissés dans le temple par le défunt Maître.

À travers le mythe d'Hiram se révèle également un autre élément déterminant de la voie maçonnique, à savoir le processus de mort/renaissance qui soutient la démarche initiale de l'adepte. L'acacia placé sur la tombe d'Hiram, en effet, représente l'immortalité, à cause du caractère imputrescible de son bois (Ragon, 1996). Aussi Hiram est-il censé renaître à travers l'acacia immortel, renouant alors avec les grandes figures mythiques et religieuses de la résurrection, Dionysos le deux-fois-né, Osiris dont le corps fut dépecé puis reconstitué, ou encore Jésus Christ le ressuscité... D'un point de vue symbolique, il indique que tout processus initiatique implique une transformation radicale de l'être, qui s'opère par la disparition d'un état ancien et l'apparition d'un nouvel état, considéré comme plus noble. La franc-maçonnerie témoigne là de l'influence qu'ont pu avoir les mythes païens mais aussi la tradition alchimique (Wirth, 1990), pour laquelle la transmutation de la matière et l'accès à un état de conscience modifié nécessitaient une phase préalable de putréfaction, baptisée Nigredo ou Œuvre au noir. Cet aspect du mythe ressort d'ailleurs dans le rituel relatif à l'élévation à la maîtrise<sup>1</sup>, puisque le Compagnon rejoue la mort et la résurrection d'Hiram lors de son « augmentation de salaire<sup>2</sup> ». Mythe vécu plus que relaté, parce que ritualisé, il introduit une dimension théâtrale dans la loge maçonnique (Béresniak, 2008). Certains vont d'ailleurs jusqu'à parler de mythodrame à son propos.

Enfin, il est à noter qu'Hiram a contribué à la construction d'un autre mythe, celui d'une filiation historique supposée entre la maçonnerie opérative et la maçonnerie spéculative. Loin de constituer un ensemble de sèmes isolés, le mythe d'Hiram, en effet, est composé de « mythèmes », et s'inscrit lui-même dans un ensemble de mythes, de rites et de symboles interactifs traitant de thèmes parents et formant un système. Nous verrons, par exemple, comment les outils rituels et autres symboles relatifs au travail de la pierre s'insèrent dans ce système relatif à la construction. Redon-

1. Hiram, en effet, n'apparaît pas au début du parcours initiatique de l'adepte. Il n'intervient que lors du rituel d'élévation au 3<sup>e</sup> degré, qui permet d'accéder au grade de Maître.

2. Expression indiquant un changement de grade.

dants les uns par rapport aux autres, les mythes maçonniques reposent sur le concept de variation, au sens musical (en d'autres termes, leur variation formelle s'articule autour d'un invariant sémantique qui maintient une certaine cohérence symbolique, évitant à la polysémie de se transformer en discordance). Utilisant la méthode mythologique (Durand, 2000) et s'attachant à repérer les répétitions, les jeux synecdotiques et les confluences morphologiques, Gilbert Durand souligne que le système mythique formé par le mythe d'Hiram, le mythe des templiers et le mythe chevaleresque que nous évoquerons ci-après, met en scène le paradigme du Juste persécuté, puisqu'on retrouve l'idée d'un meurtre crapuleux perpétré par des scélérats, et d'un appel à la vengeance (Durand, 2005). Par analogie, Maître Hiram rejoint donc un autre grand Maître, Jacques de Molay, condamné par un roi désireux de s'emparer des richesses acquises par l'Ordre des templiers lors des croisades. L'injustice d'un meurtre motivé par des intérêts inavouables constitue une métaphore obsédante, au sens où l'entend Charles Mauron (1963), et témoigne d'un « processus mythogénique » (Durand, 2005, p. 101-110, p. 54). Incarnant le courage et la pratique du secret, le sens de l'harmonie géométrique et le travail de construction du temple intérieur, Hiram, héros et martyr, représente un condensé des principes fondateurs de la franc-maçonnerie et constitue, à ce titre, un excellent vecteur de communication institutionnelle auprès des initiés.

Le mythe de Georges Guynemer est à l'armée de l'air ce que le mythe d'Hiram est à la franc-maçonnerie : un récit fondateur, qui possède une base historique, et que l'institution a magnifié et instrumentalisé afin de l'ajuster à son imaginaire symbolique et de servir ses objectifs. Autre mythe, autre aspect formel, autre contenu signifiant, mais fonctions normative et cohésive identiques. Le personnage de Guynemer, en effet, incarne les vertus militaires et invite tout aviateur à imiter comme un modèle le comportement exemplaire d'un homme pétri de patriotisme et de courage. La célébrité de ce pilote de la Première Guerre mondiale est d'abord née dans la presse, qui vantait ses exploits aéronautiques, puis a été relayée par des écrivains. À partir de ce moment, le mythe était déjà en train d'éclorre, ces ouvrages étant moins des biographies que des hagiographies (Pernot, 2000). Les titres abondent d'ailleurs en métaphores religieuses : Maurice Rostand publie *L'Archange* (1925), Jacques Mortane *Deux archanges de l'air : Georges Guynemer, Jean Mermoz* (1937), Édmond Delucinge *Guynemer : l'Ange de la Victoire* (1942), Jules Roy *Guynemer, L'Ange de la mort* (1986), pour ne citer que les œuvres les plus connues. Cette angéologie se justifie tant par une volonté de sacralisation que par l'analogie qui rapproche ces êtres intermédiaires que sont les anges,

messagers de Dieu auprès des hommes, et les pilotes, évoluant entre la terre et l'espace intersidéral. Cette vision s'accorde par ailleurs avec une mouvance qui, sous la III<sup>e</sup> République, voit dans l'armée (tout comme dans la franc-maçonnerie), une religion « laïque » (Girardet, 1998) ou « séculière » (Rivière, 1988). Les aviateurs apparaissent donc comme les anges gardiens de cette nouvelle religion.

L'armée de l'air a trouvé en Guynemer sa figure héroïque et en a fait son mythe fondateur. Progressivement, à partir des années 1920, un véritable culte a commencé à être rendu, tant par la nation que par l'aviation militaire, à celui qui semblait cristalliser toutes les passions patriotiques. Ainsi Georges Guynemer est-il célébré aujourd'hui tous les ans, le 11 septembre — date anniversaire de sa mort —, sur l'ensemble des bases aériennes, au cours d'une cérémonie commémorative. En outre, de nombreuses stèles ont été élevées afin d'honorer sa mémoire, à la cité de l'air, par exemple, sise dans le XV<sup>e</sup> arrondissement de Paris, ou encore sur la base aérienne de Dijon. Enfin, des portraits de sa personne tapissent les murs de nombreux escadrons. L'École de l'air de Salon de Provence possède même en son bâtiment principal, significativement baptisé « le temple », un buste du pilote et une maquette du *Vieux Charles*, le Spad XIII sur lequel Guynemer effectua sa dernière mission. Dans une étude consacrée à la formation des officiers de l'armée de l'air, Patrice Gourdin (1996) relève avec justesse que « l'École de l'Air conserve pieusement la fourragère du capitaine que lui remit solennellement le secrétaire d'État à l'Air, M. André Maroselli, le 3 avril 1948 », un peu à la façon dont les basiliques conservent les reliques de quelque saint. L'École a même fait sienne la devise du pilote, « faire face ».

Pourtant, rien ne semblait prédisposer Georges Guynemer à devenir un mythe. Né en 1894, ce jeune homme malingre, à la santé malade, élève brillant mais indiscipliné, fut souffrant durant toute son enfance. Adolescent, il fut rejeté lorsqu'il voulut s'engager dans les forces armées, au début de la guerre, les médecins militaires l'ayant trouvé trop maigre et jugé inapte à l'engagement. Animé du désir de voler et doté d'une détermination hors du commun, il persévéra dans ses tentatives et put finalement intégrer l'école de Pau en faisant jouer les relations de son père, ancien saint-cyrien. Volant d'abord en situation illégale, il devint ensuite officiellement élève pilote, mais détruisit plusieurs avions à l'atterrissage et manqua d'être renvoyé par le capitaine Brocard, qu'il exaspérait. Mais il commença à se distinguer lors des combats qu'il mena au sein de la fameuse « Escadrille des Cigognes » de Vauciennes, initialement connue sous le nom d'escadrille N.3. Le caporal Guynemer, en effet, enchaîna les victoires, et fut rapidement promu capitaine. Lorsqu'il mourut au cours d'un combat aérien le 11 septembre 1917, au-dessus de Poelkapelle, en

Belgique, il recensait cinquante-trois victoires homologuées. Le pilote n'a donc pas usurpé sa célébrité. Indéfectible courage (Guynemer a frôlé la mort puisqu'il été abattu plusieurs fois en vol, ce qui ne l'a guère dissuadé de remonter sur son avion), pugnacité inébranlable, patriotisme sans faille, performances extraordinaires, les arguments objectifs de ses célébrations ne manquent certes pas. Cependant, force est de reconnaître que le personnage de Georges Guynemer a été magnifié, parfois même dénaturé, par la légende, qui l'a paré d'une auréole de saint.

La postérité en a ainsi fait une sorte d'ascète. L'opinion, aidée d'écrivains plus soucieux de sensationnalisme ou de sacré que de vérité, le disait puceau, malgré ses vingt-trois ans et la liaison notoirement connue qu'il entretenait avec la comédienne Yvonne Printemps<sup>1</sup>. De la même manière, furent systématiquement occultées les frasques qui émaillaient ses nuits parisiennes lors des périodes de permission. Sans doute cherchait-on à faire du jeune homme un symbole d'innocence — en adéquation avec la pureté d'intention et la noblesse de caractère dont un mythe de fondation avait besoin —, et à montrer que celui-ci orientait exclusivement son énergie physique dans la défense de la nation. Nul ne semblait concevoir qu'il ait pu s'adonner à des plaisirs frivoles en une période si dramatique de l'histoire de France. Par le biais de cette abstinence imaginaire, Guynemer rejoignait d'autres mythes, celui de Jeanne d'Arc notamment, la pucelle d'Orléans, étant entendu que la connotation et le transfert par analogie sont des modes d'expression privilégiés du mythe, comme du symbole.

Par ailleurs, les circonstances de sa mort ne sont sans doute pas étrangères au processus de mythification qui s'est lentement élaboré à son sujet. Guynemer, en effet, a été abattu dans un *no man's land*, et nul n'a pu retrouver son corps, ce qui a auréolé sa mort de mystère et contribué à donner de lui l'image d'un ange disparu dans le ciel. En outre, la notion de sacrifice — dont nous avons déjà souligné qu'elle est consubstantiellement liée à la notion de sacré et entretient des rapports privilégiés avec les mythes fondateurs —, est très présente chez ce pilote qui donna sa vie pour défendre sa patrie menacée. Comble du sacrifice, le jour où il décéda, Guynemer était épuisé et ne devait plus voler. Le haut commandement, en effet, inquiet pour sa santé, avait prévu de l'envoyer à l'arrière, en qualité d'instructeur. Il désobéit. Ce dernier vol, qui n'aurait jamais dû avoir lieu, apparut donc comme le geste ultime et désespéré d'un homme qui refusait de rendre les armes.

Héros et martyr comme Hiram, Guynemer incarne le sens du devoir que tout militaire doit avoir. Sa notoriété dépasse largement celle de ses

---

1. À ce sujet, on pourra consulter l'ouvrage collectif qui lui a été consacré par le S.H.A.A (Service historique de l'armée de l'air), *Guynemer, un mythe, une histoire*, paru en 1997.

camarades, Dorme, Nungesser et Fonck notamment, qui cumule pourtant plus d'exploits que lui avec soixante-quinze victoires homologuées<sup>1</sup>. Mermoz, il est vrai, jouissait lui aussi, et jouit encore, d'une aura considérable. Pourtant, même si l'on accole souvent les deux noms, pour ce qu'ils évoquent également un esprit pionnier et conquérant, les deux pilotes appartiennent à des catégories différentes, Mermoz étant dans l'aviation civile. En plus d'être considéré comme un précurseur, Guynemer bénéficie donc de l'admiration que l'on voue aux guerriers qui défendent la nation en péril. Mais l'on ne peut pleinement comprendre l'aura mythique de Guynemer qu'à travers le rôle de référent qu'il a rempli auprès d'une institution qui construisait progressivement son identité. Au sein d'une aviation militaire encore balbutiante, mais qui commençait à laisser entrevoir, dès 1915, tous les avantages que l'armée pouvait tirer de la supériorité aérienne (que l'on confinait d'abord à des missions d'observation, de surveillance et de reconnaissance, au même titre que les ballons dirigeables), rapidement déclinée en outil de liaison avec les troupes et surtout en arme offensive dédiée au bombardement et au combat, Guynemer offrit un visage concret à une activité encore abstraite pour le commun des mortels : la chasse.

Il constitua un référent d'autant plus essentiel que si l'on ne comptait qu'une dizaine d'avions en 1909, on en recensait environ 12 000 en 1918. Une nouvelle communauté guerrière s'établissait donc, qui avait besoin de forger ses propres repères. Cette communauté l'adopta d'autant plus volontiers comme figure emblématique qu'au-delà de sa combativité et de sa loyauté, Guynemer affichait des traits de caractère qui correspondaient parfaitement aux aspirations de ses membres. Il représentait, en effet, le « héros individualiste par excellence » (Pernot, 1997, p. 39). Or, cette image traduit bien l'état d'esprit des chasseurs, ces êtres indépendants qui, seuls à bord de leur appareil, aiment à s'affranchir des règles contraignantes qu'on leur impose. On les dit épris de liberté, voire indisciplinés (Dournel, 1975, p. 74-77 ; Dournel, 1976, p. 107-111). Et comme l'a noté Pascal Vennesson (1997, p. 72-74), ces pilotes, un brin stigmatisés à cause de l'écart qu'ils exprimaient par rapport à la norme militaire et à l'identité du soldat, revendiquèrent très tôt leur différence et firent de ces arguments de marginalisation un atout dont ils tirèrent une certaine fierté.

Aux côtés de ce mythe fondateur s'est progressivement développé un ensemble de mythes satellitaires. Parmi ces mythes secondaires, on peut

---

1. Malgré ses victoires, René Fonck demeura une figure militaire controversée de la Grande Guerre, notamment à cause de son caractère impétueux, puis à cause des liens qu'il entretenait avec le régime vichyste sous la seconde guerre mondiale. De nombreuses promotions de l'École de l'air de Salon de Provence voulurent avoir René Fonck pour parrain de promotion, mais le commandement militaire s'y opposa à chaque fois

citer Antoine de Saint-Exupéry et Pierre Clostermann, qui ont participé du renouvellement du mythe du chasseur en l'ancrant dans un conflit plus récent, celui de la Seconde Guerre mondiale, et réactivé l'imaginaire associé à l'aéronautique. Par ailleurs, Antoine de Saint-Exupéry et Pierre Clostermann ont pourvu le système mythique du pilote de guerre de textes fondateurs, *Pilote de guerre* et *Le grand cirque*, deux œuvres sacrées aux yeux des chasseurs, et qui ont fait naître une vocation pour le vol chez de nombreux adolescents. Enfin, des figures féminines viennent compléter le panthéon, parmi lesquelles Maryse Bastié, jeune femme qui marqua sa génération grâce à ses exploits aéronautiques et passa à la postérité pour avoir également offert ses services à la Croix-Rouge lors de la seconde guerre mondiale, tout en s'investissant dans des activités de renseignement militaire. Une cérémonie commémorative lui est d'ailleurs dédiée tous les ans, sur les places d'armes des bases aériennes de l'armée de l'air, à la date anniversaire de sa mort, le 6 juillet. À l'instar de Guynemer, qui représente l'aviation militaire des origines, Maryse Bastié, l'une des premières femmes pilotes et monitrices, fut une pionnière. Comme l'as aux cinquante-trois victoires, elle possède de multiples records homologués et symbolise l'excellence. Comme lui également, elle est décédée en vol, au cours d'une mission. Enfin, et cet aspect-là n'est pas le moindre, elle incarne en tant que femme (au moins symboliquement) une certaine fragilité, qu'elle compensa, comme son confrère, par une grande détermination.

La citation à l'ordre de la nation rédigée en son honneur, et lue lors de sa journée commémorative, est d'ailleurs explicite puisqu'il y est dit qu'elle « lègue à la postérité l'admirable leçon d'une victoire constante de la volonté sur la fragilité », et que de ce fait « son nom restera parmi les plus grands et les plus purs de l'histoire des Ailes françaises ». Ne faut-il pas voir dans le choix de ces deux êtres vulnérables, animés d'une grande pugnacité, le signe d'une institution à l'identité différenciée, soucieuse de transformer en atout sa spécificité, que d'aucuns interprétaient comme un handicap, et de positiver un élément ne correspondant pas à la culture militaire ? Il convient de rappeler que dans l'armée de terre de la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, où les guerres ne se faisaient pas encore totalement à distance, par écrans ou machines interposés, la force physique demeurait un paramètre important pour devenir un bon soldat dans la mesure où le corps à corps était souvent de rigueur lors des affrontements. Il est possible que celle qui devint en 1933 l'armée de l'air (et qui fut auparavant intégrée à la cavalerie), ait craint d'être considérée comme une sous-spécialité. N'a-t-elle d'ailleurs pas toujours eu la réputation d'être une armée moins disciplinée que les autres ? Aux yeux des conservateurs, ceux qui se battaient à bord d'une machine n'étaient pas d'authentiques

militaires<sup>1</sup>. La nature très technique de l'armée de l'air et la spécificité de ses armes ont certainement influencé le choix des figures mythiques qu'elle a mises en place. Le fait de promouvoir des individus physiquement faibles, mais moralement supérieurs à la moyenne, a permis de construire une culture militaire originale, adaptée à l'institution aéronautique et à ses missions. Par ailleurs, il est fort probable que le choix de figures héroïques trop parfaites et surhumaines aurait empêché tout phénomène d'identification. Or, l'un des objectifs poursuivis par les mythes militaires est bien de constituer des modèles comportementaux, insufflant motivation et courage aux membres de la communauté, qui doivent parfois sacrifier leur vie. Dans son ouvrage sur *Les Lois de l'imitation*, au chapitre VI, Gabriel Tarde, notant que l'admiration est l'un des ressorts du mimétisme, montre qu'un modèle trop distant ne peut favoriser l'exemplarité : « Le plus imité est le plus supérieur *parmi les plus proches*. En effet, c'est en raison inverse de la *distance* du modèle et non pas seulement en raison directe de sa supériorité, que l'influence de son exemple est efficace. »

La valorisation de Maryse Bastié est assez surprenante, dans un milieu qui fut initialement réservé à la gent masculine et considéré comme inapproprié au sexe faible. Des légendaires amazones aux combattantes israéliennes (Van Creveld, 2002), les femmes guerrières firent toujours figure d'exception. Longtemps perçue comme marginale par rapport à ses consœurs, l'armée de l'air a été l'une des premières à avoir intégré le sexe féminin, lui aussi marginalisé au cours de l'histoire. Après Maryse Bastié, ce fut au tour de Caroline Aigle, ancienne polytechnicienne et première femme pilote de chasse, d'entrer au panthéon aéronautique de son vivant. Fortement médiatisée, elle représentait un symbole, celui de l'accès des femmes dans le cercle très fermé, masculin et élitiste des chasseurs (en ce sens, son cas est proche de celui de Maria Deraismes, érigée également en symbole au sein d'une institution masculine puisqu'elle fut la première femme à avoir été initiée, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, par un atelier qui donna naissance à l'Ordre maçonnique mixte international Le Droit humain).

L'ensemble de ces figures pionnières et héroïques (qui évoquent un tournant institutionnel, mais qui incarnent également les qualités requises pour exercer un métier particulier) contribua à construire l'identité différenciée de l'armée de l'air. Comme Hiram, ces figures aéronautiques font partie d'un système mythique plus vaste dont les divers éléments entrent en cohérence et en résonance, sortes de mythèmes qui sont au mythe ce que la métaphore est à la métaphore filée ou à la métaphore englobante.

---

1. Ce qui est d'ailleurs un préjugé, puisque le pilotage nécessite une grande résistance physique.

Et comme Hiram encore, qui croise le mythe des templiers et des chevaliers, ces personnages ont vu leur image déclinée autour de l'imaginaire chevaleresque, devenant alors des « chevaliers de l'air ».

Exerçant une profonde fascination sur les esprits, la chevalerie médiévale a donné naissance à un véritable mythe, qui a ponctué l'histoire de l'Occident et réapparaît de manière sporadique, sous différentes formes (Bryon-Portet, 2009 a). Après la disparition de cet Ordre, qui déclina dès la fin du Moyen Âge, la littérature a continué de véhiculer le système de valeurs traditionnelles et qualités attribuées au chevalier : courage, piété, sens de l'honneur et du devoir, noblesse des sentiments, esprit de sacrifice et loyauté... Don Quichotte, le personnage anachronique de Cervantès, a inauguré une longue série de figures, fictives ou réelles, nostalgiques du temps où les chevaliers défendaient la veuve et l'orphelin sur leur fier destrier, se battaient en duel pour l'amour de quelque gente dame et combattaient pour délivrer la terre sainte des mains des infidèles. Ainsi le duc de Richelieu proclamait-il : « Heureux temps chevaleresques, époque à jamais mémorable, soyez présents à notre mémoire et la fausse grandeur du xviii<sup>e</sup> siècle s'éclipsera devant votre véritable gloire [...] Siècles chevaleresques, dans votre heureuse innocence, la religion, l'honneur et la vertu furent les divins flambeaux qui vous éclairèrent et servirent à vous guider. »

Ces idéaux chevaleresques, nombre d'institutions s'efforcèrent de les ressusciter, à commencer par la franc-maçonnerie, qui a assis une partie de son symbolisme sur l'ancienne chevalerie. C'est le second discours de Ramsay, prononcé en 1737, qui donna véritablement une nouvelle orientation d'essence chrétienne et chevaleresque à certaines loges. La Stricte Observance Templière, fondée en Allemagne en 1751 par le baron Von Hund et comportant des hauts grades en plus des trois grades constitutifs des loges bleues, est révélatrice de cette mouvance. Peu à peu, la franc-maçonnerie fit des templiers et des chevaliers l'un de ses mythes fondateurs, leur empruntant leurs armes (l'épée devint ainsi un objet du rituel) et certaines de leurs pratiques initiatiques (le futur adepte se voit sacré franc-maçon par une cérémonie solennelle proche de l'adoubement, après avoir subi une série d'épreuves). L'appellation de bon nombre de ses hauts grades porte d'ailleurs la marque de cette influence dans divers Rites : Chevalier de l'Orient, ou Chevalier de l'Épée (attesté en France dès 1748), Chevalier Kadosch (apparu en 1749, et qui renoue avec la légende templière), mais aussi Sublime Chevalier Élu, Chevalier de Royal Arche, Souverain Prince Chevalier Rose-Croix, Chevalier Prussien, Chevalier du Serpent d'Airain, Chevalier du Soleil, ou encore Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte, au Rite Écossais Rectifié (Mondet, 2009).

Les loges voyaient probablement dans la loyauté et la solidarité qui animaient les membres de la communauté chevaleresque (cette *fraternitas*



militaire qui caractérisait le *comitatus*), une parenté avec leurs propres aspirations fraternalistes<sup>1</sup>. Par ailleurs, en se créant une telle filiation, en ancrant sa démarche spéculative dans une époque reculée, auréolée de gloire pour ses faits d'armes exemplaires, la franc-maçonnerie insufflait à ses activités un caractère noble mais aussi concret, presque opératif, dont on a vu qu'elle était friande à travers son emprunt aux anciens tailleurs de pierre, comme si cela lui conférait une réalité davantage palpable. Mais surtout, ce faisant, comme avec le personnage biblique d'Hiram, elle se donnait une légitimité qui fait souvent défaut aux institutions naissantes et s'entourait d'une importante charge imaginaire. Comme le remarque Pierre Mollier (2005), le fait que le mythe de la chevalerie ait pu resurgir avec force au siècle de Voltaire, du primat de la raison et du machinisme émergent, et au sein d'une structure qui s'efforçait de réhabiliter les formes symboliques et le besoin d'onirisme inhérent à la condition humaine, ne saurait être un hasard. La chevalerie, en effet, offrit à la franc-maçonnerie « un cadre et un support à ces “connaissances précieuses et secrètes” qui — paradoxe du siècle — fascine l'homme des Lumières, critique vis-à-vis des institutions religieuses, mais frustré par l'émergence du rationalisme moderne ».

La résurrection du mythe chevaleresque opérée par la franc-maçonnerie est, à bien des égards, annonciatrice du mouvement romantique. Walter Scott, lord Byron et Alexandre Dumas, pour ne citer que les auteurs les plus célèbres, participèrent de la diffusion du mythe, alors même que la révolution industrielle, avec ses premiers chemins de fer et ses armes de plus en plus sophistiquées, paraissait frapper d'obsolescence l'image du guerrier médiéval, combattant à l'arme blanche sur son cheval. Sous l'Empire, Napoléon Bonaparte, lui aussi, introduisit des titres honorifiques comportant le grade de Chevalier, afin de reconstituer une élite — substitut de l'ancienne noblesse — que la chute de l'Ancien Régime avait largement décimée, mais surtout afin de consolider son pouvoir par des marques de reconnaissance symboliques (Suchet, 2004) : l'ordre de la Légion d'honneur en est une illustration. Aujourd'hui encore, ce grade subsiste au sein des ordres nationaux et des ordres de mérite ministériels, comme ceux des Palmes académiques, des Arts et des Lettres, du Mérite agricole et du Mérite maritime. Dans son ouvrage intitulé *De la Quête du Graal au Nouvel Âge : initiation et chevalerie*, Georges Bertin a également montré que la tradition chevaleresque a été utilisée, à différentes périodes de l'histoire, par des groupes sociaux désireux de renouer avec le sacré et de s'engager dans une quête de type initiatique, des Rose-Croix à certains adeptes du mouvement New Age, en passant par les scouts...

---

1. Cette comparaison entre la fraternité chevaleresque et la fraternité maçonnique est d'ailleurs mise en avant par les *Constitutions* d'Anderson (FERRÉ, 2001, p. 226).

Le mythe de la chevalerie fit une nouvelle percée à partir de la Première Guerre mondiale, au sein de l'aviation de chasse. Les mythes et les symboles opérant souvent par association d'idées et transfert de sens, nul doute que la comparaison qui s'impose naturellement entre ces deux montures que sont le cheval et l'avion ait joué un rôle déterminant dans la construction imaginaire d'une chevalerie aérienne. Par ailleurs, les valeurs nobles attribuées à l'ancienne chevalerie répondaient à la position que les aviateurs occupaient par rapport aux autres combattants, et la nature transformée de la guerre elle-même semblait imposer la création de nouveaux héros mythiques, susceptibles de redonner quelque ardeur à ses acteurs, soumis à une dégradation physique et morale. À terre, en effet, les poilus rampaient dans la boue des tranchées, mouraient en masse et de façon souvent anonyme, victimes d'obus frappant au hasard (Dournel, 1975, p. 73). Désormais impersonnels, les combats privaient le soldat de sa capacité à se distinguer par des exploits individuels et de la gloire attachée à la « belle mort » (Kaempfer, 1998), laquelle constituait jadis une compensation aux sacrifices consentis.

La littérature de l'époque exprime clairement ce dégoût attaché à la guerre moderne : *Le Feu* de Henri Barbusse, mais surtout l'œuvre de Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, qui porte à son paroxysme la représentation dégradée des combattants et des massacres perpétrés entre 1914 et 1918. Mais les prémices peuvent être décelées dès le XIX<sup>e</sup> siècle, les guerres de conquête napoléoniennes préfigurant, par leur ampleur, l'horreur des combats de la Grande Guerre. Dans *La Chartreuse de Parme*, le narrateur de Stendhal déclare ainsi à propos du protagoniste Fabrice del Dongo : « Il défaisait un à un tous ses beaux rêves d'amitié chevaleresque et sublime, comme celle des héros de la Jérusalem libérée. ... La guerre n'était donc plus ce noble et commun élan d'âmes amantes de la gloire qu'il s'était figuré d'après les proclamations de Napoléon ! »

Les soldats rompaient donc avec le modèle guerrier des épopées antiques puis des chansons de geste qui leur succédèrent. Le noble cédait la place à l'ignoble, ce qui fait dire à Jean Kaempfer, dans sa *Poétique du récit de guerre*, qu'il s'agissait d'« un monde renversé ». Face au choc traumatique causé par la guerre technologique, d'aucuns s'efforcèrent de forger des images salvatrices, conjurant l'angoisse de la mort. Or, loin des tranchées où sévissaient, dans un informe magma humain, la famine et la vermine, les pilotes semblaient dominer le monde. Ils se battaient en combat singulier, comme au temps des duels, à bord de leur machine, personnalisant chacune de leur victoire par une comptabilisation précise des avions ennemis abattus (les fameuses victoires « homologuées » qui permettaient aux meilleurs d'entre eux d'être promus « as »). Bref, ils revisitaient les traditions guerrières, malgré la modernité des équipements, et représentaient une guerre prétendue propre dans la sale guerre. L'image

de l'aviateur était comme le pendant positif de l'image du poilu (Dournel, 1975, p. 73), et très vite, la réalité se para des oripeaux de la fiction. François Pernot (2000) résume bien cet aspect : « Ceux que la presse commence dès 1915 d'appeler les "chevaliers du ciel" semblent réinventer une nouvelle forme de guerre "noble" — et en apparence "propre" — par rapport à la "guerre industrielle". »

L'admiration que leur vouaient les poilus eux-mêmes amplifiait ce phénomène d'idéalisation que véhiculait le mythe du chasseur perçu comme un « chevalier de l'air ». Les soldats étaient fascinés par la beauté des combats aériens et la gloire qui en résultait. Ils voyaient en ces frères d'armes un double positif d'eux-mêmes, qui les dédommageait des tourments endurés. Ainsi un poilu s'exprime-t-il, dans une lettre du 2 avril 1916, adressée à l'escadrille C.51 : « Nous, fantassins, qui sommes dans nos trous, nous vous suivons. Pas un de vos mouvements ne nous échappent, vous êtes nos dieux, et je dirai mieux, nos gardiens. Quand nous restons un jour sans vous voir nous sommes comme des enfants à qui la maman n'a pas donné de dessert<sup>1</sup>. » Cette compensation manifestement à l'œuvre est en adéquation avec la fonction même du mythe, si l'on en croit Roger Caillois. Ce dernier note que grâce à la fonction fabulatrice des mythes, « les instincts peuvent prendre les satisfactions que la réalité leur refuse » (1987, p. 83). L'individu procéderait à une « identification virtuelle au héros » et obtiendrait, par ce biais, une gratification idéale, étant entendu que « la grandeur est certainement la finalité du mythe » (1987, p. 28). Or cette image de grandeur, le chasseur l'incarne à double titre, étant investi d'une grandeur physique (au moins par le biais de son aéronef) et d'une grandeur morale, en accord avec le code chevaleresque. Et lorsque Roger Caillois affirme que le héros représente, aux yeux de l'individu, « une image idéale de compensation qui colore de grandeur son âme humiliée » (1987, p. 26), on reconnaît sans peine la situation du soldat de 14-18, pataugeant dans la boue, tenaillé par la faim et rongé par la vermine. Le mythe des chevaliers de l'air semblait donc destiné à faire renouer les hommes avec un passé épique et une mémoire événementielle qui faisait cruellement défaut aux combattants, désarçonnés par des formes inédites de conflit.

Georges Guynemer incarna longtemps à lui seul le mythe du chevalier de l'air. Le journaliste Jacques Mortane, Directeur de la revue *La Guerre aérienne illustrée*, mais aussi l'écrivain Henry Bordeaux, avec son œuvre *Vie héroïque de Guynemer : le chevalier de l'air*, contribuèrent à tisser ce lien (Facon, 1991). En s'appuyant sur une tradition alliant noblesse, courage et fraternité, l'institution se fabriqua une continuité dans le temps et une cohésion interne. François Pernot (2000) souligne que « Guynemer-

---

1. Lettre citée dans la revue *La Guerre aérienne illustrée*, 1916, n° 1, p. 2.

chevalier du ciel devient donc un authentique archétype, un portrait de référence, un véritable cas expérimental de reprise et de diffusion du modèle chevaleresque comme creuset identitaire. » À sa création, la communauté aéronautique avait besoin d'un référent attractif et mobilisateur, comme ce fut le cas pour les premières loges maçonniques, et reprit à son compte le mythe développé par les journalistes et les écrivains. Les aviateurs eux-mêmes s'approprièrent ces prétendues origines chevaleresques d'autant plus naturellement qu'ils furent rattachés à l'armée de terre et entretenirent des liens étroits avec la cavalerie<sup>1</sup> avant d'être intégrés à une entité autonome en 1933 (Vennesson, 1997, p. 60-61). En outre, la notion de caste qui est inhérente aux chevaliers n'était pas pour leur déplaire, car elle leur conférait un certain exceptionnalisme.

L'adulation du public fut telle qu'aux héros de l'Histoire, bientôt transformés en héros de légende par une poignée de biographes-hagiographes, s'ajoutèrent des héros de fiction : Tanguy et Laverdure, personnages de B.D avant de devenir les protagonistes d'un feuilleton radiophonique puis télévisé, à l'origine de bien des vocations, puis les personnages de *Top Gun*, production cinématographique qui perpétua le mythe tout en l'actualisant, l'avion à réaction remplaçant alors l'avion à hélice. L'indéfectible succès du mythe chevaleresque et sa pérennité à travers les siècles semblent être dues à sa forte puissance évocatrice, mais aussi à sa dimension sacrée, voire mystique, dont le cycle arthurien est l'illustration manifeste (tel est d'ailleurs le point de divergence majeur que l'on peut relever entre la chevalerie et la cavalerie). La résurrection du mythe chevaleresque, conçu comme quête d'absolu — tout du moins dans l'inconscient collectif qui réduit volontiers les activités chevaleresques à d'éternelles quêtes du Graal —, s'inscrit donc dans une tentative de restauration des signes du sacré à l'époque du « tout-technologique », dont Jürgen Habermas, Jacques Ellul et Lucien Sfez furent parmi les premiers à dénoncer les effets néfastes, notamment sur le lien social. Cet Ordre, en effet, cristallise non seulement des principes directifs, mais allie en outre la force spirituelle à la force physique, les chevaliers opérant la synthèse étonnante des *oratores* et des *bellatores*, deux des fonctions principales qui fondent le modèle tripartite indo-européen décrit par Georges Dumézil. La notion de vocation qui leur est attachée leur confère une supériorité morale, fortement appréciée à l'heure où l'individu déplore un effacement progressif des idéologies transcendantes, où priment les intérêts égoïstes et les considérations matérielles.

Plus largement, l'image attachée à la chevalerie relève de la catégorie des mythes de « l'âge d'or », qui exalte « la pureté des origines » telle

---

1. Entre 1914 et 1916, les pilotes brevetés provenaient majoritairement de la cavalerie.

qu'analysée par Raoul Girardet dans *Mythes et mythologies politiques*. À travers elle, le passé devient synonyme de perfection par opposition à un présent jugé décadent. Mieux encore, à travers la notion d'héroïsme le chevalier est perçu comme un personnage salvateur. Par ses considérations sotériologiques, voire eschatologiques, il rejoint un autre grand mythe également étudié par Raoul Girardet, le « mythe du sauveur ». Les chevaliers de l'air en témoignent, incarnations d'une *celeritas* qui rééquilibre la nostalgie des origines dont le mythe chevaleresque est porteur. L'on ne s'étonnera donc pas de ce que la représentation magnifiée du chevalier réapparaisse à des moments particulièrement critiques (ce qui tend à accréditer la thèse soutenue par Raoul Girardet, à savoir que le mythe serait l'« expression d'un malaise social », et une entreprise simultanée visant à lutter contre ce mal) : le rationalisme des Lumières, privatif des repères religieux qui guidaient jusqu'alors le plus grand nombre ; la Première Guerre mondiale, qui inaugure les combats technologiques et les massacres de masse ; le régime de Vichy, qui collabore avec l'Allemagne nazie, au mépris des idéaux de justice et de liberté que la Révolution française avait mis à l'honneur. Ces périodes disruptives de l'Histoire se caractérisent par une crise d'identité, que le mythe chevaleresque, facteur de restructuration mentale et de cohésion sociale, tente de juguler. Comme le remarque Franco Cardini (1992, p. 15), « dans l'imaginaire de l'Occident, le chevalier est une figure intemporelle ». Il apparaît donc naturel qu'il ait été mythifié, étant entendu que le mythe lui-même prétend à l'intemporalité et à l'universalité.

Pendant, comme c'est souvent le cas avec les mythes, la représentation que l'opinion publique possède de la chevalerie est quelque peu fallacieuse, comme l'ont montré de nombreux historiens. Initialement, les chevaliers étaient des soudards et des pillards, qui considéraient la guerre comme un moyen de subsistance et un instrument de promotion sociale (Flori, 1998). Leurs activités relevaient souvent d'une forme de mercenariat, fort éloignée des actes désintéressés ou guidés par la foi que la mémoire collective véhicule. Ce n'est qu'à partir des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles que les *milites* commencèrent à se doter d'une éthique et à constituer une élite (et encore ne fut-ce que de manière progressive et inégale, les anciennes pratiques continuant de perdurer çà et là). L'idéologie chevaleresque, qui suscite tant de fantasmes, relève donc largement de la fiction. La notion de perfection qu'on associe aux chevaliers répond davantage à un besoin spirituel de la société occidentale, qu'à une réalité historique. Si l'on admet que la chevalerie est déjà, elle-même, le fruit d'un mythe, alors on conviendra que les mythes maçonniques et militaires, qui s'appuient sur elle, sont les mythes d'un mythe. Redondants, fonctionnant à la façon de poupées russes, ils disposent d'un champ imaginaire à tiroirs. Pris dans une spirale

de symboles, ils sont d'autant plus riches et complexes qu'ils se déploient de manière multidimensionnelle et multi-référentielle.

## 2 Tradition revisitée, tradition inventée : l'instrumentalisation communicationnelle des mythes et ses revers

Comme le fait remarquer Jean-Pierre Vernant dans *Les Origines de la pensée grecque*, la révolution intellectuelle qui marque la culture hellénistique du <sup>v</sup>e siècle avant Jésus-Christ se traduit par un divorce fondamental. Les cadres de la pensée et du discours, en effet, se scindent en deux catégories : le *logos*, mode d'expression révélateur d'un esprit positif et mettant à l'honneur une rationalité dotée d'exigences démonstratives, s'oppose dès lors au *muthos*, conçu comme fable ou parole sacrée, reposant sur une forte charge imaginaire. Mais cette période disruptive de l'histoire de la pensée occidentale n'a pas seulement été marquée par un classement de nature dichotomique. Elle a également sanctionné le déclin du mythe — déconsidéré par rapport à une approche scientifique du savoir —, et l'essor proportionnel de la démarche logique. Cependant, le discrédit porté sur le premier par la philosophie naissante n'a pas réussi à en effacer les différentes formes d'apparition et l'attachement que l'opinion lui porte. Répondant à un besoin d'onirisme, les mythes ont survécu aux critiques socratiques et perduré bien après l'antiquité grecque. Selon certains penseurs (Cassirer, 1972 ; Durand, 1964 ; Ricœur, 1969), la réhabilitation des mythes et des symboles se révélerait d'autant plus nécessaire et urgente que la société moderne, dominée par l'effondrement des grandes idéologies et le développement du tout-technologique, se présente comme privatrice de toute spiritualité, et que l'homme aspire de ce fait à une resacralisation. Wilhelm Dilthey considère que les « sciences de la nature » livrent une « explication », quant les « sciences de l'esprit », que nous pouvons traduire par l'appellation plus actuelle de sciences humaines et sociales, permettent d'accéder à une « compréhension » (1947, tome 1, p. 320-322). La différence qui sépare le *logos* du *muthos* nous paraît relever d'un partage assez similaire. Comme l'explication, le *logos* est analytique et constitue une activité de la raison, il cherche à déterminer les causes et les lois de l'univers, mais il reste à la surface des choses, incapable de saisir leur essence ; comme la compréhension, le *muthos* est synthétique et fait intervenir l'intuition voire l'imagination, il s'efforce de trouver une raison d'être aux choses en appréhendant leur nature profonde par un travail d'interprétation. Or, le besoin de compréhension est probablement la chose la mieux partagée au monde.

Dans *Mythologies*, Roland Barthes souligne la capacité de notre société contemporaine à inventer ses propres mythes. L'auteur montre que « le

mythe est un système de communication », « un mode de signification », porteur d'un « message », fait particulièrement significatif lorsque l'on s'attache à étudier les mythes maçonniques et ceux de l'aviation militaire. La nature des messages véhiculés par les mythes est double : elle a d'abord trait au contenu sémantique et aux valeurs implicitement véhiculées (loyauté, courage, sens du devoir et esprit de sacrifice en ce qui concerne Hiram et Guynemer), lesquelles vont jusqu'à constituer un système idéologique ; sur un plan davantage formel, elle est relative aux diverses fonctions endossées par le mythe, parmi lesquelles on compte des fonctions identitaire, cohésive, et mobilisatrice. Bernard Lamizet déclare ainsi que « les mythes *représentent l'identité des peuples qui se reconnaissent en eux*. Il s'agit des récits, *connus de tous et racontés* par tous, par lesquels la mémoire acquiert une *dimension collective*. Ils font apparaître un ensemble de lois, de règles, de traits particuliers qui fondent un statut particulier du sujet porteur d'identité dans *l'espace de la sociabilité*. » (2002, p. 205-206) René Kaës rejoint ce point de vue lorsqu'il affirme que « c'est par l'identification que s'assure le lien social et la préexistence des représentations assure l'identification du sujet. Ici, comme le mythe, l'idéologie et la religion constituent la matrice des identifications et fournissent des repères identificatoires aux sujet d'un même ensemble » (1989, p. 117). Quant à Raoul Girardet, il a clairement révélé que cette forme de récit constitue également un support de stimulation et un moteur d'action, ce qui permet de comprendre pourquoi les mythes sont souvent des éléments à part entière de la communication institutionnelle.

Si le mythe se définit par des aspects narratifs souvent fabuleux, il se distingue aussi du discours logique par l'introduction d'une dimension transcendante, confinant au sacré<sup>1</sup>. Les figures héroïques, sortes de demi-dieux particulièrement affectionnés par les mythes, sont l'expression même de cette transcendance, l'exemplarité de leur comportement traduisant un idéal. Les héros synthétisent « l'idéal et le matériel », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Maurice Godelier. Incarnations d'un absolu, ils opèrent la difficile médiation entre les domaines céleste et terrestre. Enfin, le mythe prétend à l'universalité, raison pour laquelle les principes d'homologie et de redondance y sont souvent prégnants, à travers des mythèmes, qui révèlent leur caractère isomorphe ou isotope et l'existence d'un message ou contenu sémantique invariant derrière des variations formelles. La chevalerie maçonnique et les chevaliers de l'air en sont un exemple, puisqu'ils ont su revisiter un mythe médiéval, inscrit dans la mémoire collective et exprimant un idéal archétypique, afin de l'ajuster aux exigences de la

---

1. Roger Caillois et Mircea Eliade ont souligné cet aspect. Seul Roland Barthes s'éloigne de cette perspective.

modernité. Il s'agit là d'un procédé assez courant, ainsi que l'a montré Éric Hobsbawm, qui relève « l'utilisation de matériaux anciens pour construire des traditions inventées d'un nouveau type et dans un nouveau but ». Et de préciser que « même en présence d'une telle référence à un passé historique, la particularité des traditions "inventées" tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d'une référence à d'anciennes situations ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire » (Hobsbawm et Ranger, 2006, p. 12 et p. 16).

Le cas des chevaliers de l'air en est une belle illustration, puisqu'il réussit à conjuguer mythe ancestral et haute technologie, aspects historiques et éléments imaginaires, emprunts passéistes et éléments progressistes, tradition et modernité, mais également « temps long » et « temps court », selon la distinction établie par Fernand Braudel<sup>1</sup>. Si les mythes ont souvent une origine historique, en effet, ils n'hésitent cependant pas à transformer une partie de la réalité lorsque celle-ci ne correspond pas à la représentation idéale des valeurs de la collectivité, ou des principes que l'institution veut véhiculer. La raison en est que les mythes ne répondent pas à une logique égocentrique, mais plutôt à une logique socio-centrique, c'est-à-dire aux désirs et intérêts du groupe, pour reprendre les analyses effectuées par Piaget (1976). Face à ce que l'on pourrait appeler une distorsion, le mythe opère une minoration ou une accentuation des attributs de l'objet ou de l'événement réel (Jodelet, 1989, p. 70), opération destinée à réduire l'embarras que produit le phénomène de dissonance cognitive (Festinger, 1957). Cette capacité d'adaptation aux variations culturelles, qui est aussi une capacité de recreation (davantage que de reproduction), atteste de la forte polychrésie des mythes (et plus largement de la « polychrésie » des « êtres culturels », tels qu'analysés récemment par Yves Jeanneret dans *Penser la trivialité*), lesquels favorisent des interprétations diverses grâce à la polysémie inhérente à toute représentation symbolique. Elle atteste également de leur syncrétisme. Si le mythe de la chevalerie, en effet, prédomine dans le mythe des chevaliers de l'air, ce dernier abrite également en son sein le mythe d'Icare, qu'Abraham Moles (1990) place dans la catégorie des « mythes dynamiques » et des « moteurs sociaux » qui poussent l'homme à l'action et sont sous-jacents au progrès technico-scientifique. En tant que « fils d'Icare » (Renaitour, 1933), le pilote incarne l'*hybris*, cet esprit de démesure que les grecs condamnaient mais

---

1. Selon l'auteur (1993), le temps long est « le temps de l'histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure ; une histoire lente à couler et à se transformer, faite bien souvent de retours insistants, de cycle sans cesse recommencés ». Le temps court, au contraire, est l'histoire « à la dimension non de l'homme mais de l'individu, l'histoire événementielle [...] Une histoire à oscillations brèves, rapides, nerveuses ».



que les temps modernes, exprimant avec René Descartes le désir de « se rendre comme maître et possesseur de la nature », n'ont eu de cesse d'exalter. La nature du métier de pilote explique ce rattachement aux mythes exprimant la démesure. Son activité peut paraître contre-nature, dans la mesure où l'aviateur repousse les limites imposées à la condition humaine. Évoluant dans les airs, élément jusqu'alors interdit aux créatures terrestres, défiant les lois de la pesanteur, il donne l'impression de vouloir égaler Dieu. Le sentiment de toute-puissance que confèrent la position dominante et la vitesse ajoute au caractère surhumain de ces « fous volants » et participe de l'admiration que la population leur porte.

Le mythe procède donc à une reconstruction de son objet. Il y a dès lors décalage entre le mythe et son référent, mais le mythe fait bien souvent oublier les qualités objectives intrinsèques à la source desquelles il puise originellement ses éléments constitutifs. Cela est très net dans le mythe de Guynemer, dont on a fait un ascète et un puceau, alors même que l'existence du jeune homme démentait cette image idéale. Cependant, une analyse minutieuse des mythes montre que la fabrication de certains d'entre eux se révèle plus complexe que d'autres. Ainsi, si l'on compare le mythe d'Hiram au mythe de Guynemer et à celui des chevaliers de l'air, l'on se rend compte que le premier a été élaboré de manière relativement simple et homogène, sur un laps de temps assez court. L'institution maçonnique, en effet, y apparaît comme l'acteur principal de cette tradition inventée à l'intention des membres de la communauté. Le second, en revanche, a été alimenté par des sources multiples, sur plusieurs décennies : médias (presse écrite puis radio), arts (littérature, bande-dessinée, cinéma...), opinion publique, régimes politiques (Vichy notamment), armée de l'air, pilotes de chasse... Au final, il est le fruit conjoint d'un inconscient collectif qui a participé spontanément de sa construction, guidé par ses aspirations du moment, et de groupes institutionnels animés de motivations moins désintéressées, car servant souvent leurs propres intérêts, comme nous le montrerons lorsque nous aborderons la question de l'instrumentalisation des mythes. L'on peut d'ailleurs s'étonner de la relative homogénéité que ce mythe présente, malgré les influences diversifiées qui ont contribué à le forger.

Au plan communicationnel, le mythe chevaleresque propose un mode de représentation et de fonctionnement dialogique à rebours des tendances sociétales qui traversent les *xix<sup>e</sup>* et *xx<sup>e</sup>* siècles. Tandis que la plupart des nations occidentales, influencées par la révolution industrielle, commençaient à faire de la technologie un impératif en matière de communication, le mythe chevaleresque, quant à lui, s'inspirait des traditions médiévales, au point de donner un lustre ancien à des machines modernes comme l'avion, dès lors comparé à une monture animale et

agrémenté d'insignes qui utilisent l'héraldique et rappellent les écus et blasons médiévaux. Dans *Critique de la communication*, Lucien Sfez affirme que « pour assurer leur cohésion, les sociétés à mémoire se servent de l'histoire, les sociétés sans mémoire de la communication ». Les jeunes institutions maçonnique et aéronautique offrent pourtant un modèle de cohésion fondé sur l'Histoire, alors qu'elles constituent des microsociétés sans mémoire. Soucieuses de pallier les lacunes culturelles dues à leur récente apparition, elles ont su puiser dans l'immense réservoir mémoriel des mythes occidentaux afin d'inventer les bases de leur propre histoire. Ce qui n'a évidemment pas empêché des récupérations institutionnelles au plan communicationnel, ainsi que nous allons le voir dans le cadre de la stratégie de l'armée de l'air, qui a fait du mythe des chevaliers de l'air le substrat même des messages de sa politique de recrutement, mettant ainsi la mémoire et le principe de transmission au service de la communication, au lieu d'en faire des termes antinomiques.

Avant de devenir le mythe fondateur des pilotes de chasse et plus largement de l'armée de l'air, Guynemer fut un héros national, une référence pour les jeunes françaises de l'entre-deux-guerres, largement instrumentalisé par le pouvoir en place. Dès 1922, une inscription en son nom est inaugurée au Panthéon par Raymond Poincaré. Puis un timbre poste paraît à son effigie en 1940, et le jeune pilote rejoint d'illustres héros de l'histoire de France dans la collection des grands hommes destinée à la jeunesse. Plus tard, le régime de Vichy va même se servir du souvenir vivace du défunt pilote pour en faire un modèle de courage et de perfection morale véhiculé auprès des Français par la presse, qui reçoit des directives strictes du ministère d'État à la Défense nationale (Pernot, 1993, p. 85-95). L'usage que ce régime a fait du mythe Guynemer correspond bien à la fonction originelle que Mircea Eliade reconnaît au mythe, lequel serait « vivant, en ce sens qu'il fournit des modèles pour la conduite humaine et confère par là même signification et valeur à l'existence » (1993, p. 12). Roger Caillois soutient une thèse similaire. Selon lui, le mythe « appartient par définition au *collectif*, justifie, soutient et inspire l'existence et l'action d'une communauté, d'un peuple, d'un corps de métier ou d'une société secrète », car il est un « exemple concret de la conduite à tenir » (1987, p. 154). Les deux auteurs contredisent une conception qui tendrait à ne faire du mythe qu'une fiction, un récit frappée d'irréalité. Au contraire, ces chercheurs mettent en exergue le fait que le mythe s'ancre dans la société grâce aux représentations symboliques qu'il diffuse, et possède un effet performatif, modifiant effectivement le comportement des membres d'une communauté. Roger Caillois précise ainsi que le mythe, « *impératif et exemplaire*, n'a rien de commun avec un goût du surnaturel qui agit à la manière d'un *dérivatif* et manifeste seulement une adaptation

insuffisante à la société, au lieu d'en représenter une vision collective, exaltée et entraînante ». Et de conclure : « le mythe même est l'équivalent d'un acte » (1987, p. 173 et p. 85).

Peu à peu, une véritable communication se met donc en place autour du mythe des chevaliers de l'air, sachant que le mythe est déjà un système de communication à part entière, porteur de message, comme l'a montré Roland Barthes. L'on aboutit ainsi à une étrange organisation à tiroirs autour de l'image du pilote de chasse, mythe qui renvoie à un autre mythe, système de communication imbriqué dans d'autres systèmes de communication de niveaux différents, émis par de multiples sources et avec des objectifs différents. Cet exemple polyphonique prouve que la communication s'effectue rarement sous la forme simpliste que présente le schéma télégraphique de Claude Shannon, extrait de sa « théorie mathématique de l'information » (Shannon et Weaver, 1949). Loin d'être un processus linéaire et transitif, et de se réduire à une source unique transmettant des informations vers des cibles passives, la communication, faite de multiples interactions, se caractérise souvent par une extrême complexité : des émetteurs s'entrecroisent, envoient des messages multi-référentiels, vers des récepteurs actifs, qui deviennent eux-mêmes des émetteurs et modifient à leur tour les messages adressés. La métaphore de l'orchestre, chère à Gregory Bateson (1977) et aux autres membres de l'école de Palo Alto, paraît plus pertinente pour illustrer les procédés de co-construction d'image et de sens tels que ceux-là (Winkin, 2001).

L'on peut néanmoins parvenir à identifier des acteurs dominants et des contenus sémantiques tendanciels. Ainsi, si l'on interroge la nature et les objectifs des messages que le mythe des chevaliers de l'air diffuse, on remarque qu'en interne, auprès du personnel navigant mais aussi de l'ensemble de la communauté militaire, celui-ci est un facteur de motivation, un catalyseur destiné à entretenir la vocation des hommes en armes ainsi que leur capacité d'abnégation. La citation officielle de Georges Guynemer, gravée sur une stèle de l'École de l'air chargée de former les futurs officiers de l'armée de l'air et lue lors des cérémonies annuelles organisées en l'honneur du héros, est un véritable panégyrique. Œuvre du général Paul Anthoine, elle se présente comme une incitation au dépassement de soi, affirmant que le défunt capitaine « restera le plus pur symbole des qualités de la race », « exaltera l'esprit de sacrifice et provoquera les plus nobles émulations ». En externe, il est également un symbole d'héroïsme patriotique, un facteur de mobilisation et de ralliement national (d'où le parallèle établi entre Guynemer et Jeanne d'Arc). Le 11 septembre 1941, *Paris-Soir* déclare que « le nom et la personne de Guynemer peuvent servir d'exemples en un temps où la France n'a pas

trop de toutes ses gloires », et le 13 septembre 1941, *Le Progrès de Lyon* affirme : « C'est ainsi que Guynemer devrait être pour tous les jeunes Français, quelles que soient leurs activités, un magnifique modèle d'acharnement dans l'effort. Il devrait être pour eux un saint que l'on invoque au réveil et dont la vie serait toujours présente à la pensée. » (*Guynemer, un mythe, une histoire*, 1997, p. 59)

Par ailleurs, le mythe du pilote véhicule une image positive de l'armée de l'air (Bryon-Portet, 2007a). Il rend le métier d'aviateur attractif, et de ce fait l'armée de l'air le considère comme le meilleur vecteur de communication externe dont elle dispose. Tout au long du xx<sup>e</sup> siècle, il a servi les objectifs de valorisation, mais surtout de recrutement, de l'institution. Une intense publicité, reposant sur l'aura du pilote, fut régulièrement faite à travers la presse ainsi que des campagnes d'affichage. Le 2 octobre 1942, par exemple, *Paris-Soir* fait paraître un encart dans ses colonnes. Il y est inscrit : « VOUS ADMIREZ GUYNEMER, MERMOZ ET TANT D'AUTRES, ENGAGEZ-VOUS dans le service général de l'armée de l'air. » (archives du S.H.A.A, 3 D 202)

Nous avons également noté que certains pilotes de chasse furent canonisés par leurs émules. Georges Guynemer, qui fut souvent comparé à un saint et que certains allèrent jusqu'à déifier, met clairement en évidence le processus d'idéalisation présent dans nombre de mythes. Cependant, il révèle également les risques que comporte un tel phénomène de sublimation, ne serait-ce qu'à cause de la réversibilité des images. Au fil du temps, en effet, Guynemer devint une icône intouchable, une image irréaliste à laquelle quelques auteurs ont voulu rendre un visage humain. Ainsi en est-il de Jules Roy, qui fit scandale avec sa biographie parue en 1986, *Guynemer, l'Ange de la mort*. L'ancien pilote et écrivain dévoila « l'ubac du mythe », pour reprendre une expression forgée par Érik Neveu (1997, p. 68 et p. 76). Le fait de révéler les faiblesses de l'homme derrière le masque figé du mythe provoqua de vives réactions, notamment au sein de l'Association des pilotes de chasse, qui demanda « qu'il soit fait part de son indignation devant l'abaissement délibéré de Georges Guynemer, pilote prestigieux, modèle de combattant, symbole de patriotisme, qui appartient au patrimoine historique de l'armée de l'air et de notre pays » (*Guynemer, un mythe, une histoire*, 1997, p. 65). Il s'agissait-là d'un sentiment d'hostilité devant ce qui était considéré comme la profanation d'une figure sacrée, mais aussi d'une réaction d'auto-défense de la part de la communauté des aviateurs, face à une entreprise qui menaçait son identité propre, voire sa légitimité. Toute mythification s'expose donc, par la part de fiction qu'elle comporte, au travail de démythification que produit l'analyse critique du chercheur, lequel décortique les mécanismes sociaux qui sont à l'œuvre et

dévoile l'objectivité des faits derrière les constructions fantasmagoriques. Une inversion des signes peut alors se produire, et donner naissance à ce qu'Érik Neveu (1997) appelle une « contre-mythologie ».

L'autre danger a trait aux conséquences inattendues que peut avoir, sur l'image globale d'une institution, la survalorisation de l'une de ses composantes. Le mythe des chevaliers de l'air, tel que nous avons tenté de le définir, a en effet façonné une image quelque peu élitiste — et par conséquent inaccessible— du métier de pilote. Or, cette image élitiste constitue en partie un préjugé, puisque la moitié des effectifs du personnel navigant de l'armée de l'air est constitué d'officiers qui possèdent pour tout bagage universitaire un simple baccalauréat<sup>1</sup>. Ce préjugé a été renforcé par l'importante médiatisation qui fut faite, dans les années 1990, autour de la première femme pilote de chasse, la polytechnicienne Caroline Aigle. L'aura de l'École Polytechnique se fondit à l'aura que diffusait la « caste » des chevaliers, et cela eut des répercussions néfastes sur le recrutement, comme nous le confèrent plusieurs responsables de Bureaux air information. Craignant de ne pas être à la hauteur du symbole de perfection que l'imaginaire collectif véhicule, de nombreux adolescents renoncèrent à se présenter devant les services de recrutement (Weber, 2005, p. 198).

En outre, la communication à outrance qui a été effectuée autour de l'aviateur pendant près d'un siècle a fait largement oublier aux recrues potentielles qu'il existe de nombreuses autres spécialités dans l'armée de l'air, puisque le personnel navigant représente moins de 3 % des effectifs globaux. De ce fait, les spécialités non-navigantes (informaticiens, fusiliers commandos, contrôleurs aériens, etc.) de cette armée ont souvent accusé de sérieux déficits. Ce constat a d'ailleurs motivé des campagnes publicitaires tentant d'inverser la tendance. Ainsi en est-il d'une affiche qui rappelait que « pour un navigant », il existe « 56 spécialistes » au sol. Ou encore de cette affiche que le S.I.R.P.A. Air diffusa en 2005, dont le slogan était « chez nous, les pilotes sont dans le ciel et les anges gardiens sur terre », destinée à revaloriser le personnel non-navigant. Dans ce slogan, il est intéressant de noter l'inversion qui est faite du mythe traditionnel, le pilote apparaissant simplement dans le ciel, tandis que le substantif « anges », servant généralement à désigner les chevaliers de l'air, est appliqué ceux qui restent à terre.

---

1. Il existe, en effet, deux filières pour devenir pilote de chasse : la filière de l'École de l'air exige l'obtention d'un concours après les classes préparatoires, et est sanctionnée par un diplôme d'ingénieurs après une scolarité de trois ans, puis, à l'issue, par la formation aéronautique proprement dite; la seconde voie, dite voie O.R.S.A. (Officier de réserve en situation d'active) consiste à passer des tests psychotechniques et psychomoteurs après obtention du baccalauréat. La réussite au test ouvre directement à la formation aéronautique. Ces pilotes effectuent le même type de missions que les premiers, mais ils sont



Une tentative moins heureuse a même été faite *via* la radio, toujours dans un but de revalorisation des spécialités qui subissent la notoriété écrasante des pilotes. Des jingles qui ridiculisaient purement et simplement les aviateurs en les décrivant comme des individus inadaptés à la vie sociale furent diffusés par le S.I.R.P.A. Air sur les ondes françaises en mars 2004. Ils se terminaient invariablement par le slogan suivant : « un pilote, autant c'est le meilleur dans un avion, autant ailleurs, c'est pas gagné. C'est pour ça que l'armée de l'air recrute dans plus de cinquante spécialités »... Cette dérive anti-mythologique provoqua la colère des pilotes. La blessure narcissique fut d'autant plus douloureuse que ces derniers avaient l'habitude de se voir encensés depuis plusieurs décennies. Ils menacèrent de faire grève, et la campagne publicitaire, élaborée

---

officiers sous contrat et dépassent rarement le grade de capitaine.



par l'agence B.D.D.P. & Fils, fut prématurément interrompue sur ordre du chef d'état-major de l'armée de l'air, le général Wolsztynski (Bryon-Portet, 2005). Cette campagne de recrutement prouve, si besoin en était encore, que toute action de communication doit être intégrée dans une stratégie globale et respecter une approche systémique, chaque élément étant susceptible d'entraîner une dérégulation de l'ensemble du système. Enfin, une analyse sémiologique préalable aurait pu permettre d'appréhender l'inadéquation des messages diffusés. Le principe d'anticipation, essentiel en stratégie, permet d'éviter la production d'effets indésirables tels que ceux que nous venons de mettre en évidence, et de guider les communicants dans le choix de messages pertinents.

L'instrumentalisation des mythes à des fins politiques ou autres est courante, comme le souligne Éric Hobsbawm. Mais nous avons vu à travers le mythe des chevaliers de l'air que les effets de cette instrumentalisation, qui vise à susciter la motivation des membres d'une communauté, sont difficiles à prévoir et surtout à contrôler, ce qui semble encore une fois nuancer la validité des modèles communicationnels linéaires, tel le modèle fonctionnaliste que Harold Lasswell (1927) élaborera dans sa réflexion sur la communication de masse (« *who says what to whom in which channel with what effect* »). La franc-maçonnerie, elle non plus, n'a pas échappé à ce phénomène de réversibilité des images symboliques, dont la nature connotative et polysémique, soumise à un travail herméneutique, favorise un flottement sémantique et une pluralité d'interpréta-

tions possibles. Ainsi l'obédience maçonnique la Grande Loge Traditionnelle et Symbolique Opéra donna-t-elle naissance, bien malgré elle, à une secte ésotérique schismatique, tristement connue pour ses suicides collectifs en Suisse et dans le massif du Vercors en 1994 et 1995, l'Ordre du Temple Solaire. L'imaginaire templier et chevaleresque présent en franc-maçonnerie, dont les intentions étaient initialement pures et inoffensives, servit les desseins les plus noirs du gourou Joseph di Membro. La secte des Chevaliers du Lotus d'or, ou encore le Ku Klux Klan, revendiquent également une filiation avec l'ancienne chevalerie. Ordre restreint, traditionaliste et porteur de valeurs très différenciées (au Moyen Âge, il fallait mériter l'admission au sein de la communauté et avoir été adoubé au cours d'une cérémonie pour en faire partie), synonyme de caste, la chevalerie est particulièrement appréciée des institutions fermées. C'est aussi la raison pour laquelle on en retrouve la trace sous forme de titre honorifique au sein des communautés électives voire élitistes, valorisant l'excellence, comme la Légion d'honneur et les palmes académiques.

### **3 Les symboles, entre cohésion communautaire et cristallisation du sacré**

Les symboles et les emblèmes jouent également un rôle déterminant dans les institutions militaire et maçonnique. Au sein de l'armée, le drapeau, qui fait l'objet d'une levée et d'une descente quotidienne sur tous les sites militaires, occupe une place privilégiée. Évoquant les valeurs républicaines qui animent les frères d'armes, il préside aux diverses cérémonies et prises d'armes, et jalonne les événements marquants de la carrière des engagés. Particulièrement significative est la cérémonie de Présentation au drapeau, qui marque l'intégration symbolique d'un nouveau membre au sein de la communauté militaire, et dont nous analyserons plus précisément la forme et le contenu sémantique dans notre chapitre consacré aux rites (au cours de cette cérémonie, les participants, mis au garde-à-vous, entendent invariablement la phrase « voici votre drapeau », dont le possessif marque la mise en place d'un processus d'appropriation). Symbole de la nation, héritage de la Révolution française, l'emblème tricolore rappelle au militaire les devoirs qu'il a envers son pays, comme en témoignent la mention « République française » et la devise « Honneur et Patrie » qui se trouvent brodées sur ses deux faces<sup>1</sup>. Plus profondément, le drapeau cristallise l'idéal au nom duquel le soldat se bat. Il donne un sens à son engagement, sacralise son action et justifie, en quelque sorte,

---

1. Parfois sont ajoutés le numéro du régiment ainsi que les batailles au cours desquelles celui-ci s'est distingué.



les sacrifices qu'on exige de lui et auquel il consent souvent par vocation ou conviction idéologique, parfois jusqu'au péril de sa vie, l'individu étant plus enclin à remettre en cause ses besoins primaires (besoins physiologiques et besoin de sécurité selon Abraham Maslow) lorsqu'il le fait au nom d'une cause transcendante qui donne un sens à son existence et donc, par là même, à sa mort, selon les mots d'Antoine de Saint-Exupéry<sup>1</sup>. Un symbole aussi puissamment signifiant que le drapeau agit en quelque sorte comme un catalyseur d'énergies, opérant un transfert du sentiment national à l'expérience du sublime.

Kant définit le sublime comme un concept esthétique mais qui, contrairement au beau, dépasse l'entendement humain. Exprimant le grandiose et l'inaccessible, il évoque des réalités supra-sensorielles. Ceux qui ont assisté à une cérémonie de Présentation au drapeau savent ce que peut déclencher une telle expérience du sublime, où la solennité du cérémonial, soutenue par une musique militaire destinée à susciter l'émotion, s'associe à la sacralité des symboles mis à l'honneur. Le drapeau, référent commun à tous les membres de la communauté, renforce en outre la cohésion du groupe (sur ce rôle déterminant des symboles dans la construction de la cohésion militaire et de son efficacité opérationnelle, on pense à l'étude menée par Morris Janowitz et Edward Shils sur l'armée allemande, « Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II » (1948)). Georges Bataille, allant jusqu'à décrire une « armée mystique », a bien montré que l'emblème sacré a pour objectif de réunir les militaires autour d'une « ferveur commune », afin d'en faire « un seul corps agressif » et « une seule âme » (Hollier, 1995, p. 199 et p. 210). Ce qui importe, c'est donc l'acte de reliance que favorise le symbole, partagé par tous, à partir de la valeur transcendante que les individus lui attribuent. Ainsi que le souligne Michel Maffesoli, « la "reliance" se fait autour d'images que l'on partage avec d'autres. Il peut s'agir d'une image réelle ou d'une image immatérielle ou même d'une idée autour de laquelle on communit, peu importe [...] Ce pourrait être l'emblème ou le symbole conventionnel, un signe en principe banal, un objet trivial, un mot anodin qui, tout d'un coup, ou à l'occasion d'un rite particulier, deviennent des totems, "images des choses sacrées" » (1996, p. 95).

Cela est également vrai pour des objets symboliques propres à certaines armes, unités ou spécialités. Tel est le cas du poignard, symbole du commandement dans l'armée de l'air, ou encore du képi blanc dans la Légion étrangère. Plus qu'un couvre-chef, ce dernier cristallise les objectifs que poursuit la Légion en termes de cohésion, de motivation et de devoir sacrificiel, ainsi que le prouve le discours prononcé aux légion-

---

1. « Ce qui donne un sens à la vie, donne un sens à la mort. » (1939, p. 176)

naires lors de la cérémonie qui consacre la fin de leur formation militaire : « symbole du soldat d'élite, le képi blanc vous lie à la famille de la grande Légion étrangère, qui a perdu 36 000 de ses hommes depuis sa création en 1831. Le képi blanc représente votre serment de servir avec honneur et fidélité et de toujours respecter le code du légionnaire ». Les insignes militaires jouent un rôle assez similaire. Marque distinctive permettant d'identifier une unité, l'insigne peut être présent sur des véhicules ou des avions, ou encore à l'entrée des sites et des bâtiments. Mais surtout, il est habituellement porté sur la poitrine du militaire et apporte une touche d'originalité à l'uniforme. Comme le note Christian Benoît, « l'insigne est une des manifestations de l'esprit de corps. En cela, il participe aux forces morales dont ont besoin les combattants dans la guerre que se livrent les armées en présence, sur le champ d'action de la guerre psychologique » (1996). Le Service historique de la Défense insiste quant à lui sur le rôle de ce signe, qui répond à des enjeux identitaires, et poursuit un objectif de transmission des valeurs :

L'insigne militaire résulte d'une alchimie complexe. Il doit identifier une unité ou une communauté, ou témoigner de la possession d'une formation. Il doit mettre en valeur l'histoire et le patrimoine d'une formation. Il est le support de la filiation et de l'héritage des anciens et, doit à ce titre, faire ressortir la noblesse du métier des armes. Sa composition résulte donc de la combinaison de règles anciennes (l'héraldique), du choix de symboles expressifs matérialisant l'unité ou la formation, et d'un souci permanent de l'esthétisme<sup>1</sup>.

Comme ses consœurs, l'armée de l'air est très attachée à ces marqueurs identitaires que sont les insignes, et dont Patrice Buffotot (1977) a effectué une analyse détaillée pour les plus anciens d'entre eux, apparus lors de la Première Guerre mondiale. Après avoir rappelé la définition courante du symbole, « concrétisation d'une réalité abstraite par une figure », le chercheur souligne le fait que les insignes présents sur les avions en 1914 ont rapidement évolué, indiquant initialement la nationalité de l'appareil, puis mentionnant l'unité d'appartenance et le numéro d'ordre du pilote, enfin évoquant les caractéristiques d'un groupe. Volontiers sibylline, la signification de l'insigne n'est souvent comprise que des initiés. Mais au-delà des particularismes propres à chaque unité, l'insigne exprime généralement l'esprit de l'institution dont dépendent ces micro-entités. Ainsi constate-t-on que « près de la moitié de ces insignes, 127 sur 266 représentent des animaux, dont un tiers sont des animaux volants composés pour 27 % d'oiseaux et 3 % d'insectes » (Buffotot, 1977, p. 8). Cette

---

1. [www.servicehistorique.sga.defense.gouv.fr/L-heraldique-aux-armees.html](http://www.servicehistorique.sga.defense.gouv.fr/L-heraldique-aux-armees.html) (consulté le 2 juin 2010).

importance accordée aux volatils est compréhensible dans le cadre de la communauté aéronautique. La remise solennelle des deux « ailes » (qui viennent remplacer l'aile unique de l'Apprenti pilote) lors de la cérémonie de macaronage qui clôt la formation initiale des pilotes, puis le port de ce macaron ailé sur la tenue vestimentaire, s'inscrivent dans cette même logique de construction d'une identité aéronautique, volontiers élitiste, puisque seuls les pilotes ayant terminé leur formation ont le droit de le porter (de la même manière, le franc-maçon se voit remettre un tablier et des gants blancs — symboles de son labeur et de la pureté de ses intentions — à l'issue de son initiation).

Enfin, la prégnance du registre animalier s'explique plus largement par des rémanences tribales. Les tribus anciennes, en effet, percevaient un lien très fort entre les membres de la communauté et certaines bêtes, ce dont témoignent les pratiques totémiques. Ce lien était plus affirmé encore chez les guerriers, ces derniers étant traditionnellement assimilés à des fauves. Par ce jeu d'association entre l'homme et l'animal, il s'agissait de réveiller les pulsions instinctives nécessaires au combat et à toute utilisation de la violence. L'homme était censé se transformer en un redoutable prédateur, guidé par l'agressivité mais aussi par l'instinct de survie. S'appuyant sur les travaux de Georges Dumézil, Mircea Eliade rappelle ainsi que dans nombre de cultures anciennes, les initiations militaires se terminaient par la transmutation magico-religieuse du guerrier en ours (tel était le cas des compagnons d'Odin, animés de la « fureur de *berserkir* »), en léopard (comme dans certaines sociétés secrètes africaines), ou en loup, le phénomène rituel de lycanthropie étant probablement le plus répandu (Eliade, 1992, p. 181-189).

En tant qu'organisation militaire, l'armée de l'air est naturellement encline à composer un bestiaire varié, incitant ses hommes à se montrer combattifs et à adopter les qualités réelles ou supposées de certains animaux : la ruse du renard, la rapidité du guépard, la noblesse du lion, la férocité du tigre, etc. Comme les guerriers des sociétés traditionnelles avec leur totem, le pilote qui porte un insigne animalier devient cigogne ou sanglier... À Cambrai, par exemple, c'est le tigre qui est honoré. Les pilotes le portent, dessiné sur un écusson brodé appelé « patch », qu'ils scratchent sur leur combinaison de vol. Le tigre est un symbole tellement commun dans le monde aéronautique qu'il donne même lieu à des simulations de combats aériens internationaux, dans le cadre d'un meeting appelé *Tiger Meet*, où des chasseurs s'évaluent à bord d'avions tigrés. Chez les pilotes, le port de l'écusson est tout aussi répandu que celui de l'insigne, et peut remplir diverses fonctions :

Les hommes eux-mêmes portent sur leur combinaison de vol différents écussons qui montrent leur appartenance à l'escadron, à l'une des trois escadrilles, qui rappellent leur présence lors de certaines missions (par exemple à Red Flag), qui disent leur nom de guerre (un surnom qu'ils n'ont généralement pas choisi et qui leur est donné par le groupe<sup>1</sup>). Ces écussons faits de fils brodés, souvent hauts en couleurs viennent égayer les combinaisons de vol vert kaki. Si la combinaison de vol est uniforme, les écussons portés comme des blasons permettent de se distinguer entre soi d'une manière très subtile et dont les codes ne sont souvent accessibles qu'aux initiés (par exemple, on ne porte l'écusson du drapeau français sur l'épaule qu'après être parti en déplacement à l'étranger).

(Moricot, Dubey et Gras, 2002, p. 16)

Bien souvent, les escadrons possèdent également des devises en accord avec leur insigne. C'est ainsi que les chasseurs du 3/3 Ardennes, qui se baptisent « les sangliers », ont adopté la devise « ne recule ni ne dévie » propre à l'animal, et censée caractériser leur état d'esprit guerrier.

Figure 1. — Insigne de l'escadron de chasse 3/3 Ardennes suite à l'adjonction d'une troisième escadrille et homologué en 1995 par le S.H.A.A. sous le n° A1280



1. Sur ces noms de guerre avec lesquels les chasseurs sont rebaptisés, voir également Eliade (1992) qui évoque de telles pratiques dans les tribus guerrières traditionnelles.

Ces devises militaires elles-mêmes revêtent une forte dimension symbolique, en tant qu'elles expriment les valeurs du groupe : la devise « Honneur et Patrie » du drapeau évoque les fondamentaux du métier des armes, la devise « s'instruire pour vaincre » rassemble les officiers saint-cyriens autour de leur identité spécifique, quant à la devise « faire face », empruntée à Georges Guynemer, elle définit la philosophie des officiers de l'École de l'air. Reposant sur des principes similaires aux slogans publicitaires — qui permettent d'identifier une marque tout en conditionnant psychologiquement les acheteurs potentiels par la répétition d'un message central —, et plus largement à la propagande — qui vise non seulement à former ou modifier l'opinion, mais aussi à provoquer une action (Ellul, 1990, p. 36-37) —, ces devises sont comme un condensé de l'état d'esprit du militaire et constituent des moyens d'intégration, de conditionnement et de persuasion.

Le symbolisme est également prégnant en franc-maçonnerie. « Ici, tout est symbole », est-il dit dans le rituel au grade d'Apprenti du Rite Écosais Ancien et Accepté, phrase qui résume parfaitement la démarche maçonnique, essentiellement herméneutique. La franc-maçonnerie introduit l'homme dans l'« empire des signes », pour reprendre l'expression que Roland Barthes a forgée à propos de la culture japonaise (1995). Signes corporels et symboles divers, en effet, jalonnent le parcours de l'adepte, requérant un travail de décodage et d'interprétation (les symboles maçonniques mobilisent simultanément les trois dimensions du signe distinguées par Charles Morris (Eco, 1988, p. 41) ; le soleil, par exemple, sera considéré par le franc-maçon dans sa dimension sémantique — symbole de connaissance —, mais aussi syntaxique — par rapport à la lune, notamment — et pragmatique, puisqu'il invite l'adepte à rechercher la lumière de la connaissance).

La loge s'organise autour d'un certain nombre de symboles appariés, forgeant des schèmes de type binaire. On recense ainsi des couples antithétiques de nature spatio-temporelle (Orient/Occident, Zénith/Nadir, Midi/Septentrion, Soleil/Lune, Midi/Minuit...), ainsi que des paires de contraires ayant trait au travail de la taille de la pierre et de la construction (le ciseau et la pierre, la pierre brute et la pierre taillée, ou encore les colonnes Jakin et Boaz qui soutiennent l'entrée de la loge et reproduisent l'ancien temple du roi Salomon). Ces duos recouvrent une opposition passif/actif, féminin/masculin ou, en langage jungien, *animus/anima*. Particulièrement révélateur est le « pavé mosaïque » qui recouvre le sol du temple, ce damier grandeur nature qui fait alterner dalles noires et dalles blanches, et dans lequel on peut voir l'opposition du jour et de la nuit, du bien et du mal. Ce rapport dual se retrouve également au niveau du dispositif rituel : le Secrétaire fait face à l'Orateur, le Vénérable Maître

au Couvreur, le Premier Surveillant au Second Surveillant... Par ailleurs, les cérémonies rituelles relatives à la Saint-Jean d'hiver et à la Saint-Jean d'été constituent des sortes de doubles inversés, formant un cycle mort-résurrection, déclin-ascension, putréfaction-sublimation.

Pourtant, le symbolisme maçonnique n'a rien de manichéen. Derrière une conception apparemment dualiste se cache une vision dialectique de l'existence. À l'instar du Yin et du Yang, les dalles bicolores du pavé mosaïque évoquent la complémentarité autant que l'opposition, voire même l'interchangeabilité des termes (Michaud, 2001; Roirand, 2006). L'on peut donc considérer qu'il est un symbole transitif bien plus qu'oppositif. En outre, nombreux sont les éléments qui témoignent, dans l'atelier, d'une volonté de conciliation des contraires. Ainsi en est-il des colonnes, qui relient le ciel et la terre, ou encore du fil à plomb qui pend de la voûte étoilé, sorte d'*axis mundi*<sup>1</sup> faisant entrer le zénith et le nadir en correspondance. Par ailleurs, un système ternaire redouble le système binaire que nous avons présenté, visant à dépasser une conception dualiste. D'où l'importance du chiffre trois et des symboles triadiques : les trois pas de l'Apprenti ; les trois Compagnons félons, assassins d'Hiram ; les trois grandes lumières de la franc-maçonnerie ; les trois piliers, appelés sagesse, force et beauté ; enfin le delta lumineux, triangle doté en son centre de « l'œil qui voit tout », symbole de la divinité...

Nombreux sont les francs-maçons eux-mêmes qui affirment la nécessité de dépasser les schèmes binaires que l'Apprenti ne perçoit d'abord que dans un face à face irréductible. Ainsi Jean Verdun déclare-t-il que l'adepte doit s'apercevoir, durant son apprentissage, qu'il est à la fois la pierre brute et l'ouvrier qui taille celle-ci, l'objet et le sujet. Enfin, il note que « ce qui demeure contradictions intrinsèques » dans de nombreuses traditions et disciplines « se résout en Franc-maçonnerie dans une réalité du dépassement par l'intervention du principe ternaire, qui nous fait si communément appeler "frères trois points" » (1982, p. 12 et p. 34). Bien avant Jean Verdun, Édouard Plantagenet avait également souligné cet aspect de la démarche maçonnique, dont la figure symbolique de Saint-Jean lui paraît significative, en ce qu'elle réunit deux visages dans une seule et même personne : « On a en outre voulu voir dans *Saint-Jean* le *Janus* des Latins. Ce dieu à double visage symbolisait le principe permanent, pour qui le passé et l'avenir ne font qu'un. Son image doit engager les Maçons à regarder en arrière, en même temps qu'en avant ; car, pour préparer à l'humanité les voies du progrès, il faut tenir compte des leçons de l'histoire. » (1992, p. 24) Et Édouard Plantagenet de déclarer que la vérité cherchée par l'adepte ne peut résider que dans « un "troisième terme" qui

1. Sur la notion d'*axis mundi*, voir Mircea Eliade (1987).

réalisera, pour lui, l'équilibre entre les contrastes et le soustraira désormais au danger des généralisations unilatérales ainsi qu'à l'attraction pernicieuse des contraires » (1992, p. 59-60). L'analyse qu'Édouard Plantagenet effectue au sujet de la conversion maçonnique est assez proche du processus transmutatoire tripartite tel que le définissaient les alchimistes (ou encore du principe d'individuation jungien, unifiant le moi en réunissant l'*animus* et l'*anima*), puisqu'il précise que « cette tâche s'accomplit en "spiritualisant la matière" au premier degré de l'Initiation, en "matérialisant l'esprit" au second et, enfin, en unifiant la matière et l'esprit au troisième » (Plantagenet, 1992).

Le système symbolique ternaire que l'on découvre dans les loges (Pozarnik, 2000, p. 143) correspond donc aux desseins de la voie maçonnique, à savoir concilier tradition et progrès, raison et imagination, épanouissement personnel et ancrage dans une identité collective (Bryon-Portet, 2010 d), et en ce sens il renouvelle l'intention originelle de toute approche symbolique, qui est de rapprocher des termes initialement séparés. Enfin, non seulement les symboles mis en œuvre correspondent aux valeurs de l'institution, mais les représentations mentales qu'ils suscitent, en agissant sur la perception et le comportement humains, sont censées opérer une transformation de l'individu lorsqu'elles sont intégrées dans un processus rituel, point que nous développerons bientôt. L'adepte est ainsi pris dans une triangulation à plusieurs niveaux, ainsi que nous l'avons mentionné dans une précédente étude : triangulation communicationnelle d'abord, avec une prise de parole en public et une gestuelle conformées à un modèle ternaire ; triangulation spatio-temporelle ensuite, avec une organisation triadique des unités ; triangulation de l'initié enfin, qui tente de réunir sa partie corporelle et sa partie spirituelle *via* un terme médian (Bryon-Portet, 2009b).

Enfin notre analyse serait incomplète si nous ne nous attardions pas sur la surreprésentation, au sein de l'atelier et dans le rituel, des outils symboliques et autres éléments référant à la géométrie et au métier de la construction. Gilbert Garibal fait ainsi remarquer que « le cadre de la construction » est celui qui « sert de conducteur » à toute la démarche maçonnique (2005, p. 121), et Gilbert Durand va jusqu'à parler d'un « mythologème de la construction » (2005). Cet aspect de la démarche maçonnique, qui fait la part belle à l'ouvrage manuel et qui peut paraître anachronique à l'ère de la haute technologie, traduit une volonté de louer le travail et l'effort qui permettent à l'être humain de se dépasser<sup>1</sup>, la capacité de ce dernier à se créer un environnement adapté à ses besoins, mais aussi

---

1. En effet « l'outil prolonge la main », comme le souligne André Leroi-Gourhan, il agit donc comme une orthèse.

à exprimer sa différence, si l'on veut bien se souvenir, avec André Leroi-Gourhan (1964), que les outils sont des moyens d'humanisation et de socialisation avant que de devenir les instruments d'aliénation et de déshumanisation condamnés par Charlie Chaplin, ou les supports asservissants de la technologie moderne dénoncés par de nombreux penseurs (Heidegger ; Ellul, 1954, 1977 ; Habermas, 1973 ; Sfez, 1992). Choisir des outils comme supports symboliques du rituel, à une époque où règne le machinisme (la franc-maçonnerie, en effet, est née au moment de la révolution industrielle anglaise, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle), n'est évidemment pas anodin. Grâce aux outils, l'homme transforme les éléments bruts et éphémères de la nature, voués à la déchéance, imprime sa marque et leur confère un caractère d'éternité en les faisant entrer dans la sphère de la culture. Ce n'est pas un hasard si Tubalcaïn — proche de la figure de Prométhée — est considéré comme l'un des pères fondateurs mythiques de la franc-maçonnerie<sup>1</sup>, le travail des métaux par le feu ayant permis à l'homme de sortir de son animalité et de progresser, ce que les alchimistes avaient déjà compris (Eliade, 1976). Or, si cette progression est d'abord matérielle, elle est également spirituelle, ce qui implique de penser une dimension transcendante, symbolisée par le delta lumineux et le fil à plomb.

Pour le franc-maçon, en effet, l'homme est bel et bien un *homo faber*. Il manie symboliquement le maillet et le ciseau, le compas et l'équerre, le niveau et la perpendiculaire, mais aussi la truelle, afin de reconstruire le Temple de Salomon, en prenant exemple sur l'architecte Hiram, qui prenait lui-même exemple sur le Grand Architecte de l'Univers. Mais dans ce labeur mimétique, qui renvoie analogiquement à une construction de la réalité et des relations humaines, comme nous allons le voir, il n'est rien de semblable à ce que propose la grande industrie. Ses productions, de nature artisanale, sont toutes originales. L'esprit de standardisation et de sérialisation, analysé par Walter Benjamin (1936, p. 140-171) dans le cadre de l'industrie culturelle de masse, puis reprise par Adorno (1964) et Horkheimer (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 129-176), lui est étranger. Le franc-maçon travaille dans un but créateur et libérateur, et son entreprise, bien qu'accompagnée par la communauté maçonnique, est personnelle. Au moment où se développaient les manufactures, puis les usines, la franc-maçonnerie revendiquait sa filiation avec les anciennes corporations, prenant ainsi, pour dynamiser son imaginaire propre, le contre-pied d'un mode de production qui a donné naissance au taylorisme et au fordisme. En ce sens, elle restaurait de nombreux aspects des sociétés traditionnelles, sans toutefois sacrifier au progrès puisqu'elle y intégrait une dimension technique.

---

1. Cf. les *Constitutions* d'Anderson et Gérard de Nerval (2003).



Le franc-maçon travaille une « pierre brute ». Mais par analogie, il se travaille lui-même comme une pierre imparfaite destinée à être polie et perfectionnée, il travaille son corps et son esprit, les deux dimensions étant liées dans les traditions d'inspiration hermétique telles que l'alchimie et la franc-maçonnerie. Investis d'un imaginaire sacré, les outils de l'initié ne sont plus des objets de la société de consommation réduits à leur simple fonctionnalité et utilité, mais se trouvent inscrits dans un champ sémiotique, en accord avec la thèse que Jean Baudrillard développe dans *Le Système des objets* (thèse dont Roland Barthes avait déjà eu l'intuition dans *L'aventure sémiologique*, au chapitre intitulé « Sémantique de l'objet »). Ils deviennent des symboles à part entière, contribuant à créer les conditions d'ouverture de l'esprit de l'adepte pour que ce dernier s'engage dans la voie de la transformation, ainsi que le souligne Irène Mainguy dans *Symbolique des outils et glorification du métier*. Par exemple, lors de son passage au 2<sup>e</sup> degré, l'adepte est éprouvé par l'équerre placée au-dessus de la tête (symbolisant l'intellect et la raison), et lors de son élévation au 3<sup>e</sup> degré, il est éprouvé par le compas placé au niveau du cœur (symbolisant l'affect et l'intuition), ce qui signifie qu'il doit réconcilier ces deux dimensions de son être (Harvey, 2009, p. 640). L'on peut ainsi mesurer l'écart qui sépare la voie maçonnique de celle que proposent certaines religions révélées, dans lesquelles la vérité se reçoit au lieu d'être construite.

Au-delà de leur dimension métaphorique, les outils et autres éléments architecturaux expriment donc une véritable conscience constructionniste de la réalité, nécessitant un travail d'interprétation des phénomènes culturels de la part des acteurs sociaux (Berger et Luckmann, 2006), voire même une approche constructiviste de la connaissance, fondée sur un processus de constructions successives du monde, et que les axes de recherche développés par l'école de Palo Alto peuvent éclairer de manière pertinente. Dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul Watzlawick (1988), Ernst Von Glasersfeld, s'appuyant sur les écrits de Gianbattista Vico, soutient ainsi que le monde n'est pas une entité qui se donnerait à lire, mais un ensemble de représentations élaborées par l'être humain. Lorsqu'il déclare que « la connaissance devient alors quelque chose que l'organisme construit dans le but de créer un ordre dans le flux de l'expérience — en tant que tel, informe — », et qu'« une conscience capable d'assimilation peut construire des régularités et établir un ordre même dans un monde complètement chaotique » (1988, p. 38-39, p. 41), Ernst Von Glasersfeld n'est pas très éloigné du franc-maçon, soucieux de faire advenir *Ordo ab Chao* et qui, pour ce faire, commence par se mettre lui-même « à l'ordre » puis par s'approprier des symboles évoquant la dualité et enfin le dépassement de la dualité... Il est d'ailleurs significatif de constater qu'Ernst Von Glasersfeld utilise une métaphore relevant de la construction maté-

rielle, très proche des images maçonniques, pour souligner l'analogie existant entre le travail physique d'un artisan et le travail cognitif d'un sujet pensant :

Un maçon qui construit exclusivement avec des briques arrive tôt ou tard à la conclusion que, là où sont prévues des ouvertures pour des fenêtres et des portes, il doit faire des cintres qui soutiennent le mur au-dessus de ces ouvertures. Et, si le maçon croit alors avoir découvert une loi régissant un monde absolu, il fait exactement la même erreur que Kant qui pensait que toute géométrie doit être euclidienne. Quels que soient les éléments de construction que nous choisissons, qu'il s'agisse de briques ou d'éléments d'Euclide, ils déterminent toujours des contraintes et des limites.

(Von Glasersfeld, 1988, p. 39)

De la même manière, le franc-maçon est persuadé que l'utilisation d'un mode de réflexion et de communication de nature symbolique modifie sa façon de penser et d'agir, et la série de cadrages et de recadrages que l'institution maçonnique met en place, et que nous étudierons dans un chapitre consacré au phénomène rituel, entre dans une telle perspective constructiviste.

La théorie des constructivistes radicaux tend cependant à réduire la connaissance humaine à une expérience purement subjective, faisant fi de l'impact que le milieu peut avoir sur la formation de la pensée et de l'être, ce qui peut aboutir à un relativisme stérile. Or, la franc-maçonnerie semble vouloir éviter cet écueil. Ainsi Alain Pozarnik s'interroge-t-il : « chaque conscience fragmentée reflète un ordre fragmenté du monde ; autant d'être humains, autant de critères de compréhension et de valeurs. Comment dans ces conditions trouver l'unité universelle ? » (2000, p. 21). La franc-maçonnerie s'efforce précisément de contourner cet obstacle en rassemblant l'ensemble des initiés autour de rites et de symboles communs, créateurs de liens et censés révéler des images archétypiques, mais aussi en ancrant leur expérience personnelle dans un contexte particulier, propre à les déterminer partiellement<sup>1</sup>. Le concept d'énaction (Varela, Thompson, Rosch, 1999) est peut-être plus pertinent que les théories avancées par les constructivistes radicaux pour éclairer les enjeux qui sont ceux de la franc-maçonnerie, dans la mesure où il concilie expérience subjective et influence environnementale, avançant l'idée que toute activité cognitive et sensori-motrice s'inscrit dans une interaction physique avec le milieu. Le franc-maçon, en effet, fait reposer sa quête initiatique sur une cognition incarnée et une action adaptative de l'esprit et du corps humain au milieu que l'institution construit dans l'enceinte

---

1. Partiellement, car la part d'interprétation peut faire légèrement varier les points de vue de chacun.

sacrée du temple, environnement artificiel, volontairement créé pour favoriser sa transformation. En ce sens, le processus maçonnique peut se définir comme une autopoïèse. L'approche symbolique permet, par sa dimension polysémique et le travail d'interprétation qu'elle implique, une reconstruction progressive de la réalité. Et en entourant le travail de l'adepte d'un imaginaire de la construction, la franc-maçonnerie redouble le caractère constructiviste de cette approche symbolique, rappelant sans cesse à l'initié l'effort de création qu'il doit fournir pour se construire lui-même.

Au plan relationnel, il en va de même qu'au plan cognitif. La franc-maçonnerie s'efforce de bâtir des échanges interpersonnels privilégiés à l'intérieur du temple. Les travaux en loge sont l'occasion de renforcer ce que Bernard Lamizet appelle le *foedus*, c'est-à-dire une « représentation symbolique du lien social » (1998, p. 29 et p. 119). La relation des membres de l'atelier se construit progressivement, autour de symboles tels que « les lacs d'amour » qui ornent les murs de certains temples, mais également autour d'actions fédératrices comme la « chaîne d'union », durant laquelle les maçons se recueillent tout en se tenant la main et en formant un cercle, ou encore les agapes, moment de partage et de convivialité. Le *foedus* maçonnique est censé engendrer l'égrégore ou esprit de groupe, et doit se traduire concrètement par une solidarité étroite entre les adeptes de la confrérie : l'entraide fraternelle fait d'ailleurs partie du serment que chaque nouvel initié prononce. Cet objectif est évidemment théorique, et se présente avant tout comme un idéal à atteindre, car il va de soi que si le contexte symbolique et rituel a été conçu afin de favoriser une telle harmonie, les hommes — fussent-ils francs-maçons — demeurent des êtres imparfaits, et les loges connaissent parfois des discordes semblables à celles qui agitent le monde profane...

« La communication succède donc en quelque sorte à la communion. Là où l'échange entre les hommes n'est plus spontanément réglé par un consensus informel, il faut produire un dispositif formel, un artefact collectif qui assure la circulation du sens », affirme très justement Jean Baudrillard (1986b), dont la thèse est d'ailleurs assez proche de celle développée par Lucien Sfez dans *Critique de la Communication*. Cette phrase nous semble résumer parfaitement le projet de la franc-maçonnerie. Mais à l'inverse des T.I.C., la communication maçonnique, comme celle mise en place dans bon nombre d'institutions fermées, n'inscrit pas les individus dans une communication technologique où tout se ferait à distance. Elle entreprend de ré-humaniser les rapports interpersonnels et de renforcer le lien social, et pour elle la communication se doit de rétablir la communion. Pour ce faire, elle privilégie le médium le plus « froid » qui soit — selon la distinction établie par Marshall McLuhan (1968) —, à savoir le

spectacle direct que constitue la cérémonie, et dans lequel les spectateurs sont aussi des acteurs. Cette participation maximale des communicants explique en partie l'efficacité des pratiques rituelles maçonniques (que ne permettent pas, par exemple, les media « chauds »), point sur lequel nous reviendrons ultérieurement.



## **Les pratiques rituelles, leurs enjeux relationnels et pédagogiques, ou la pragmatique des systèmes symboliques et corporels apprenants**

L'on peut définir le rite, ainsi que le fait Pascal Lardellier, comme « un symbole en acte » (2003). Cette actation constitue d'ailleurs la différence essentielle entre le symbole et le mythe d'une part, le rite d'autre part. Le symbole, en effet, véhicule du sens à travers une représentation imagée, et doit être mis en relation avec d'autres éléments du système symbolique auquel il appartient pour être correctement interprété. Le mythe, quant à lui, repose également sur l'imagination symbolique, mais comporte en outre une dimension narrative, dans la mesure où il raconte une histoire. Le rite, lui, présente probablement la forme la plus aboutie, ou la plus globale, de transmission, puisqu'il comprend tout à la fois des éléments symboliques et des séquences narratives (qui peuvent être relatives à un mythe), qu'il met en scène et que les acteurs sociaux sont amenés à jouer. Cette portée expérientielle en fait parfois oublier ses autres composantes. Ainsi Claude Lévi-Strauss affirme-t-il dans *L'homme nu* que le rite est dépourvu de fonds réflexif et qu'il s'oppose au mythe comme le mouvement s'oppose à la pensée<sup>1</sup>. Pourtant, la dimension cognitive présente dans le mythe n'est pas exclue de l'activité rituelle. L'on peut même avancer l'idée que celle-ci se trouve renforcée par le vécu formalisé qui anime tout rite. Le rite conjugue réflexion et action, parole et gestuelle, et pour en comprendre la pleine signification, il convient de saisir les références culturelles et d'interpréter les codes qui les traversent, et entrent en résonance avec les principes du groupe social qui les porte (Heusch, 1972).

Depuis plus d'un siècle, les pratiques rituelles font l'objet de recherches poussées en anthropologie. Mais elles ont très peu suscité l'intérêt des chercheurs dans le domaine des S.I.C.<sup>2</sup> Pourtant, la présence de codes symboliques et l'utilisation de multiples techniques de communication,

---

1. « L'opposition entre le rite et le mythe est celle du vivre et du penser », et « le rituel représente un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie » (1971, p. 600-603).

2. Erving Goffman relevant davantage de la micro-sociologie, Pascal Lardellier fut l'un des rares chercheurs à avoir entrepris d'élaborer une véritable théorie communicationnelle autour du rituel (2003).

assortie d'une forte dimension phatique et pédagogique, nous paraît appeler une analyse spécifique dans ce champ disciplinaire. Au-delà des rites, ce sont les systèmes institutionnels englobants qui portent ces derniers qui méritent d'être étudiés. Pierre Quettier a bien perçu l'importance que représentent, pour les S.I.C., de tels dispositifs complets, au sein desquels l'acquisition de connaissances s'effectue de manière principalement empirique, grâce à un vaste système de signes, de codes, de référents socioculturels et de techniques corporelles. Dans son mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, il a ainsi baptisé D.I.S.C. (Dispositif d'ingénierie socio-cognitive) les ensembles de dispositions communicationnelles mises en œuvre dans le but d'opérer une influence à des fins de formation (Quettier, 2007). Dans cette catégorie de systèmes, où les principes cognitifs, sociaux et culturels sont inséparables des techniques d'apprentissage corporels (dont les rites sont des outils essentiels), et destinés à transformer les individus, il range par exemple certaines écoles d'arts martiaux, telle l'école Shintaido (2002), certains compagnonnages artisans, tels les Compagnons du tour de France, enfin une organisation ésotérique comme la franc-maçonnerie, mais aussi certaines sectes. À cette liste nous semble devoir être ajoutée l'armée, qui répond à ces caractéristiques.

Pour notre part, estimant que le terme « ingénierie » rend mal compte de la réalité de ces dispositifs, nous les baptiserons « systèmes symboliques et corporels apprenants » à finalité sociocognitive. Les pratiques rituelles en vigueur au sein de l'armée et de la franc-maçonnerie vont nous permettre d'appréhender cette démarche d'apprentissage si particulière, qui intègre totalement l'environnement socioculturel (ainsi que le contexte et le cadre) dans le processus de formation, et qui comprend des actes de perception et de motricité autant que des activités de réflexion. En ce sens, une telle démarche sollicite, encore une fois, un principe proche de l'énaction, telle que définie par Francisco Varela, mais aussi des systèmes auto-poïétiques que le chercheur chilien a décrits avec Humberto Maturana, et au sein desquels les composants régénèrent en permanence le réseau qui participe de leur transformation, par leurs propres interactions. Dans une certaine mesure, elle rejoint également la conception élaborée par Dell Hymes autour d'une anthropologie de la communication — visant à prendre en compte le fait que les représentations culturelles et les perceptions font partie intégrante de la communication —, ainsi que d'une communication intégrative (Winkin, 2001, p. 85-87). L'étude des processus de formation propres aux systèmes symboliques et corporels apprenants nous paraît essentielle dans la mesure où elle souligne bien que le type d'hétérotopies qui leur est attaché se trouve lié à une problématique de la transformation, et le distingue des autres types d'hétérotopies que Michel

Foucault a recensés, tels les cimetières, les musées ou les maisons closes, par exemple<sup>1</sup>.

## 1 Rites de passage et rites d'institution

Mettant l'accent sur les différences séquentielles qui scandent le déroulement de certains rites, Arnold Van Gennep s'est intéressé aux rites de passage, qu'il définit comme des rites « qui accompagnent chaque changement de lieu, d'état, de position sociale et d'âge » (1992), catégorie qui se décompose elle-même en une série de sous-catégories, les « rites d'initiation », par exemple, étant une forme particulière de rites de passage, au même titre que les bizutages. Ce type de rites revêt évidemment une importance toute particulière dans les institutions fermées, dans la mesure où il accompagne et consacre le passage du monde extérieur au cercle clos formé par le groupe, et réalise l'intégration du récipiendaire comme nouveau membre de la communauté. La franc-maçonnerie et l'armée ne dérogent point à la règle.

Celui qui frappe à la porte du temple et qui est admis en franc-maçonnerie doit se prêter à une série d'étapes constitutives de son intronisation. Au Rite Écossais Ancien et Accepté ainsi qu'au Rite Français, la première de ces étapes consiste à isoler le candidat dans une salle obscure, parfois appelée Cabinet de réflexion, et qui ressemble à une grotte ou à une caverne<sup>2</sup>, c'est-à-dire au ventre de la *terra mater*, en accord avec un imaginaire appelant un retour à l'état embryonnaire et au chaos primordial, qui contient de l'incréd et du virtuel (Eliade, 1992, p. 126-131). Là, à la seule lueur d'une chandelle, face à un crâne qui lui rappelle le caractère éphémère de l'existence, le futur franc-maçon doit rédiger son Testament philosophique et « abandonner ses métaux » (bijoux, argent...), symbolisant la vanité des ambitions matérialistes. Le récipiendaire connaît alors sa première mort symbolique, tente de se débarrasser des habitudes de son ancienne vie, jugée inauthentique, pour embrasser une existence « authentique », au sens heideggerien. Sur une table rudimentaire,

---

1. La typologie de Michel Foucault (2009), en effet, distingue principalement les « hétérotopies biologiques » et les « hétérotopies de déviation », et implicitement une troisième catégorie « fourre-tout » qui ne reçoit pas de précision ni d'appellation particulières, dans laquelle il range les cimetières, les théâtres, les jardins orientaux, les musées, les bibliothèques, les bateaux... À l'intérieur de ces catégories, il différencie encore les hétérotopies qui sont liées à un hors-temps, ou au contraire à une temporalité du divertissement et du devenir, notamment.

2. HARVEY, 2009, p. 538-546. D'autres y voient plutôt un tombeau (VINCENT, 2009, p. 37), ce qui est en accord avec la phase de « mort symbolique » et le « testament philosophique » demandé au récipiendaire.



trois fioles mentionnent la présence de sel, de soufre et de mercure — qui évoquent le travail de transmutation alchimique —, référence renforcée par l'acronyme V.I.T.R.I.O.L (*Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem*) gravé sur les parois de cette salle obscure. Cette période d'isolement et d'introspection s'apparente à la phase de *regressus ad uterum* présente dans de nombreux rites d'initiation (Eliade, 1992, p. 115), marquant la fin d'un mode d'être et une *tabula rasa* engageant le récipiendaire vers un nouveau commencement, au plan spirituel et social. Mais elle correspond également à la première des trois phases définies par Arnold Van Gennep, à savoir la phase de séparation de l'individu, précédant les phases de marge et d'agrégation<sup>1</sup>.

La seconde étape consiste en une cérémonie de réception, au début de laquelle l'impétrant doit se courber afin de passer par la « porte basse » du Temple, qui impose l'humilité et procède, comme toutes les portes<sup>2</sup>, au franchissement d'un seuil, au sens propre comme au sens figuré. Puis viennent une série d'épreuves symboliques liées aux quatre éléments, terre, air, eau et feu<sup>3</sup>. Vécues sous forme de voyages, ces épreuves font partie de l'initiation proprement dite et visent tout à la fois à éprouver, purifier et régénérer l'impétrant. Les yeux bandés, totalement désorienté, celui-ci doit s'en remettre au Maître des cérémonies, sorte de guide, voire de passeur d'âmes, qui le dirige à travers un parcours d'obstacles. Il est ensuite amené à boire une « coupe d'amertume » destinée à lui faire prendre conscience des difficultés qu'il rencontrera durant son cheminement maçonnique. Puis l'impétrant est libéré de son bandeau et découvre la lumière<sup>4</sup> au sein d'une assemblée d'adeptes prêts à l'accueillir, connaissant alors une renaissance symbolique. À l'issue, le néophyte prête serment sur le Volume de la loi sacrée ou sur le Livre des Constitutions de l'obédience, signe de la concrétisation de son engagement, et se voit enseigner les mots, signes et attouchements qui lui permettront de communiquer avec ses confrères. Enfin, le Vénérable Maître s'empare d'une épée à lame ondulée, appelée épée flamboyante (Boucher, 1990), et procède à une sorte d'adoubement en apposant l'objet sacré sur sa tête et sur ses épaules, acte qui remplit une fonction de transmission et de purification.

---

1. Ce schéma ternaire traduit un processus de type déstructuration/transformation/restructuration.

2. Arnold Van Gennep a montré l'importance des portes, des linteaux et des seuils dans le symbolisme accompagnant les rites de passage.

3. Au Droit Humain, il y a quatre épreuves. Mais certaines obédiences, considérant que l'épreuve de la terre a déjà été infligée au sein du matriciel cabinet de réflexion, ne poursuivent l'initiation que par trois voyages/éléments.

4. La lumière physique représente bien évidemment une lumière plus précieuse, de nature spirituelle.

À la fin de la cérémonie, qui opère le passage vers la voie maçonnique, le profane est devenu un initié. En théorie tout du moins, car le parcours initiatique ne fait que commencer pour le jeune Apprenti. La double signification du terme « initiation », en effet, qui évoque tout à la fois le moment rituel précis où l'on est initié, et le processus infini durant lequel l'initié progresse, peut porter à confusion<sup>1</sup>. René Guénon avait déjà souligné cette différence entre « initiation virtuelle » et « initiation effective ». La première, rendue possible grâce à la cérémonie d'intronisation, demeure vaine et inopérante sans un effort soutenu de l'adepte *a posteriori*, qui doit permettre « le développement “en acte” des possibilités auxquelles l'initiation virtuelle donne accès » (1983, p. 198). Tel est d'ailleurs le point de divergence majeur, selon l'auteur, entre l'initiation, qui se présente comme une « voie active », et le mysticisme, qui serait davantage passif. Le rite d'initiation maçonnique ne s'y trompe pas, puisque l'Apprenti qui vient d'être initié, loin de développer pleinement toutes ses potentialités (au sens aristotélicien, désignant le passage de la puissance à l'acte), est réduit au silence pendant un ou deux ans (Jacques, 2007). Après avoir été privé de la vue, il se trouve donc privé de la parole. Semblable à un nouveau-né aveugle<sup>2</sup>, il est ensuite comme un enfant (*in-fans*), jusqu'à ce qu'il accède au grade de Compagnon, que l'on pourrait comparer à l'adolescence. Le rituel, d'ailleurs, ne déclare-t-il pas qu'il ne sait « ni lire ni écrire » ? Dans de nombreuses loges, l'Apprenti est également soumis à un ensemble d'obligations et de corvées, consistant par exemple à mettre le couvert et assurer le service pendant les agapes qui succèdent aux travaux, dans la Salle humide. Ces obligations peuvent être considérées, dans une certaine mesure, comme une résurgence des brimades imposées au nouvel initié dans nombre de rites de passage tribaux. Victor W. Turner (1990) recense ainsi les humiliations qui émaillent les rites des Ndembu du Congo, humiliations qui possèdent un effet déstructurant bien connu des anthropologues, et que l'on retrouve dans les pratiques modernes du bizutage. Privations de la vue, de la parole, de la liberté, de nourriture ou de mouvement, correspondent à une logique ascétique, ainsi qu'à un mouvement de régression-progression. Ces manquements consacrent une rupture avec la vie d'avant et obligent le néophyte à adopter un comportement différent. Le fait de ne pas pouvoir s'exprimer pendant plusieurs mois, par exemple, pousse l'Apprenti maçon à effectuer un travail d'introspection et de méditation, mais aussi d'écoute de l'autre. Il apprend

1. Irène Mainguy ajoute même une troisième acception, tirée de la culture grecque, et désignant plutôt un projet de perfectionnement, contenant l'idée de finalité à atteindre, à travers le mot « télété » (2001, p. 24-25).

2. Certains rites maçonniques initient le néophyte en lui ôtant sa chemise, le présentant « ni nu ni vêtu ».

la valeur du silence, la patience et la pondération. Mircea Eliade établit un constat assez similaire à propos des épreuves initiatiques appliquées aux novices Wiradjuri : « Toutes ces interdictions — privation de nourriture, mutisme, vie dans les ténèbres, ne pas voir ou voir seulement à ses pieds — constituent également des exercices ascétiques. Le novice est forcé de se concentrer, de méditer. Les diverses épreuves physiques ont donc aussi une signification spirituelle » (1992, p. 50).

Les rites d'initiation ouvrent officiellement la voie vers l'univers du symbolique et du sacré. En tant que points d'entrée, ils constituent des rites de commencement, ainsi que le suggère l'étymologie du mot latin *initium*. Mais s'ils ouvrent une voie, ils en ferment nécessairement une autre, celle du monde profane. Les rites d'initiation peuvent donc être comparés à des sas ou à des vestibules. Bidimensionnels, ils assurent la transition entre l'extérieur et l'intérieur. Il n'est donc guère étonnant que la plupart d'entre eux mettent en scène une mort/renaissance, événement qui exprime l'abandon des habitudes anciennes (sous forme de testament philosophique ou de mise à mort) et l'insertion dans une communauté, régie par de nouvelles règles. Le mot « néophyte », par lequel on désigne celui qui vient d'être initié, signifie d'ailleurs « la nouvelle plante »... Cette mort/renaissance se retrouve dans un autre rite de passage de la franc-maçonnerie, celui qui est relatif à l'élévation au 3<sup>e</sup> degré et fait vivre au Compagnon l'histoire tragique de maître Hiram, raison pour laquelle on l'assimile parfois à un psychodrame. Après avoir été frappé trois fois, le récipiendaire est enfermé dans un cercueil. Puis le cercueil est ré-ouvert, et l'adepte, ressuscité, est ensuite consacré Maître. Cette scène d'enterrement est un grand classique des rites de passage, puisqu'on la retrouve dans de nombreuses cultures (Eliade, 1992, p. 79-91). La dimension expérientielle et affective du rite s'exprime très fortement dans cette cérémonie au cours de laquelle le franc-maçon s'identifie à la figure fondatrice de sa communauté et est amené à ressentir sa mort.

L'armée, elle aussi, possède de nombreux rites de passage. La raison en est évidente si l'on considère que l'état militaire diffère radicalement de l'état civil, notamment en ce qu'il implique une série de droits et de devoirs spécifiques. Lorsqu'il s'engage, l'individu voit son mode de vie totalement modifié. Il doit changer de tenue vestimentaire et de comportement, acquérir de nouveaux réflexes et apprendre des codes verbaux et non-verbaux qui lui sont étrangers. Port de l'uniforme, respect des règles de salut et des positionnements hiérarchiques, connaissance des sigles, des organigrammes et d'un jargon spécifique, chants militaires, marches cadencées, combat au corps à corps, tir avec des armes à feu, activités sportives intenses et entraînements opérationnels jalonnent dès lors son quotidien. Ce moment disruptif, porteur de bouleversements, peut être source

de doute et d'angoisse. Profondément déstabilisateur, il nécessite un principe compensatoire de stabilisation, rôle que remplissent précisément les rites de passage, qui conduisent le changement.

Les élèves officiers issus d'un recrutement direct<sup>1</sup> dans l'armée de l'air, qui reçoivent la majeure partie de leur formation à l'École de l'air de Salon de Provence, sont baptisés « poussins ». Les nouveaux-venus, en effet, ne savent pas encore voler de leurs propres ailes, mais ils portent déjà en eux les promesses des futurs « aiglons<sup>2</sup> », surnom qu'ils prennent dès la deuxième année de formation, selon une métaphore filée (le stade ultime de la métamorphose étant l'aigle, c'est-à-dire le pilote opérationnel). Outre l'image aéronautique qu'elle contient, l'appellation « poussin » renvoie à l'imaginaire de l'embryologie et de la régression présent dans les rites initiatiques. À propos des initiations indiennes, Mircea Eliade note ainsi que « le symbolisme initiatique de l'œuf et du poussin est très ancien », et évoque une « deuxième naissance, spirituelle », qui se fait « à la manière des poussins, c'est-à-dire “en brisant la coquille de l'œuf” » (1992, p. 120). Or, c'est bien une seconde naissance que connaissent les poussins lors des J.I.F.I.C. (Journées d'incorporation et de formation initiale du combattant<sup>3</sup>). Leur vie militaire s'ouvre sur une période dite « bloquée », durant laquelle les recrues sont séparées de leurs proches, et qui rappelle la phase de séparation précédant la cérémonie d'intronisation dans certains rites de passage, telle que définie dans le schéma tri-phasique d'Arnold Van Gennep. Les élèves officiers ne peuvent sortir de la base aérienne, et les téléphones portables sont parfois supprimés afin de couper tout contact avec l'extérieur. Cependant, à l'inverse de nombreux rites initiatiques, ils ne sont pas isolés individuellement (comme c'est le cas pour le futur franc-maçon dans le cabinet de réflexion, par exemple), mais de façon groupale, en adéquation avec les spécificités de leurs futures missions, nécessitant une forte cohésion.

Cette période bloquée, qui s'étale sur une dizaine de jours, est particulièrement chargée. Elle comporte notamment une redoutable épreuve physique et morale, à travers le stage d'endurance organisé à Ancelle, près de

---

1. Les « directs » sont les élèves officiers de carrière ayant passé avec succès le concours de l'École de l'air après des classes préparatoires, par opposition aux élèves officiers sous contrat (O.S.C.), ou aux élèves officiers issus d'un recrutement indirect (officiers issus du corps des sous-officiers, par exemple). La plupart des « directs » se voient délivrer un diplôme d'ingénieur à la fin de leur formation.

2. Les surnoms donnés aux élèves officiers expriment une gradation proche des degrés que le franc-maçon franchit : Apprenti, Compagnon, Maître... En ce sens, le « poussin » militaire est à l'Apprenti franc-maçon ce que l'aiglon est au Compagnon. À noter que le deuxième surnom donné à l'École de l'air est le « nid des aiglons ».

3. Période jadis appelée PEPIDA (Période d'entraînement physique et d'information de début d'année).

Gap. À peine le novice a-t-il reçu son paquetage, son rendez-vous chez le coiffeur et son numéro de chambrée, à peine a-t-il appris à marcher au pas et à reconnaître les grades, qu'il voit sa capacité de résistance durement éprouvée. Les plus faibles et les moins déterminés démissionnent souvent à l'issue de ce stage, qui sert non seulement à former des militaires, mais aussi à opérer un tri sélectif. Un an plus tard, vers la fin du mois d'août, l'élève officier devra effectuer un autre stage à Mont-Louis, dans les Pyrénées-Orientales. Appréhendé de tous, ce stage de survie en situation d'évasion consiste à marcher nuit et jour pendant près d'une semaine sans se faire repérer par les troupes adverses. Activités harassantes, bivouac, rationnement de nourriture et de boisson, manque de sommeil, pieds meurtris et fatigue sont le lot de ces futurs chefs. S'ils servent à évaluer leur motivation et à les aguerrir, en accord avec la maxime nietzschéenne selon laquelle « ce qui ne nous tue pas nous rend plus fort », ces stages visent également à les transformer. Le fait de devoir repousser ses limites et de se découvrir une pugnacité parfois insoupçonnée est, en soi, une véritable expérience initiatique, qui permet de mieux se connaître soi-même<sup>1</sup>. Relatant les épreuves initiatiques des novices Wiradjuri, soumis à des contraintes corporelles proches de celles des élèves officiers de l'École de l'air, Mircea Eliade explique ainsi que ne pas manger et « ne pas dormir, ce n'est pas seulement vaincre la fatigue physique, c'est surtout faire preuve de volonté et de force spirituelle » (1992, p. 47). L'épreuve, qu'elle soit réelle comme chez les Wiradjuri et les militaires, ou symbolique comme chez les francs-maçons qui effectuent des voyages imaginaires les confrontant aux quatre éléments, est donc une composante essentielle des rites initiatiques, parce qu'en éprouvant le sujet, elle l'aide à révéler des vertus cachées.

Après le stage d'endurance d'Ancelle, la mise à l'épreuve des poussins se poursuit à travers un pseudo bizutage qui fait partie de la période dite d'intégration, dans laquelle on peut percevoir la troisième étape du schéma défini par Arnold Van Gennep. Le bizutage, dont les anthropologues ont montré qu'il est une survivance des rites de passage tribaux, éprouve lui aussi les novices. Rudoiments, brimades et humiliations (Cazeneuve, 1971), en effet, font partie de cette pratique. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle cette dernière a été officiellement interdite en France, ce qui ne l'empêche pas de subsister sous des formes édulcorées et des noms de rechange. Elle est le lointain écho de ces « blessures symboliques » définies par Bruno Bettelheim (1971), et qui comportent des circoncisions et excisions dans nombre de sociétés traditionnelles (Eliade, 1992, p. 50-72).

---

1. En 2010 et 2011, l'armée de terre a d'ailleurs fait du slogan « Devenez vous-même » le centre de ses campagnes de recrutement.

Bien évidemment, le bizutage des poussins (qui ne se nomme d'ailleurs plus comme tel, même s'il en reprend les principes), n'a pas grand-chose à voir avec ces violences faites au corps. Mais il y a encore quelques années de cela, le bizutage de l'École de l'air était assez rude, et certains élèves démissionnaient à cause de lui, comme le rappelle un rapport du Sénat<sup>1</sup>. S'il forge l'« esprit de promotion », par la création de souvenirs communs et des liens que l'union engendre face à l'adversité, ce pseudo bizutage, organisé par les élèves officiers de deuxième année, est aussi un instrument de dressage. Il inculque les règles de base que tout militaire doit respecter et, en premier lieu la soumission à l'autorité — fut-elle apparemment arbitraire et douloureuse —, les poussins obéissant à des aînés vociférant, qui leur ordonnent, au gré de leurs caprices, de faire plusieurs fois le tour de la place d'armes en courant ou d'exécuter d'autres activités dénuées de sens apparent.

Dans ses travaux sur l'École nationale supérieure des arts et métiers, Denys Cuhe (1988) a montré que la fabrication des Gad'zarts relève d'un processus de socialisation ritualisé très proche de celui que nous avons analysé à l'École de l'air, et où le bizutage, destiné à évaluer le degré de soumission des nouvelles recrues, joue un rôle essentiel, puisqu'il oblige les entrants à se conformer à des ordres arbitraires mais aussi à des épreuves humiliantes (cette proximité entre les deux écoles n'a rien de très surprenant si l'on considère que les écoles d'arts et métiers étaient originellement organisées sur un mode militaire, dont elles ont conservé l'esprit). Les détracteurs du bizutage considèrent d'ailleurs que c'est à cause de cette violence psychologiquement et physiquement imposée que la continuité entre l'initiation et le bizutage trouve ses limites. En effet, bien qu'étant rituel et réalisant un passage, le bizutage ne serait pas susceptible de transmettre un savoir :

Pour les « antis », le bizutage est précisément une anti-initiation : on n'y apprend rien d'autre que la soumission inconditionnelle à l'ordre imposé par les Anciens et, partant, à un ordre ancien sans autre contenu que la nécessité de se perpétuer, fût-ce par la force brutale et l'humiliation. Militarisme et sexisme fournissent des modèles de conduite qui relèvent, en dernier ressort, du fascisme et du totalitarisme. (Blanc, 1999)

Pourtant, force est de reconnaître que cette soumission à la tradition permet au bizut d'en apprendre sur lui-même mieux que ne le ferait un cours de psychologie : est-il capable d'endurer la rudesse des traitements ? Se sent-il infantilisé ou guidé par ses aînés ? Voit-il dans l'autorité une force opprimante et inutile, ou rassurante, ou encore une condition nécessaire à toute organisation sociale ?

---

1. Rapport n° 265, 1997-1998, intervention de M. Gérard Devis, Proviseur du lycée Pothier d'Orléans.

La période d'intégration des poussins se termine par une longue marche avec les aspirants d'encadrement, qui permet à chacun de trouver son « père » symbolique parmi les élèves de deuxième année. À l'issue de la marche, ledit « père » plonge l'insigne de l'École de l'air<sup>1</sup> au fond d'un verre rempli d'une mixture infâme, qui rappelle la coupe d'amertume du franc-maçon et que l'on retrouve dans de nombreux rites initiatiques, puis demande à son « fils » de boire le liquide afin d'en retirer avec sa bouche l'objet, qu'il agrafe ensuite sur sa chemise. Si cette formation initiale parachève la rupture avec le monde civil et commence la transformation du futur officier, elle n'accomplit pas encore pleinement l'acculturation du nouveau venu. L'intégration totale, en effet, va être soutenue par la mise en place d'un dispositif symbolique très élaboré. Parmi les cérémonies officielles que l'armée de l'air organise à cet effet, et qui constituent autant de marqueurs symboliques, figure le Baptême du vent des hélices, en vigueur depuis 1936. Celui-ci représente un moment très important dans la vie de l'élève officier, car c'est à cette occasion que les poussins sont consacrés membres de la communauté aéronautique. L'institution aime à rappeler que cette cérémonie « constitue la première prise de contact des nouveaux élèves avec les avions et leur rappelle la griserie du pilote, seul dans sa carlingue, le visage fouetté par le vent<sup>2</sup> », soulignant la raison d'être d'un rite fondé sur une relation analogique.

Le général commandant l'École de l'air passe les troupes en revue, puis déclare « vous pouvez commencer la cérémonie ». Un officier prononce alors un discours, évoquant « le dur chemin du don de soi, du courage, de la dignité », et demandant aux poussins de faire leur la devise léguée par le Capitaine Guynemer, « faire face », car les cérémonies de l'École de l'air constituent toujours une occasion de rappeler aux novices leurs engagements. Puis il ordonne : « Poussins, à genou ! » Les poussins s'exécutent pendant que des pilotes font tourner les moteurs de deux aéronefs et que l'encadrement déverse dans l'air le contenu de plusieurs bouteilles de champagne pour en vaporiser l'assemblée. Une fois baptisés au champagne grâce au vent des hélices, les poussins entendent un second ordre : « Élèves-Officiers, debout ! », injonction qui réalise la transformation du poussin en élève-officier, en accord avec les théories de la linguistique pragmatique développées par John Austin (1991). On notera que le phénomène d'aspersion demeure central, comme dans de nombreuses traditions baptismales, mais que la boisson champenoise remplace l'eau purificatrice utilisée dans la plupart des cultures. S'il rappelle le cliché du militaire qui affectionne l'alcool (cliché sur lequel nous reviendrons ulté-

1. Cet insigne, appelé « pucelle », représente un aigle qui apporte un poignard à trois aiglons blottis dans un nid.

2. [www.ecole-air.air.defense.gouv.fr](http://www.ecole-air.air.defense.gouv.fr) (visité le 27 mars 2010).

riurement), le champagne est aussi une boisson noble, consommée lors des grandes occasions, convenant parfaitement à l'image élitiste attachée à la caste des pilotes.

Le parcours rituel des poussins se poursuit par une série de rites d'institution, en accord avec l'analyse que Pierre Bourdieu (1982) fait de ces pratiques et des enjeux qu'elles recouvrent. Parmi eux figure la Cérémonie des poignards, qui se déroule au mois d'octobre — soit deux mois après leur engagement — et consacre leur accession au statut d'officier. Les poussins doivent préalablement effectuer une veillée des morts dont la symbolique n'est pas sans rappeler celle du cabinet de réflexion du franc-maçon<sup>1</sup>. Tirés du lit en pleine nuit par leur encadrement, ils revêtent leur tenue d'apparat et se rendent par binômes dans la Salle des marbres, où ils se relaient jusqu'au petit matin. Cette salle, située dans le Temple, c'est-à-dire le bâtiment principal de la base aérienne de Salon de Provence, possède des murs de marbre sur lesquels sont gravés les centaines de noms d'officiers décédés en mission, accompagnés de la date de leur disparition. C'est donc dans un silence rempli d'émotion, à la lumière de quelques chandelles, que les futurs officiers se recueillent tout en gardant les poignards qui sont disposés près d'eux, en rond, sur une table, et qu'ils recevront le lendemain. Ils demeurent ainsi immobiles pendant de longues minutes, communiant par la pensée avec leurs aînés, prenant exemple sur ces sacrifiés qui représentent des modèles de bravoure et d'abnégation, jusqu'à ce que la relève arrive pour les remplacer.

La transmission, cœur de toute tradition, se manifeste nettement dans cette veillée militaire, qui assure une transition temporelle, d'abord parce qu'elle relie les anciennes et les nouvelles générations d'officiers sur un axe diachronique, ensuite parce qu'elle rappelle, par-delà les siècles, la veillée d'armes qui précédait l'adoubement des chevaliers, auxquels les pilotes de chasse s'identifient. Le processus de transmission se poursuit le lendemain, lors de la Cérémonie de remise des poignards proprement dite, puisque chaque poussin reçoit ce symbole du commandement<sup>2</sup> des mains d'un élève de deuxième année qui fait office de père spirituel (celui-là même qu'il a choisi à l'issue d'une longue marche et qui lui a remis son insigne), procédé qui permet d'assurer un continuum entre les acteurs du rite, passés, présents et à venir. Les récipiendaires mettent un genou à terre, simulant là encore un adoubement, puis se voient remettre l'arme.

---

1. Le cabinet de réflexion et la veillée des poignards constituent des phases d'isolement et de séparation, où le silence, l'obscurité (les ténèbres sont éclairées par des chandelles dans les deux cas), la pensée relative à la finitude de la condition humaine (présence d'un crâne humain ou présence des listes de noms d'officiers décédés), et le recueillement sont omniprésents.

2. Les rites d'institution et les rites de passage matérialisent souvent l'acte de transmission des valeurs par un objet : épée flamboyante lors de l'initiation maçonnique, poignard dans l'armée de l'air, képi blanc dans la Légion étrangère...



Au-delà des références culturelles que l'on peut y décoder, cette position d'agenouillement exprime l'humilité et l'allégeance, et représente les épreuves endurées durant la période bloquée, qui prend fin avec la cérémonie. Mais l'on peut aussi considérer, si l'on effectue une analyse sémiotique de cet acte, que l'agenouillement symbolise un contact énergisant et régénérateur avec la terre, mère nourricière, et les forces telluriques, idée que de nombreux mythes — tel celui d'Antée — relaient depuis des millénaires. Lorsqu'il se relève, l'élève officier retrouve sa dignité. Le fait de se remettre debout, en effet, traduit une élévation et un dépassement de soi, étant entendu que le redressement du corps exprime l'humanisation, ce qui distingue l'homme de l'animal.

Ensuite, les poussins entonnent un chant intitulé « Race d'Aiglons », qui est encore une fois une occasion de rappeler les vertus de l'officier. À l'issue de la cérémonie, la transmission se poursuit par un repas — qui peut-être assimilé à un rite de commensalité — offert aux poussins et auquel sont conviés d'anciens élèves de l'École de l'air, qui sont leurs aînés de vingt-ans. Les élèves officiers sont donc doublement parrainés : par les élèves de deuxième année d'une part, et d'autre part par une promotion qui a vécu une expérience similaire à la leur deux décennies auparavant. Ils ont ainsi auprès d'eux des guides appartenant à un passé proche et à un passé plus lointain, susceptibles de répondre à leurs interrogations. Malgré des variations de formes, la Cérémonie des poignards possède un équivalent dans chacune des forces armées. Comme le souligne Line Sourbier-Pinter dans son ouvrage consacré aux traditions militaires :

Les cérémonies prévues à cet effet sont censées rendre concrètes, par une dramaturgie codée, la transmission des valeurs dont chaque cadre doit se porter garant. La remise du sabre aux marins et aux gendarmes, du poignard aux aviateurs, du casoar aux terriens, des épaulettes pour tous, est ritualisée et réglée par une tradition similaire, même si chaque école tente de créer sa différence. (2001, p. 111)

Vient ensuite la Présentation au Drapeau, qui marque pour les poussins la reconnaissance de leur engagement patriotique ainsi que leur « incorporation », au sens étymologique. Une autorité militaire passe les troupes en revue, puis procède à une allocution. Sont alors rappelés les devoirs auxquels sont soumises les recrues, mais aussi les vertus requises pour pouvoir exercer un métier contraignant. Après un moment de recueillement, les impétrants sont présentés au drapeau, symbole de la nation mais aussi de leur vocation. S'ensuit une remise de décorations, durant laquelle quelques militaires au comportement exemplaire sont mis à l'honneur, puis un défilé des troupes en guise de clôture, accompagné de musique militaire. Cette cérémonie recouvre plusieurs fonctions : elle actualise l'in-

tégration d'une promotion dans la communauté militaire, activant ainsi le sentiment d'appartenance de ses membres ; elle fédère le groupe autour d'un symbole commun ; enfin elle sensibilise les recrues aux valeurs et obligations qui sont désormais les leurs. En donnant du sens à leur engagement, cette cérémonie légitime les sacrifices consentis par les militaires, parfois jusqu'au péril de leur vie. Elle possède aussi un caractère incitatif, poussant les frères d'armes à donner le meilleur d'eux-mêmes pour une cause transcendante, matérialisée par la pièce d'étoffe tricolore.

Le Baptême des promotions, qui clôt la première année de formation en école pour toute une promotion<sup>1</sup>, constitue le dernier temps fort du parcours initiatique de l'élève officier. Le choix récurrent du terme « baptême » pour désigner des cérémonies qui ponctuent le cursus des militaires n'est évidemment pas anodin. Il évoque tout à la fois une intronisation de nature sacrée, et une seconde naissance<sup>2</sup> pour celui qui se voit ainsi reconnu institutionnellement aux côtés de ses camarades. Cependant, il a ceci de particulier qu'il ne s'adresse pas à un individu isolé, encore une fois (comme c'était le cas pour le profane initié à la maçonnerie), mais à l'ensemble d'une promotion, resserrant ainsi les liens fraternels des membres du groupe. Sur un plan plus personnel, le cérémonial du Baptême des promotions est censé manifester, au sens phénoménologique du terme, les qualités et compétences acquises progressivement par les élèves au cours des mois d'apprentissage de la vie militaire. C'est la raison pour laquelle il intervient à la fin du premier cycle annuel, lorsque le travail de formation/transformation est quasi terminé et délivre non plus un adolescent inexpérimenté, mais un militaire presque accompli, un poussin sur le point devenir aiglon<sup>3</sup>.

---

1. Généralement présidé par le ministre de la défense, le Baptême des promotions de l'École de l'air se déroule (sauf empêchement majeur) le premier vendredi du mois de juillet.

2. S'il est implicite dans le Baptême des promotions, le processus de mort/renaissance symbolique y est plus discret que dans le rite d'élévation à la maîtrise maçonnique, qui scénarise l'enterrement dans un cercueil. Mais ce rite de passage se révèle plus ostentatoire dans d'autres armées. Ainsi la marine nationale organise-t-elle une cérémonie d'enterrement lorsqu'un officier marinier ou un officier subalterne change de grade et de carré. Le récipiendaire, enterré symboliquement comme vieil officier, renaît comme jeune officier dans son nouveau carré.

3. À propos de ces différents marqueurs que constituent la Remise des poignards, la Présentation au Drapeau ou encore le Baptême des promotions, lesquels expriment une série de métamorphoses et une gradation ascendante, Line Sourbier-Pinter déclare : « c'est à l'issue d'un rite de naissance assumé par chacun selon son histoire et ses intentions qu'est remis à un homme nouveau, l'élève officier, l'attribut du commandement [...] Symboles des vertus acquises par l'élève tout au long de la période probatoire, ces attributs vont matérialiser la capacité de commander » (2001, p. 114).

Le rituel du Baptême des promotions l'illustre clairement à travers une suite d'injonctions et d'actes. Les récipiendaires, en effet, entendent un premier ordre : « à genou les hommes ». Après avoir mis, de manière synchronisée, un genou à terre, posture qui n'est pas sans rappeler la position d'humilité adoptée par le franc-maçon initié lors du passage de la Porte basse du Temple, ils entendent un second énoncé performatif : « debout les officiers ». Ces formules traduisent bien la nature de ce rite baptismal, qui sanctionne le passage du statut d'homme à celui d'officier, quand le Baptême du vent des hélices sanctionnait le passage du statut de poussin au statut d'élève officier. Entre les deux, la cérémonie des poignards légitime l'exercice de l'autorité, indispensable aux fonctions de commandement de l'officier. On constate donc que l'ordre chronologique des rites militaires recouvre un ordre sémantique. Constituant les séquences d'un vaste système symbolique, ces rites connaissent une progressivité les uns par rapport aux autres. Mais au-delà des variations formelles et sémantiques, le souci de la transmission et la recherche de l'exemplarité représentent une constante de ces épisodes rituels. Dans le cadre du Baptême, chaque promotion se choisit ainsi un parrain dans la liste d'officiers décédés en service aérien que propose le commandement, exprimant une recherche obsessionnelle de figures héroïques capables de tenir lieu de modèles. Le parrain va d'ailleurs donner son nom à la promotion. Au cours de la cérémonie, sa vie et ses exploits militaires sont relatés, en présence de sa famille ou de ses descendants. Ces récits permettent aux membres de la promotion de prendre la pleine mesure de leur engagement, mais aussi des responsabilités et des risques qui l'accompagnent. Enfin, ils agissent comme des stimulateurs, le but étant de pousser ces jeunes engagés à vouloir se montrer dignes du personnage hors norme qui leur sert de tutelle symbolique en égalant son courage. Line Sourbier-Pinter résume ainsi la fonction de ce cérémonial :

La cérémonie de baptême de promotion possède tous les attributs d'un caractère sacré. Le mythe s'incarne, facilitant le processus d'identification. Il est un défi lancé à l'avenir : faire aussi bien qu'un prédécesseur exemplaire et se réaliser dans cette recherche. La transmission des valeurs s'attache à la glorification des héros. Le sacrifice peut alors prendre sens, se comprendre, s'accepter, éventuellement se magnifier. (2001, p. 106)

## **2 Festivités rituelles et rites de commensalité**

Occasion privilégiée de rassemblement, la fête joue un rôle déterminant au sein des institutions fermées, d'abord parce que le principe de clôture implique un renforcement des liens intra-communautaires, que la fête favorise, ensuite parce que cette dernière crée des hétérotopies,

comme l'a relevé Michel Foucault (2009), des espace-temps autres, chargés d'imaginaire, véritables parenthèses magiques dans le flux continu de la vie quotidienne. En tant que facteur de sociabilité, la fête a naturellement retenu l'attention de nombreux sociologues et anthropologues. Ludique, productrice d'effervescence et d'exubérance, elle mobilise les ressources propres aux masses et exerce une sorte d'euphorie contagieuse bien connue des psychologues des foules (Le Bon, 2003). Cessant de se considérer comme des individus isolés, les participants mêlent leur joie, entrent en synergie les uns avec les autres et créent un mouvement d'émulation réciproque. En inscrivant leur vouloir-vivre dans une dimension collective, voire communautaire, ils régénèrent le lien social.

Un chercheur comme Roger Caillois (1950) a également mis en évidence une autre facette de ce phénomène, à savoir le déchaînement des forces chaotiques à l'œuvre dans les grands moments festifs : licence, débauche, violence... Il définit la fête comme une forme de communion paroxystique, exprimant des excès en tous genres : alimentaires, alcooliques, sexuels et comportementaux. Autant d'éléments qui paraissent infirmer, au premier abord, l'aspect socialisant de ce type d'événement. Le désordre, en effet, et les risques de dissolution que celui-ci comporte, ne représentent-ils pas la menace absolue que craint toute organisation sociale (Balandier, 1988) ? Cependant, à ne considérer que la nature potentiellement destructrice de la fête, on en oublie qu'une telle réintroduction du refoulé se trouve la plupart du temps encadrée, et donc maîtrisée, par la société ou les institutions. L'on peut ainsi se demander si les grandes fêtes nationales, par exemple, ne constituent pas tout à la fois un exutoire, permettant d'extérioriser les pulsions instinctives, et un moyen de contrôle de ces mêmes pulsions, qui ne demandent qu'à resurgir à la moindre occasion. En ce sens, elles pourraient bien avoir une fonction cathartique, à l'instar de la tragédie aristotélicienne, et jouer un rôle similaire aux rites d'inversion. Nombre d'anthropologues ont ainsi démontré que les rites d'inversion, qui paraissent contredire l'objectif d'ordre recherché par tout rite, ont pour effet de le consolider. Car ils transgressent provisoirement les règles, conditions de toute stabilité sociopolitique, pour mieux les réaffirmer au final. Cette mise à l'épreuve de la solidité du corps social est d'abord de nature psychologique, étant admis qu'en empêchant les passions de s'exprimer, on les fortifie, quand au contraire en les laissant s'exprimer, on parvient à les canaliser puis à les neutraliser, ou à tout le moins à les domestiquer, ce qui les rend théoriquement moins nuisibles. De manière plus symbolique, enfin, les désordres festifs reproduisent le temps mythique de la création du monde. En replongeant les hommes dans une sorte de chaos primordial, ils régénèrent le monde (Caillois, 1988, p. 143).

Il convient d'ailleurs de souligner que ces deux aspects, festif et subversif, se sont souvent conjugués au cours de l'Histoire, comme le prouvent les Kronia grecques, les Saturnales romaines et les Sacées babyloniennes, où les rangs sociaux et les statuts hiérarchiques étaient intervertis ; ou encore, au Moyen Âge, la Fête des fous, qui se déroulait sous forme de mascarade de Nouvel An et mettait en scène une prise de pouvoir des jeunes générations, de façon obscène et à travers un cérémoniel agrémenté de travestissements, mais aussi la Fête de l'âne, farce qui raillait le clergé en représentant les autorités religieuses sous des formes animales et en parodiant la messe et la liturgie chrétienne (après une procession, l'épisode satyrique s'accompagnait de danses, de facéties et autres joyeusetés burlesques). Plus près de nous, le charivari, lui aussi, se présentait comme une contre-musique dysharmonique, associée à un chahut rempli d'allégresse qui bouleversait temporairement l'ordre social. La fête de Carnaval, enfin, qui perdure encore de nos jours bien que son aspect subversif tende à nous échapper derrière le plaisir du déguisement, s'inscrit dans la même logique de parodie et d'inversion. Or ces fêtes rituelles d'inversion « permettent de vivre dans l'imaginaire », afin d'épuiser un désir qui pourrait devenir nocif s'il restait éternellement contenu, « ce qui est interdit dans la réalité » (Jeffrey, 2003, p. 88). L'analyse bergsonienne du rire (composante essentielle de la fête), comme action correctrice et expression vengeresse, prend également ici tout son sens. Détruire pour mieux reconstruire, faire advenir *Ordo ab Chao*, telle est, peut-être, l'essence même de la fête.

Les rites festifs d'inversion et de transgression sont ainsi très nombreux dans les armées, qui vouent pourtant un véritable culte à l'ordre et à la discipline. Le rite d'inversion le plus vivace de l'armée de l'air, et qui se définit simultanément comme un rite festif, a lieu lors de la fête de Saint-Éloi. Tous les ans, au début du mois de décembre, l'ensemble des bases aériennes honorent ce saint patron, protecteur des mécaniciens, des ferrailleurs, des orfèvres et autres métiers relatifs au travail des métaux, et par conséquent aux avions. La tradition veut que ce jour-là les chefs et leurs subordonnés échangent leurs galons. Ainsi n'est-il pas rare de voir un caporal arborer fièrement les étoiles d'un général, et un général porter les épauettes d'un caporal. Par ailleurs les mécaniciens, armés d'une paire de ciseaux, coupent les cravates de ceux qui portent l'uniforme. Mais surtout un grand déjeuner festif, organisé dans un hangar, rassemble tout le monde autour de jeux facétieux : des hommes travestis en femmes et des individus grimés, brandissant des symboles phalliques, accompagnent Saint-Éloi sur son carrosse, lequel bénit l'assemblée sous les rires et commentaires grivois des participants. Puis le saint et son cortège de fidèles reprennent leur long défilé, et il arrive parfois qu'un faux commandant de base lui remette les clés du site. Enfin au cours du repas, il est de cou-

tume que les militaires singent leurs chefs à travers une série de sketches. Il s'agit donc bien d'une parenthèse de désordre et d'indiscipline dans un environnement ultra-ordonné et discipliné, qui offre aux militaires la possibilité de manifester une sorte de contre-pouvoir et de produire de l'« anti-structure » (Turner), sans pour autant entrer en dissidence ouverte avec la hiérarchie. L'inversion ludique et la transgression larvée renforcent finalement la légitimité de l'autorité institutionnelle, car en servant d'exutoires, elles évitent que des critiques plus directes n'éclatent.

Plus largement, la fête apparaît comme un élément clé de la sociabilité militaire. Tout chercheur ayant eu l'opportunité de s'immerger dans ce milieu pour y mener une enquête de terrain aura noté la prépondérance mais aussi la récurrence de ces divertissements festifs, qui possèdent également des objectifs identitaires et opérationnels. D'une part, ils visent à souder les membres du groupe, à créer un esprit de cohésion favorisant la confiance mutuelle et la coordination des actions, d'autre part ils permettent de conjurer l'angoisse et le stress liés aux missions, d'opérer une détente après des périodes d'extrême tension, afin d'entretenir le moral des troupes. Il n'est pas anodin de remarquer que dans l'armée de l'air, ce sont les spécialités et les unités qui sont soumises à une pression physique et morale intense qui pratiquent le plus les rites festifs. Les chasseurs possèdent une réputation de fêtards qui n'est guère usurpée, et les escadrons de chasse sont régulièrement le lieu de soirées mémorables, où l'on rit, où l'on boit et où l'on danse. Non seulement les autorités tolèrent ces fêtes organisées sur des sites militaires, au risque que certaines d'entre elles engendrent quelques débordements, mais elle les encourage même, conscientes de leur utilité.

Moins ostentatoires mais tout aussi efficaces, les rites de convivialité sont très nombreux dans les armées, *a fortiori* dans les unités opérationnelles. Des espaces de détente y sont d'ailleurs dédiés. Chaque escadron de chasse possède ainsi son bar. Véritable lieu de vie, le bar de l'escadron permet aux pilotes de se retrouver, de discuter en passant un moment agréable autour d'un verre. Il est aussi l'endroit privilégié où l'on affiche les traditions du groupe : insignes, mascottes, photographies aériennes, caricatures et autres marques d'identité en ornent les murs. Une pratique ancienne veut également que chaque individu de la gent féminine ayant effectué un vol sur un avion de chasse avec un pilote de l'escadron lui laisse une partie de ses dessous intimes (une multitude de soutien gorges pendent ainsi au-dessus du comptoir du bar comme des trophées, contribuant à entretenir l'image virile des chasseurs, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir). Mais les rites de convivialité ne se réduisent pas aux retrouvailles quotidiennes au bar. Café collectif du matin, repas pris en commun au mess, pots de départ ou accompagnant la promotion d'un

collègue, galette des rois, constituent autant d'occasions de rassemblement et de resserrement des liens, en vue d'affronter de manière plus sereine les risques inhérents au métier.

Florence Osty (2003) établit un constat assez similaire dans le cadre d'une étude menée sur le développement des compétences dans les équipes de conduite du nucléaire :

Les nombreux rites de convivialité contribuent activement à un effet d'identification à l'équipe, mais aussi à l'impulsion des modes de coopération. Ils rappellent que l'équipe est liée par des dépendances fonctionnelles et que l'on est « condamné » à bien s'entendre à des fins d'efficacité collective. Les pratiques de convivialité au sein des équipes sont en réalité subordonnées à des fins professionnelles.

L'auteur poursuit en montrant que l'affect se trouve ainsi instrumentalisé. Renforçant la solidarité et la force morale d'un groupe, lesdits rites visent « à partager collectivement l'exposition au risque », et « la convivialité agit alors comme une réponse efficace pour gérer collectivement la charge émotionnelle d'un aléa ». Et de préciser que « la convivialité sert d'exutoire au caractère anxiogène de l'activité, ou du moins à sa charge mentale. Elle permet d'affronter collectivement des situations d'aléa et d'arracher l'individu à une épreuve solitaire risquant de prendre le pas sur la nécessaire coopération ».

Jean-Jacques Boutaud et Mihaela Bonescu (2009) partagent ce point de vue d'une convivialité qui serait instrumentalisée par les organisations à des fins d'efficacité professionnelle : « Le monde du travail s'inscrit, par définition, dans un rythme qui cherche avant tout l'efficacité et la productivité matérielle. Néanmoins, il s'appuie sur des séquences rituelles et sur des médiations symboliques, dont la convivialité devient l'une des voies... les plus productives. » Les deux chercheurs attribuent en outre une autre fonction à la convivialité, à savoir l'« éthique de la médiation ». Ils montrent qu'au-delà des traits essentiels de plaisir, de relation et de partage qui la constituent, et qui participent de la construction d'une identité collective, la convivialité établit des règles informelles qui tendent à estomper l'asymétrie caractérisant généralement les contacts avec la hiérarchie : « si la convivialité contribue à réunir les individus travaillant pour une entreprise et à renforcer non seulement leur sentiment d'appartenance à une entité, mais également leur adhésion à un système de valeurs, elle contribue aussi à assouplir, à personnaliser et à améliorer les rapports hiérarchiques à l'intérieur de l'organisation ».

Dans une institution aussi hiérarchisée que l'armée, l'on conçoit aisément tous les bénéfices que l'on peut tirer des rites de convivialité. Atténuant provisoirement la rigidité d'un mode de structuration cloisonné

et d'un mode de communication descendant de type « *Top-Down* » (fort éloigné du management participatif ou de type « *Bottom-Up* » en vigueur dans certaines entreprises civiles), ils instaurent des relations égalitaires et interactives, propres à favoriser des échanges fondés sur la confiance, permettent d'aborder des sujets de discussion qui ne trouvent pas leur place dans les conditions normales d'exercice du métier parce qu'il serait déplacé de les traiter de manière aussi franche. La cordialité favorise les confidences, et un chef apprend davantage sur les convictions, les états d'âme et les conditions de travail de ses subordonnés au cours d'une soirée festive que durant un entretien officiel dans un bureau. Inversement, un subordonné parvient plus facilement à entrevoir le visage humain derrière le masque du chef dans un cadre informel où ce dernier n'est pas tenu de tenir le rôle requis par ses fonctions, ce qui peut faciliter les relations à venir entre les deux individus.

Les rites de commensalité, enfin, méritent une attention particulière. Dans un chapitre de ses *Rites profanes* intitulé « le cérémonial du manger » (1995, p. 189-218), Claude Rivière rappelle le caractère fondateur de l'oralité — tant au plan physiologique qu'au plan sociologique, culturel et symbolique —, ainsi que la ritualité qui préside à l'acte de sustentation, ce dont témoignent les nombreux tabous alimentaires, mais aussi ces « bonnes manières » analysées par Claude Lévi-Strauss (1950) et Pierre Bourdieu (1979), et autres codes entourant l'art de la table (disposition des couverts, tenue et place des invités, ordre de passage des plats, etc.). Il déclare, à propos de cette activité normée et chargée d'une affectivité qui trouve sa raison d'être dans une mise en commun des moyens de subsistance, qu'il faut « inscrire le partage de la nourriture dans la loi sociale du don », don que Marcel Mauss (2007) plaçait au centre de toute sociabilité humaine. Jean Duvignaud ne disait pas autre chose dans *Le Don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, où il mettait l'accent sur le lien unissant festivité, prodigalité et gratuité du don. Par la convivialité qu'elle instaure, la commensalité est un facteur de cohésion — les mots convivialité et convives possèdent d'ailleurs une racine commune. Le mot « compagnon » lui-même, évoquant une relation d'amitié, ne signifie-t-il pas, originellement, « partager son pain » avec l'autre ? En satisfaisant une nécessité biologique, condition de sa survie, auprès de ses congénères, l'individu enracine son identité personnelle dans une identité collective et sociale<sup>1</sup>, et sa nature dans une culture. Les festivités liées au plaisir de la table représentent donc le summum de la convivialité et de la sociabilité,

---

1. Voir CUISENIER, 2006, chapitre « Convenances, mieux que succulences : cérémonial et rituel du repas à Cambridge ».



mais aussi un prétexte à la communication, comprise comme échange d'informations et surtout déploiement de relations humaines.

Les agapes maçonniques sont l'expression parfaite de ces rites festifs et conviviaux noués autour de la commensalité. Les francs-maçons ritualisent ainsi les repas pris en commun, œuvrant alors au renforcement du lien social, condition sine qua non de la fraternité qui fonde leurs rapports. Les formules incantatoires prononcées lors des travaux, en effet, trouvent rapidement leurs limites, tant il est vrai qu'il ne suffit pas de proclamer les valeurs de « Liberté, Égalité, Fraternité », pour que celles-ci s'épanouissent dans les cœurs. La dimension expérientielle du rituel, qui est vécu de manière collective, tout comme les agapes maçonniques, qui mettent le plaisir de la chère et la bonne humeur au centre des préoccupations des convives, opèrent le passage du niveau cognitif au niveau émotionnel de l'amour, de sa compréhension à son ressenti, afin que soit fortifié « le ciment de la loge » et que la franc-maçonnerie devienne bien ce « centre de l'union » dont parlent les Constitutions d'Anderson, c'est-à-dire le « moyen d'établir une étroite et solide amitié parmi des personnes qui n'auraient jamais pu se rencontrer, par rapport à la différence de leurs sentiments ». L'étymologie du mot « Agapes » — tiré du grec *Agapê*, signifiant « amour » désintéressé, « amitié », et originellement utilisé pour désigner les repas des premiers chrétiens — rappelle en effet l'importance des sentiments dans la création du lien social, par-delà les entreprises d'intellectualisation (les liens interpersonnels sont d'ailleurs représentés par des symboles, des outils et des pratiques rituelles, comme nous l'avons montré : truelle, corde à nœuds, lacs d'amours, chaîne d'union...).

Dans l'un de ses ouvrages, le franc-maçon Gilbert Garibal évoque longuement le « langage du cœur », sincère, celui qui relie et permet la véritable communication, au sens de la communion » (2005, p. 115). Or cette communication-communion, c'est au fil des travaux de groupe, des accolades, des discussions et des collations prises en commun, faisant naître des moments de complicité, qu'elle se tisse. Mais elle est surtout rendue possible par le traitement égalitaire des membres du groupe. Le constat que nous établissons au sujet de l'armée est valable en franc-maçonnerie : comme tout rite de convivialité, les Agapes assouplissent les rapports hiérarchiques par leur aspect informel (tout du moins dans certains rites, comme le Rite Écossais Ancien et Accepté, et lorsqu'il ne s'agit pas de « travaux de table »). Les grades et fonctions maçonniques qu'il est convenu de respecter durant les tenues et qui assignent des places particulières aux adeptes s'évanouissent, tout comme les inégalités socioprofessionnelles qui président aux rapports humains à l'extérieur du temple. Le P.D.G. côtoie fraternellement l'artisan, et le général fait ripaille avec le caporal (ce brassage social, qui était déjà en vigueur au xviii<sup>e</sup> siècle bien avant la Révolution française, se trouve d'ailleurs symbolisé par « le niveau »).

Le « banquet d'ordre » lui aussi, même s'il apparaît plus contraignant d'un point de vue formel puisqu'il est rigoureusement réglé, met en évidence une forme de convivialité dont la symbolique est très proche de la tradition militaire. En témoignent les toasts rituels portés, dans certaines loges, lors des « travaux de mastication » qui clôturent l'année maçonnique. Lorsqu'il conduit le déroulement du premier toast, appelé « Première santé », le Vénérable Maître déclame, couteau et verre à la main :

Chargeons et alignons, mes frères.  
 Attention, mes frères!  
 La main droite au glaive!  
 Haut le glaive!  
 Le salut du glaive!  
 Le glaive dans la main gauche!  
 La main droite aux armes!  
 Haut les armes!  
 En joue!  
 Feu!  
 Bon feu!  
 Le plus vif de tous les feux!  
 En avant les armes! etc.

L'armée de l'air, elle aussi, possède une tradition festive et conviviale tournée vers la commensalité, appelée « *Peel off* ». Il s'agit d'un rituel pratiqué par les pilotes de chasse lorsqu'ils portent un toast pour fêter un événement, et dont on pourra constater qu'il est très proche, dans sa forme, de la « Première santé » effectuée lors des banquets d'ordre maçonniques. Un pilote s'empare d'un verre rempli d'alcool, le lève et prononce un discours immuable, imité par ses confrères qui répètent à l'unisson :

Le verre dans la main gauche  
 La main droite sur le cœur  
 Le pouce sur le couvercle  
 L'index pour la détente  
 Le majeur pour ces dames  
 L'annulaire pour tenir le verre  
 À nos femmes  
 À nos chevaux  
 À nos escaliers  
 À ceux qui les montent  
 À nos avions  
 À ceux qui les démontent  
 À nos bretelles  
 À ceux qui les remontent  
 À grand escadron de chasse X  
 Et à la chasse... bordel!

Cette dernière phrase, hurlé par tous, clos le rituel, et le pot peut alors commencer (Soubrier-Pinter, 2001, p. 140), souvent suivi d'un repas. Les rapports que les militaires entretiennent avec les rites de convivialité, mais également avec l'alcool, qui en est l'une des composantes, en disent long sur leur métier. Ainsi que le rapporte la sociologue Émmanuelle Prévot-Forni dans le cadre d'une enquête de terrain menée dans une unité combattante de l'armée de terre qui servit durant cinq mois en ex-Yougoslavie, « l'alcool est presque aussi spontanément associé aux armées que leurs uniformes » (2007, p. 159-181). Il est vrai qu'on ne compte plus les clichés, littéraires et cinématographiques, qui illustrent cette réalité. Des personnages de Courteline, tel le célèbre adjudant Flick, au sergent Garcia, la bouteille apparaît comme le meilleur ami du militaire. Et si ce portrait peut paraître un tant soit peu réducteur, il n'en trahit pas moins un travers assez répandu dans l'institution. De récentes recherches, menées à partir de mémoires, de témoignages et d'archives du Service de santé des armées, prouvent que cette image ne relève pas de la *doxa* : l'alcoolisme, par exemple, était considéré comme un véritable fléau pour les poilus de la Grande Guerre, mais ces pratiques de la guerre ne venaient que confirmer et exacerber « des comportements déjà identifiables avant 1914 » (Cochet, 2006). Les pilotes de l'armée de l'air ne dérogent point à ces us, comme en atteste la place qu'ils accordent à ce lieu de vie qu'est le bar, ou encore leur rite de convivialité le plus célèbre, le *Peel off*.

Au-delà du constat des pratiques alcooliques, il convient de s'interroger sur les causes, les modes d'expression et les objectifs que celles-ci recouvrent. Émmanuelle Prévot-Forni s'est attachée à découvrir ce que cette consommation régulière révèle sur les rôles et statuts de ce corps professionnel et en est venue à la conclusion qu'elle s'inscrit dans des usages sociaux structurants. À partir des théories interactionnistes et de la conception goffmanienne de l'institution totale, elle montre que l'alcool participe d'un processus de construction identitaire, mais aussi que cette conduite propice à la « militarité », qui s'exprime à travers de véritables rituels, diffère selon l'appartenance hiérarchique des membres de la communauté. Ainsi va-t-on d'une pratique cohésive à une pratique transgressive, d'un facteur d'intégration à un facteur d'exclusion selon le degré et le contexte de consommation, selon le grade et l'arme de celui qui s'y adonne. Si l'on reprend l'analyse d'Émmanuelle Prévot-Forni et qu'on la transpose à la spécialité navigante, composée uniquement d'officiers, on se rend compte que la consommation de boissons alcoolisées répond à un souci de cohésion et d'intégration, plutôt qu'à une volonté de transgression et d'exclusion (encore que cet aspect ne soit pas totalement absent

d'une communauté volontiers provocatrice<sup>1</sup>, et soucieuse de se différencier des autres membres de l'armée de l'air, notamment des « rampants », qui ne volent pas). Le *Peel off*, qui n'est rien de moins qu'une ritualisation de la consommation d'alcool, le prouve bien, puisqu'il donne une dimension collective et conviviale à cette pratique.

Dans *L'ombre de Dionysos*, Michel Maffesoli évoque la fonction socialisante de l'alcool : « l'alcool est un adjuvant idéal, un élément essentiel du lien social [...] le vin redit la socialité et la communication. Il délie les langues et lie les corps » (1991, p. 197). Mais les pratiques alcooliques que l'on peut constater au sein de l'armée s'expliquent également par d'autres raisons. En ce qui concerne la communauté des pilotes de chasse, il est à noter que la consommation d'alcool s'inscrit d'abord dans une conception hédoniste de l'existence, au même titre que les plaisirs de la chair (Dournel, 1976, p. 111), l'ivresse du vol et autres sports extrêmes privilégiés par ces individus. La recherche de jouissances en tous genres, en effet, apparaît comme une constante psychologique des chasseurs (Dejours, 2000, p. 111-127) et constitue une véritable philosophie de vie. Il ne s'agit pas de brosser un stéréotype, mais bien de souligner une tendance et de percevoir la logique comportementale qui parcourt une communauté attirée par les sensations fortes et les excès de toutes sortes, dont la vitesse et le goût du risque sont l'illustration paroxystique. D'aucuns vont jusqu'à comparer la jouissance éprouvée en vol à un orgasme sexuel (Spartacus, 1985). Par ailleurs, une étude sémantique du *Peel off* révèle une lexicologie associant femmes et alcool (« le majeur pour ces dames », « À nos femmes, à nos chevaux, à ceux qui les montent »), association que partagent nombre de chants militaires. À propos des chants de l'armée de terre, Anne-Marie Paveau montre ainsi que « la femme y est souvent présentée comme un pur objet de consommation, et le terme *femme* est d'ailleurs parfois coordonné à des mots appartenant au lexique de la boisson » : « le pernod, les femmes, l'assaut », « pays des femmes et du bon vin » (Paveau, 1999, p. 229). Les affirmations d'Anne-Marie Paveau se vérifient dans l'armée de l'air. Le chant traditionnel de l'École de l'air « Les Rapaces », en vigueur depuis 1914, témoigne de cette imbrication entre femmes, alcool et fête :

---

1. Dès les débuts de l'aviation militaire, les pilotes étaient raillés à cause du port de tenues non réglementaires et autres libertés prises à l'égard des règles militaires (DOURNEL, 1975, p. 59-83 ; DOURNEL, 1976, p. 95-122). Voir aussi l'ouvrage collectif Guynemer, un mythe, une histoire, S.H.A.A, 1997, p. 27 : « confrontés régulièrement au danger, les aviateurs se singularisèrent autant par une appréhension particulière de l'autorité qui privilégiait plus la compétence et l'expérience que la hiérarchie pure, que par le port de tenues souvent peu réglementaires ou, dès qu'ils le pouvaient, par des frâques nées de la volonté de profiter rapidement d'une vie qu'ils pouvaient supposer brève ».

Buvons frais sans nous faire de bile,  
 Qu'on nous prépare un beau cercueil,  
 Toutes les femmes de la ville  
 Demain seront peut-être en deuil  
 Buvons en attendant la tuile,  
 Pour une marraine, y'a cent filleuls.  
 S'attendrir est bien inutile,  
 Partout nous trouvons bon accueil.  
 Notre moteur a son plein d'huile  
 Et nous faisons l'amour à l'œil.  
 Le rapace dans sa carlingue  
 Rit au ciel de toutes ses dents,  
 Rit aux femmes, rit à la bringue,  
 Capitaine, y'a plus d'enfant.

La volonté de profiter de l'instant présent à cause de la mort qui guette constamment le pilote est clairement affichée dans ce chant. L'alcool et les femmes se rejoignent donc dans ce qui est un véritable art de vivre. Par ailleurs, la consommation d'alcool, comme celle des femmes, représente un signe de virilité chez tout guerrier, ou tout groupe inscrit dans un processus de socialisation par la violence (Breton, 2009, p. 231). L'universitaire François Cochet souligne ce trait caractéristique du monde militaire consistant à donner de soi une image mâle, et qui s'exprimait avec force durant la première guerre mondiale, à travers des pratiques alcooliques fortement ritualisées :

La convivialité, créée par la consommation partagée d'alcool, s'inscrit aussi dans une société masculine. L'alcool agit alors comme un liant du groupe, rappelle les rites initiatiques à la fois du civil — la « cuite » des Apprentis par les plus anciens — comme ceux du temps du service militaire où la « bleussaille » accède à la virilité par quelques bons « canons ». Le soldat sobre dénote d'ailleurs, voire inquiète le groupe masculin. La sobriété revendiquée évoque une manière de féminité suspecte ou d'homosexualité. (Cochet, 2006)

Celui qui consomme de l'alcool et qui fréquente des femmes ne peut pas être soupçonné d'homosexualité. Sa conduite est un gage d'intégration. En se conformant à l'image traditionnelle du guerrier, il acquiert une certaine reconnaissance dans la communauté militaire.

Toutefois, la psychologie des pilotes de chasse n'est pas exempte de paradoxes. Car si la consommation d'alcool s'inscrit dans un système hédoniste plus vaste dont elle n'est qu'une composante, ce même système fondé sur le principe de plaisir et le goût du risque renforce à son tour la consommation d'alcool par le stress qu'il engendre. Par un phénomène de rétroaction, en effet, l'alcool peut jouer le rôle d'un exutoire.

Boire quelques verres après un vol périlleux est un moyen de conjurer l'angoisse liée à l'omniprésence du danger, mais permet aussi de profiter pleinement de tous les instants et du bonheur d'être en vie. La boucle du *Carpe Diem* se trouve ainsi bouclée. Comme le confie le pilote Germain Chambost (2003, p. 27), « l'angoisse d'avoir frôlé la mort vous donne une sacrée envie de vivre<sup>1</sup>. » La polymorphie des pratiques alcooliques a parfaitement été mise en évidence par François Cochet (2006), lequel recense, dans son essai de typologie, « l'alcool d'incitation » et « l'alcool de compensation<sup>2</sup> » des combattants d'une part et, d'autre part, « l'ethylisme d'ennui » de l'arrière front, cette dernière catégorie étant quasiment absente chez les pilotes, qui exercent un métier trépidant où l'action est incessante. Frédéric Rousseau dresse le même constat à propos des combattants de 14-18, mêlant consommation d'incitation et de compensation : « alcool pour tenir, alcool pour agir, alcool pour viser et tirer, alcool pour oublier » (1999, p. 175). Le *Peel off* des pilotes, rite de convivialité plongeant ses racines profondes dans l'éthos militaire, traduit donc sous une forme spécifique, propre à forger une identité aéronautique, des aspects culturels et utilitaires communs à tous les combattants.

En outre, la consolidation de l'esprit de corps qu'engendrent les rites de convivialité et la consommation d'alcool se révèle d'autant plus essentielle dans les escadrons, fonctionnant comme des micro-entités fermées, que les pilotes de chasse incarnent un modèle militaire atypique, assez indépendant, voire individualiste et un brin indiscipliné, ainsi qu'en témoigne le mythe de Guynemer, que François Pernot définit comme « le mythe de l'individualiste » (1997, p. 31-47). La profession, en effet, attire des individus autonomes, capables d'être réactifs et de gérer seuls des situations délicates lorsqu'ils sont à bord de leur appareil, contrairement aux troupes qui, au sol, agissent le plus souvent en section. Nul n'ignore, dans le milieu militaire, l'importante marge de manœuvre dont jouissent les chasseurs, et nombreux sont ceux qui s'engagent dans cette voie parce qu'ils sont épris de liberté. Ainsi un pionnier tel que Brindejont des Moulinais avouait-il son dégoût pour la vie de garnison et l'ennui qui l'accompagnait. Proposé au grade de sous-lieutenant et ayant la possibilité de devenir pilote, il vit dans cette promotion un moyen d'échapper à un quotidien exécré : « c'est utile pour mon esprit d'indépendance », déclarait-t-il<sup>3</sup>. Dès

---

1. Dans *L'Homme et le sacré*, Roger Caillois a également mis en évidence le lien unissant la fête, le sacré et la guerre.

2. « Dans tous les cas de figure, chez les véritables combattants la consommation de décompensation semble largement l'emporter sur la consommation "incitative", c'est-à-dire celle destinée à soutenir le courage des soldats au moment des attaques » (COCHET, 2006).

3. Cité dans *La Guerre aérienne illustrée*, 1917, n° 24 (p. 378).

les origines, le règlement en vigueur poussa d'ailleurs les chasseurs à se lancer dans une véritable course aux scores, qui n'était pas sans renforcer leur individualisme et leur inclination pour la compétition.

Durant les deux guerres mondiales, la comptabilisation des victoires aériennes, qui donnait droit au titre officiel d'« as » à partir de cinq avions ennemis abattus, favorisa une gestion personnelle des carrières. Chaque victoire était associée à un nom et à un insigne, à un pilote et à son avion, plutôt qu'à un groupe d'hommes anonymes, comme c'est souvent le cas chez les soldats, depuis que la guerre s'est industrialisée. Par ailleurs, le pilote a pris rapidement goût à des activités où les contraintes purement militaires sont moins pesantes que les contraintes techniques liées à ses missions. Il y a encore quelques années de cela, les chasseurs volaient couramment au ras du sol et dans des zones non prévues à cet effet, au mépris de tout règlement, et au risque d'essuyer de graves accidents. Ils représentent la fierté de l'armée de l'air, mais aussi ses enfants terribles. Pascal Vennesson va jusqu'à dire que « cet agrégat se définit comme anti-institutionnel », et que les chevaliers de l'air « revendiquent leur particularité en discréditant les aspects réglés, définis, permanents, uniformisés de l'institution militaire » (1997, p. 73). En un sens, leur communauté constitue une « contre-structure » potentielle — au sens où l'entend Victor W. Turner — au sein de la communauté militaire, capable de produire des éléments d'anti-structure, mais dont certains d'entre eux peuvent aussi être captés par l'autorité pour renforcer la légitimité de l'institution, comme le prouvent les rites festifs mis en place dans les escadrons. Car dans une institution totale telle que l'armée, les contradictions et les tensions — ou ce que Georges Gurvitch appelle les « oppositions partielles » — qui travaillent toute structure doivent être minimisées et canalisées, dirigées vers des fins utiles à la collectivité.

Comme le montre Bernard Lamizet, qui distingue trois acteurs du combat (le guerrier, le résistant et le terroriste), le guerrier, par le rapport qu'il entretient avec les concepts d'identité et de reliance, est généralement une figure médiatrice, par opposition au terroriste : « le terroriste est un anti-héros *parce qu'il n'est porteur d'aucune médiation* », tandis que « le guerrier fonde son identité sur la médiation qu'il met en œuvre, au cours des combats, entre la puissance collective à laquelle il appartient et la force singulière qu'il met en œuvre *en l'inscrivant dans la stratégie de l'armée*. Ce n'est pas sa singularité qui confère son identité au guerrier, mais bien son appartenance à l'armée qui le fonde et le légitime » (Lamizet, 2002, p. 330). Et de préciser que « l'identité du guerrier est une identité qui suspend la singularité des acteurs qui s'en soutiennent, dans la revendication d'une identité collective qui vient, en quelque sorte, subsumer leurs engagements singuliers et leurs pratiques individuelles ». D'où l'importance de

la discipline et du port de l'uniforme, par exemple, qui répondent aux enjeux de l'institution, étant entendu que « le propre de l'armée est de constituer un acteur collectif et d'ignorer l'individualité et la singularité des soldats qui la composent » (Lamizet, 2002, p. 330). Dans ce cadre, le pilote de chasse, épris d'un désir de singularisation et d'indépendance, détonne quelque peu. Il apparaît donc nécessaire de rééquilibrer cet excès d'individualisme, contraire à l'ethos militaire, par des rites de convivialité susceptibles de faire naître un esprit de solidarité. Cela est d'autant plus indispensable que s'il est seul à bord de son avion<sup>1</sup>, le pilote de chasse vole souvent en patrouille. Il en va parfois de sa survie et de celle de ses coéquipiers de connaître les réactions de ces derniers et de pouvoir leur accorder toute sa confiance. Même individualisé, le combat demeure une œuvre collective d'un point de vue tactique. Aussi Alain Ehrenberg a-t-il raison de préciser, à propos des militaires, qu'« il ne suffit pas de forger un homme puissant, il est aussi nécessaire que cette puissance soit puissance d'insertion sociale » (1983, p. 130).

### **3 De l'intégration à la transformation de l'individu : effets structurants du rituel et phénomène processuel par recadrages successifs**

Partie intégrante de la communication interpersonnelle, vecteur privilégié de la communication non-verbale, le corps révèle sa dimension signifiante, donnant lieu à de multiples champs d'analyse, telles la kinésique (Birdwhistell, 1952, 1968 ; Messinger, 2005 ; Ekman, 2010) et la proxémique (Hall, 1978). Par ailleurs, le corps s'inscrit dans la construction de toute sociabilité, comme l'ont montré les penseurs de l'interactionnisme symbolique, et plus particulièrement Erving Goffman, lequel a étudié les rites d'interaction qui émaillent notre quotidien. Mais s'il est le canal incontournable de notre être social, le corps a vu son statut modifié au cours des dernières décennies. Malgré la tyrannie des apparences qui prévaut dans la société moderne occidentale, friande d'exhibition corporelle et de jouissances matérielles immédiates (Jean Baudrillard a montré comment le corps est devenu l'un des plus importants objets de consommation (1986, p. 199)), l'épaisseur sociale du corps paraît s'estomper progressivement. Dans *Anthropologie du corps et modernité*, David Le Breton relève ce paradoxe. Parallèlement à une « familiarité du sujet avec la symbolisation de ses propres mises en jeu corporelles au long de sa vie quotidienne, il semble que le corps s'efface, qu'il disparaisse du champ de la conscience,

---

1. C'est le cas dans les avions monoplace. Sur les avions biplaces, le pilote est alors accompagné d'un navigateur.



dilué dans le quasi-automatisme des ritualités journalières. Dans l'écoulement de la vie courante, le corps s'évanouit » (Le Breton, 2008, p. 182). Loin de contribuer à sa valorisation, la surexposition du corps participe de sa banalisation, et donc d'une impression d'effacement.

Contrairement à ces « ritualités journalières » automatisées dont parle David Le Breton, les rites mis en place par les institutions fermées procèdent d'une logique d'exceptionnalité. À l'opposé du phénomène de banalisation que nous venons d'évoquer, ils revêtent un caractère singulier et unique. L'adepte ne vit qu'une fois son initiation maçonnique, de même que le militaire ne vit qu'une fois sa Présentation au Drapeau et son Baptême des promotions. Rompant avec la spontanéité et la monotonie du quotidien, ils relèvent de l'extraordinaire, ne serait-ce que grâce à la scénographie rigoureuse qui les porte. Loin d'être ce corps « surnuméraire » (Le Breton, 2008, p. 327) caractéristique de la modernité — et que l'idéologie du virtuel, inhérente à la cyberculture, porte à son comble en véhiculant l'utopie de relations sociales dématérialisées (Breton, 2000) — le corps ancré dans le rituel se trouve immergé dans un vécu tangible. Les messages transmis par le rituel (valeurs institutionnelles, nouveau statut de l'individu, etc.), en effet, semblent avoir besoin de revêtir un aspect sensible pour pouvoir être pleinement intégrés par les participants. Aux antipodes des savoirs abstraits souvent privilégiés par les systèmes éducatifs actuels, le système rituel offre l'accession à une connaissance incarnée, motivant et façonnant le « faire » des acteurs sociaux, ainsi que l'a montré Pierre Bourdieu dans *Le Sens pratique*, et transformant l'avoir en être.

Les sociétés traditionnelles confèrent au corps et à son ressenti un rôle majeur dans le processus de formation de l'individu. Afin de porter ce ressenti à un haut degré d'intensité, certains rites de passage (rites de puberté notamment) en vigueur dans des tribus d'Afrique imposent au corps des violences telles que ce dernier garde la trace physique de la douleur et la mémoire expérientielle de la transformation socioculturelle que vit l'individu : c'est ainsi qu'il faut comprendre les pratiques rituelles d'incision, de circoncision, de mutilation et autres entames de la chair, par-delà la signification symbolique que ces coutumes véhiculent. Il s'agit de marquer charnellement, mais aussi psychologiquement, un changement d'état (aujourd'hui encore, les marquages corporels que s'infligent de nombreux adolescents, tels les piercings, tatouages et scarifications, participent d'une construction identitaire (Le Breton, 2002)), de rendre ce que Didier Anzieu appelle le « Moi-Peau » semblable à un « palimpseste » (Anzieu, 1985, p. 128). C'est par le corps qu'advient la douleur, dont les vertus apparaissent nombreuses aux sociétés initiatiques, et à ce titre la sensibilité corporelle est un chaînon essentiel du procédé rituel. Imposée au néophyte par sa communauté d'accueil, elle constitue une épreuve destinée à évaluer son courage,

un moyen de laisser une trace matérielle d'un moment voulu inoubliable, et enfin une supposée condition de transformation effective de l'individu, par le choc traumatique qu'elle produit. Plus largement le corps est « un grand acteur utopique », le vecteur grâce auquel l'homme entre « en communication avec des pouvoirs secrets et des forces invisibles », mais aussi fait entrer en lui « tout l'espace du religieux et du sacré », ce que révèle le cas des possédés et des stigmatisés (Foucault, 2009, p. 15 et p. 17).

Comme bon nombre d'institutions fermées et d'organisations traditionnelles, l'armée et la franc-maçonnerie entretiennent un rapport particulier au corps. Ce n'est pas un hasard si la franc-maçonnerie, par exemple, a édicté la règle des B, règle qui stipule que pour être reçu franc-maçon, il faut n'être ni bègue, ni borgne, ni boiteux ou bossu (Étienne, 2005, p. 116 ; Guenon, 1983, p. 103 ; Ambelain, 1999). En théorie, en effet, les infirmes ne peuvent être initiés, tout handicap physique rendant impossible le vécu du rituel et la cognition incarnée qui s'ensuit. Que l'on songe seulement au sens que pourrait avoir, pour un aveugle, le retrait du bandeau qui clôt la cérémonie de réception, censé symboliser l'accession à la lumière sacrée. Par ailleurs, les contraintes formelles du rituel obligent l'adepte à adopter des postures corporelles peu compatibles avec certaines infirmités. L'Apprenti et le Compagnon œuvrent ainsi selon l'équerre et la perpendiculaire. Les contorsions sont nombreuses : les pieds, les bras et les doigts forment des angles droits (dont l'abscisse et l'ordonnée rappellent la dimension céleste, verticale, et la dimension terrestre, horizontale<sup>1</sup>), et loin d'être de simples fioritures ou des positions accessoires dont il serait possible de s'affranchir sans conséquence, ce maintien fait partie intégrante du processus initiatique, dont le corps est le creuset matriciel. Le sociologue Frédéric Vincent (2009) a bien montré que l'initiation maçonnique redonne sa place légitime au corps, désireuse de le réhabiliter dans un Occident qui a toujours considéré ce dernier comme la part animale de l'homme, aux antipodes de la divine raison.

Non seulement l'« hexis corporelle » est une donnée constitutive des *habitus* d'un groupe culturel (Bourdieu, 1980), mais surtout la violence exercée sur les membres, au travers d'une rigidité artificielle et inconfortable, est apte à modifier le mode de pensée et le comportement des individus. La rectitude du corps, en effet, représente mais aussi favorise la rectitude intellectuelle, morale et spirituelle, raison pour laquelle nombre d'anthropologues et de sociologues, à l'instar de Claude Lévi-Strauss (1958) et de François-André Isambert (1979), ont pu parler d'une efficacité symbolique du rituel. L'on ne s'exprime pas de la même manière

---

1. Le symbolisme de l'équerre est donc proche de celui de la croix, finement analysé par René Guénon (2007).

lorsqu'on parle librement et en gesticulant, et lorsque l'on est « à l'ordre », par exemple. La tension des gestes et la droiture du buste produisent une certaine contention, propre à réguler la respiration, à contrôler les sentiments, à modérer le ton et le contenu des discours. À l'instar de la paruriente socratique, la franc-maçonnerie tente de faire advenir le nouvel homme qui sommeille en chaque adepte en poussant ce dernier à contrarier sa nature et à juguler ses passions. L'être en devenir de l'initié est censé accoucher dans l'attention et la tension, tout comme la pensée du philosophe accouche dans la douleur selon la maïeutique, ce que lui enseigne d'ailleurs le rituel de réception à travers la coupe d'amertume.

La douleur physique, le militaire, lui aussi, la connaît bien. La formation initiale qu'il reçoit vise à tester sa résistance corporelle et sa volonté, en le poussant aux limites de l'épuisement. Napoléon Bonaparte et, après lui, le polémologue Charles Ardant du Picq, affirmaient que « le moral est au physique dans le rapport de trois à un ». Néanmoins, c'est également au travers d'un dressage physique que le moral s'affirme et se renforce. Les exercices d'aguerrissement et la rigueur cérémonielle permettent la transformation du civil en militaire, l'acquisition d'automatismes qui en font une machine à combattre mais aussi à obéir (Ehrenberg, 1983), de même que les épreuves symboliques et les contraintes formelles imposées par le rituel maçonnique soutiennent la transformation du profane en initié. La règle maçonnique des B trouve un équivalent dans les forces armées : tests médicaux et sportifs déterminent l'intégration ou la non-intégration d'un candidat, écartant par une sélection draconienne tout individu possédant quelque handicap susceptible d'entraver la réalisation des missions de défense, si bien que certains vont jusqu'à parler d'une véritable « anthropologie physique » à propos de l'institution militaire (Ehrenberg, 1983, p. 56 et p. 63).

Le cérémonial militaire contraint le corps à adopter des postures proches de celles que le cérémonial maçonnique impose à l'adepte. La position du garde-à-vous n'est pas très éloignée de la mise « à l'ordre », ni le pas cadencé du militaire des trois pas de l'initié. Tous deux exigent de placer les pieds et les bras en équerre, de garder le buste droit et immobile. Les rituels maçonnique et militaire rendent concrètes les valeurs disciplinaires que les deux institutions s'efforcent de transmettre à leurs membres. Si cela est vrai pour tout rituel, il faut également voir, dans les rituels maçonnique et militaire, la trace d'une philosophie ayant marqué les organisations qui ont fleuri aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, où le perfectionnement de l'homme était un leitmotiv de la pensée éducative. Michel Foucault fait ainsi remarquer à propos de l'armée que « le soldat est devenu quelque chose qui se fabrique ; d'une pâte informe, d'un corps inapte, on a fait la machine dont on a besoin ; on a redressé peu à peu les postures ;

lentement une contrainte calculée parcourt chaque partie du corps, s'en rend maître, plie l'ensemble, le rend perpétuellement disponible, et se prolonge, en silence, dans l'automatisme des habitudes » (1975, p. 137). Il en va de même pour le franc-maçon, pierre brute amenée à être taillée et polie (Bedarride, 2003) à l'aide d'outils symboliques tels que le maillet et le ciseau, lesquels éveillent ces rêveries de la volonté étudiées par Gaston Bachelard.

Les formes géométriques attachées au cérémonial militaire, comme les outils rituels du franc-maçon, ont pour objectif de conformer l'homme aux qualités mentales et comportementales qu'ils symbolisent : place d'armes carrée, pieds et bras en équerre du participant, buste droit, silence absolu, ont un effet structurant. Napoléon Bonaparte affirmait que le militaire doit être « carré », avoir « autant de base que de hauteur » (Suchet, 2004, p. 69), c'est-à-dire de caractère et de courage, que d'esprit et de talent, équilibrant ainsi action et réflexion. L'initié qui se met « à l'équerre » ne diffère pas de cet idéal militaire horizontal et vertical, exprimant un équarrissage de la pensée, du corps et du comportement. Les postures corporelles et la gestuelle adoptées lors des rituels ne sont donc guère choisies au hasard. Ce sont de véritables signes, dont le contenu sémantique et la forme contraignante sont aptes à modifier le mode d'être de l'adepte. Ainsi explique-t-on au franc-maçon que le fait de « faire le signe » signifie « je préférerais avoir la gorge tranchée plutôt que de manquer à mon engagement ». L'on s'accorde à reconnaître-là, aux côtés de Jean Cuisenier, que dans le rite, malgré l'analogie des signes utilisés, « l'action requiert la parole qui seule en explicite le sens obvie, la parole requiert l'action qui seule lui procure l'efficacité » (2006, p. 21).

Par ailleurs, l'affect soutient la compréhension rationnelle des symboles qui jalonnent le cérémonial, forgeant alors un sens spirituel, à mi-chemin entre le niveau sentimental et le niveau intellectuel. À propos des rites de passage élaborés par les armées, Line Sourbier-Pinter déclare qu'ils constituent « un savoir lié à l'expérience », qui vient « compléter la formation théorique » mais aussi la perception immédiate, le vécu brut et irréfléchi de la formation pratique. Véritable médiation, « l'usage de l'émotion et de la sensibilité est alors au service de la formation » (2001, p. 104), les principes théoriques qui ne reposent pas simultanément sur une intériorisation, *via* une appropriation émotionnelle des valeurs qu'ils véhiculent, demeurant souvent inopérants. Toutefois, dimension cognitive et dimension affective sont également indispensables. L'émotion, à son tour, demeure vaine sans la compréhension, ainsi que le fait remarquer l'auteur précité. Pour que le rite soit efficace, sa signification doit être comprise des récipiendaires, sous peine de n'être qu'une coquille vide. Jules Boucher établit un constat assez similaire à propos des rites

maçonnes : « Tout symbole, tout rite — mise en action des symboles — perdent leur valeur, et ne sont plus que des “simagrées” dès qu’ils ne sont plus exactement respectés comme ils devraient l’être... Et le plus souvent ils ne sont pas respectés, *parce qu’ils ne sont pas compris*. » (1998, p. 323).

Il serait donc vain de considérer le rite comme un simple spectacle, un événement qui se donnerait seulement à voir. Plutôt faudrait-il l’appréhender comme une dramaturgie, au sens aristotélicien du terme, dans la mesure où il se donne avant tout à vivre et engage les individus dans une action transformatrice. Si esthétique il y a, celle du rite doit se comprendre au sens étymologique du terme grec *aisthesis*, comme un ressenti. Lorsqu’il ne vise pas une modification de l’environnement, conçu au sens large du terme (météorologie, agriculture, épidémies, etc.), comme cela est souvent le cas dans les sociétés dites primitives, le rite, en effet, s’efforce de modifier la nature des membres de la communauté mais aussi de leurs relations interpersonnelles. La conversion du regard et, partant, du comportement, est l’un de ses objectifs principaux. Ce phénomène de « métanoïa » ou conversion de l’être qui se trouve à la base du processus initiatique, sur lequel les francs-maçons se sont longuement attardés (Étienne, 2005) et que René Guenon définit comme faisant apparaître des « états de conscience modifiés », est tout particulièrement manifeste dans les rites de passage, qui focalisent leur action sur la transition d’un état à un autre. De même que la tragédie grecque possédait sur ses spectateurs un effet cathartique, en permettant une identification des spectateurs aux acteurs de la pièce et en produisant, par conséquent, une extériorisation des passions d’où s’ensuivait une purification de l’âme, ainsi que l’a souligné Aristote dans sa *Poétique*, le rite possède une dimension opérative. Et il est d’autant plus opératif qu’il ne se contente pas de montrer des jeux de scène, comme c’est le cas avec les représentations théâtrales. Les individus y participent activement, ils sont à la fois les spectateurs et les acteurs du rituel.

Les messages verbaux diffusés lors des cérémonies, et qui visent à renforcer les valeurs de l’institution (« don de soi », « courage », « dignité », « faire face », est-il dit dans le discours du Baptême du vent des hélices...), en effet, sont d’autant plus efficaces qu’ils sont incorporés par les récepteurs, puisque « ce qui est appris par le corps n’est pas quelque chose que l’on a, mais quelque chose que l’on est » (Bourdieu, 1980). Blaise Pascal ne déclarait pas autre chose lorsqu’il affirmait « qu’il faut s’agenouiller et faire les gestes de la foi pour croire »... Il s’agit là d’un phénomène d’intussusception, au sens où l’entend l’anthropologue du geste Marcel Jousse (2008) qui l’a emprunté à la biologie, c’est-à-dire une assimilation inconsciente des choses qui se présentent gestuellement ou imaginativement à partir du vécu et des interactions de l’homme avec le monde extérieur. Déclarer,

comme le fait Denis Jeffrey, que « le rituel est un mode de communication » à part entière, qu'il « devient signifiant parce qu'il est un acte de langage » et qu'« il communique, sous un mode symbolique, ce qui échappe à la mémoire consciente » (Jeffrey, 2003, p. 3 et p. 41), n'est donc pas suffisant. Claude Rivière semble mieux avoir saisi cette opérativité que recouvre la dimension communicationnelle des rites, lorsqu'il évoque leur efficacité mystique :

Le rite se présente comme système de stockage de l'information dans des symboles et comme système de transmission de messages chargés d'une efficacité mystique. Ainsi s'interrogera-t-on sur la sélection des émetteurs et récepteurs : Qui communique ? Comment ? Dans quel ordre ? À quel moment ? On tentera de définir, outre la teneur et la forme du message, les éventuels bruitages et distorsions dans le phénomène de transmission, de même que le mode de déchiffrement du message<sup>1</sup>.

(Rivière, 1997, p. 111-112)

Enfin, il convient de souligner que la dimension collective du rite participe également de son efficacité, notamment quant au resserrement du lien social et à la construction d'une identité de groupe. Les rites organisent et rythment la sociabilité de l'espace communautaire. Orientés vers la cohésion intra-groupe, ils possèdent une forte dimension phatique. Dans l'armée, il ne s'agit pas seulement d'opérer un dressage individuel afin de modifier les qualités et défauts naturels d'un homme, mais d'opérer la transformation d'une promotion ou d'une unité dans son ensemble, afin de faciliter les interactions entre ses membres. Le « dressage collectif » vise à resserrer « les liens de la troupe et des petits groupes par une série de rituels disciplinaires » (Ehrenberg, 1983, p. 147) (les brimades que l'encadrement fait subir aux militaires durant leur formation relèvent d'une logique similaire, car en étant endurées collectivement, celles-ci ont pour conséquence, au-delà de leur fonction d'asservissement et d'aguerrissement, de souder les individus en faisant naître un esprit d'entraide et de solidarité dans l'épreuve<sup>2</sup>). Comme le cérémonial militaire, le rituel maçonnique

---

1. Claude Rivière déclare également dans ce même article : « exercice de communication selon une rhétorique définie, le rite, en tant que langage, a des fonctions dénotative, expressive, conative, phatique, esthétique, métalinguistique et positionnelle. Autrement dit, en termes de Jakobson, on tient compte du message (le référentiel ou dénotatif), de l'affectivité du locuteur (l'émotif), de l'effet sur le destinataire (le conatif), de l'effet de contact (phatique) obtenu entre interlocuteurs, de la forme esthétique du rite (protocole, vêtement, décor, couleurs, jeux de lumière, style), de l'encodage du message, rythme musical gestuel, etc., et ajout à Jakobson, de la place des partenaires du rite dans leurs dissymétries relationnelles ».

2. « L'humiliation des hommes relève aussi d'une volonté positive de forger des groupes de combat solidaires. L'ordre serré est d'ordre essentiellement moral. » (EHRENBURG, 1983, p. 148)

repose sur la synchronie des actions des adeptes. Semblable à un chef d'orchestre, le Vénérable Maître qui dirige la loge invite l'ensemble des initiés à se lever et à s'asseoir en même temps, à prononcer les mêmes paroles et à exécuter les mêmes gestes au même moment. Créatrice de synergie, la synchronie corporelle est censée engendrer une synchronie plus profonde, à savoir une mise en résonance des âmes.

Le paramètre proxémique joue lui aussi un rôle majeur dans ce processus fédérateur, en accord avec les thèses développées par Léon Festinger, Stanley Schachter et Kurt Back (1950). Dans l'espace confiné du temple, la distance physique entre les adeptes est réduite : environ 40 centimètres lorsque ces derniers sont assis<sup>1</sup>, ce qui correspond à la sphère intime telle que définie par Edward T. Hall (1978). Cette proximité spatiale, associée au paramètre temporel de la synchronie, favorise les interactions et cimente le groupe. La manifestation exemplaire de la communion des membres qui en résulte est l'égrégoré, que d'aucuns définissent comme « un sentiment d'union, de communion ressenti à certains moments du déroulement du rite, et qui correspond à une mise au diapason des vibrations individuelles en une harmonie collective englobante » (Lardellier, 2003, p. 121). Loin de se présenter comme une somme de gesticulations insensées et d'images frappées d'irréalité, le rituel engendre donc un imaginaire actif. Il modifie progressivement les structures mentales, mais aussi la réalité des rapports que les membres d'un groupe entretiennent les uns avec les autres.

Ainsi, si la dimension informationnelle du rituel maçonnique ne peut être sous-estimée, pour cette simple raison que celui-ci est constitué de signes que les adeptes doivent interpréter, comprendre et s'approprier dans un but d'abord cognitif, elle ne saurait occulter le fait que la dimension relationnelle s'y révèle tout aussi cruciale. Contrairement aux théories inspirées du modèle télégraphique et de la logique mathématique de Claude Shannon et de Warren Weaver, où le souci de transmission d'un contenu prime sur les considérations interpersonnelles, le fait maçonnique repose également sur des aspects formels, en accord avec la définition que Paul Watzlawick donne de la communication. La transmission des valeurs ne s'y fait pas de manière abstraite, mais grâce au substrat vivant de la loge, qui repose sur les interactions de ses membres et fonctionne selon une logique systémique. En modifiant les relations des différentes parties du tout, en effet, la microsociété que constitue l'atelier se trouve également transformée. Inversement, la métamorphose globale de l'entité-loge transforme les individus qui la composent, ne serait-ce que

---

1. Lorsque les francs-maçons sont assis, ils ont souvent les coudes qui se touchent sur l'accoudoir. Par ailleurs, en certaines occasions particulières comme la « chaîne d'union », leurs mains se tiennent fermement.

parce que la synergie créée au sein du groupe engendre une sorte d'émulation réciproque et le sentiment que se trouvent décuplées les potentialités de chacun.

Les rites favorisent la cohésion d'une communauté et s'efforcent de transformer ses membres d'un point de vue psychologique et social, ainsi que nous l'avons souligné. Or cette transformation, plus particulièrement prégnante dans les rites initiatiques, repose sur l'élaboration d'un schéma séquentiel, dont les différentes parties correspondent à chacune des phases de transformation de l'individu voulues par l'institution (Bryon-Portet, 2010b). Aussi peut-on définir le rituel comme un processus, si l'on s'accorde à reconnaître, aux côtés d'Alex Mucchielli, qu'« un processus est une transformation qui ajoute de la valeur ». S'appuyant sur les recherches de Jean-Louis Le Moigne, celui-ci précise qu'un processus « est toujours défini par son exercice et son résultat. Il y a processus lorsqu'il y a, au fil du temps, modification de la position et de la forme d'un phénomène dans un référentiel » (Mucchielli, 2004, p. 23). Cette définition s'applique parfaitement aux rites de passage, qui mettent en place des cadres de référence progressifs<sup>1</sup>. Dans ce système symbolique évolutif, en effet, chaque nouvelle grande phase (ou séquence) rituelle re-modalise la phase précédente en requalifiant le contexte dramaturgique de l'adepte et les éléments signifiants qui le structurent. Ainsi dans le rituel maçonnique tout est-il volontairement agencé pour faire sens, mais aussi pour faire évoluer ce sens, en l'inscrivant dans un dispositif représentationnel et communicationnel de nature processuelle.

Avant d'analyser plus précisément ce processus par re-modalisation sur lequel repose le rituel maçonnique, il convient de rappeler la signification du concept de « cadrage », développé par les membres du Collège invisible, et notamment par Gregory Bateson, Paul Watzlawick et surtout Erving Goffman. Le cadrage se définit comme l'ensemble des éléments et interactions qui structurent et constituent un contexte de référence global (comprenant les relations entre les acteurs en présence et la ponctuation des séquences qu'ils établissent entre eux, les codes sociaux utilisés, l'environnement spécifique dans lequel se manifeste un événement, etc.). De cette trame découle une situation de communication, qui s'accompagne d'un certain nombre de représentations, d'interprétations et de conduites humaines. Tous ces paramètres forment des schèmes, à partir desquels les éléments, insignifiants lorsqu'ils sont considérés isolément, prennent un sens. Le terme de cadrage, qui n'est pas sans rappeler la terminologie photographique et cinématographique, indique clairement que ces

---

1. L'escalier symbolise d'ailleurs cette progressivité marquée par l'ascension des degrés dans les rites maçonniques (HARVEY, 2009, p. 519).



schèmes équivalent à des angles de vue particuliers, ayant des implications sur la perception que l'on peut avoir d'une scène, d'un sujet ou d'un objet. Erving Goffman (1974b) étudia avec minutie ces cadres dans lesquels se déroule toute expérience, et qui peuvent se superposer à d'autres cadres, créant ainsi différents degrés de cadrage. Dans *Frame analysis*, il distingue entre les « cadres primaires » (« naturels » ou « sociaux ») et les « cadres transformés » (par « modalisation » ou par « fabrication »). À savoir que les cadres transformés par modalisation, c'est-à-dire par un processus de transcription qui change l'interprétation d'une situation, ou plutôt le sens que celle-ci avait dans un cadre primaire, sont limités par des indices spatiaux et temporels. La cérémonie, par exemple, qui peut être de nature rituelle<sup>1</sup>, est l'une des cinq catégories de modalisation recensées par Goffman.

Or, l'activité maçonnique s'ouvre bien sur une série de cadrages, et plus précisément de cadres transformés par modalisation. Les marques indicelles les plus évidentes de ce cadrage sont relatives à l'espace et au temps. Avant de démarrer la cérémonie, le Second Surveillant s'assure que le temple est fermé aux profanes. Après quoi, le Second Surveillant déclare qu'« il est midi », et ce quelle que soit l'heure qu'affichent les montres des participants, les francs-maçons ne se référant pas au temps comme donnée objectivement et scientifiquement mesurable, mais à un temps symbolique. Ces divers indices spatio-temporels posent le contexte et font prendre conscience aux adeptes qu'ils doivent progressivement abandonner les us et coutumes du quotidien pour adopter un comportement différent, proprement rituel et maçonnique. Le cadrage mis en place établit une limite stricte entre espace-temps profane et espace-temps sacré, étant entendu que la voie initiatique consiste à quitter les premiers pour s'engager dans les seconds. Les paroles prononcées par les officiers de la loge ont d'ailleurs une dimension performative. Ainsi en est-il lorsque le Vénérable Maître annonce, au début de la tenue, « nous ne sommes plus dans le monde profane ». La forme déclaratoire (à la fois déclarative et déclamatoire) de la phrase accomplit la rupture, elle consacre le fait maçonnique. Alors seulement les francs-maçons commencent leurs travaux.

Un recadrage inverse est effectué à la fin de la cérémonie, à l'heure symbolique de « minuit », qui clôt les activités sacrées et réintègre les maçons dans le monde profane. Enfin, au cours même de la cérémonie, de nombreux signaux interviennent pour exprimer le passage d'un

---

1. Bien que cette confusion des termes « rite » et « cérémonie » soit fortement contestée par certains (CUISENIER, 2006, p. 21, p. 27-29), pour de nombreux chercheurs (Arnold Van Gennep et Émile Durkheim notamment), ces deux phénomènes sociaux ont pratiquement le même sens, et les deux termes sont utilisés de manière interchangeable (SEGALIN, 1998, p. 8).

cadre à un autre, d'une séquence à une autre. Les coups de maillet du Vénérable Maître, qui scandent le déroulement de la tenue et invitent les adeptes à exécuter certains gestes, font partie de ces « conventions de passage » décrites par Goffman (1974, p. 246). Le franc-maçon Gilbert Garibal exprime clairement cette idée :

Pour quelle raison cette suite de déplacements à pas comptés dans la loge, de séquences alternées, « debout-assis », imposés aux assistants et qui rythment la tenue? D'abord pour provoquer une scission, une cassure avec l'extérieur, pour s'isoler du « monde profane » d'où chacun arrive encore imprégné de l'agitation. Puis, du fait même de cette séparation, et par opposition, pour sacraliser enfin le lieu et réunir les frères dans un semblable état d'âme, une unité spirituelle.

(Garibal, 2005, p. 125-126)

Un peu plus loin dans le texte, l'auteur précise que le caractère répétitif et rassurant du rituel « favorise le “lâcher prise” des participants », et ce « jusqu'à les faire “changer de plan” et entrer dans un “ici et maintenant” spécifique ». Si l'aspect spatio-temporel du contexte est déterminant, d'autres aspects contextuels participent également de ce cadrage. Alex Mucchielli comptabilise sept types de contextes, parmi lesquels « le contexte physique et sensoriel », « le contexte des positions respectives des acteurs », et « le contexte de référence aux normes et règles collectivement partagées », en plus des deux contextes précédemment cités (Mucchielli, 2004, p. 21). Or, tous ces aspects sont manifestes durant les cérémonies maçonniques. Concernant le contexte physique et sensoriel et le contexte de référence aux normes, on peut citer la tenue vestimentaire et les accessoires des francs-maçons (gants, tabliers, vêtements sobres, etc.), qui rappellent la situation extraordinaire dans laquelle se trouvent les adeptes lorsqu'ils communiquent et communient dans le temple. Comme le déclare Daniel Béresniak dans son ouvrage *Rites et symboles de la franc-maçonnerie*, « porter un tablier comme l'artisan, c'est se définir comme un artisan. C'est donc intégrer son état d'esprit, son approche de la réalité ». Le décorum, lui aussi (colonnes du temple, pavé mosaïque, symboles et outils), évoque le caractère exceptionnel de cet événement bimensuel et contribue à sa mise en scène, au sens goffmanien. La position des francs-maçons, enfin, ainsi que les règles qui encadrent la prise de parole, ajoutent au procédé de contextualisation. Avant l'ouverture des travaux, le rituel invite d'ailleurs le Vénérable Maître à effectuer la vérification de ces normes. Parmi les « devoirs » qui incombent aux officiants figure celui qui consiste à « s'assurer que tous les assistants sont francs-maçons ». Ces derniers doivent alors se mettre « à l'ordre » et faire « le signe ». Ces postures et

gestes particuliers manifestent, au sens phénoménologique du terme, la culture maçonnique, la différencient et la rendent donc reconnaissable.

Le contexte relatif aux positions respectives des acteurs du rituel, quant à lui, se révèle extrêmement complexe et subtil. Le cérémonial maçonnique, inscrit dans la prévisibilité et la régularité du rituel (la célèbre phrase de Ray Birdwhistell, « être membre, c'est être prévisible », s'applique parfaitement au rituel maçonnique), fonctionne comme un jeu de rôles. Chaque officier occupe une place particulière dans la loge, et à cette place correspondent des fonctions précises et des conduites associées (le Vénérable Maître, par exemple, siège à l'« Orient » de la loge et « oriente » l'assemblée des francs-maçons...). Cependant, il convient de souligner que ces rôles et conduites ne sont guère figés, car au sein même du cadre maçonnique existent des contextes différents, des opérations de recadrage successives, tant sur le court terme (au sein d'une même cérémonie), que sur le moyen terme (lors des changements de grade des francs-maçons) et le plus long terme (lors des changements de fonctions du collège des officiers, notamment). Ces changements s'appuient sur des re-modalisations, dont nous allons livrer quelques exemples concrets.

Lorsque le profane est initié, il découvre les objets rituels et les symboles maçonniques, ainsi que les codes verbaux et non-verbaux qui régissent l'institution, acquérant ainsi cette « compétence communicative » décrite par Dell Hymes (2004), soit l'ensemble des connaissances que tout individu doit posséder quand il devient membre d'une communauté. Mais le rituel d'initiation se veut avant tout une action de modalisation. Le futur adepte doit oublier les réflexes relevant du monde profane, pour se familiariser avec son nouvel environnement. Ce cadrage est tellement fort et singulier, il implique de telles modifications comportementales, qu'il est représenté comme une mort suivie d'une renaissance, comme nous l'avons indiqué. La mort symbolique, évoquée par le crâne qui se trouve dans le cabinet de réflexion, traduit l'abandon de l'ancien cadre qui était celui du profane, et la renaissance exprime son insertion dans un nouveau cadre de vie. Cette mort-renaissance de l'initié est d'ailleurs répétée dans un cadre différent, considérablement enrichi d'un point de vue sémiotico-herméneutique, lors du passage au 3<sup>e</sup> degré, à travers le mythe d'Hiram. Durant son cheminement initiatique, l'adepte est amené à gravir différents degrés au sein desquels lui sont conférés différents grades. Ceux-ci sont sanctionnés par des cérémonies qui introduisent, chaque fois, une re-modalisation, ou tout au moins des variantes par rapport à la modalisation précédente. C'est ainsi qu'au cours des phases transitoires qui accompagnent l'accession aux trois principaux grades, le franc-maçon découvre de nouveaux symboles, outils et mythes, mais aussi de nouvelles règles, de nouveaux « mots, signes et attouchements ». Si l'Apprenti apprend à

manier le ciseau et le maillet pour dégrossir sa pierre brute, le Compagnon<sup>1</sup> ajoute dans sa besace règle, levier, niveau et perpendiculaire. Quant au Maître, il se sert en plus du compas. Autre exemple, l'Apprenti est tenu au silence, exercice difficile qui l'oblige à apprendre l'écoute de l'autre, la patience et l'introspection, tandis que le Compagnon recouvre l'usage de la parole. Autant de paramètres qui traduisent une re-modalisation manifeste.

En outre, à chaque degré est associée une distribution particulière de l'espace et du temps, ainsi que des pas, des gestes et des postures spécifiques. Par exemple, au Rite Écossais Ancien et Accepté, les coups de maillet du Vénérable Maître et des deux Surveillants sont au nombre de trois au 1<sup>er</sup> degré, au nombre de cinq au 2<sup>e</sup> degré, et au nombre de sept au 3<sup>e</sup> degré. Ce nombre peut varier selon les rites, mais le principe demeure similaire, puisque le rythme diffère d'un degré à l'autre. Loin de représenter de simples détails, ces éléments signifiants ont pour but de transformer la représentation, la réflexion et la conduite des adeptes. Il faut préciser que des passages d'un degré à un autre degré peuvent s'effectuer au cours d'une même cérémonie, qui se trouve alors macro-séquencée. Des indices tangibles marquent le changement de cadre opéré. Le décorum, lui aussi, est modifié en conséquence. Par exemple, lorsque les adeptes passent du 1<sup>er</sup> degré au 2<sup>e</sup> degré au cours d'une tenue, le décorum se métamorphose : certains objets disparaissent de la scène, d'autres apparaissent. Si le corps peut jouer ce rôle catalytique que nous avons mis en exergue, c'est bien parce que le décorum crée les conditions psychosomatiques et sensori-motrices indispensables à toute modification profonde. Dans sa *Théorie du lien rituel*, Pascal Lardellier s'attarde sur ces *shifters* ou « embrayeurs » que « constituent les éléments tangibles du dispositif ». Et il remarque avec raison que « le *décorum* rituel est plus qu'un simple *décor* : de sa matérialité perceptible, de son organisation spatiale, découlera l'instauration d'un contexte, qui va agir pour produire du symbolique et opérer des transformations sociales et institutionnelles » (Lardellier, 2003, p. 83). La gestuelle des francs-maçons change également : la position des bras et des mains, ainsi que les pas rituels, ne sont pas les mêmes d'un degré à un autre. Irène Mainguy (2001), responsable de la bibliothèque maçonnique du Grand-Orient de France, résume parfaitement ce phénomène de recadrage destiné à amorcer un processus initiatique : « le chemin de la Connaissance est parsemé de repères hiérarchiques qui sont autant de changements d'état, de nouveaux regards, de transformations intérieures. »

---

1. De même, le compagnon découvre un nouveau symbole, celui de l'étoile flamboyante avec la lettre G.

La communication maçonnique s'inscrit donc bien dans une perspective constructiviste et systémique, ainsi que nous l'avons souligné lorsque nous analysons les symboles relatifs à la construction. Ses messages sont verbaux, posturaux, matériels, contextuels, et chacun d'eux complète et précise le sens des autres, en accord avec la définition d'une communication élargie (Watzlawick, Beavin et Jackson, 1976, p. 47-48). La franc-maçonnerie confère ainsi une extension maximale au concept de communication. Au sein de cette institution, la pratique communicationnelle ne saurait avoir seulement une dimension lexicale. Les gestes des adeptes et les objets du temple eux-mêmes sont intégrés dans le dispositif communicationnel, puisqu'ils recouvrent une fonction de sémiotisation. Cette approche rejoint à bien des égards la conception de Ray Birdwhistell et d'autres chercheurs du Collège invisible vis-à-vis d'une « communication intégrative », qui ne se limiterait pas à un simple moyen d'information, mais formerait un véritable système culturel. Ce contexte culturel de l'organisation est tout particulièrement prégnant et significatif au sein de l'institution maçonnique, car il a été délibérément pensé et instauré dans une perspective communicationnelle et transformatrice.

Par conséquent, si chaque rite est en soi processuel, les différents rites sont également évolutifs les uns par rapports aux autres, formant ainsi un système rituelique progressif. Sur le long terme, la franc-maçonnerie se caractérise par la rotativité des rôles tenus par ceux qui constituent le collège des officiers, et de l'inscription de ces rôles dans l'espace sacré. Au Droit Humain et à la Grande Loge de France, l'exemple le plus frappant est celui du Vénérable Maître qui, après avoir dirigé la loge à l'Orient pendant deux ou trois ans, prend la place du Couvreur, à l'Occident, lorsque le temps de son Vénéralat est écoulé. Il passe ainsi de la lumière à l'ombre, de l'autel surélevé du temple à la porte qui se situe en contrebas, d'un poste dominant à un poste d'exécution. Il en va de même pour l'Orateur et le Secrétaire, qui échangent leurs positions à droite et à gauche du temple, mais aussi leur fonction, orale pour l'un, et scripturaire pour l'autre. Cette rotation permet aux adeptes d'entretenir des relations à la fois complémentaires et symétriques entre eux<sup>1</sup> : complémentaires, car les membres se voient distribuer des fonctions prescriptives ou des fonctions exécutives, et symétriques, car cette distribution se fait sur fond d'égalité et est amenée à faire alterner les rôles (en empêchant un éclatement du système auquel des escalades symétriques finiraient par être fatales, cette alternance s'apparente d'ailleurs fortement au principe d'équilibrage par auto-corrrections successives que Norbert Wiener décrit à travers le « *feedback négatif* »).

---

1. Sur ces notions de rapports symétriques/complémentaires, voir WINKIN, 1981.

Or chaque rôle nouvellement endossé entraîne un recadrage. La perception du rituel n'est pas la même lorsqu'on la dirige à l'Orient et lorsqu'on l'exécute en contrebas, à l'Occident. Alain Pozarnik déclare ainsi que « toutes paroles et toutes actions prennent un sens différent selon l'angle sous lequel nous les considérons » (2000, p. 20). On perçoit là l'un des traits essentiels de la spécificité du rituel maçonnique, qui effectue une re-modalisation par rapport aux cérémonies rituelles antérieures, à la façon d'une histoire comportant plusieurs chapitres liés entre eux. Tel n'est pas le cas, par exemple, du rite de passage lié aux funérailles dans la religion chrétienne, ou encore d'un rite d'institution tel qu'une cérémonie de remise de diplômes universitaires. En effet, si ceux-ci effectuent une opération de cadrage par rapport à un « avant » cérémonial, ils recadrent rarement le contexte et les éléments d'un rite antérieur (le rite des funérailles n'effectue pas un recadrage du rite de mariage ou de baptême, la remise des diplômes ne recadre pas nécessairement le bizutage qui l'a précédée quelques années auparavant). La perception de chaque cérémonial maçonnique est différente pour cette simple raison que le point de vue adopté (« la ponctuation », selon le mot de Gregory Bateson), est, lui aussi, différent des précédents. La signification attribuée à un fait est inséparable de l'angle de vision, à son tour partiellement déterminé par l'organisation du groupe, comme l'ont montré des chercheurs du Massachusetts Institute of Technology, dont Harold Leavitt (1951, p. 38-50). Le modèle de communication induit par l'organisation matérielle du groupe fait varier, en effet, le mode de transmission et de compréhension de l'information.

Du fait de ces cadrages et recadrages successifs, les éléments symboliques du rituel maçonnique acquièrent des significations différentes au fil du temps, garantissant ainsi la progression de l'adepte. Semblable à une lettre ou à un mot dont le sens ne peut être saisi que dans la phrase ou le texte au sein duquel il s'insère, l'interprétation du sens de chaque symbole, outil et rituel dépend du contexte dans lequel ces derniers se déploient. Ainsi l'étoile sur laquelle est inscrite la lettre G n'a-t-elle pas la même signification pour le franc-maçon lorsqu'il est Apprenti, puis lorsqu'il est Compagnon et enfin lorsqu'il est Maître. Car au cours de la cérémonie dite « d'augmentation de salaire », durant laquelle l'initié passe au grade supérieur, ce symbole reçoit un nouvel éclairage. Des éléments de compréhension supplémentaires sont livrés à l'adepte. La lettre G, jusqu'alors mystérieuse, devient moins sibylline lorsque l'on sait qu'elle évoque la géométrie, la Gnose ou encore *God*, mot anglais qui désigne Dieu et rappelle les origines anglo-saxonnes de la franc-maçonnerie. Nous nous rangeons donc aux côtés d'Alex Mucchielli lorsque celui-ci affirme que « s'interroger sur les “processus de la communication”, c'est se demander ce qui se transforme — pour que le sens prenne corps ou évolue — lorsqu'une

communication a lieu » (2004, p. 23). Les recadrages successifs inhérents à la voie maçonnique correspondent à d'incessants changements des éléments de référence : ceux de l'Apprenti sont le chiffre trois (trois ans, trois pas, symboles ternaires...), la sédentarité et le silence, ceux du Compagnon au 2<sup>e</sup> degré sont le chiffre cinq, le voyage et la parole partiellement recouverte... L'image que Claude Lévi-Strauss utilise à propos du mythe, lorsqu'il affirme que la forme de ce dernier est « feuilletée » (1958, p. 254), s'applique parfaitement à la franc-maçonnerie et à ses rites, qui requalifient les éléments du réel et sont composés de strates superposées les unes aux autres, mieux, imbriquées entre elles et en interaction permanente, pour former un système à la fois stable et évolutif, qui n'est pas sans rappeler la régulation des homéostats de William Ross Ashby.

Dans la vie profane, chaque situation de communication est singulière, mais les changements de cadre se font la plupart du temps naturellement et inconsciemment. À l'inverse, la franc-maçonnerie opère une rupture volontaire et manifeste entre différents cadres de l'expérience. Elle met en scène des épisodes différents, caractérisés par des cadrages spécifiques. Procédant par gradation, ces cadrages engendrent une dynamique. Ce qu'il importe de saisir, c'est que l'opération de recadrage s'inscrit dans une problématique du changement :

Recadrer, pour Watzlawick, c'est donc redéfinir la situation ou passer à une méta-vue de la situation dans le but de changer le sens des rapports entre les acteurs. La notion de « recadrage » est ainsi fondamentale pour toutes les études sur le changement de comportement. Pour modifier une conduite il s'agit essentiellement de modifier le système dans lequel la conduite est mise en œuvre car, dans le contexte modifié, la conduite en question prend un autre sens qui n'apparaît plus alors comme pertinent à l'acteur. (Mucchielli, 2004, p. 17)

La manipulation des contextes change donc la perception des acteurs et les représentations qu'ils se forgent de la réalité. Partant, à travers la modification de ces structures mentales, c'est la façon d'agir des sujets qui se trouve modifiée.

Pour être moins complexe que celui de la franc-maçonnerie, le système rituel de l'armée n'en est pas moins processuel. Lors du Baptême des promotions, nous avons vu que l'élève officier se baisse et met un genou à terre. Lorsqu'il se relève, le militaire n'est plus un homme, mais un officier (de la même manière, le néophyte se faisant initié en maçonnerie se baisse pour passer par la porte basse avant de se relever, alors que le passage au 3<sup>e</sup> degré est significativement appelé « exaltation » ou « élévation » à la maîtrise). L'armée de terre possède des séquences rituelles équivalentes à celles de l'armée de l'air. La cérémonie de remise du casoar, cor-

respondant à la remise des poignards de l'armée de l'air, voit les parrains intimer aux impétrants « à genoux les bazars », puis exhorte « debout les hommes ». Quelques mois plus tard, le jour de la Fête du Triomphe, lors du baptême des promotions, l'injonction n'est plus tout à fait la même : « à genoux les hommes », puis « debout les officiers ». En quelques mois, les bizuts sont devenus des hommes, puis les hommes sont devenus des officiers. Un même processus transforme le poussin en aiglon, puis l'aiglon en aigle, c'est-à-dire en pilote. Il nous semble important d'insister sur cette composante symbolique du fonctionnement de l'armée car il s'agit d'un aspect relativement méconnu du grand public, qui en a souvent une conception réductrice et la conçoit presque exclusivement comme une organisation où priment un ordre et une discipline obtenus grâce à une rationalisation des moyens — en accord avec la conception du modèle prussien qui vit le jour au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec Frédéric le Grand (Morgan, 2006, p. 15-19) —, et un mode de gestion humaine dépouillé de toute fioriture formelle. Le terreau rituel que nous avons présenté prouve qu'au-delà de sa nature directive, mais aussi de la place déterminante qu'elle accorde à l'instrumentation matérielle et à la force morale, l'institution militaire s'est dotée d'une communication interactionniste et systémique, enfin d'un mode de transmission empreint d'une forte spiritualité, propre à agir sur la sensibilité de ses membres.

Les différents rites de passage de l'armée et de la franc-maçonnerie forment donc les séquences sémantiques d'un vaste système symbolique, les divers maillons d'une chaîne unique. Le tout ressemble à une sorte de feuilleton en plusieurs épisodes, épisodes liés les uns aux autres par une trame narrative, et qui n'acquièrent leur pleine signification que vécus et considérés dans leur ensemble, car ils s'éclairent et s'enrichissent mutuellement. Les sciences de l'information et de la communication gagneraient, selon nous, à explorer ce domaine rituel encore trop peu balayé par la discipline, qui offre un modèle de communication intégrative particulièrement significatif et confronte ses participants, ou plutôt ses « spect-acteurs », à la question de l'efficacité symbolique. C'est d'ailleurs cet aspect intégratif qui le distingue d'autres domaines où la diffusion des messages se fait également sur le mode de la connotation et à des fins de persuasion, ou à tout le moins avec une visée pragmatique. Si l'on considère par exemple, avec Roland Barthes, que la publicité est une aventure sémiologique à part entière, dans la mesure où elle est surinvestie par la dimension connotative, opère une libération poétique — et poétique — des images en condensant « les grands thèmes oniriques de l'humanité » et en utilisant des métaphores ou des « signes doubles », dotés de « signifiés latents », au point de transformer le produit et sa fonctionnalité en une « expérience de l'esprit » doué de « sens » (Barthes, 1985, p. 245-248),



on perçoit cependant clairement ce qui sépare ce moyen de communication de cet autre moyen de communication qu'est le rite. Car si les deux ont le symbolique et l'opérativité en partage, seul le second possède cette dimension intégrative que nous avons décrite, mais aussi cet effet structurant et surtout reliant qui en fait, peut-être, la médiation symbolique par excellence.

## **Deuxième partie**

# **Théorie du sacré dans les institutions fermées : des formes symboliques aux médiations symboliques**



Dans la première partie de cet ouvrage, nous nous sommes efforcée de saisir les congruences structurelles et fonctionnelles que présentent les dispositifs symboliques de l'armée et de la franc-maçonnerie, par-delà les divergences institutionnelles et les différences de contenus sémantiques des mythes, rites et symboles que ces entités ont respectivement élaborés. Exemplaires à bien des égards, ces deux institutions que nous avons qualifiées de semi-fermées (et dont nous avons vu qu'elles avaient le souci de mettre en place des dispositifs de transmission et de communication destinés à construire et légitimer une identité, à favoriser l'adhésion et la cohésion, mais aussi à réguler, ordonner, mobiliser et motiver les membres de la communauté autour de valeurs communes), vont à présent nous permettre d'étendre notre champ d'investigation et de proposer un modèle d'analyse théorique du symbolique et du sacré dans les organisations closes. Nous suivons en cela la démarche inductive de l'anthropologue, que Marc Augé résume en ces termes : « toutes les grandes démarches anthropologiques ont tendu au minimum à élaborer un certain nombre d'hypothèses générales qui pouvaient certes trouver leur inspiration initiale dans l'exploration d'un cas singulier mais qui portaient sur l'élaboration de configurations problématiques excédant largement ce seul cas » (1992, p. 24). Mais c'est également une sorte d'idéal-type<sup>1</sup> de l'institution fermée, au sens wébérien de l'expression, que nous entendons livrer.

Au sein des organisations closes, les formes symboliques permettent d'articuler l'individuel autour du collectif. En ce sens, elles sont bien plus que des réceptacles sémantiques ou des outils remplissant une fonction phatique : elles ont un véritable rôle de médiation. Les médiations symboliques élaborées par le type d'institution que nous analysons

---

1. Le concept d'idéal-type renvoie, chez Max Weber, à une reconstruction mentale qui isole un ensemble de caractères spécifiques d'un phénomène étudié, jugés suffisamment représentatifs de ce dernier. Obtenu grâce à un effort de rationalisation, l'idéal-type ne saurait se confondre avec l'objet réel dont il rend compte, dans la mesure où il fait ressortir certains traits observables dans la réalité empirique, et affaiblit au contraire les traits jugés non significatifs par le chercheur.

possèdent un certain nombre de dénominateurs communs (surreprésentation des figures mythiques sacrificielles, prégnance des pratiques culturelles qui favorisent l'ordre et le secret, omniprésence de la notion de fraternité, etc.). Car il va de soi que « les diverses conceptions de la culture engendrent différentes formes de médiations. Loin d'être des pratiques homogènes, ces médiations apparaissent comme des pratiques inter-sémiotiques très dépendantes de leurs cadres de représentations idéologiques et épistémologiques » (Darras, 2003, p. 61). Nous verrons par ailleurs que ces médiations symboliques ne se réduisent pas à l'établissement de reliances de nature horizontale, visant à rapprocher les membres d'une même communauté. En faisant intervenir la notion de sacré, elles tissent des liens verticaux, inscrivant l'homme dans une dimension transcendante. Or ce sens de la transcendance, qui est susceptible d'engendrer un ré-enchantement du monde, est aussi à l'origine de nombreuses dérives communautaristes, comme le prouve l'analyse des leviers psychologiques et des ressorts d'action relatifs aux mouvements fanatiques et groupes terroristes, notamment.

## **L'interne et l'externe : le sacré comme principe d'organisation**

Aborder la question du sacré de nos jours, dans une société moderne laïcisée ou dans des organisations séculières, appelle quelques remarques préliminaires. Contrairement à une idée reçue, encore largement répandue, la sphère dans laquelle se déploie le sacré ne se confond pas avec la sphère religieuse, et ce même s'il est évident que les deux domaines se sont souvent recoupés et même recouverts, au cours de l'histoire humaine, pour cette simple raison que leurs fonctions respectives sont proches (nous montrerons notamment que la notion de reliance — qui s'affirme dans le concept de sacré parallèlement à la notion de séparation —, leur est commune). Dans son ouvrage consacré aux *Rites profanes*, Claude Rivière précise fort justement que « le champ du sacré déborde de beaucoup le champ du religieux, *a fortiori* institutionnalisé » (1995, p. 16), suivi en cela par Basarab Nicolescu, qui le qualifie de « transreligieux » (1996, p. 187), et par Jean-Jacques Wunenburger (1981).

L'on ne s'étonnera donc pas de trouver du sacré dans des organisations non-religieuses, et notamment dans la plupart des institutions fermées que nous allons analyser. En tant qu'il instaure des règles séparatrices, le sacré, en effet, y est particulièrement présent. Les pages qui suivent seront consacrées à la compréhension du sacré comme principe d'organisation, établissant une frontière entre l'interne et l'externe, mais aussi pourvoyeur de représentations mentales, avant que d'être un moteur d'action. À travers lui, nous saisirons également ce qui fonde et ce qui motive les institutions fermées, ainsi que la nature des messages que ces dernières diffusent et des relations qui unissent leurs membres.

### **1 Les lois de la séparation : le sacré, garant d'ordre et de pureté**

La notion de sacré n'est guère aisée à définir. D'abord parce qu'on l'assimile souvent au religieux, ainsi que nous l'avons relevé ; ensuite parce qu'elle recouvre une réalité mouvante, variable au fil du temps et en fonction des cultures (les choses considérées comme sacrées à une période déterminée de l'histoire cessent de l'être à une autre époque, ainsi que le

firent remarquer Henri Hubert et Marcel Mauss<sup>1</sup>, et il en va de même lorsqu'on passe d'un continent à un autre) ; enfin parce que le terme même de « sacré » est frappé d'une certaine ambiguïté, dans la mesure où il se rapporte tout à la fois à un substantif et à un adjectif, à un signe et à un signifié, ce qui peut entraîner quelque confusion, comme le souligne Michel Meslin (2007). Mais cette ambiguïté du sacré, que Sigmund Freud préférait désigner par le mot « ambivalence » dans *Totem et Tabou*, fait aussi sa richesse. Par ailleurs ces deux définitions relatives au sacré, évoquant soit un champ englobant, soit des êtres, des choses ou des faits englobés, convergent cependant en ce qu'elles renvoient également à un principe de différenciation et d'organisation. Le champ sacré, par exemple, qui propose un système organisé de représentations et un mode particulier d'être au monde, se définit d'abord comme un domaine fortement balisé et délimité par rapport à tout ce qui lui est extérieur. Nous avons déjà rappelé que le terme « sacré » signifie, étymologiquement, « séparé ». Une conception traditionnelle du sacré — celles d'un Émile Durkheim (1991), d'un Mircea Eliade (1987) ou d'un Roger Caillois (1950) — tend ainsi à opposer ce champ à un autre champ, qui lui est hétérogène, à savoir celui du profane. Dans un article paru dans *L'Année sociologique*, Émile Durkheim écrit ainsi que « les deux sexes doivent mettre à s'éviter le même soin que le profane à fuir le sacré, et le sacré à fuir le profane » (1898, p. 40). Le sacré repose donc sur une idéologie ou un sentiment différentialiste. Expriment une quête d'absolu, il exclut le domaine profane ainsi que les éléments humains qui s'y rattachent, comme l'extraordinaire exclut l'ordinaire (et ce même si la frontière entre les deux domaines est volontiers mobile, en tant que le sacré est une donnée de la conscience, et non un état, une nature ou encore une qualité essentielle des choses (Meslin, 2007)).

Pour cette raison même, la plupart des cérémonies qui sont considérées comme sacrées par un groupe d'individus se déroulent à l'exclusion de ceux qui ne font pas partie de la communauté organisatrice de l'événement, dans des lieux clos, éloignés des regards indiscrets : les rites d'initiation grecs baptisés Mystères, par exemple, devaient leur nom à cette caractéristique. De la même manière, les rites conçus comme actes d'initiation, tels qu'analysés par le sociologue Pierre Bourdieu, répondent à cette logique séparatrice, distinguant ceux qui ont vécu le rituel et ceux qui ne le vivront jamais. La séparation est d'abord de nature culturelle et sociale : le militaire se différencie du civil, l'initié du non-initié, le croyant du mécréant ou de l'hérétique... Mais cette séparation repose en partie sur des dispositifs matériels : le décorum des temples, des églises, des

---

1. « Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes nous voyons par contre des choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre. » (MAUSS, 1968, p. 17)

mosquées et des synagogues fait partie de ces dispositifs, tout comme les tenues vestimentaires et autres accessoires que portent les officiants ou les participants au sacré, et qui rappellent la situation extraordinaire dans laquelle ils se trouvent. Le prêtre officie en soutane, le franc-maçon effectue ses travaux en gants et tablier blancs, le militaire possède un uniforme spécifiquement destiné aux cérémonies... Ces indices vestimentaires, qui s'insèrent dans la catégorie de ce que Bernard Lamizet appelle les « médiats » de la personne (1998, p. 18-20), ne sont pas seulement des formes relatives à l'image sociale d'un individu et à sa représentation dans l'espace public. Ils participent d'une caractérisation et d'une contextualisation particulières de leur mode de communication. Signes à part entière, composantes d'un système culturel, ils s'insèrent dans cette communication intégrative précédemment analysée. En outre, ils aident les membres des institutions fermées à opérer la rupture entre l'intérieur et l'extérieur (les prisonniers, tout comme les patients traités dans les asiles, portent des tenues uniformes, distinctes de celles que les individus affichent à l'extérieur). Maurice Duval précise ainsi que les marins de commerce, bien que n'étant pas obligés de porter une tenue spécifique, s'habillent différemment lorsqu'ils sont en mer et lorsqu'ils sont à terre, distinguant les vêtements de travail, dédiés à un milieu clos et à un travail de groupe, des vêtements portés dans des situations non-professionnelles (1998, p. 47-48). Car « ce qui est reproduit dans le système vestimentaire, c'est le schéma classificatoire » (Sahlins, 1980, p. 228).

Enfin, la rupture entre le sacré et le profane se traduit concrètement par une séparation spatiale et temporelle, au moins sur un plan symbolique. Certains rituels opèrent ainsi un cadrage spatio-temporel, comme celui que nous avons étudié au sein du temple maçonnique dûment « couvert », et où les adeptes, qui ont « trois ans », « cinq ans » ou « sept ans » et plus, travaillent dans un intervalle sacré, « de midi à minuit<sup>1</sup> ». Les rites participent bien évidemment de cette séparation d'avec le temps profane. Antoine de Saint-Exupéry l'exprime fort bien dans *Le Petit Prince* : « Qu'est-ce qu'un rite ? dit le petit Prince. C'est ce qui fait qu'un jour est différent des autres jours, une heure, des autres heures. » Nous avons ainsi souligné le fait que les rites de passage opèrent à ce partage temporel, consacrant un « avant » et un « après », raison pour laquelle les concepts de seuil et de liminalité y jouent un rôle essentiel.

Mais l'espace et le temps sacrés ne sont pas seulement caractérisés par la frontière qu'ils établissent vis-à-vis du monde profane. Ils reposent

---

1. En outre, les francs-maçons se réfèrent à un temps maçonnique qui diffère du temps profane : l'année profane 2011 correspond ainsi à l'année maçonnique 6011. Il en va de même pour l'espace. Une loge parisienne, par exemple, sera désignée comme implantée à l'Orient de Paris...



également sur une appréhension originale de ce que Kant définissait comme deux « intuitions pures *a priori* ». L'espace-temps sacré est avant tout une représentation. Il ne relève pas d'une réalité mathématique, scientifiquement mesurable, mais du domaine de l'imagination symbolique. Ainsi l'Orient désigne-t-il bien plus qu'un repérage géographique et le Temple bien plus qu'un simple local où l'on se réunit, pour un franc-maçon, de même que le musulman voit bien plus qu'une direction spatiale lorsqu'il se tourne vers la Mecque pour prier, et le chrétien lorsqu'il regarde l'autel, où se trouve un Christ mis en croix. En effet, même s'il s'appuie souvent sur un dispositif matériel, le sacré ne dépend pas tant des choses, que de la représentation que l'homme a de ces choses et des attributs qu'il prête à ces dernières. Dans son *Éloge des rituels*, Denis Jeffrey souligne ainsi que la même eau peut être tour à tour conçue comme un composé chimique dont la formule est H<sub>2</sub>O, comme une boisson susceptible de désaltérer, et comme un liquide purificateur lorsqu'elle est « bénite » et utilisée à des fins baptismales (2003, p. 20 et p. 123). Il en va de même pour le pain, utilisé au quotidien comme un aliment, et sacralisé lorsqu'il symbolise le corps du Christ dans la religion chrétienne, lors de l'eucharistie.

Cette représentation différenciée que le sacré introduit vis-à-vis de l'espace-temps profane explique sans doute la tendance des institutions fermées, et plus largement des communautés (lesquelles fonctionnent comme des organisations closes en excluant ce qui est extracommunautaire), créatrices d'hétérotopies et d'hétérochronies, à rebaptiser ce qui est relatif à l'espace-temps sacré. Comment expliquer, sinon, l'appellation Orient/Occident qui remplace les termes Est/Ouest, Midi/Septentrion au lieu de Sud/Nord, et Zénith/Nadir au lieu de Haut/Bas, en franc-maçonnerie ? Maurice Duval constate un « découpage symbolique » assez similaire sur le navire, lieu clos par excellence (dont l'ethnologue fait d'ailleurs remarquer que le bateau en bouteille, réalisé par les marins au cours de leur traversée, est une sorte de reproduction, voire de mise en abyme<sup>1</sup>), que Michel Foucault désigne d'ailleurs comme « l'hétérotopie par excellence » (Foucault, 2009, p. 35<sup>2</sup>). Tout bâtiment flottant est effectivement scindé par une « ligne de foi » délimitant tribord et bâbord... Et Maurice Duval note que cette « division imaginaire » procède en outre à

---

1. « La bouteille reproduit la structure de l'enfermement (on remarque qu'elle est quasiment toujours bouchée). Elle exprime la maîtrise idéalisée des éléments, tous contenus dans cette bouteille : le huis-clos et la mer canalisés dont on s'est rendu maître. » (Duval, 1998, p. 68-69)

2. « Le bateau, le grand bateau du XIX<sup>e</sup> siècle, est un morceau d'espace flottant, un lieu sans lieu, vivant par lui-même, fermé sur soi » et porteur d'une « grande réserve d'imaginaire » (FOUCAULT, 2009, p. 35-36).

une valorisation de tribord et à une dévalorisation de bâbord, qui recouvre l'opposition entre les activités du pont, jugées nobles, et celles de la machine, où œuvrent les « chiffons gras » (la même répartition peut être notée dans l'armée de l'air entre un haut positif, où évoluent les pilotes, et un bas dénigré, où œuvrent les « rampants » et les « graisseux »). Nous pourrions ainsi multiplier les exemples à propos de nombreux lieux clos.

Dès lors qu'il est investi d'une dimension symbolique, l'espace se transforme en lieu. Or, tout lieu « con-sacré » est pourvu de repères et ancré dans une histoire particulière, comme le souligne Marc Augé dans *Non-lieux* (1992). Dans un article intitulé « De la topique à la figuration spatiale », Denis Bertrand (2009) rejoint ce point de vue lorsqu'il met au jour les différents aspects d'une « phénoménologie du lieu ». Il recense quatre modalités d'être principales : le « lieu comme base d'existence », proche du basho tel que le décrivent les phénoménologues japonais de l'école de Kyoto ; le « lieu du corporel », celui où le corps humain se meut et s'oriente ; le « lieu comme topos langagier », qui trouve une expression privilégiée dans la rhétorique ; et enfin le « lieu comme espace symbolique » qui nous intéresse plus particulièrement, lieu bachelardien par excellence, support des rêveries matérielles et producteur d'une véritable esthétique, lieu ponctué de signes, mais surtout porteur de valeurs et d'identité. Dans les institutions closes, la scission la plus manifeste intervient donc entre un intérieur positif et un extérieur chargé négativement ou caractérisé par la neutralité, autrement dit entre un lieu considéré comme sacré, formant une sorte de bulle protectrice, et un espace indifférencié, considéré comme profane. Cette scission intérieur sacré / extérieur profane recoupe d'autres divisions, dont l'équation pourrait se traduire par interne = ordre, sens, pureté/externe = chaos, insignifiance, impureté (Balandier, 1988, p. 97). Ce partage dualiste du monde, consacrant une rupture plus ou moins radicale avec la société, est particulièrement prégnant dans les sectes (de Saussure, 1996) et autres groupes fanatiques marqués par la clôture. Institution fermée par excellence, le Ku Klux Klan (dont l'étymologie — du grec « kuklos » signifiant « cercle » —, traduit bien la fermeture), par exemple, prétend défendre la pureté et la suprématie de la race blanche, contre l'impureté des autres races.

René Girard fait remarquer que les procédés de différenciation sont nécessaires à toute vie sociale, et même à toute pensée humaine, sous peine de voir s'installer la confusion, le désordre et la violence. Les catégories logiques, ou encore les interdits sociaux (vol, viol, meurtre...), contraires à la stabilité des groupements humains, rentrent dans ce processus de différenciation. Mais ce processus, aux effets ordonnateurs, se trouve plus marqué encore dans les institutions et les communautés fermées, ne serait-ce qu'à travers l'accentuation

du clivage intérieur/extérieur, microcosme/macrocosme, dimension intra-groupale/dimension extra-groupale. De la même manière, ce processus est davantage accusé dans le domaine sacré, dont nous avons vu que les institutions fermées font un usage abondant. Désir de pureté et fermeture vont souvent de pair, comme l'a montré Vladimir Jankélévitch dans *Le Pur et l'Impur*, la mixtion, l'ouverture et la relation à l'autre étant perçues comme source d'entropie et d'impureté :

Autant l'aseptie l'emporte sur l'antiseptie en efficacité, autant la prévention de l'infection est préférable à la désinfection la plus énergique : car celui qui n'est même pas malade, *a fortiori* n'a pas besoin de guérir ; et l'idéal du dogmatisme puriste serait évidemment que les médications et la purgation elles-mêmes devinssent inutiles. Comment nous garderons-nous sains et diaphanes ? En réduisant au minimum notre relativité, c'est-à-dire nos rapports avec l'altérité.

(Jankélévitch, 1960, p. 59-60)

Et de conclure que « l'ingérence de l'autre est le principe de la souillure par excellence » (p. 68). L'autre, c'est évidemment celui qui est en dehors de la communauté et de la sphère du sacré. D'une manière générale, les membres de la communauté, sortes d'*alter ego*, ne sont pas appréhendés comme des êtres menaçants. Le désir de pureté distillé par le désir de sacré, lui-même principe de séparation, renforce donc à son tour le désir de clôture, enfermant ainsi les membres de la communauté dans un cercle dont on ne saurait dire s'il est vicieux ou vertueux.

Il convient d'ajouter que si elle privilégie généralement des lieux aux proportions réduites (église, temple, village...), la sacralisation de l'espace peut être étendue à l'ensemble d'un territoire, et les membres d'une communauté peuvent être considérés à l'échelle d'une nation, en accord avec les thèses développées par Benedict Anderson sur le nationalisme comme « communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine » (2002, p. 19). Tel est également le cas lorsqu'un parti politique d'extrême droite, ou un groupe comme celui des jeunes militants du Front national, élaborent une idéologie différentialiste construite autour d'un système de constructions identitaires et de représentations symboliques faisant de l'Autre une menace, ou à tout le moins un élément indésirable qu'il convient d'exclure. Sylvain Crépon (2001) montre ainsi que le nationalisme a visée expansionniste de l'ère coloniale, fondé sur le présupposé de la supériorité de certaines races, a cédé la place à un mouvement de repli, recentré sur l'idée d'« appartenance culturelle », de préservation de la « spécificité » et d'intégrité des peuples. La clôture, à travers le vœu d'un durcissement des frontières nationales, y est devenue un concept fondamental. Empêcher l'autre de franchir ces frontières,

frontières qui constituent des barrières tant symboliques qu'administratives, constitue l'un des objectifs affichés de ces membres militants. L'imaginaire national qui guide leurs propos et leurs actions repose largement sur la sacralité supposée du sol français, et sa cohorte de métaphores afférentes, d'inspiration barresienne et maurrassienne, du type enracinement/déracinement (les immigrés étant précisément des « déracinés », des êtres « en dehors de toute culture », comme le précise Sylvain Crépon). L'opposition traditionnelle entre purs et impurs se retrouve aussi dans les discours des jeunes frontistes, et ce même si elle est plus volontiers déclinée sur un plan culturel que sur un plan racial, comme ce pouvait être le cas auparavant. La problématique centrale de l'intégration ou de la non-intégration de cet Autre qu'est l'étranger, et qui est traduite en termes économiques mais également sécuritaires, exprime clairement les enjeux d'inclusion et d'exclusion qui prévalent au sein des groupes frontistes, lesquels fonctionnent à la façon d'institutions fermées mais ne sont bien souvent que des loupes grossissantes de la nation<sup>1</sup>, ou du moins des groupes caricaturaux, poussant à leur paroxysme des sentiments éprouvés par nombre de citoyens non-frontistes.

Enfin, il convient de remarquer que le sacré ne se cantonne pas à réaliser un clivage entre l'intérieur du groupe et son environnement extérieur. Il opère une autre forme de scission en interne, au niveau intra-groupe, ainsi que nous l'avons précédemment montré à propos de l'armée et de la franc-maçonnerie. Au sein de la communauté rassemblée, en effet, le sacré peut être source de différenciation. Il établit des limites séparatrices entre les divers membres, et même entre les objets utilisés et la nourriture consommée dans un contexte sacré. Lorsqu'elles s'appliquent aux membres de la communauté, lesdites différenciations peuvent être de nature hiérarchique, générique ou sociale : chaman/autres membres de la société, hommes/femmes, enfant/adulte... Nous avons notamment relevé qu'une nette séparation entre les hommes et les femmes existe en franc-maçonnerie, à l'exception de quelques obédiences qui pratiquent la mixité, ainsi que dans l'armée. L'institution religieuse, qui sépare depuis plusieurs siècles les moines et les moniales (Zarri, 2007, p. 41-44), en est une autre illustration. Lorsqu'elles s'appliquent à des objets ou à de la nourriture, ces différenciations peuvent donner lieu à une répartition oppositive entre le pur et l'impur. Les restrictions de nourriture et tabous alimentaires rentrent dans ce cadre-là (Douglas, 1971). Jeûne eucharistique, jeûne du vendredi saint et Carême dans la religion catholique ; ramadan, nourriture halâl (par opposition à harâm) dans les rites musulmans ; nourriture

---

1. Pour cette raison même, dans notre conclusion, nous changerons d'échelle de grandeur et nous demanderons si la nation elle-même ne peut pas être considérée, au regard des relations qu'elle entretient avec les autres nations, comme une institution fermée...

casher (par opposition à teref), permise par la halakha, la loi juive, et purifiée par un rituel ; végétarisme chez les hindous et les jainistes, en sont autant d'illustrations. De façon identique, on trouve de nombreux rites de purification (ablutions, baptême, ondolement, etc.), destinés à chasser les éléments impurs d'un individu ou d'une communauté souillée, censés altérer une intégrité originelle (et ce même s'il est vrai que sacré et pureté ne sont pas des termes tout à fait équivalents, Émile Durkheim ayant montré qu'il existe de l'impur sacré<sup>1</sup>).

Ce purisme peut d'ailleurs devenir puritanisme, obsession de pureté, comme le prouve l'exemple du catharisme<sup>2</sup>, communauté fermée et schismatique ayant rompu les liens avec une Église qu'elle jugeait trop préoccupée par des intérêts matériels et pas assez tournée vers des considérations spirituelles. Là encore, les sectes — dont le terme est étymologiquement dérivé du latin « *secare* », signifiant « couper » —, les groupes fanatiques et terroristes, expriment fortement ce désir quasi névrotique de pureté. Dans sa *Sociologie des religions*, Max Weber a ainsi souligné le fait que les sectes se nourrissent de l'idéal de l'*ecclesia pura* (1996, p. 317-318). Ce n'est pas non plus un hasard si de nombreux groupes sectaires et fanatiques revendiquent une filiation avec les cathares et les alchimistes (Ancien et Mystique Ordre de la Rose-Croix et autres Ordres rosicruciens, par exemple), les templiers et les chevaliers (Ordre du Temple Solaire, Secte des Chevaliers du Lotus d'or, Ku Klux Klan, qui se présente comme une « institution chevaleresque, humanitaire, miséricordieuse et patriotique », aumistes du Mandarom<sup>3</sup>...). Au-delà de l'ancrage historique et de l'attractive charge symbolique, voire ésotérique, qu'elles offrent aux membres des institutions closes modernes, ces communautés traditionnelles et fermées représentent un idéal de pureté ardemment convoité : alchimistes transmutant le plomb, métal impur, en or, métal parfait et inaltérable ; spiritualité et pureté d'intentions supposés des templiers et des chevaliers, etc. Car au-delà des fonctions de séparation qu'il recouvre, le sacré endosse aussi une fonction médiatrice, en ce qu'il permet de communiquer avec le divin, ou à tout le moins avec une réalité supérieure, comme nous le montrerons dans la suite de notre étude.

---

1. Sur cet impur sacré, voir également les travaux menés par Georges Bataille et Roger Caillois dans le cadre du collège de sociologie (HOLLIER, 1995, p. 183-196).

2. L'origine du mot « cathare » renvoie d'ailleurs au grec « catharos », signifiant « pur ».

3. Dans son enquête parue sous le titre *Un Ethnologue au Mandarom*, Maurice Duval explique que les aumistes du monastère sont composés de moines et de chevaliers.

## 2 Une logique d'inclusion/exclusion et ses conséquences : stigmatisation des institutions fermées et mise au ban des membres déviants

Du fait de cette séparation qui les caractérise, les institutions et les communautés fermées sont souvent stigmatisées par les sociétés ouvertes en marge desquelles elles se développent, quand elles ne sont pas l'objet de persécutions pures et simples, comme ce fut le cas pour la franc-maçonnerie sous le régime de Vichy. Cette stigmatisation s'inscrit dans un rejet de la différence, qui trouve lui-même sa source dans une peur viscérale de l'inconnu, de ce que l'homme ne comprend pas ou ne maîtrise pas. Les grecs de l'antiquité n'affublaient-ils pas les étrangers, ceux qui parlaient une autre langue que la leur — langue faite de bruits inintelligibles, de borborygmes —, du nom de « barbares » ? Les juifs, constituant une communauté fermée à laquelle on accède non pas par alliance mais par le sang et le lien maternels, n'étaient-ils pas accusés, au Moyen Âge, d'empoisonner les puits et les sources des villages, ainsi que le rapporte Michelet dans son *Histoire de France* ? De la même manière, les femmes qui entretenaient un lien étroit avec la nature et se distinguaient, tant par leur sensibilité que par leurs activités particulières, de la société des femmes soumises au pouvoir masculin et à l'ordre religieux, étaient accusées de sorcellerie, condamnées par l'Inquisition et brûlées vives sur un bûcher.

Le stigmaté se définit par la possession d'un attribut susceptible de jeter le discrédit sur celui qui le possède. Trois grands types de stigmatés sont ainsi identifiés par Erving Goffman : infirmité physique, tare morale, appartenance ethnique ou religieuse. Ce traitement, que l'on peut qualifier de discriminatoire, s'applique donc indifféremment à des choix de vie considérés comme divergents voire déviants, et à des ascriptions, c'est-à-dire des traits ou des situations identitaires hérités ou imposés à l'individu, et dont il n'est guère responsable (de Queiroz, Ziolkowski, 1997, p. 107-110). Par ailleurs, il s'applique autant à des groupes qu'à des individus, étant entendu que le phénomène de stigmatisation est directement lié à l'existence de normes identitaires, et par conséquent à la partition effectuée entre ce qui est jugé normal et ce qui est jugé anormal, soit en-dehors des normes admises. Comme le notent Jean Manuel de Queiroz et Marek Ziolkowski, cette normativité entraîne un processus d'étiquetage : « l'étiquetage se trouve dans une relation d'inclusion à quelque chose de beaucoup plus large et plus général : le discrédit moral et les perceptions sociales négatives qui s'attachent à toutes sortes de conduites ou de particularités » (1997, p. 107).

On voit là que le stigmaté, bien plus qu'un attribut objectif de la personne ou de la communauté stigmatisée, est relatif à un jugement de

valeur porté par le corps social. Mieux encore, il est le fruit d'une représentation symbolique, de la même manière que l'« autre » est une représentation symbolique avant que d'être une « personne ». En effet, « le normal et le stigmatisé ne sont pas des personnes mais des points de vue » (Goffman, 1975, p. 160-161). Par ailleurs, ces points de vue et jugements de valeur entraînent un type de relations et de comportements particuliers entre le stigmatisé et le reste du corps social, le second estimant que le premier ne répond pas à ses attentes. Mœurs réprouvées par une société, habitudes différentes de celles adoptées par la majorité, maladie, handicap physique, troubles mentaux, peuvent constituer autant d'éléments d'exclusion. Derrière ce comportement discriminatoire, se cache la crainte de voir des individus déstabiliser l'ordre social. La stigmatisation serait donc une stratégie de défense inconsciente du corps social. Selon Jean Manuel de Queiroz et Marek Ziolkowski, « elle manifeste la nécessité où se trouvent les membres d'un univers symbolique d'en défendre la cohérence contre tout ce qui pourrait la menacer » (1997, p. 112). Et les deux chercheurs font remarquer que l'une des conséquences de la stigmatisation est la dissimulation. Homosexuels, francs-maçons... Nombreux sont les membres des communautés fermées, en effet, qui dissimulent leur nature ou leur appartenance à un groupe volontiers stigmatisé, par crainte d'être rejetés.

Les institutions fermées, suscitant tour à tour curiosité, suspicion et rejet, à cause de leur forte différenciation identitaire et de leur clôture vis-à-vis de l'extérieur, sont particulièrement sujettes au phénomène de stigmatisation. Maurice Duval remarque ainsi que les marins, vivant en huis-clos, ont toujours été marginalisés par la population (1998, p. 31-32) : présentés comme des brutes tatouées, incarnant la violence et la virilité, mais aussi comme des créatures tentatrices et déviantes, animées de pulsions homosexuelles, les marins sont perçus comme des êtres ambivalents, voire diaboliques. Cette marginalisation, ils ont d'ailleurs fini par l'intégrer culturellement au fil du temps et en ont fait leur marque distinctive à travers le port d'une tenue rayée (le fameux pull marin que Jean-Paul Gautier a récemment remis au goût du jour sans en faire disparaître le côté ambigu, simultanément viril et féminin, presque androgyne), étant entendu que les rayures horizontales évoquaient le Diable au Moyen Âge, et constituaient plus largement un signe de transgression (Pastoureau, 1991). Pendant plusieurs siècles, les rayures furent la marque de l'infamie et de l'exclusion, marque partagée par les prostituées, les condamnés, les hérétiques, les juifs, les bouffons et les jongleurs. Ce n'est donc pas un hasard si les bagnards et les prisonniers, autres reclus d'une institution fermée, rejetés par le reste de la société car considérés comme hors normes ou déviants par rapport à la norme (Becker, 1985), étaient également revêtus de vêtements rayés. D'ailleurs les galères, ces lieux clos séparés du monde

par l'immensité de l'océan, réunissaient dans un même espace marins et bagnards.

Ce constat de marginalisation que Maurice Duval établit à propos des marins de commerce peut également s'appliquer à l'ensemble des militaires, qui souffrent au mieux d'indifférence, au pire de mépris, excepté lorsque des menaces pèsent sur la nation. Historien spécialiste de la *res militaris*, Raoul Girardet peint un tableau sociologique fort éclairant à ce sujet. Dans *La Société militaire de 1815 à nos jours*, il montre notamment que le mouvement de rejet exprimé par la population civile à l'égard des militaires fut fluctuant au cours des deux derniers siècles, car influencé par les aléas de l'histoire. En effet, tandis que les guerres favorisent un certain engouement pour ceux que l'on considère alors comme les défenseurs de la nation, les périodes de paix et de stabilité, en revanche, constituent des moments où l'opinion publique marginalise les hommes en armes. Et il n'est pas rare d'entendre les intéressés se plaindre d'un manque de reconnaissance, sentiment qui est d'autant plus fort que les sacrifices personnels consentis sont importants. Deux sortes d'indices permettent d'évaluer cette alternance entre les sentiments, contradictoires, de l'engouement et du rejet : le taux de mariage des militaires et la nature du recrutement des officiers dans les grandes écoles militaires. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les jeunes filles de bonne famille qui souhaitaient épouser un militaire se heurtaient couramment au refus de leurs parents. Ces derniers, en effet, voyaient ce genre d'union d'un mauvais œil, tant à cause de la modicité de la solde que touchaient les gendres potentiels, que du style de vie particulier que ceux-ci menaient (métier dangereux et très exigeant en terme de disponibilité, forte mobilité, etc.). Mais ces mêmes hommes en uniformes devenaient des partis honorables quelques années plus tard, lorsque l'armée retrouvait ses lettres de noblesse, au détour d'un événement particulier. De la même manière, les adolescents appartenant à la bourgeoisie ou à l'ancienne aristocratie qui voulaient s'engager dans l'armée en étaient dissuadés lorsque la société déconsidérait les militaires. Des scandales tels que ceux de l'affaire Dreyfus ou de l'affaire des fiches du général André, par exemple, étaient propres à engendrer un tel discrédit. Mais après de grands conflits (guerre franco-prussienne de 1870, Première Guerre mondiale, notamment), le pourcentage de noms à particules doublait miraculeusement dans les listes d'élèves de Saint-Cyr (Girardet, 1998 ; Kuntz, 1960, p. 36).

Cet exemple prouve que les institutions fermées ne sauraient être des entités totalement closes par rapport au reste du monde, et que les liens qu'elles tissent avec leur environnement ne dépendent pas seulement de règles internes. Les relations que leurs membres entretiennent avec la société, mais aussi la perception qu'ils ont de « l'autre », sont en partie



tributaires des évolutions globales de cette même société et des représentations que cette dernière possède à leur sujet. Il n'y a donc pas deux types de structures hermétiquement juxtaposées, dont l'une serait active et dont l'autre subirait passivement les exactions, mais bien interaction, par-delà la clôture voulue et affichée. Pierre-Yves Beaurepaire souligne cette porosité à propos de la franc-maçonnerie, notant qu'« il ne faut d'ailleurs jamais oublier de faire intervenir le contexte profane social, culturel, économique et politique, pour comprendre le rejet, la tolérance ou la liberté dont souffrent ou bénéficient les figures de l'Autre » (1999, p. 42), et qui, pourrait-on ajouter, n'est pas sans conséquence dans la structure sacrée. Cet historien, s'il ne remet pas en cause l'originalité du mode de sociabilité maçonnique, déclare qu'on ne peut comprendre l'émergence des loges au XVIII<sup>e</sup> si on ne se réfère pas à cette époque qui voit émerger de nombreuses microsociétés, et qu'on ne saisit pas l'influence concrète qu'a pu avoir sur elle le tissu social. Il considère pour sa part le fait maçonnique comme un « fait national », aux côtés de Paul Leuilliot, et milite, comme Irène Diet, pour « une compréhension élargie de la sociabilité maçonnique ».

Si elles sont globalement redoutées et rejetées, les institutions fermées sont néanmoins diversement appréhendées en Occident. Il n'est qu'à considérer la différence de statut que possèdent les sectes d'une nation à une autre. Perçue comme une dangereuse secte et volontiers stigmatisée dans certains pays, à commencer par la France, l'Église de Scientologie, par exemple, n'est pas classée comme telle dans d'autres pays. Cela est tellement vrai qu'aux États-Unis, des célébrités comme Tom Cruise, John Travolta, Will Smith ou encore Julia Migenes Johnson n'ont pas peur d'afficher et même de revendiquer leur appartenance à la secte. Danièle Hervieu-Léger rappelle que le rapport annuel du département d'État sur la liberté religieuse dans le monde publié à Washington le 6 septembre 1999 reproche à de nombreux pays, dont le nôtre, de « stigmatiser certaines religions en les associant à des sectes dangereuses ». De fait, les Témoins de Jéhovah, largement décriés en France<sup>1</sup>, bénéficient d'une reconnaissance de l'autre côté de la frontière, en Italie, dans le cadre de la loi de 1929 (Hervieu-Léger, 2001, p. 30-34). Plus surprenant encore, une même organisation peut voir son image évoluer dans le temps au sein d'une même population sans avoir pourtant rien changé à son mode de fonctionnement. Ainsi en est-il de l'armée du salut, naguère sujette à suspicion dans notre pays, et aujourd'hui revalorisée pour son action sociale et humanitaire. La reconnaissance publique ou, au contraire, la stigmatisation de certaines institutions fermées influence partiellement le degré de clôture

---

1. Aujourd'hui, même s'ils ont le statut d'association culturelle en France, ils demeurent globalement considérés par l'opinion comme formant une secte.

de ces dernières, et la façon dont elles communiquent avec la société. Une étude sur les institutions fermées ne saurait donc se passer d'une étude sur la société au sein de laquelle elles s'intègrent, et les premières révèlent souvent bien des choses sur la seconde.

Les institutions fermées, dont on pourrait croire qu'elles sont plus tolérantes du fait qu'elles mêmes sont victimes de stigmatisation de la part des sociétés ouvertes, ne sont pas dépourvues de ce genre de réaction de rejet. Ainsi n'est-il pas rare de voir certaines d'entre elles faire preuve d'intolérance et même de discrimination à l'égard d'autres institutions fermées, transformant alors le mode de vie communautaire en « communautarisme<sup>1</sup> ». Dès 1738, et pendant près de deux siècles, l'Église condamna la franc-maçonnerie, allant jusqu'à interdire à ses prêtres l'initiation maçonnique (Boutin, 1998). La franc-maçonnerie, à son tour, combattit le cléricanisme à partir du XIX<sup>e</sup>, mais aussi les tendances conservatrices de l'armée, comme le prouve l'affaire des fiches qui éclata avec le général André et la complicité du Grand-Orient de France, sous le gouvernement Combes (Vindé, 1989). À partir de cette date, en effet, la maçonnerie devint « l'Église invisible de la République », selon les mots de Pierre Chevallier (1975), et une rivalité d'intérêts autant qu'une opposition idéologique se noua entre les deux institutions. De la même manière, il est courant que des groupes mafieux ou des gangs urbains se fassent la guerre, non seulement à cause d'enjeux économiques, mais également à cause de conflits identitaires et culturels. La clôture peut donc tour à tour se renforcer ou voler en éclats dès lors qu'une menace, supposée ou réelle, se profile.

Par ailleurs les institutions fermées ont tendance à reproduire au niveau de leurs membres le phénomène de stigmatisation (ceci n'a cependant rien de très étonnant si l'on considère que le bannissement de l'altérité fait partie du principe même de fermeture). Tout d'abord, elles refusent l'intégration des individus qui ne leur apparaissent pas conformes à ce qu'elles en attendent. Ainsi la franc-maçonnerie n'admet-elle en son sein que ceux qu'elle juge « libre et de bonne mœurs », selon l'expression consacrée. La plupart des obédiences s'assurent de cette conformité des candidats potentiels en soumettant ceux-ci à une série d'enquêtes préalables effectuées par des francs-maçons, puis en mettant en place l'épreuve du passage sous le bandeau. À l'issue de cette épreuve, les adeptes évaluent la qualité des réponses fournies par les profanes interrogés et votent l'admission ou la non-admission de ces derniers, à l'aide de boules blanches et noires. Ceux qui sont « blackboulés » sont refusés, ceux qui sont admis sont initiés et deviennent alors des « frères » ou des « sœurs » pour tous les autres membres de la maçonnerie. Revers de cette belle médaille, le fait de

---

1. Sur la définition du terme « communautarisme », voir TAGUIEFF, 2003.

considérer les adeptes comme des frères implique évidemment un phénomène de distanciation vis-à-vis des autres, les non-frères, les étrangers à la franc-maçonnerie (Beaurepaire, 1998).

Enfin, les institutions fermées excluent les membres de la communauté qu'elles considèrent comme déviants, c'est-à-dire qui ne respectent pas les règles prescrites ou qui présentent des aspects distinctifs un peu trop marqués. Les sectes sont particulièrement intolérantes vis-à-vis de ceux qui ne se fondent pas totalement dans le moule imposé. Mais elles ne sont pas les seules, loin s'en faut. Danièle Hervieu-Léger, commentant l'analyse simmelienne, note que la plupart des sociétés secrètes s'inscrivent dans une telle logique :

La société secrète a en propre d'unir fortement entre eux des membres qui partagent une conviction commune qu'ils préservent par le secret. Cette conviction et les valeurs qui s'y attachent les séparent du reste de la société, dont ils se sentent supérieurs. Elle leur vaut aussi d'être rejetés par cette société et il leur faut, pour compenser cette exclusion, renforcer en permanence et formaliser par des rites les raisons qu'ils ont de « refuser de faire cause commune » avec leur environnement. L'hostilité sociale que suscitent de tels groupes fermés sur eux-mêmes les encourage à accentuer toujours davantage cette « sorte d'autorité absolue » qu'ils exercent sur leurs membres. Cette description de la dialectique de l'exclusion et de l'enfermement propre aux sociétés secrètes permet de rendre compte, de façon saisissante, de la logique sociale de certains groupes repérés comme des sectes. (Hervieu-Léger, 2001, p. 146-147)

Régis Debray rejoint ce point de vue lorsqu'il déclare à propos des organisations closes que « les ouvriers de la fraternité sont également doués pour la croisade, la guerre sainte ou l'excommunication » (Debray, 2005, p. 93).

La franc-maçonnerie, qui se targue d'être tolérante, n'est pourtant pas exempte de ce genre de comportements. Les normes d'inclusion et d'exclusion y sont attestées dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que l'a montré l'universitaire Pierre-Yves Beaurepaire dans de nombreux ouvrages et dans un article au titre évocateur, « Fraternité universelle et pratiques discriminatoires dans la Franc-maçonnerie des Lumières » (1997, p. 195-212). Certains chercheurs vont jusqu'à évoquer à ce sujet « l'égalité proclamée, l'inégalité vécue » (Beaurepaire, 1999, p. 76). L'historien précité a mis en lumière l'un des paradoxes de l'institution maçonnique, qui se présente tout à la fois comme une « fraternité cosmopolite » et une communauté soucieuse de « distinction sociale », mettant en place des protocoles d'initiation et d'identification de plus en plus difficiles à franchir pour les profanes. Autrement dit, elle aspire à être une « République universelle » (1999) mais

reste fermée à de nombreux citoyens. Et de résumer cette position ambiguë : « Elle entretient en permanence un rapport paradoxal à la marge. » (2004) Les exemples les plus frappants de ces pratiques discriminatoires ont trait à l'épuration sociale que se proposait d'effectuer la Stricte Observance Templière, désireuse d'exclure des loges maçonniques ses éléments d'extraction les plus modestes et forgeant un véritable « stigmate de la roture » (Beaurepaire, 1999, p. 76) ; ou encore au jugement porté sur les unitariens (rejetant le dogme de la Sainte Trinité), qui furent condamnés par le pasteur James Anderson et « clairement stigmatisés comme hérétiques » (Beaurepaire, 1999, p. 39) ; mais surtout à l'exclusion des juifs et des « sang-mêlé » dans les colonies antillaises, considérés comme d'impossibles semblables et par conséquent non-initiables (Beaurepaire, 1999, p. 42 et p. 70).

L'on est bien loin de l'idéal égalitaire évoqué par l'initié Rudyard Kipling dans son poème « La Loge Mère », où juifs, musulmans et catholiques, francs-maçons européens et autochtones se mêlent sans distinction de classe, de race ou de religion. Si ces faits historiquement avérés, qui viennent nuancer les valeurs idéologiques proclamées, trouvent une partie de leur raison d'être dans l'écart qui se creuse presque inévitablement entre la théorie et la pratique, *a fortiori* dans les mouvements d'inspiration utopiste, ils s'expliquent aussi par la problématique d'exclusion inhérente à toute logique de clôture. Enfin, ils s'éclairent également à partir des représentations symboliques ou des relations humaines en vigueur dans le monde profane, hors de l'institution. Pierre-Yves Beaurepaire montre ainsi que certaines de ces décisions discriminatoires, telles que l'exclusion des juifs, trouvent leur origine dans un environnement social et culturel extérieur à l'atelier, comme les « rivalités profanes » qui sévissaient au XVIII<sup>e</sup> siècle entre négociants juifs et chrétiens (1999, p. 70-71). Preuve que la clôture de l'institution et la séparation introduite par le sacré ne sont jamais totales, et que la société peut motiver des comportements intra-communautaires.

Aujourd'hui encore, cette institution connaît de tels dilemmes. La franc-maçonnerie régulière — représentée par la Grande Loge Nationale Française dans notre pays jusqu'en 2011 — est régie par des principes ou *landmarks* définis par la Grande Loge Unie d'Angleterre, lesquels constituent autant de bornes au-delà desquelles on ne pourrait plus parler de maçonnerie. Elle s'oppose ainsi aux obédiences irrégulières sur des questions religieuses (notamment la croyance en l'existence de Dieu, qui est une obligation pour pouvoir être admis en son sein), mais également sociales : l'un de ces principes, en effet, stipule que les ateliers de la Grande Loge doivent être composés exclusivement d'hommes et ne peuvent entretenir de relations avec des loges mixtes ou des organisations acceptant les femmes. La

question de la discrimination rejoint donc souvent la logique de séparation (en l'occurrence des genres) que le sacré impose, comme on peut le constater ici, où elle s'accompagne de l'exclusion du sexe faible.

L'armée, elle aussi, possède ses stigmatisés (l'affaire Dreyfus, par exemple, révéla une institution antisémite et anti-démocratique), tout comme l'Église, qui poursuit et massacra les cathares, jugés hérétiques, et les sorcières, soupçonnées de commercer avec le Malin... En France, les massacres que les catholiques perpétrèrent à l'encontre des protestants illustre parfaitement cette attitude discriminatoire. La clôture va de pair avec le désir de former une communauté avec des semblables et d'en exclure toute forme d'altérité. Comme Sparte, cité des *homoioi*, les institutions fermées privilégient l'entre-soi, ce qui implique un exclusivisme social et culturel, à des degrés plus ou moins importants, tant il est vrai que l'homophilie rejoint à bien des égards l'hétérophobie<sup>1</sup>. Fermées sur l'extérieur, elles sont également plus enclines à dresser des barrières en interne, classant leurs membres et leurs pratiques. Les couvents et les harems en sont un autre exemple, puisqu'ils introduisent une hiérarchisation et une séparation entre les femmes, en fonction de critères d'âge ou de pouvoir de séduction (Klapisch-Zuber et Rochefort, 2007, p. 12), notamment, preuve que la notion de fraternité — qui introduit des rapports horizontaux et volontiers égalitaires —, essentielle dans les institutions fermées comme nous allons le montrer dans un prochain chapitre, s'accommode fort bien d'un cloisonnement inégalitaire et de la verticalité de la loi morale ou juridique. Le meilleur exemple est celui du militaire, qui entretient la plus grande proximité et solidarité avec ses frères d'armes, mais aussi la plus grande distance, empreinte de respect voire de crainte, à l'égard de ses chefs.

---

1. Dans son *Histoire de l'utopie planétaire*, au chapitre intitulé « Le lien chrétien face à l'ébranlement des clôtures », Armand Mattelart a bien montré que l'union des fidèles durant la période médiévale tirait sa force de l'exclusion des infidèles, cristallisée par les croisades, et que l'effacement des frontières physiques et culturelles consécutif à la découverte du Nouveau monde, en faisant voler en éclat la clôture et l'entre-soi qui y était associé, a entraîné une dilution de ce lien communautaire (2009, p. 22 et p. 28).

## **Une philosophie du lien : reliances horizontales et verticales**

Dans le précédent chapitre, nous avons principalement mis l'accent sur l'action séparatrice du sacré en tant que principe organisateur. Nous allons voir à présent que le sacré est également imprégné de ce que l'on pourrait appeler, paraphrasant Frédéric Vincent (2009), une « philosophie du lien ». S'inscrire dans le sacré, en effet, c'est aussi s'inscrire dans la médiation. Or, « les enjeux qui se nouent autour de la médiation dépassent la simple problématique communicationnelle de l'échange, engageant l'homme dans une problématique relative à la notion de relation » (Lamizet, 1992, p. 329).

Cette relation — qui se définit plutôt comme une reliance, dans la perspective sacrale qui est la nôtre — opère au plan horizontal (ou plan intra-groupe), et au plan vertical (ou plan de la transcendance), en faisant entrer l'homme en contact non seulement avec ses semblables mais aussi avec l'invisible. Comme l'a bien montré Régis Debray, « dès qu'il y a un *dedans* à démarquer d'un *dehors*, il y a un *au-dessus* à inventer — ou à retrouver. *Délirer pour relier* ». Car « toute “fermeture” exige une référence à un instituant situé en dehors du plan de bouclage », et « plus une communauté se sentira à part, plus élevée sera sa clé de voûte » (Debray, 2005, p. 91). Cette reliance bidimensionnelle, horizontale et verticale, s'exprime d'abord à travers la pensée symbolique, dont le sacré fait largement usage, et a notamment pour conséquence de diviniser le corps social, comme cela est manifeste dans les rites de commensalité. Mais surtout, cette reliance inhérente au sacré introduit la notion de sacrifice, constat qui nous amènera, dans notre troisième chapitre, à envisager les dimensions communautaires, voire communautaristes, qui prévalent dans les institutions fermées, ainsi que les dérives qui leur sont consécutives.

### **1 La pensée symbolique et ses enjeux médiateurs**

Nous ne reviendrons pas sur les liens privilégiés que le sacré et le symbolique entretiennent, cet aspect ayant été suffisamment développé par de nombreux chercheurs (Tarot, 2008), à la suite des travaux menés par

d'éminents anthropologues et historiens des religions (Durkheim, Mauss, Eliade, Caillois...). En revanche, il convient de s'attarder quelque peu sur la notion de symbolique, dans la mesure où c'est principalement à travers le symbolique que le sacré opère ses multiples médiations. En Occident, toute une tradition intellectuelle a voulu voir dans le symbole un en-deçà de la raison logique. On en trouve même la trace chez un mythologue comme Mircea Eliade (qui a pourtant contribué à réhabiliter la pensée mythique en établissant l'existence d'un continuum entre mythes ancestraux et mythes modernes (Eliade, 1989, chap. « les mythes du monde moderne »), lorsqu'il affirme dans *Images et Symboles* que « la pensée symbolique précède le langage et la raison discursive ». Cette antériorité chronologique supposée du symbole, qui s'est rapidement muée en une dévalorisation de ce dernier, s'inscrit plus largement dans le discrédit que l'on porte dans notre société, depuis la Grèce antique, à l'image, considérée comme duplication imparfaite d'un modèle intelligible qui lui serait supérieur.

L'on peut d'ailleurs appliquer au symbole l'analyse que Paul Ricœur (1975) effectue à propos de la métaphore (laquelle fonctionne également par analogie et en faisant intervenir l'imagination), et des raisons qui font que cette « trope par ressemblance » a souvent été discréditée, à partir de Platon. *La République*, en effet, constitue un moment fondateur dans le statut qui sera ensuite accordé à l'image, et qui se trouve apparenté à la problématique que le père de l'Académie noue autour de la Mimesis. De l'allégorie de la caverne à l'analogie de la ligne, évoquant un partage du monde en quatre segments d'inégale valeur — on l'on trouve, decrescendo, celui des Idées, celui des abstractions mathématiques, celui des objets et enfin celui des représentations sensibles —, les images sont présentées comme les copies dégradées d'un original, de vulgaires imitations engluées dans la matérialité plurielle et mouvante, inauthentiques, et n'ayant plus que de lointains rapports avec l'idéalité première (livre VI, 509c-511e, livre VII, 514-522). Reflet ou calque, substitut ou leurre, l'image serait de l'ordre du paraître et non de l'être, et par conséquent source d'illusion. C'est bien dans ce postulat premier, selon lequel le monde serait dual et l'essence précéderait l'existence<sup>1</sup>, que se trouve l'origine du rejet de tout ce qui a trait à l'apparence (rejet qui rejoint d'ailleurs le discrédit porté sur la *techne*, qui opère dans le monde sensible plutôt que dans le monde intelligible, et dont on retrouve la trace à travers le mythe de Prométhée)...

---

1. Voir la critique que Friedrich Nietzsche a faite du dualisme platonicien opposant monde intelligible/monde sensible. Jean-Paul Sartre, à son tour, reprendra cette critique, inversant le rapport d'antériorité des deux termes (« l'existence précède l'essence »), sans toutefois dépasser leur dualité première, à l'inverse de Nietzsche qui en avait dénoncé le côté illusoire.

À partir de ce moment, en Occident, les structures eidétiques ont prévalu sur les formes sensibles. L'iconoclasme de la religion judaïque, incarné par la loi mosaïque, a encore accentué cette tendance.

Le symbole, lorsqu'il est évalué par rapport aux vertus attribuées au concept, et plus largement au signe linguistique, subit le même sort que le mythe lorsqu'il est comparé au discours logique : il est doublement fautif, aux yeux des rationalistes, puisqu'au rapport coupable qu'il entretient avec le sensible et l'imagination, s'ajoute sa nature analogique, dans la mesure où il rapproche signifiant et signifiés en se fondant sur le rapport de ressemblance établi entre ces deux types de composantes du signe (au sens platonicien, il est donc la copie d'une copie). Plusieurs siècles après le platonisme et le judaïsme, l'apparition de la philosophie des Lumières a à son tour apporté son lot de griefs à la pensée symbolique. En prônant la toute-puissance de la raison, celle-ci a dénigré l'imagination, que Malebranche baptisait déjà « folle du logis », suivant en cela l'opinion de Pascal, pour lequel elle était « maîtresse d'erreur et de fausseté ». Pour nombre de penseurs de l'époque, tout ce qui faisait appel au symbolisme était une version primitive de la logique, une production imparfaite située à mi-chemin entre la sensibilité et l'intellect, un moyen d'expression grossier, non encore parvenu à la pleine maturité du cheminement rationaliste, dont le concept représentait le produit achevé. Ainsi Hegel conçoit-il l'histoire comme une progression vers l'Esprit (Hegel, 1996 ; 1998). S'incarnant d'abord dans une forme matérielle, la raison universelle guidant le monde s'affinerait par un lent processus de spiritualisation. La religion succéderait à l'art, puis la philosophie à la religion, et chaque fois serait gravi un degré supplémentaire dans ce mouvement d'une conscience devenant consciente d'elle-même et épurant les éléments phénoménologiques de leur gangue imagée. Dans une telle perspective, le symbole appartient à l'enfance de l'humanité. Et si Hegel reconnaît l'intelligibilité de son contenu (2007), il affirme également la nécessité de dépasser l'enveloppe concrète et figurative qui est la sienne. De la même manière, Rousseau (1990) déclare que l'homme a commencé à s'exprimer à l'aide de tropes et de métaphores, pour s'affranchir ensuite de ce langage imagé et abstraire sa pensée<sup>1</sup>.

Au XVIII<sup>e</sup> puis au XIX<sup>e</sup> siècle, le langage a subi une formalisation et une rationalisation croissantes (Flichy, 2004), poursuivant un objectif

---

1. Cependant, à la différence de ses confrères, Rousseau ne considère pas cette évolution, qui éloigne l'homme de ses origines, comme nécessairement positive. Dans la plupart de ses œuvres, elle constitue une dégénérescence par rapport à un état de nature estimé enviable. Mais pour autant, ce penseur ne se démarque pas de ses contemporains, en présentant ce qui relève de la pensée et de la communication symboliques comme la marque d'un mode de fonctionnement primitif.



d'uniformisation des modes de communication, dont certains chercheurs décèlent les prémices avec l'invention de l'écriture puis avec celle de l'imprimerie. Jean Lohisse indique à ce propos : « ainsi l'écriture servira-t-elle l'expression et la conservation d'une pensée elle-même de plus en plus canalisée dans le raisonnement, tandis que les termes de logique, analytique, abstrait, rationnel s'opposeront, puis prévaudront sur ceux de mythique, synthétique, concret et intuitif ». Et de conclure : « sans doute, la perte d'une pensée symbolique multidimensionnelle va-t-elle entraîner un appauvrissement des moyens d'expression irrationnelle » (Lohisse, 1998, p. 52), un phénomène que Jack Goody, lui aussi, avait relevé lorsqu'il soulignait le lien entre raison graphique et pensée taxinomique (1979). L'homme unidimensionnel, tel que décrit par Herbert Marcuse (1968), était déjà en train de naître à l'époque des encyclopédistes puis du positivisme, à travers le désir d'annihiler les productions originales et singulières de la *phantasia*.

Gilbert Durand a ainsi pu parler d'une tradition iconoclaste à propos de la culture intellectuelle occidentale<sup>1</sup>. Cette tradition iconoclaste perdue, semble-t-il, jusque dans les jeunes sciences de l'information et de la communication. Des chercheurs comme Lucien Sfez (1993) ou Jean Baudrillard (1976), par exemple, n'ont pas échappé aux schèmes de pensée imposés par cet iconoclasme ambiant, qui considère les images comme des productions superficielles, vidées de tout contenu substantiel : lorsqu'ils dénoncent le « tautisme » auquel aboutirait la communication moderne (Sfez, 1992, p. 17), ou encore les simulacres et simulations que produiraient les médias (Baudrillard, 1981), ils cèdent à une conception platonicienne des T.I.C. Car juger mauvaise l'activité de duplication du réel à laquelle procède la télévision, ou encore la création de mondes virtuels avec Internet, équivaut à postuler qu'il existe un réel vierge, parfaitement objectivable, que l'homme pourrait saisir sans aucune médiation ni médiatisation. Or la pensée et le langage, qui sont le propre de l'homme, reposent sur un travail de représentation, et donc de redoublement du réel, ainsi que nous avons tenté de le démontrer dans une précédente étude (Bryon-Portet, 2007b). Cela étant, il faut bien reconnaître qu'à l'inverse de Platon, les chercheurs précités distinguent deux types d'images, dont un seul serait condamnable. À l'image-simulacre, en effet, qui est une image-copie foncièrement mensongère, s'opposerait ainsi l'image-symbole (que Stéphanie Katz (2003) qualifie pour sa part d'« image-écran<sup>2</sup> »), qui voile

1. « Nous touchons ici au facteur le plus important de l'iconoclasme occidental, car l'attitude dogmatique implique un refus catégorique de l'icône en tant qu'ouverture spirituelle sur une sensibilité. » (DURAND, 1964, p. 38)

2. « Il y aurait donc, depuis toujours, deux types d'images : celles, conçues sur le modèle du reflet dans le miroir, animées d'un projet de ressemblance et de copie. D'autres, pen-

et dévoile tout à la fois une réalité invisible. Cette distinction entre deux types d'images<sup>1</sup> explique le fait que Lucien Sfez et Jean Baudrillard aient pu condamner les images-simulacres et déplorer simultanément la mort présumée du symbolique<sup>2</sup>. Est-il besoin de le préciser, cette distinction entre image-simulacre et image-symbole en recouvre une autre : celle qui sépare la médiatisation de la médiation (Katz, 2003, p. 95)...

Bien que majoritaire, le courant intellectuel iconoclaste d'inspiration platonicienne et mosaïque a vu se développer un courant religieux iconophile parallèle, à travers le christianisme notamment. Comme le rappellent Jean-Jacques Goux (1978) et Régis Debray (1989), cette collusion engendra même une querelle au sein du monde byzantin, opposant iconoclastes et iconophiles, jusqu'à ce que le deuxième Concile de Nicée, en 787 après Jésus Christ, tranche en faveur des seconds, en déclarant *via* un décret que « l'hommage rendu à l'icône va au prototype ». Même si elle ne dépasse pas totalement une conception dualiste opposant forme sensible et contenu intelligible, l'Église, à l'inverse de la philosophie platonicienne, considère donc que l'image est un support de médiation et de communication fidèle auprès de l'idée essentielle qu'elle représente. Car derrière la question des représentations sensibles et des rapports que celles-ci entretiennent avec la sphère des essences, c'est évidemment la question de l'Incarnation qui est posée (et là la question du symbolique croise évidemment la question du sacré, sacré conçu comme « rencontre entre le mouvement ascendant et le mouvement descendant » (Nicolescu, 1996, p. 187)). Refuser qu'un lien intrinsèque unisse le monde des phénomènes et le monde ontologique équivaut à réfuter le caractère divin du Fils de l'Homme, ce que le christianisme n'avait pas intérêt à faire d'un point de vue politique.

Si elle s'est difficilement imposée dans le domaine de la philosophie (Friedrich Nietzsche en est l'un des rares représentants), cette iconophilie a néanmoins influencé quelques mouvements culturels. Dans les S.I.C., on peut percevoir la marque de cette influence dans le courant médiologique notamment, amorcé à travers les écrits de Marshall McLuhan, puis poursuivi et développé par Régis Debray, chercheurs pour lesquels

---

sées comme des images-écran qui, plutôt que de redoubler le monde, envisagent davantage de désigner ce qui échappe à leurs cadres et à leurs modèles. Ce qui signerait l'image-écran ce serait sa volonté de faire advenir l'infigurable dans la figure. » (Katz, 2003, p. 88)

1. Platon ne distinguait pas entre deux types d'images. Il établissait simplement différents degrés de négativité de l'image. Pour ce philosophe, toutes les images étaient mauvaises, mais certaines l'étaient plus que d'autres (par exemple le reflet de l'arbre dans l'eau ou la représentation picturale de l'arbre, étaient de moindre valeur que l'arbre, lequel à son tour était de moindre valeur que l'idée de l'arbre, dont il était censé n'être qu'une copie).

2. On se reportera, par exemple, à *La Politique symbolique* et à *L'Échange symbolique et la mort*.

la matérialité formelle du médium se trouve valorisée et consubstantiellement liée à la nature des messages émis, tout comme l'image lorsqu'elle est considérée dans ses fonctions « médiumniques », c'est-à-dire dans ses fonctions de transmission (à l'instar de Lucien Sfez et de Jean Baudrillard, Régis Debray distingue ainsi entre l'image symbolique, véritablement médiumnique, et l'image indicielle, mécanique, technique, incapable de transmettre du sens (1989)). C'est également pour ses fonctions de transmission que la pensée symbolique est largement utilisée dans les institutions fermées. Et médiologiques sont les enjeux de ces dernières lorsqu'elles prennent le parti de communiquer par les images, les symboles, les mythes et les rites... Loin de voir dans la pensée symbolique un en-deçà de la pensée rationnelle, nombre de communautés closes y voient un au-delà de la logique, capable de dépasser les limites langagières et d'exprimer l'indicible lorsque les mots de la raison font défaut.

Ce que Friedrich Nietzsche déclarait à propos de la culture hellénistique dont il admirait les penseurs présocratiques (« les grecs étaient superficiels par profondeur », peut-on lire dans l'introduction du *Gai savoir*), peut s'appliquer à la pensée symbolique. C'est parce qu'elle possède une forme sensible et imagée et qu'elle baigne dans une opacité promettant de riches potentialités sémantiques, que cette dernière excède les modes d'expression plus univoques et exprime des réalités que le concept ne peut traduire. Sa profondeur réside dans sa polysémie, dans son pouvoir de suggestion et d'évocation, dans les multiples interprétations qu'elle suscite : Paul Ricœur ne dit pas autre chose lorsqu'évoquant la démarche discursive et la comparant à une approche symbolique, il déclare que « le prix de la clarté, c'est la perte de la profondeur » (1969, p. 300). Telle est aussi la vertu que lui reconnaissent les francs-maçons. Alain Pozarnik défend cette thèse, quand il soutient qu'il faut savoir « écouter le langage silencieux d'un symbole matériel » et qu'« un symbole évoque un complexe de pensées et de sentiments inexprimables par le langage verbal ordinaire et aucune synthèse ne peut reconstituer l'étendue de leurs représentations », car « le symbole touche l'intuition et il est le seul moyen pour transmettre une vérité qui dépasse le champ de la perception de la pensée et du raisonnement ». (2000, p. 63-64)

Le symbole, en effet, est médiateur. Il fait « con-sensus », selon la belle expression de Franco Crespi (1983, p. 14), et c'est pour cela qu'il est particulièrement affecté des institutions fermées, qui font appel au sacré et à ses formes d'expression privilégiées pour organiser leur communauté, donner du sens et de la légitimité à leurs activités, mais aussi pour souder leurs membres, la séparation avec le dehors entraînant une surcompensation en termes de cohésion et de liens internes, et créant ainsi

un mouvement centripète<sup>1</sup>. Si le concept de médiation a été diversement défini (Davallon, 2003, p. 40-47), il suscite cependant un accord de principe autour de l'idée qu'il implique la construction d'un espace de sociabilité reposant sur la notion d'intersubjectivité, ainsi que la création d'un ensemble de représentations faisant sens grâce à un tiers symbolisant qui tient lieu d'interface (le langage, les médias, les institutions culturelles ou politiques, par exemple (Davallon, 2003)). Pour notre part, nous nous en tiendrons à la définition qu'en donne Bernard Lamizet, à savoir « l'ensemble de formes et de moyens par lesquels les acteurs individuels s'approprient dans leurs pratiques sociales et par la mise en œuvre d'un certain nombre de rites et de formes les structures collectives caractéristiques et fondatrices de la sociabilité » (Lamizet, 1998, p. 37<sup>2</sup>). À cette définition de base, nous ajouterons toutefois que la notion de médiation implique la plupart du temps la matérialisation d'une réalité invisible.<sup>3</sup>

C'est bien à cette définition que semble répondre la médiation symbolique, qui intervient à deux niveaux : elle agit tout à la fois sur l'axe vertical, en reliant, comme nous allons le voir, des dimensions ou des facultés que l'être humain a tendance à considérer comme hétérogènes (le visible et l'invisible, la raison et la sensibilité...), et sur l'axe horizontal, en rassemblant les membres d'une communauté autour de pratiques, de visions et de projets communs. La médiation symbolique que les institutions fermées mettent en place rend ces dernières éminemment « religieuses », si l'on entend ce terme en son sens étymologique (*religare*), qui marque bien la bipolarité de la médiation. Michel Meslin, relevant le changement de sens que le mot « religion » a connu au IV<sup>e</sup> siècle, sous Constantin et sous Lactance (et qui, après avoir longtemps désigné un ensemble de traditions et de croyances propres à une société humaine, finit par indiquer la vénération que les hommes portent à un Être suprême), note :

---

1. L'école de Chicago, qui a étudié le phénomène de ghetto à l'œuvre dans les grands espaces urbains et élaboré une véritable sociologie de la déviance, puis les chercheurs de l'école de l'interactionnisme symbolique, arrivent à la même conclusion, à savoir que ceux qui se sentent exclus ou qui partagent un stigmate commun se rassemblent autour de ce dernier et développent des pratiques de solidarité interne.

2. Cette idée d'une articulation de l'individuel au collectif est plusieurs fois reprise par l'auteur : « la médiation est l'articulation entre cet acteur social singulier et la dimension collective de l'espace public » (LAMIZET, 1998, p. 87 ; voir aussi les définitions données p. 58, p. 113 et p. 260).

3. Telle est la définition qu'Émile Durkheim donne du totem, par exemple, objet de médiation par excellence, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Nous avons également montré que les rites de passage, qui traduisent une médiation entre le nouveau membre et sa communauté d'accueil, matérialisent ce moment *via* un objet sacré : les gants et tablier blanc pour le franc-maçon, le poignard pour l'officier de l'armée de l'air, le macaron ailé pour le pilote, le képi blanc pour le légionnaire, etc.

On aurait tort, je pense, de voir dans ces deux sources étymologiques « une duplicité originaire de la religion » comme l'affirme Jacques Derrida. Je dirais volontiers qu'il s'agit d'un complément de sens : une religion fonde des liens entre des hommes et des femmes qui partagent une même croyance et, en même temps, elle est un lien vertical entre ces humains et le(s) dieu(x) qu'ils vénèrent. (Meslin, 2007)

La médiation horizontale à laquelle procède la pensée symbolique est évoquée par l'étymologie même du mot « symbole », qui provient du grec *symbolon*, lui-même lié au verbe *sumballein* signifiant « réunir, rassembler ». De fait, le symbole désignait initialement une pièce de terre cuite brisée en deux, et destinée à être réunie ultérieurement par des amis, des familles ou leurs descendants lors de retrouvailles. L'aspect social et communicationnel y est clairement manifeste, le symbole étant un signe de reconnaissance, une concrétisation matérielle des rapports de confiance établis et visant à réparer une séparation. Aussi Régis Debray rapproche-t-il les notions de symbolisation et de fraternisation : « symbolique et fraternel sont synonymes : on ne fraternise pas sans quelque chose à partager, on ne symbolise pas sans unir ce qui était étranger. L'antonyme exact du symbole, en grec, c'est le diable : celui qui sépare. Dia-bolique est tout ce qui divise, sym-bolique est tout ce qui rapproche » (1989, p. 82). Or, nous montrerons dans les pages suivantes que la fraternité est aussi une notion clé des institutions fermées. Mais ce qu'il importe surtout de prendre en considération dans le cadre de ce type d'organisations, c'est le caractère souvent délibéré qui anime l'engagement social de leurs membres, l'intentionnalité qui préside à l'élaboration de leurs formes symboliques et à l'adhésion à de tels dispositifs de médiation<sup>1</sup>. Lorsqu'il analyse les enjeux de la pensée symbolique, René Alleau note fort justement que « l'individu passe du monde social profane où chacun est involontairement lié à tous, au monde de l'association volontaire où le choix de l'individu témoigne déjà de la liberté d'annuler certains liens sociaux subis afin d'en former d'autres qui répondent mieux à des besoins personnels » (2006, p. 37). Tel est aussi le point sur lequel insiste Georg Simmel quand il étudie les sociétés secrètes, qui sont le fruit d'une construction artificielle, aux finalités clairement déterminées, et dès l'abord régulées par des pratiques rituelles. Il souligne ainsi « le caractère fortement conscient de leur vie, qui substitue aux forces organiques instinctives une volonté de régulation permanente, à la croissance de l'intérieur une finalité de construction ». Et de

---

1. Font cependant exception les sectes, dont le recrutement est largement fondé sur des procédés de manipulation mentale qui biaisent le caractère libre de l'engagement de leurs membres, et l'armée de conscrits. L'armée de métier, en revanche, et la franc-maçonnerie, peuvent être considérées comme des communautés électives où des organisations dans lesquelles on s'engage par choix.

préciser que dans « la société secrète, qui ne naît pas naturellement, mais que l'on construit<sup>1</sup> », l'on « subordonne une matière, qui est extérieure à la pensée, à une forme que la pensée a modelée » (1996, p. 79-80).

Les médiations verticales que tisse la pensée symbolique, avec sa cohorte de mythes et de rites, sont également perceptibles au niveau du symbole lui-même, signe motivé<sup>2</sup> qui a pour caractéristique d'associer une forme sensible et un contenu intelligible. Dans *L'Imagination symbolique*, Gilbert Durand souligne que les « deux termes du *Sumbolon* », le signifiant et le signifié, sont « infiniment ouverts », à l'inverse du signe linguistique par exemple. Une moitié du symbole est très concrète, mais en « extension », tandis que l'autre moitié du symbole possède « cette part d'invisible et d'indicible qui en fait un monde de représentations indirectes » et de significations multiples, du fait de l'extensivité du signifiant (Durand, 1964, p. 10-18). Orienté par sa partie figurative, qui livre un sens littéral, il renvoie aussi à un sens latent qui fait de l'homme un acteur de son propre monde, en obligeant ce dernier à interpréter et à construire sa représentation de la réalité. Gilbert Durand termine son analyse en déclarant que le symbole est avant tout « le message immanent d'une transcendance », car il est « reconduction du sensible, du figuré au signifié, mais en plus il est par la nature même du signifié inaccessible, épiphanie, c'est-à-dire apparition, par et dans le signifiant, de l'indicible<sup>3</sup> ».

Cette bipolarité du symbole amène un chercheur comme Denis Jeffrey à déclarer que ce dernier s'exprime « sous le mode de l'oxymoron » (2003, p. 89), tandis que d'autres relèvent son caractère à la fois « disjonctif » et « conjonctif » (Durand, 1964). Le symbole fait l'éloge de « la raison sensible » et produit une sorte de « connaissance intuitive », au sens maffesolien (1996b). Nous ne rentrerons pas ici dans une analyse détaillée des différentes classes de symboles que les spécialistes reconnaissent (lorsqu'ils distinguent, par exemple, le symbole de condensation, réalisant une propagation affective et énergétique inconsciente, et le symbole de référence (Étienne, 2005, p. 21-22)), et des degrés d'efficacité qui leur sont associés.

---

1. Cet aspect est également souligné par Georges Bataille lors de l'une de ses conférences au Collège de sociologie : « À la société, chacun appartient de droit par sa naissance. À la société "secrète" ou confrérie, il faut acquérir le droit d'entrer. » (HOLLIER, 1995, p. 231)

2. Par « signe motivé », il faut entendre qu'à l'inverse du signe linguistique, qui associe un signifiant et un signifié de manière arbitraire (Ferdinand de Saussure), le symbole motive l'association entre ses deux composantes, par un lien analogique notamment (sur cette motivation du symbole, voir TODOROV, 1977, p. 164 et p. 195). Ce lien analogique est l'une des raisons pour laquelle le symbole a longtemps été discrédité, d'aucuns assimilant l'analogie à un phénomène d'imitation.

3. Peter Berger et Thomas Luckmann affirment la même chose lorsqu'ils déclarent que « tout thème significatif qui embrasse ainsi plusieurs sphères de réalité peut être défini comme un symbole, et le mode linguistique par lequel une telle transcendance est accomplie peut être appelé le langage symbolique » (2010, p. 97).

En revanche, il nous paraît important d'insister sur la perspective dialectique qui anime tout dispositif symbolique, que ce soit à travers des récits mythiques ou des pratiques rituelles. L'association d'une forme sensible et d'un contenu intelligible engendre une sorte de « tiers inclus » et une « logique dynamique du contradictoire », pourrait-on dire en empruntant aux travaux du philosophe Stéphane Lupasco (1960, 1987). Car en tant qu'« image intellectualisée » (Ricœur, 1985, p. 235-236), le symbole met fin à la désunion des termes séparés et les mêle de manière indissoluble<sup>1</sup>.

Une mise au point terminologique et sémantique semble cependant s'imposer relativement à ce qui constitue cette double polarité du symbole, tour à tour orienté vers la transcendance et vers le sentiment d'appartenance à une communauté ou, pour emprunter à René Alleau, vers le divin et vers l'humain. Le philosophe précité explique que pour comprendre cette ambivalence, il convient de distinguer entre deux notions qui ont été confondues pendant plusieurs siècles sous le terme unique de symbole. Tandis que le symbole relèverait du domaine transcendant, le synthème, quant à lui, relèverait du domaine social : « à la double nature de l'homme, spirituelle et matérielle, à sa vocation vers le céleste et à sa condition terrestre, à l'élan de son âme et aux fonctions de son intelligence, répond aussi une dualité fondamentale : les symboles et les synthèmes. Les uns appartiennent au *sacré*, les autres au *social* » (2006, p. 39). Par les premiers, les hommes communiqueraient avec l'invisible, alors que par les seconds, ils communiqueraient entre eux, dans le monde visible et profane. Et René Alleau de préciser que l'on doit ranger dans la première catégorie tous les signes investis d'une réalité supérieure (le yin et le yang taoïste, par exemple), tandis que les signes de reconnaissance conventionnels, tels le sceptre, la balance, la branche d'olivier, seraient à classer dans la seconde catégorie.

Pour autant, et bien qu'il puisse être utile de les différencier, ces deux concepts apparaissent le plus souvent liés l'un à l'autre, au point qu'il est parfois difficile de les démêler. Ainsi en est-il de la croix des chrétiens, que l'on peut tout à la fois considérer comme un signe de reconnaissance et de ralliement pour toute une communauté de croyants, mais aussi comme un signe sacré, évoquant, par la jonction des segments horizontal et vertical, le point de rencontre du terrestre et du céleste (à l'instar du Christ, tout à la fois humain et divin), comme l'a souligné René Guenon dans *Le Symbolisme de la croix*. Il en va de même pour le drapeau, où s'expriment simultanément sens de la transcendance et vertus cohésives, ainsi que

---

1. Jean Baudrillard affirme ainsi que « le symbolique est ce qui met fin à ce code de la disjonction et aux termes séparés. Il est l'utopie qui met fin aux topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, du réel et du non-réel, de la naissance et de la mort. Dans l'opération symbolique, les deux termes perdent leur principe de réalité » (1976, p. 205).

nous l'avons montré (cela n'est d'ailleurs guère surprenant si l'on se range aux côtés de René Alleau pour considérer que l'emblème se situe « entre le syntème et le symbole », à mi-chemin entre le sacré et le social (2006, p. 40)). Mais ce qu'il importe avant tout de retenir, c'est que le symbole, loin d'être duplicatif ou reproductif — selon la conception platonicienne de l'image —, remodèle la perception que l'individu a de la réalité et la nature des relations humaines. Il possède une dimension éminemment créatrice, poïétique, tout comme le *muthos* mais aussi la métaphore, que l'on peut dès lors qualifier de « vive » aux côtés de Paul Ricoeur (1975). Ainsi, si le mode d'expression symbolique diffère du mode rationaliste en ce qu'il sollicite d'autres facultés et leviers psychologiques (l'imagination, l'affect, etc.), il construit également une véritable représentation de la réalité en portant une certaine image du monde, qui peut être singulière et originale (cela dépend du type de système symbolique mis en place), et influence notre façon d'appréhender les choses. Les remarques que Gareth Morgan émet à propos de la métaphore sont applicables au symbole :

L'emploi de la métaphore suppose une *façon de penser* et une *façon de voir* qui agissent sur notre façon de comprendre le monde en général [...] Un des aspects particulièrement intéressants de la métaphore est qu'elle produit toujours une sorte d'intuition partielle. En mettant en lumière certaines interprétations, elle tend à en reléguer d'autres à l'arrière-plan. C'est ainsi qu'en attirant l'attention sur le courage, la force ou la férocité de l'homme, comparables à ceux du lion, la métaphore élude le fait que le même individu peut aussi être un cochon, un démon, un saint, un ermite ou un type soporifique. (Morgan, 2006, p. 4)

De la même manière, les symboles ternaires du franc-maçon (le delta lumineux notamment), par exemple, auront tendance à lui faire considérer le monde de manière dialectique plutôt que de manière dualiste.

## 2 La divinisation du corps social

Par la relation analogique qu'elle tisse entre les domaines matériel et spirituel, la pensée symbolique établit implicitement une médiation entre le microcosme que constitue la société humaine, et le macrocosme qui l'englobe. L'eucharistie, qui lie consubstantiellement le fidèle à son créateur par l'ingestion même du corps du Christ, en est la parfaite illustration. L'on retrouve là le postulat fondamental de la philosophie hermétique, baignée de symbolisme, et que résume la *Table d'émeraude* attribuée à Hermès Trismégiste : « ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, pour accomplir le miracle d'une seule chose ». Car il s'agit bien d'opérer une réconciliation



des opposés —*coincidentia oppositorum*— entre le ciel et la terre, l'esprit et le corps, la raison et la sensibilité : une entreprise à laquelle le poète Charles Baudelaire se réfère lorsqu'il évoque cette « forêt de symboles », univers de « correspondances » au sein duquel l'homme se meut, et où les « parfums, les couleurs et les sons se répondent ». Par là même, l'imagination symbolique introduit une part de divin dans la condition humaine. Elle permet à une communauté d'entrer en contact avec un absolu (ce que Baudouin Decharneux et Luc Nefontaine<sup>1</sup> nomment la « fonction métaphysique » du symbole (2001, p. 75)), d'instiller l'intelligence du caché dans l'univers du visible, à l'instar d'Hermès, figure médiatrice par excellence, évoquant les transmutations d'une matière spiritualisée et les forces occultes qui y président, mais aussi les transferts, les voyages, les échanges en tous genres, et plus largement la communication entre les dieux et les hommes. Cette médiation avec un macrocosme conçu comme sacré et garant de sens est d'autant plus nécessaire aux institutions fermées qu'elles se présentent déjà comme des microsociétés perdues au sein du microcosme social. Séparées de la société, elles s'efforcent d'entrer en résonance avec un niveau d'ordre supérieur, sous peine de sombrer dans une insupportable déréliction.

Certaines d'entre elles vont jusqu'à rechercher des liens d'ordre cosmique. Il n'est pas rare qu'une secte, par exemple, trouve la justification de son existence et de ses activités dans un rapport intergalactique, comme le prouvent l'Ordre du Temple Solaire avec l'étoile Sirius, les Raéliens avec les Élohim, extraterrestres considérés comme techniquement avancés, ou encore le mouvement Urantien, dont le texte fondateur, le *Livre d'Urantia*, est censé avoir été écrit par des êtres célestes... Plus raisonnablement, tout mythe incarne un absolu (les héros, dont les exploits extraordinaires sont loués par les mythes, ont souvent une part de surhumain et beaucoup sont présentés comme des demi-dieux), et tout rite permet de communier avec l'au-delà de l'homme et de son présent, c'est-à-dire avec un tout qui le dépasse et l'intègre à la fois : forces occultes ou cycles de la nature dans de nombreuses sociétés traditionnelles, mouvement éternel de la vie et de la mort (baptêmes, rites nuptiaux, rites funéraires), ancêtres, ou plus simplement communauté... Dans *La Fabrique de l'homme moderne*, Pierre Legendre insiste sur le fait que les dispositifs symboliques donnent

---

1. Les auteurs distinguent ainsi plusieurs fonctions, telles que la « fonction diacritique », qui permet de distinguer l'initié du profane, la « fonction moralisatrice », enseignant à l'adepte le comportement qu'il doit adopter, la « fonction sociale », régulant les rapports humains, la « fonction unificatrice » qui cimente le groupe, la « fonction réconciliatrice » qui vise à dépasser le dualisme entre la raison et les passions, la « fonction libératrice » qui opère un épanouissement personnel d'un point de vue psychologique, la « fonction émotive » qui s'adresse à la sensibilité, et enfin la « fonction métaphysique » qui vise à établir un contact avec un absolu.

du sens, voire même une raison de vivre, aux communautés humaines. Déplorant la perte des grands idéaux transcendants et du mystère de la vie (« aujourd'hui, l'homme occidental arrive au monde dans une mise en scène scientifique et rationnelle ; il naît dans un théâtre chirurgical »...), il déclare : « la fabrique de l'homme n'est pas une usine à reproduire des souches génétiques. On ne verra jamais gouverner une société sans les chants et la musique, sans les chorégraphies et les rites, sans les grands moments religieux ou poétiques de la Solitude humaine ». Et il ajoute qu'« il ne suffit pas de produire la chair humaine pour qu'elle vive, il faut à l'homme une raison de vivre » (Legendre, 2000, p. 8-13). C'est aussi ce que fait remarquer Denis Jeffrey lorsqu'il souligne qu'« une personne ne cherche pas à vivre une expérience initiatique uniquement pour rompre la monotonie du temps qui passe, mais aussi pour se sentir exister et alimenter le feu sacré de la vie », car « le rituel est du sens en acte » (2003, p. 58).

Cet imaginaire structurant, chargé de transcendance, apparaît dans les rites festifs. Très présents dans les institutions fermées, ces derniers permettent de souder les membres du groupe et d'opérer une véritable sublimation du corps social. Plus largement, les événements festifs peuvent être considérés comme des manifestations du sacré (Caillois, 1988), en ce qu'ils constituent un moment disruptif par rapport à la vie quotidienne qui caractérise le monde profane, et introduisent un espace-temps séparé, sorte de parenthèse où l'exubérance est permise et où le rire est à l'honneur. Le mot fête provient d'ailleurs du latin *festum* (lui-même dérivé de l'indo-européen *dhes* et *fes*), et possède une racine commune avec le mot *fanum*, désignant le temple, auquel le profane n'a pas accès. Ce rapport au sacré explique la multiplicité des fêtes religieuses. Mais des chercheurs comme François-André Isambert ont également relevé l'aspect sacré attaché aux fêtes populaires, dans lesquelles il voit avant tout une célébration. Selon lui, ces fêtes populaires représentent un mixte « entre le rite proprement religieux et la simple réjouissance profane », ou encore entre la régulation cérémonielle et la spontanéité propre au divertissement (Isambert, 1982, p. 154-155 et p. 161).

Cette présence d'une religiosité diffuse et séculière rejoint la thèse de Michel Maffesoli lorsque ce dernier évoque l'éternel vitalisme du *phylum*, la volonté de puissance souterraine qui anime les communautés humaines, lesquelles placent la reliance et la conservation de leur être, au sens spinoziste du terme, au centre de leurs préoccupations. L'auteur du *Temps des tribus* et de *L'ombre de Dionysos* fait remarquer que la commensalité — dont nous avons vu qu'elle était essentielle dans l'institution militaire comme dans l'institution maçonnique —, élément incontournable de la fête, consacre l'union des membres d'une communauté, mais assure

surtout une divinisation du corps social (Maffesoli, 1988, p. 46-47 ; 1991). La circulation des mets, des boissons et de la parole opère une étrange transmutation et établit comme une communication entre le visible et l'invisible, ainsi que l'attestent nombre de manifestations religieuses et culturelles, des orgies dionysiaques, dont les démonstrations extatiques se voulaient une fusion avec des puissances supérieures, à la Cène, réalisant une communion du Christ et des apôtres avec Dieu<sup>1</sup>. Les rites festifs liés à la commensalité traduisent une double volonté de reliance, humaine et céleste. Ils permettent également d'opérer un déploiement figuratif, par la transmutation d'une valeur abstraite en une figure sensible et incarnée, organisée autour de trois axes, esthétique, symbolique et relationnel, ainsi que le soulignent Jean-Jacques Boutaud et Mihaela Bonescu (2009). Les deux chercheurs précisent que « c'est sans doute dans la conversion de la valeur en *figure sensible*, là où l'immatériel prend forme dans un espace figuratif élargi, de signes, d'objets, d'espaces, de rôles, que nous pourrions entrevoir, au mieux, la dimension symbolique de la convivialité ». Prenant l'exemple des rites de table, qui sont l'une des expressions privilégiées des rites de convivialité, les deux auteurs s'appuient sur les écrits de Brillat-Savarin pour rappeler le fait que « le plaisir de la table » est supérieur au « plaisir de manger » en ce qu'il transforme le mangeur en un convive entouré d'un *décorum*, impliqué dans un scénario et une mise en scène où ses comportements sont codés, une « forme de théâtralisation » selon la terminologie goffmanienne.

L'échange et la réciprocité du don, éléments clés de toute sociabilité (Mauss, 2007 ; Caillé, 2007 ; Godbout, 2007), y sont à l'honneur. Donner et recevoir la parole, partager son pain avec l'autre, trinquer avec son voisin en étant un peu grisé par le vin, rire à ses côtés d'une bonne blague, renforcent le lien social et font oublier durant quelques instants la finitude de la condition humaine<sup>2</sup>. Michel Serres a bien souligné le rôle communicationnel du rire, qui rapproche les êtres en établissant des moments de complicité, son lien avec les événements festifs, mais aussi le sentiment de divinisation qu'il amorce : « le rire est le phénomène humain de communication (définition réciproque), parallèle, dans la fête, à toutes les communications objectives : il est inextinguible à la table des dieux » (1969, p. 245)... Nietzsche, lui aussi, avait perçu cet aspect sublimateur de la fête, du rire et du vin, incarné par la figure divine de Dionysos. Dans

---

1. Certains rites maçonniques (Rite Écossais Rectifié et Rite Écossais Ancien et Accepté, notamment) et obédiences organisent d'ailleurs dans leurs hauts grades des « loges de table » distinctes des agapes et des « travaux de mastication », consistant à dresser dans le temple une table qui s'étire de l'entrée à l'autel et à célébrer la Cène. Le pain et le vin occupent une place centrale dans ce rituel, qui reproduit l'eucharistie.

2. En ce sens, la fête constitue le divertissement pascalien par excellence.

*La Naissance de la tragédie*, le philosophe allemand a ainsi montré que le principe dionysiaque fait éclater le processus d'individuation, représenté par la figure apollinienne. Concrètement, la désinhibition et l'extase qu'il suscite font tomber les barrières individuelles et provoquent un mouvement fusionnel vers les autres — favorisant les modes de vie communautaires<sup>1</sup> —, mais aussi vers le cosmos lorsqu'il connaît la forme paroxysmique du délire. Cette conception tout à la fois chaotique et structurante de la fête rejoint d'ailleurs à certains égards la thèse de Roger Caillois, qui voit dans la fête un « sacré de transgression ». Or, le « nous » qui prévaut dans les institutions fermées, et qui s'oppose aux comportements individualistes dominant actuellement la société ouverte, a besoin, pour perdurer sous une forme communautaire, de se référer à une sacralité, que celle-ci soit révélée ou séculière (Debray, 2010).

Aux côtés du rire et du vin, la musique, enfin, constitue probablement l'autre élément indispensable à tout rite festif, et plus généralement à toute pratique rituelle. Elle contribue à ce resserrement des liens interpersonnels, mais surtout à cette divinisation du corps social que nous avons précédemment évoquée. Ce n'est pas un hasard si les prises d'armes et autres rites militaires sont accompagnés de musique, de même que la plupart des rites religieux. Les célébrations qui se tiennent dans les églises ne seraient pas les mêmes sans les intermèdes de l'orgue, qui leur donnent une touche si solennelle. La franc-maçonnerie elle-même fait de la musique l'un des socles émotionnels de son rituel, allant jusqu'à désigner un Maître des harmonies chargé de choisir les morceaux les plus appropriés pour moduler les différentes séquences cérémonielles et créer une ambiance apaisante au sein de la loge. Les sectes, quant à elles, se servent souvent de musiques dites « cosmiques » au cours de leur rituel, parfois associées à des méthodes sophrologiques ou de méditation, pour favoriser la relaxation, puis plonger les adeptes dans un état second propice au conditionnement psychologique. Le procès de Michel Tabachnik et du gourou Jo Di Membro a révélé de telles pratiques au sein de l'Ordre du Temple Solaire. Les sectes sataniques (telles que la San Francisco Satanic Church, par exemple) ont également recours à des musiques de type plutôt néo-gothique (*black metal* notamment<sup>2</sup>) comme à de puissants catalyseurs pour envoûter collectivement leurs membres, influencer les esprits et les pousser à commettre des actes irrationnels.

Dans tous les cas, il s'agit de créer un climat particulier, de faire vibrer la corde sensible de l'être, de susciter des émotions tout en favorisant les transports de l'âme, mais aussi d'aider les membres d'un groupe à entrer

---

1. Sur ce lien entre alcool, camaraderie et effet de groupe, voir BRETON, 2009, p. 230-231.

2. « Musique gothique et satanisme », *Le Figaro*, 7 avril 2001.

en communion. La musique fait à l'âme ce que le vin fait au corps : elle provoque une sorte d'ivresse spirituelle. « Sans la musique, la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue », déclarait Friedrich Nietzsche, qui avait effleuré, en écoutant la musique wagnérienne, l'expérience du sublime que l'on peut faire à travers elle, et la jouissance qu'elle procure lorsqu'elle est l'expression de la volonté de puissance. La musique, en effet, possède une fonction médiatrice, ce qu'a parfaitement mis en évidence Antoine Hennion. Dans un ouvrage intitulé *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*, ce chercheur a montré que cet art est un entre-deux, une sorte de passage entre la nature matérielle des instruments et la nature humaine des musiciens et de leur public. Sa fonction médiatrice intervient à différents niveaux, la musique étant à la fois médiation technique, médiation esthétique et médiation sociale. Tout comme le rite, enfin, elle est interprétée et représentée, aux deux sens de ces termes. Et s'il y a une magie de la musique (Antoine Hennion parle quant à lui d'une « grâce<sup>1</sup> »), c'est parce qu'elle donne à l'être humain le sentiment du divin à partir d'une partition, et d'une poignée d'hommes maniant quelques objets matériels.

### 3 La construction de représentations agissantes : du sacré au sacrifice...

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer la question de l'efficacité symbolique, mise en exergue par Claude Lévi-Strauss et François-André Isambert notamment, à travers les pratiques rituelles. Pierre Bourdieu a également relevé cette fonction agissante dans le cadre de son analyse des rites d'institution, évoquant « le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel » (1982, p. 59). Et le célèbre sociologue de souligner que les rites transforment réellement la personne consacrée, d'abord parce qu'ils modifient la représentation que les autres se font d'elle, ensuite parce que celle-ci modifie du même coup l'image qu'elle a d'elle-même ainsi que les comportements qu'elle se croit tenue d'adopter. Mais s'il est vrai que les rites apparaissent tout particulièrement efficaces, c'est-à-dire actifs, du fait qu'ils rendent possible une incorporation des valeurs promulguées par une institution, tout système symbolique est apte à remplir ce rôle, puisque les représentations mentales qu'ils sollicitent opèrent une transformation du mode de pensée de l'individu et, partant, de son mode d'action. L'on peut ainsi reprendre la thèse de Régis Debray selon laquelle certaines « idées deviennent des forces matérielles » (1994), une thèse que Karl Mannheim (1956), avant lui, avait déjà déve-

---

1. « La musique, c'est le règne de la médiation, saint Thomas à l'envers, le bonheur de ceux qui croient sans voir : la grâce. » (2007, p. 375)

loppée, à travers les notions d'idéologie (comme renforcement de l'ordre social et du pouvoir en place au profit des classes dominantes), et d'utopie (comme protestation et désir de changement), mais surtout, dans la perspective qui est la nôtre, par Gareth Morgan et son concept d'« imagi-nisation<sup>1</sup> », que l'on peut aisément transposer du cadre métaphorique au cadre symbolique.

La plupart du temps, l'opérativité des systèmes symboliques se fait de manière insidieuse, ces derniers influençant les individus à leur insu. Les études que Max Weber a menées au sujet de la religion protestante sont à cet égard particulièrement éclairantes. Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, le sociologue a ainsi montré que le protestantisme, pourtant austère et prônant un certain ascétisme, est à l'origine d'un système économique fondé sur le profit, dans la mesure où il postule que le salut de l'âme passe par une réussite d'ordre matériel. Nombre de conduites sociales sont ainsi guidées par les croyances que nos systèmes symboliques véhiculent. L'attitude de l'Occident (imprégné de judéo-christianisme et foncièrement dualiste), à l'égard du corps et des plaisirs de la chair, mais aussi de la notion de culpabilité, est assez révélatrice. Friedrich Nietzsche a longuement étudié — pour la dénoncer — cette logique idéaliste, doublée d'une morale de la faute et de la dette, qui innerve notre culture, dans *La Généalogie de la morale*, ou encore cette obsession des arrières-mondes, perceptible jusque dans le domaine scientifique (pourtant censé s'être débarrassé des présupposés religieux), dans *Crépuscule des Idoles* et *Le Gai savoir*.

Ces quelques exemples semblent prouver, si besoin en était encore, que la société, contrairement à ce que Karl Marx affirmait, ne saurait se réduire à une structure animée par des logiques économiques. Au contraire, ces logiques économiques pourraient bien être largement déterminées par les représentations que les communautés humaines forgent du monde qui les entoure, monde qu'elles construisent en partie et participent à modifier. La dimension imaginaire de la société, en effet, ne doit pas être sous-estimée : elle est la colonne vertébrale des institutions et de leurs manifestations. Telle est la leçon essentielle que l'on peut tirer des travaux de Cornélius Castoriadis, qui a mis en évidence le processus auto-poïétique à l'œuvre dans les organisations. Dans *L'Institution imaginaire de la société*, il a souligné le fait que ce mouvement créatif se déploie à travers des représentations symboliques qui structurent le penser, le dire et le faire des membres d'une communauté. Au final, le corps social est le fruit de formes tant immatérielles que matérielles, tant culturelles

---

1. Gareth Morgan entend ainsi tout processus à travers lequel l'imagination se pose comme un moteur d'action.

que techniques, prises dans un processus dialectique où réalité subjective et réalité objective interagissent mutuellement (Berger et Luckmann, 2006<sup>1</sup>). Georg Simmel, qui n'a eu de cesse de penser les modalités d'émergence et d'expression de la sociabilité (1999), a également insisté sur le rôle déterminant des représentations. Selon lui, les représentations sociales sont des opérateurs qui permettent de cristalliser les actions réciproques d'une somme d'individus et de former l'unité supérieure qu'est l'institution (Église, armée, parti...), passant du niveau moléculaire au niveau molaire (Moscovici, 1989, p. 81).

Souvent inconscient au niveau macro-social, ce processus d'élaboration et d'influence des systèmes de représentations tend à devenir plus conscient et délibéré dans les couches dirigeantes des microstructures marquées par la clôture, dans la mesure où celles-ci doivent favoriser et pérenniser l'adhésion de leurs membres pour pouvoir survivre ou poursuivre les objectifs qu'elles se fixent. Nombre d'institutions fermées instrumentalisent ainsi des représentations symboliques pour orienter les actions de leurs membres : des groupes terroristes comme Al-Qaïda, par exemple, se servent de textes sacrés pour légitimer des attentats et motiver des opérations suicides (Guidère et Morgan, 2007 ; Kepel, 2008). De même, l'idéologie, soutenue par un système symbolique très élaboré, portée par l'Église catholique, a poussé des milliers de bons chrétiens à massacrer des amérindiens ou à faire brûler vives des femmes accusées de sorcellerie. Les institutions fermées sont d'autant plus innervées par ce type de représentations que nous qualifierons d'« agissantes » que nombre d'entre elles se définissent comme des « utopies vécues », selon l'expression que Jean Séguy forge dans le cadre de ses études sur le monachisme (1971, 1999). Sectes, groupes terroristes, loges maçonniques, monastères et bien d'autres communautés closes sont animées par un idéal qu'elles s'efforcent d'incarner et de réaliser.

L'Opus Dei, organisation fondée en 1947 puis reconnue par Pie XII comme institut séculier trois ans plus tard, que Danièle Hervieu-Léger range dans la catégorie des « groupements utopiques militants » (2001, p. 169), en est un autre exemple. À l'instar de la franc-maçonnerie, et bien que ses moyens et ses objectifs diffèrent radicalement de celle-ci, l'Opus Dei conjugue clôture institutionnelle et ouverture sur le monde, mythes, rites et symboles sacrés et engagement dans la sphère profane, spiritualité intense et implication active (mais secrète) dans les réseaux du pouvoir politique et économique. Il en va de même pour l'armée du salut, fondée

---

1. Ces deux sociologues de la connaissance, en effet, ont montré comment la réalité du sujet s'extériorise et s'objective, de même que la réalité objective est intériorisée par le sujet, ou plutôt par les sujets, qui partagent dès lors un « sens commun » et évoluent, grâce à cette intersubjectivité, dans une réalité socialement construite.

en 1865 par le pasteur William Booth, et dont les membres partagent leur existence entre l'amour de Dieu et la lutte contre l'exclusion et la détresse humaine. Inspirée du modèle militaire, cette organisation adopte une discipline stricte, possède une hiérarchie, un drapeau, un uniforme, des rites mais aussi des vocables particuliers, destinés à rassembler ses membres autour d'une vision et d'un projet communs, mais aussi à insuffler un caractère sacré à ses activités, susceptible de mobiliser l'ensemble de la communauté et de l'inscrire dans une dynamique opératoire. Nous pourrions multiplier les exemples en puisant dans l'histoire et en citant les jacobites écossais, les carbonari italiens, etc.

Il convient en effet de souligner cette faculté étonnante de la représentation, qui met « la force en réserve dans les signes », puis transforme la force en pouvoir (Marin, 2005), au plan artistique comme au plan politique. À travers la représentation, l'imaginaire prend forme. Or les représentations symboliques sont d'autant plus agissantes qu'elles entretiennent des rapports privilégiés avec le sacré, lequel entretient à son tour des liens étroits avec la notion de sacrifice, comme l'a montré René Girard dans *La Violence et le sacré*. Il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler que les deux termes possèdent une étymologie commune. Le mot latin *sacrificium*, en effet, renvoie à « l'accomplissement de choses sacrées » (*sacra* et *facere*). Dans nombre de religions anciennes, polythéistes ou monothéistes, les sacrifices humains et animaux étaient considérés comme des offrandes faites aux divinités, et se déroulaient de manière rituelle. D'Iphigénie, sacrifiée par Agamemnon pour que les vents soient favorables à la flotte grecque qui s'apprêtait à mettre le cap sur la ville de Troie, à Jésus-Christ, sacrifié sur la croix pour la rédemption du genre humain, en passant par le drame, noué entre Isaac et Abraham dans l'Ancien Testament, et évité *in extremis*, les exemples abondent des rapports quasi consubstantiels unissant sacré et sacrifice dans le champ religieux.

Mais au-delà de ces exemples extrêmes, qui révèlent des relations par trop évidentes entre les deux notions, il convient de souligner des rapprochements plus subtils, qui s'expriment hors du domaine religieux. Les travaux de Marcel Mauss ont mis en évidence la dimension sociale du lien sacré-sacrifice, lien qui traduit un objectif de communication avec une réalité d'ordre supérieur : « Tout ce qui concourt au sacrifice est investi d'une même qualité, celle d'être sacré ; de la notion de sacré, procédent, sans exception, toutes les représentations et toutes les pratiques du sacrifice, avec les sentiments qui les fondent. *Le sacrifice est un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime.* » (Mauss, 1968, p. 16) De communiquer avec le sacré, mais aussi de communier avec ses semblables, pourrait-on ajouter. Roger Caillois (1988), à son tour, a souligné cette parenté du sacrifice et du sacré ainsi que son



ancrage social. Il a par ailleurs déplacé l'étude de l'objet sacrificiel de la victime expiatoire traditionnelle, parfois extérieure au groupe et choisie par ce dernier, au membre auto-sacrificateur volontaire d'une communauté : « l'on emploie le mot sacré en dehors du domaine proprement religieux pour désigner ce à quoi chacun voue le meilleur de lui-même, ce que chacun tient pour la valeur suprême, ce qu'il vénère, ce à quoi il sacrifierait au besoin sa vie ». Ce double aspect sacré-sacrificiel est particulièrement manifeste dans les institutions fermées, car celles-ci ont besoin de sublimer les valeurs extrêmement différenciées et souvent contraignantes sur lesquelles elles reposent afin d'assurer leur bon fonctionnement et de pousser leurs membres à faire passer le bien de la collectivité avant leurs intérêts personnels. À leur tour, les membres de ces communautés ne peuvent accepter les renoncements personnels qu'exigent les principes fondateurs de leur organisation que si ces derniers leur paraissent servir une cause transcendance.

L'esprit de sacrifice du militaire, qui a pour devoir de défendre les intérêts de la nation au péril de sa vie, est bien connu. Il fait partie intégrante du métier des armes et se trouve inscrit dans le Statut général des militaires, fixant l'ensemble des droits et obligations de cette profession si particulière qu'elle ne saurait être simplement synonyme de métier (Moskos et Wood, 1988 ; Janowitz, 1985), et ce même si la professionnalisation de l'armée tend aujourd'hui à atténuer cette distinction originelle entre métier et vocation (Gresle, 2005 ; Moskos, 1987). Le sacrifice suprême est justifié par un idéal, qui confère un caractère sacré au renoncement du militaire : l'amour de la patrie, mais aussi celui de ses frères d'armes... Le *Manuel d'infanterie* de l'armée française, publié en 1914, stipule ainsi :

L'esprit de sacrifice est le sentiment issu du patriotisme, qui pousse le soldat et le chef à sacrifier leur volonté et leur vie, pour leur pays et pour leurs camarades. Sur le champ de bataille, il se traduit par la poussée en avant, par la marche audacieuse vers l'adversaire, au mépris des coups et des blessures : le tout est de joindre l'ennemi « à la baïonnette ». L'esprit de sacrifice engendre l'héroïsme, le courage et le dévouement, qui donnent le succès.

(1914, p. 2)

Un exemple tristement célèbre et devenu légendaire est celui des deux dernières promotions de Saint-Cyr avant la Grande guerre, la promotion de Montmirail et la promotion de la Croix du Drapeau, auxquelles on attribue l'héroïque promesse de monter à l'assaut de l'ennemi « en casoar et gants blancs<sup>1</sup> ». Cet acte sacrificiel est allé rejoindre, dans les traditions

1. Le sous-lieutenant Alain de Fayolle, constatant que sa section éprouvée, arrêtée sous le feu et plaquée à terre, ne voulait plus se relever, mit son casoar sur son shako (soulignons

saint-cyriennes, celui du chevalier d'Assas, capitaine au régiment d'Auvergne, dont la mémoire est honorée depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Aussi Claude Barrois place-t-il cette « énigme du guerrier, qui est l'idéologie de *la mort donnée et acceptée* » (1993, p. 84), et dont l'action des kamikazes japonais durant la seconde guerre mondiale est la plus parfaite illustration, au centre du métier des armes mais aussi de la psychologie du militaire.

Ce lien consubstantiel entre sacré et sacrifice est explicitement mis en avant dans un corps comme la Légion étrangère. À la fin de leur formation, lors de la cérémonie de remise du képi blanc, véritable attribut symbolique et signe de reconnaissance communautaire, les soldats répètent en cœur ces paroles extraites du code d'honneur du légionnaire : « La mission est sacrée, tu l'exécutes jusqu'au bout, et s'il le faut, en opérations, au péril de ta vie. » Cette phrase n'est pas purement incantatoire, elle recouvre une réalité opérationnelle. Les membres de la Légion, en effet, œuvrent dans les zones de conflits les plus sensibles de la planète. Ainsi comptabilisait-on, au mois d'avril 2010, quarante-et-un légionnaires morts depuis le début de la guerre en Afghanistan<sup>1</sup>. Les officiers parlent d'ailleurs de la Légion comme d'une « mystique » (Sourbier-Pinter, 2001, p. 166). Et c'est en partie parce que la guerre implique le don de soi jusqu'au sacrifice ultime qu'elle a longtemps été considérée comme une activité sacrée (Caillois, 1988, p. 229 ; Dumézil, 1992), et l'est encore aujourd'hui aux yeux de nombreux individus. Certains ethnologues vont même jusqu'à rapprocher les pratiques sacrificielles des religions « primitives » et les pratiques guerrières des sociétés modernes (Kilani, 2006). Mais ce qu'il convient de retenir, c'est que le sacrifice militaire est soutenu par une multitude de mythes et autres représentations symboliques visant à le magnifier aux yeux de ceux qui embrassent le métier des armes. Les auteurs d'une vaste étude intitulée *Le Sacrifice du soldat : corps martyrisé, corps mythifié*, ont parfaitement mis en relief ce mécanisme de sacralisation du martyr patriotique, et le culte qui est rendu à l'acte sacrificiel, dans les écoles d'officiers ou encore dans les musées militaires (Benoît, Boetsch, Champeaux et Deroo, 2009). Que dire du cœur du premier grenadier de France La Tour d'Auvergne, jadis placé dans une urne funéraire et conservé par la 46<sup>e</sup> demi-brigade (puis transféré aux Invalides

---

que le casoar, cet insigne représentant un plumet blanc et rouge, et dont la délivrance aux élèves de Saint-Cyr au cours d'une cérémonie est un véritable rite, est devenu un symbole sacrificiel au début du XX<sup>e</sup> siècle), enfile ses gants blancs et se dressant, il leur cria : « Et maintenant, allez-vous me suivre ? » Ses hommes s'élancèrent à sa suite tandis que leur chef tombait.

1. « Au cœur de la Légion étrangère », documentaire réalisé par Nicolas Moscara, diffusé sur France 3 le 26 avril 2010 à 20 h 35.

quelques décennies plus tard), ou encore de la main du capitaine Danjou, pieusement conservée dans la crypte du musée de la Légion étrangère à Aubagne — lieu de souvenirs visité par tous les légionnaires —, sinon qu'ils ressemblent étrangement à des reliques de saints dont on vient honorer la mémoire et louer le comportement sacrificiel, jugé exemplaire ?

Cependant, définir les pratiques sacrificielles qui sont en vigueur dans de nombreuses institutions fermées par la mise à mort d'une poignée d'individus (martyrs volontaires, comme c'est le cas dans l'institution militaire mais aussi dans certaines sectes<sup>1</sup>, ou victimes frappées au hasard, comme c'est souvent le cas avec les groupes terroristes, et dont l'événement du 11 septembre 2001 demeure le symbole tragique), serait quelque peu réducteur. Le sacrifice lié au sentiment sacré d'un idéal ou à l'accomplissement d'une mission transcendante peut également s'exprimer à travers l'abnégation des membres d'un groupe. Pratiques ascétiques, disponibilité totale, mise entre parenthèses de la vie privée, sont autant d'illustrations possibles de ce sacrifice sacralisé qui se traduit par le don de soi. Les membres des sectes religieuses, protestantes et catholiques, que Jean Séguéy a analysées dans son ouvrage *Conflit et Utopie, ou réformer l'Église*, témoignent de cette importance que la clôture, marquée par des considérations utopiques (on ne se coupe du monde que pour essayer de recréer un monde meilleur, ou à tout le moins différent), accorde au don de soi. Si le sacré entretient des liens privilégiés avec le sacrifice, il en va donc de même de la clôture, en ce que celle-ci « répond aussi à une destination sacrificielle ». Philippe Guignet fait ainsi remarquer que « la clôture est représentée depuis le xv<sup>e</sup> siècle par un désert purificateur ou assimilé au tombeau du Christ » (2005, p. 325).

Nous avons d'ailleurs relevé, dans l'une de nos précédentes publications (Bryon-Portet, 2008), les points communs, assez déroutants, qui existent entre l'Église et l'armée, les missions du prêtre et celles du soldat. Pascal Boniface note avec raison que « chez les officiers, la vocation est souvent présentée au sens religieux du terme, comme une force supérieure et non rationalisée qui conduit au choix de servir (dans les ordres ?). Elle s'accompagne de forts relents de mysticisme [...] Souvent d'ailleurs, les militaires parlent aussi de leur foi » (1990, p. 15-16). Quant à Paul Déroulède, il déclare dans *Le Drapeau*, publié en 1883 : « le patriotisme, qui est aussi une religion, à ses symboles et ses rites, comme il a ses apôtres et ses martyrs » (Sorlin, 1969, p. 252). Ces propos sont proches de ceux d'Alfred de Vigny, pour lequel « l'abnégation du guerrier est une croix plus lourde que celle du martyr » (1992), ou encore de ceux de Raoul Girardet, qui déclare que

---

1. Les immolations collectives des membres de l'Ordre du Temple Solaire en sont un exemple.

« le soldat est l'expression la plus complète, la plus noble, la plus pure de la civilisation créée par le christianisme, car il met en pratique la pensée chrétienne : le sacrifice... » (1998, p. 31). Les institutions fermées semblent donc plus enclines que les autres à affirmer le concept wébérien de *beruf*, que l'on peut traduire en français par « métier-vocation ». C'est la raison pour laquelle les mythes sacrificiels y jouent un rôle si important : Hiram pour les francs-maçons, Guynemer pour les pilotes de chasse de l'armée de l'air, le chevalier d'Assas ou le sous-lieutenant Alain de Fayolle pour les saint-cyriens, le Christ pour les chrétiens<sup>1</sup>... Figures héroïques servant de modèles identificatoires, ils sont une sorte de preuve par l'exemple à laquelle on rend hommage, ce qui est sans doute la meilleure façon d'inciter des hommes à vouloir imiter leur comportement. Car « l'héroïsme ne se prêche pas ; il n'a qu'à se montrer et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement » (Bergson, 2000).

---

1. Il ne faut pas oublier qu'à l'origine, le christianisme était une secte, une petite communauté fermée et persécutée par les romains...



## Quand naît l'esprit de corps...

« L'individu est un processus », déclare Norbert Elias (1991). Une thèse que reprend, pour la développer, Jean-Claude Kaufmann dans son étude consacrée à la sociologie de l'individu (2007). Si ce caractère processuel est vrai pour tout individu, cet aspect ressort davantage encore dans les institutions fermées, dans la mesure où il devient projet intentionnel. Nous avons vu, par exemple, comment les rites de passage accompagnant l'arrivée d'un nouveau membre au sein d'une organisation close assurent également la transformation de ce dernier. Les valeurs spécifiques transmises par les mythes et les symboles institutionnels, et autres pratiques culturelles propres à l'organisation, garantissent aussi la création d'*habitus*, et la mise en conformité de l'individu avec l'identité de sa communauté d'accueil.

Les institutions fermées, en effet, que l'on pourrait qualifier de « foules conventionnelles » en reprenant l'analyse que Freud a effectuée sur l'Église et l'armée dans *Psychologie collective et analyse du moi*, développent une forme de socialité communautaire. Dans ce cadre, il convient de prendre en considération le rôle prépondérant que joue l'imagination dans la formation d'un esprit de corps, ce qui nous permettra de comprendre pourquoi les mythes, les rites et les symboles, qui reposent essentiellement sur l'imagination symbolique, sont si prégnants dans les organisations closes. Par ailleurs, les communautés s'efforcent de subordonner l'intérêt individuel au bien collectif (notamment en introduisant l'idée que ledit collectif sert une cause transcendante), et valorisent les rapports fraternels, en ce qu'ils rapprochent la structure du modèle familial, considéré comme un modèle social originel et idéal par bon nombre d'utopistes<sup>1</sup>. Si cette prépondérance d'une fraternité et d'un collectif volontiers sacralisés favorise évidemment la cohésion du groupe, elle est également susceptible d'engendrer des dérives communautaristes. Cela nous amènera à envisager les dangers potentiels que recèle toute médiation symbolique, porteuse de représentations agissantes à un niveau collectif.

---

1. Nous utilisons la notion d'utopie non pas dans le sens d'un projet irréaliste ou irréalisable, mais plutôt dans le sens d'un projet social contestataire, visant à améliorer la réalité (à ce sujet, voir les études de Karl Mannheim et de Jean Séguy, par exemple).

## **1 De la structure à la « *communitas* », des signes d'appartenance à la construction d'un imaginaire social commun**

La naissance de l'esprit de corps, qui garantit la cohésion du groupe au sein d'une institution fermée, nécessite la mise en place d'un certain nombre de procédés de nature fédératrice. Faute de quoi, l'institution demeure une simple structure, un agrégat d'individus entretenant des rapports plus ou moins lâches, et n'atteint jamais cet état de communion capable d'en faire une « *communitas* », selon la terminologie de Victor W. Turner. Comme nous l'avons déjà dit, la clôture vis-à-vis de l'extérieur exige des liens compensatoires très forts entre les membres du groupe, des rites identitaires et plus largement des médiations symboliques capables d'en assurer la permanence. Les soldats des Bataillons d'Afrique, qui étaient enfermés dans les compagnies disciplinaires de l'armée française d'Afrique du Nord pour des délits et des crimes, illustrent bien cette exigence. Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le médecin militaire Alexandre Lacassagne collectionna les tatouages que ces hommes reclus se faisaient faire sur le corps, en les décalquant puis en les reproduisant sur des feuilles de papier. Au total, la collection Lacassagne (1881) représente plus de 1300 tatouages, présentés de manière typologique. À partir de cette collection, Muriel Salle se demande : « Quelle est la signification de cette pratique, qui semble spécifique de l'espace clos que constituent les bataillons disciplinaires puisque, comme le souligne Lacassagne, "tout le monde sait que les soldats détenus sont plus tatoués que les autres militaires" ? » (2007, p. 146).

Ce chercheur met en évidence la valeur initiatique de ce qu'elle considère comme un rite de passage à part entière. Elle relève d'abord la mise à l'épreuve de la résistance et de la force de caractère des soldats, car l'opération de tatouage, faite dans les conditions rudimentaires que l'on imagine à cette époque et dans un lieu reculé d'Afrique, était extrêmement douloureuse, si douloureuse qu'il n'était pas rare que des tatoués meurent par syncope ou suite à des phlegmons. Ceux qui en réchappaient exhibaient donc ces stigmates comme des signes de virilité (un signe de virilité rendu d'autant plus important que les femmes étaient absentes des compagnies disciplinaires, ce qui entraînait frustrations sexuelles et tentations homosexuelles chez certains), semblables à des blessures de guerre. Mais surtout, ces tatouages constituaient des marques identificatoires, à deux titres au moins : d'abord parce que chaque soldat personnalisait son corps par le dessin original qu'il s'y faisait marquer, réaffirmant ainsi son individualité et sa libre volonté dans un système où l'uniformité est la règle et où le tatouage est théoriquement interdit ; ensuite parce qu'il intégrait un groupe, le groupe des tatoués, marginaux et réprouvés. Le tatouage consti-

tuait donc à la fois un signe de reconnaissance individuelle et un signe d'appartenance communautaire. On peut ainsi le considérer comme un moyen d'expression et de communication à part entière, porteur d'information (la représentation du tatouage est un véritable message, qui en dit long sur les préoccupations, l'histoire personnelle ou les valeurs du tatoué<sup>1</sup>), et permettant de nouer des relations humaines par son aspect intégratif.

La pratique du tatouage se retrouve d'ailleurs dans cette autre institution fermée qu'est la prison (que Michel Foucault (2009) range d'ailleurs dans la catégorie des « hétérotopies de déviation »), comme l'a noté le criminologue italien Cesare Lombroso, qui était un correspondant régulier d'Alexandre Cassagne, dans un ouvrage intitulé *Les Palimpsestes des prisons* (1894). L'on peut également voir dans les graffitis, ces modes d'expression de certains jeunes des banlieues — lieux fermés dont ils parviennent difficilement à s'extraire socialement et professionnellement —, une fonction identique, à ceci près que le graffiti n'est pas incorporé par ceux qui les font. En revanche les piercings, scarifications, tatouages et autres marquages de la chair que pratiquent les membres de nombreux gangs urbains relèvent d'une logique initiatique comparable à celle des tatouages effectués par les soldats des bataillons d'Afrique il y a plus d'un siècle. Les signes d'appartenance sont déterminants dans le processus d'intégration d'un individu à un groupe. Néanmoins, la transformation du groupe en communauté semble nécessiter d'autres dispositifs symboliques, visant à construire un véritable imaginaire social, différencié de celui qui prévaut à l'extérieur, et commun à l'ensemble des membres. Cet imaginaire social peut s'exprimer à travers des mythes, tels les mythes sacrificiels que nous avons précédemment évoqués, ou encore à travers des rites, qui transmettent les valeurs fondatrices d'une institution mais permettent aussi aux participants de vivre émotionnellement et spatialement leur communion avec leurs pairs.

Le philosophe japonais Watsuji Tetsurô, grand lecteur de Martin Heidegger et de son œuvre majeure *Sein und Zeit*, note que la pensée occidentale se distingue de la pensée orientale par la priorité qu'elle donne à la dimension temporelle, au détriment de la dimension spatiale. Dans le premier chapitre de *Fûdo*, où il s'interroge sur la notion de « milieu » (englobant tout à la fois des éléments géographiques, paysagers et climatiques), ainsi que sur les influences que ces phénomènes naturels peuvent avoir sur l'homme, il écrit ainsi à propos de Heidegger : « je me demandais pourquoi cette mise en valeur de la temporalité comme structure d'être

---

1. Alexandre Lacassagne a ainsi relevé des tatouages mentionnant le nom d'une femme aimée, représentant des dessins obscènes, évoquant des emblèmes patriotiques ou religieux, ou encore diffusant des messages du type « Mort aux femmes infidèles. »



subjective ne s'accompagnait pas, au titre également de structure originale de l'être, d'une mise en valeur de la spatialité» (Berque, 1996). Et alors que Watsuji Tetsurô s'efforce de développer le concept de « médiance » (*fûdosei*), concept essentiel à la problématique des institutions fermées que nous traitons, il poursuit sa réflexion en précisant qu'« une temporalité qui ne se fonde pas en spatialité n'est pas encore vraiment temporalité ». Par ailleurs, dans le cadre de ses réflexions sur la médiance, qui est aussi une réflexion sur « l'être-là », selon la terminologie heideggerienne, Watsuji Tetsurô préconise de ne pas séparer le sujet de l'objet, c'est-à-dire l'homme des éléments qui constituent son milieu, un milieu qui l'influence mais que l'être humain transforme à son tour par son travail. Il précise que l'homme, en sortant de sa conscience individuelle et en se projetant dans son milieu, peut ainsi se saisir lui-même comme dans un miroir et revenir sur soi, enrichi par cette réflexivité. Enfin, il ajoute que dans la mesure où chaque être partage avec autrui ce mouvement expérientiel où il sort hors de lui-même pour mieux se retrouver, il construit progressivement une conscience commune. Pour Watsuji Tetsurô, ce moment fondateur est celui où se crée un lien social, où le « je » devient un « nous ».

Ces diverses remarques nous paraissent d'une importance capitale lorsqu'on les transpose aux rites. Elles nous permettent d'abord de mesurer l'originalité de la démarche rituelle, et, oserions-nous dire, son caractère presque dissident par rapport à cette primauté du temporel qui caractérise la culture occidentale. En effet, le rite, qui occupe d'ailleurs une place de premier ordre dans la pensée asiatique (au VI<sup>e</sup> siècle déjà, Confucius rédigeait un *Livre des rites*), semble bien conjuguer approche temporelle et approche spatiale de l'être-au-monde. Il scande le temps profane et le ponctue de jalons sacrés, il marque des ruptures, des transitions et des passages chronologiques dans l'existence humaine (rites de naissance, de puberté, de mariage, de mort...), et s'exprime lui-même dans une durée séquentielle dont Arnold Van Gennep a relevé les trois principales phases. Plus profondément, il agrège les participants, car ceux-ci « savent, au moment où ils participent à un rite, que tous les autres sont en train de participer au même rite, et ils acquièrent, de cette manière, la conscience de l'appartenance à une communauté d'existence, par la conscience de la dimension sociale et culturelle de la temporalité » (Lamizet, 2002, p. 178). Mais cet aspect temporel du rite ne saurait se dérouler en dehors d'un cadre spatial particulier. Le rite s'ancre dans un lieu aménagé pour l'occasion, pourvu d'objets et de repères sacrés. Loin de représenter une simple fioriture ou un décor accessoire à visée uniquement esthétique, le décorum est consubstantiel au processus rituel et à son opérativité. La présence du corps lui-même, élément essentiel du rituel, est la preuve de

cet ancrage spatial. Les rites associent étroitement l'homme et son milieu, l'individu et les expériences qu'il vit dans un environnement favorable à la construction d'un imaginaire social, l'individu et les autres individus qui partagent la même expérience. Dès lors, par ce partage, médié par ce « tiers » symbolisant qu'évoque Bernard Lamizet (1995, p. 185), celui-ci n'est plus un individu, ni même un élément du groupe : il devient le membre d'un corps unique et de son espace de représentation. Ainsi intériorisée, ressentie concrètement à travers le mouvement des corps et la proximité des esprits, la volonté d'appartenance se transforme en un sentiment d'appartenance, l'adhésion se mue en cohésion, puis la cohésion en communion, et le groupe devient alors une communauté.

On touche là à l'un de ces principes fondamentaux de toute sociabilité humaine qu'est l'imitation. Pour Marcel Mauss (1936), l'imitation, et notamment l'imitation *via* « les techniques du corps », qu'il a pu étudier dans l'armée, est un moyen d'éducation, d'apprentissage et de dressage des plus efficaces. Gabriel Tarde avait déjà montré, avant lui, que les lois de l'imitation régulent toute vie sociale, et que le phénomène de contagion joue un rôle essentiel dans la formation et l'évolution des comportements. Il a également souligné le fait que les rites satisfont ce besoin de conformisme présent en tout homme par leur caractère répétitif et collectif, par la régularité et l'uniformité qu'ils présentent (Tarde, 1890, chap. VI). Le principe mimétique est déterminant dans la création d'un esprit de corps, car il tend à rassembler les hommes autour de pratiques communes, à uniformiser leurs pensées mais aussi leurs désirs. Selon René Girard (1972), la « mimésis », qui est au cœur des relations sociales — relations qu'elle peut détruire ou au contraire renforcer — pousse l'homme à vouloir les mêmes choses et à adopter une conduite similaire à celle de ses semblables.

Dans une telle perspective, les rites opèrent une véritable régulation sociale, car ils canalisent ce désir mimétique, qui peut engendrer de graves conflits en suscitant un esprit de rivalité, et en font un facteur de cohésion : dans un cas extrême, le mécanisme de la violence mimétique, par exemple, qui menace le groupe de destruction, est résolu par le sacrifice rituel de la victime émissaire, qui fait revenir l'ordre et la paix sociale en déplaçant puis en focalisant les pulsions destructrices, mais aussi en permettant un assouvissement collectif de la haine et en parant cet acte de sacralité (Girard, 1972). Grâce au rite, l'autre n'est plus un obstacle au désir de l'homme, mais constitue un modèle (que René Girard qualifie de « médiateur ») positif, tout en représentant une sorte de miroir sublimateur de soi (bien entendu, cette cohésion réalisée par mimétisme ne possède pas que des avantages, dans la mesure où elle peut entraîner une communauté entière dans des phénomènes d'hystérie collective ou des folies meurtrières, ainsi que nous le montrerons dans notre chapitre consacré

aux risques de dérives communautaristes). Plus proches sont ses semblables, plus fort est le désir mimétique de l'homme. Or on peut émettre l'hypothèse que dans les communautés fermées, le phénomène d'imitation est plus prégnant qu'ailleurs, à cause de la proximité que la clôture impose à ses membres.

Même une institution aussi laïque que l'Assemblée nationale a eu besoin, pour devenir une petite communauté fermée, d'inventer ses rites cohésifs, ses symboles sacrés et ses mythes mobilisateurs, comme l'a montré Marc Abélès dans son étude de terrain intitulée *Un Ethnologue à l'Assemblée*. Les journalistes et chroniqueurs eux-mêmes présentent un « microcosme replié sur lui-même », constituant « une vraie tribu avec ses clans, ses totems, ses rituels » (2001, p. 15). Pour Marc Abélès, ce « temple de la loi » est une « cité interdite », une « maison sans fenêtres », jalousement « protégée du dehors », qui arbore son décorum aux résonances antiques, propice au cérémonial, son buste de Marianne et ses écussons, ses codes et son protocole. Il possède ses « lieux mythiques » dédiés à la convivialité, telle la fameuse buvette, et ses sacerdoce, comme celui relatif à l'examen et au vote de la loi<sup>1</sup>. Au centre de cet espace-temps séparé, qui paraît appartenir à une autre époque et où se cultive une véritable « mystique républicaine », selon les mots de l'auteur, il y a l'hémicycle, « périmètre sacré » où il est interdit de tourner le dos au président et de se faire la bise. Le rituel de l'ouverture de séance de l'après-midi, immuablement marqué par le salut des officiers de la garde républicaine à l'entrée du président, le son des tambours et le piquet d'honneur, donne une idée de l'importance que revêtent les dispositifs symboliques dans les institutions fermées. Cette dimension cérémonielle, qui peut devenir pesante lorsqu'elle transforme l'appareil d'état en une lourde machine administrative, comme c'est souvent le cas lorsqu'il s'agit des débats budgétaires, a d'ailleurs fait prononcer à Edgar Faure cette phrase devenue célèbre : « liturgie, litanie, léthargie ». Le symbolique est tellement ancré dans ces lieux que Marc Abélès se demande si l'irruption des T.I.C. — notamment de l'informatique et d'Internet — au sein de l'Assemblée ne va pas bouleverser, voire dénaturer, l'esprit de cette institution, profondément empreinte de traditions. L'irruption des ordinateurs semble inimaginable à ses membres, et la « dématérialisation des procédures », assimilée à une sorte de profanation de ce lieu sacré (2001, p. 283-287<sup>2</sup>).

---

1. Il a même son pèlerinage à Colombey, pour tous les députés partisans du RPR : « Le rituel de Colombey porte la double marque du souvenir et de la convivialité. Les séquences centrales mettent eu premier plan le lien quasi mystique avec le chef de la France libre. » (ABÉLÈS, 2001, p. 123)

2. À la fin de notre étude, nous reviendrons sur cette question essentielle, et sur les rapports difficiles que les médiations symboliques, axées sur la transmission de valeurs tra-

Au sein des institutions fermées, l'imaginaire social construit par les rites, les mythes et les symboles est donc source de reliance. Nombreux sont les individus qui s'engagent dans l'une de ces organisations afin de trouver un esprit de corps qui fait souvent défaut, de nos jours, dans de la société moderne occidentale. Frédéric Vincent a ainsi mis en évidence la « philosophie du lien » qui anime la franc-maçonnerie, suivant en cela Marcel Bolle de Bal, lequel affirme que les adeptes cherchent avant tout à retrouver un lien social que la modernité a atténué. Il va même jusqu'à considérer la franc-maçonnerie comme un « laboratoire de reliesances » et remarque : « Beaucoup de profanes, en effet, me paraissent frapper à la porte du Temple parce qu'ils souffrent de carences de reliance : au sein de la foule solitaire, ils se sentent isolés, déconnectés, déliés : ils aspirent à être reliés (liés à nouveau et reliés autrement). La loge leur paraît lien potentiel de reliance, grâce notamment à la fraternité qui y est vécue. » (Bolle de Bal, 1998, p. 44) Le sociologue belge recense plusieurs grands types de reliesances, répondant à des problématiques particulières : reliance à soi-même (problématique identitaire), reliance aux autres (problématique communicationnelle et relationnelle), enfin reliance au monde (problématique sociale, voire métaphysique<sup>1</sup>). Danièle Hervieu-Léger établit un constat identique à propos des sectes. C'est l'effondrement des grandes religions, reliesantes par essence, qui aurait entraîné, selon elle, la prolifération de petits groupuscules sectaires, mettant le sentiment communautaire au centre des préoccupations et procédant à un « bricolage » d'éléments sacrés destinés à donner du sens à leurs actions. Une analyse assez similaire avait déjà été effectuée par Ernst Troeltsch, au début du xx<sup>e</sup> siècle.

## 2 L'unité organique de la communauté : la fraternité, notion clé des institutions fermées

Les institutions fermées ont donc une propension à former des communautés, c'est-à-dire des rassemblements humains fondés sur la mise en commun et la communion des membres, ainsi que le rappelle l'étymologie du mot. Il convient de s'attarder quelques instants sur cette notion, dont Ferdinand Tönnies a entrepris de livrer une définition dans *Communauté et Société* (1977). Comme l'indique le titre de l'ouvrage, l'auteur propose d'analyser deux concepts recouvrant deux formes différentes de la vie sociale, celui de *Gemeinschaft* et celui de *Gesellschaft*. Selon lui,

---

ditionnelles, entretiennent avec les T.I.C., plus volontiers synchroniques et axées sur la médiatisation.

1. Un autre type de reliance, de nature intellectuelle et spirituelle, consistant à réunir la religion et la science, la raison et les émotions, est souvent relevé par les maçonologues.

ce qui constitue la *Gemeinschaft*, c'est-à-dire la communauté, c'est son unité. Celle-ci est si forte qu'elle exclut la distinction des parties qui la composent. Mue par une spontanéité interne, elle forme une masse indistincte et compacte, exprimant des mouvements d'ensemble naturels que l'auteur compare à des mouvements végétatifs. Le groupement d'hommes auquel elle procède est de nature organique. À l'inverse, dans la *Gesellschaft*, c'est-à-dire la société, le groupement est de nature mécanique. Les individus, guidés par la « volonté réfléchie », n'entretiennent pas une relation symbiotique, mais de simples relations d'échange. C'est le chacun pour soi, et non l'entre-soi, qui prévaut. En ce sens, pour Tönnies, la société est caractérisée par l'individualisme, et ce malgré les tentatives artificielles de l'État pour limiter ces effets dispersifs. Émile Durkheim a effectué un commentaire très éclairant de l'ouvrage de Tönnies, dans lequel il résume sa pensée : « ainsi, tandis que précédemment le tout était donné avant les parties, ce sont maintenant les parties qui sont données avant le tout. Celui-ci n'est formé que par leur juxtaposition. C'est pourquoi, tandis que la composition de la *Gemeinschaft* était organique, celle de la *Gesellschaft* est mécanique » (Durkheim, 1889, p. 416-422).

Dans le cadre de la problématique qui nous intéresse, il convient de préciser que selon Karl Popper, les sociétés de type organique sont des sociétés closes, tandis que celles dont les membres entretiennent des liens plus lâches, marqués par des comportements individualistes, sont des sociétés ouvertes (1979, p. 142). Si le philosophe utilise le même terme de « société » pour désigner deux formes distinctes de socialité, il est évident que la définition qu'il donne des sociétés organiques et closes renvoie à la notion de communauté établie par Tönnies. Le mode de vie communautaire semble donc lié à des rapports de type organique, mais aussi à la clôture. Il est également intéressant de noter qu'au mode de vie communautaire et fermé correspond un mode de communication différent de celui qui s'établit dans les sociétés ouvertes, plus personnalisé, moins abstrait et surtout moins médié par la technique :

Une société close typique peut être comparée à un organisme [...] Du fait même de la perte de son caractère organique, une société ouverte risque de s'acheminer progressivement vers une *société abstraite*. Elle peut en effet cesser, dans une large mesure, d'être un véritable rassemblement d'individus. Imaginons, au prix d'une certaine exagération, une société où les hommes ne se rencontrent jamais face à face, où les affaires sont traitées par des individus isolés communiquant entre eux par lettres ou par télégrammes, se déplaçant en voiture fermée et se reproduisant par insémination artificielle : pareille société serait totalement abstraite et dépersonnalisée. Or, la société moderne lui ressemble déjà sur bien des points. [...]

Beaucoup d'individus ont peu ou pas de contacts humains et vivent dans l'anonymat et l'isolement. (Popper, 1979, p. 143)

Ajoutons que ces deux formes de socialité recourent globalement deux des trois grands types d'autorité déterminés par Max Weber (1971) : ainsi la communauté a-t-elle tendance à reposer principalement sur l'autorité traditionnelle, tandis que la société (dans sa version moderne et occidentale tout du moins) est plutôt soumise à une autorité de type légale-rationnelle. Cette précision est d'importance, car nous verrons que la domination traditionnelle, lorsqu'elle est en outre associée à la domination charismatique, peut facilement déboucher sur des dérives communautaristes.

Un autre aspect caractéristique du mode de relations communautaires perceptible dans les institutions fermées est la fraternité. Une analyse terminologique le prouve aisément. Les militaires se désignent comme des « frères d'armes<sup>1</sup> », à l'instar des francs-maçons<sup>2</sup> et des ecclésiastiques, qui s'appellent « mon frère », ou « ma sœur » en ce qui concerne leurs équivalents féminins. Il en va de même dans certaines sectes et mouvements terroristes, ou encore dans des groupes pratiquant la ségrégation raciale, tels que le *Ku Klux Klan* ou l'*Aryan brotherhood*. C'est également le cas dans des associations universitaires américaines extrêmement sélectives comme les *Fraternities* et *Sororities* et, en France, dans quelques grandes écoles, dont Pierre Bourdieu a noté l'esprit de corps, le caractère élitiste et auto-reproductif (1989). Denys Cuhe, par exemple, a longuement analysé cette fraternité à l'œuvre chez les membres de l'E.N.S.A.M., et qui fait l'objet de nombreuses critiques :

On peut se demander si le devoir de « fraternité » entre Gadz'arts, fondement de leur esprit de corps et destiné en principe à l'entraide dans la vie professionnelle et la carrière, ne finit pas par freiner leur promotion sociale. En effet, c'est fréquemment qu'est dénoncé par d'autres cadres leur esprit « grégaire », effet secondaire de l'agrégation sociale, mais aussi presque physique, recherchée à travers les rites d'initiation des Traditions gadzariques : « ils sont toujours ensemble, même à table à la cantine. Ils font beaucoup de bruit. Ils utilisent un langage particulier. On les repère tout de suite ». (1988, p. 51)

Cette terminologie commune autour de la fraternité traduit la puissance des liens (comparables à des liens de sang) qui unissent les membres de

---

1. Le général d'armée Bernard Thorette définit l'esprit de corps comme un « sentiment d'appartenance, de solidarité fraternelle, qui unit les soldats autour d'une cause qui les dépasse et permet leur identification à une communauté humaine fière d'elle-même et confiante dans son aptitude » (in ARDANT DU PICQ, 2004, Avant-propos, p. VII).

2. Par ailleurs, des francs-maçons ayant été initiés ensemble sont appelés « jumeaux ».

ces communautés, la force d'attraction qui rend possible un mouvement centripète. Elle évoque aussi des rapports horizontaux, de nature égalitaire, et atteste d'une organisation de type familial. Mais comme dans toute famille, les rapports horizontaux des frères et des sœurs se doublent de rapports verticaux, hiérarchiques, garants de l'ordre structurel. Selon Freud (1924), qui a longuement étudié la structure et le fonctionnement interne de l'armée et de l'Église, c'est d'ailleurs la solidité des rapports verticaux entre le chef et ses subordonnés qui fonde la solidité des rapports horizontaux, et non l'inverse<sup>1</sup>. Là encore, les éléments de langage l'expriment clairement. Les frères d'armes sont des « enfants de la Patrie », des fils de la « Mère Patrie » qu'ils défendent au péril de leur vie, mais aussi de leur chef, qu'ils considèrent souvent comme un père de substitution<sup>2</sup>. De même les ecclésiastiques sont des « enfants de Dieu », appelé « Dieu le Père ». Quant aux moniales, elles furent consacrées, à la fin du Moyen Âge, par un rite qui les désignait comme *sponsa Christi* — « épouse du Christ » —, et qui reproduisait une cérémonie de mariage, avec cortège nuptial et présence d'un confesseur incarnant la figure paternelle (Zarri, 2007, p. 51-52). Les religieuses elles-mêmes sont dirigées par une « Mère supérieure ». Les francs-maçons sont cooptés par « un parrain » ou « une marraine », voient le jour dans une « loge mère » et sont baptisés « enfants de la Veuve ». Enfin la mafia, communauté fermée par excellence, est assimilée à une grande famille, dirigée par un « parrain<sup>3</sup> »...

Cette dimension fraternelle, voire familiale<sup>4</sup>, est accentuée par le fait que les communautés relatives aux institutions fermées semblent plus

1. « Il est incontestable que le lien qui rattache chaque individu au Christ est la cause du lien qui rattache chaque individu à tous les autres. Il en est de même dans l'armée ; le chef est le père qui aime également tous ses soldats, et c'est pourquoi ces derniers sont rattachés les uns aux autres par les liens de la camaraderie. » (Freud, 1924)

2. Le chef militaire est souvent considéré comme une figure paternelle, car il a un rôle tout à la fois protecteur et punitif à l'égard de ses subordonnés. Le maréchal Lyautey a largement contribué au développement de cet aspect paternaliste, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Relatant les propos d'un militaire, Claude Barrois note que l'officier « aime ses hommes pour lesquels il se sent la responsabilité d'un père de famille pour ses enfants » (1993, p. 34). Dans *La Dynamique des groupes restreints*, Didier Anzieu et Jacques-Yves Martin insistent eux aussi sur ce paternalisme et dressent un parallèle entre l'armée et l'Église : « le commandant en chef aime tous ses soldats ; chaque capitaine est le père de sa compagnie, comme le colonel l'est du régiment, l'adjudant de sa section. Même chose pour les églises : Dieu aime ses fidèles sans exception et sans distinction ; les prêtres ou les pasteurs sont les pères de la paroisse, comme Dieu l'est de la communauté des fidèles » (2007, p. 106).

3. Les gourous de nombreuses sectes sont également appelés « Père » par les adeptes (tel était le cas de Jim Jones, par exemple, qui mena les membres du Temple du Peuple à leur perte en 1978, au Guyana).

4. Serge Moscovici affirme que « le culte du père est associé à la naissance d'une religion profane », d'accord en cela avec Freud, qui voyait dans la figure du chef politique ou militaire un continuum et un substitut paternel identique à celui que forge la religion. Dans un autre chapitre, il précise que « parmi les diverses foules artificielles, les deux plus proches de la famille sont l'Église et l'armée. Elles la prennent pour idéal. Elles la stimulent jusque

enclines à pratiquer l'endorecrutement, conséquence assez naturelle de leur clôture. Ce fait est avéré dans l'armée, qui possède un taux beaucoup plus élevé que la moyenne (selon une enquête effectuée en 2001 par l'Observatoire social de la Défense, un tiers des militaires recrutés ont déclaré avoir un père militaire<sup>1</sup>), ainsi que dans la franc-maçonnerie (Beaurepaire, 1999, p. 57-58), qui fonctionne essentiellement par cooptation. L'institution religieuse connaissait un phénomène identique à la fin du Moyen Âge (la prévalence des liens familiaux était si grande que le Concile de Trente tenta d'en limiter les effets (Zarri, 2007 (p. 45-49)). Ainsi, ce sont souvent des neveux, des frères ou des fils, des époux ou des épouses, qui s'engagent à la suite d'un membre de la famille. À cet endorecrutement s'ajoute souvent une forte endogamie<sup>2</sup>. L'armée et la franc-maçonnerie en témoignent encore une fois, ainsi que de nombreuses sectes, qui deviennent dans certains cas de véritables histoires de famille<sup>3</sup>, les parents impliquant souvent leurs enfants lorsque ceux-ci sont mineurs<sup>4</sup>. Si l'endorecrutement et l'endogamie favorisent l'esprit de fraternité et l'impression de faire partie d'une grande famille, elles n'en demeurent pas moins préjudiciables à certains égards, car elles limitent l'introduction de la nouveauté, la remise en question voire la contradiction, qui peut se révéler source de progrès. Telle est l'une des remarques que Pascal Boniface effectue au sujet de l'armée : « on reproche souvent aux militaires de se "reproduire entre eux". [...] Si ce reproche est fondé, il fait en effet obstacle à ce que la communauté militaire s'ouvre au monde extérieur : l'endorecrutement favorise le fonctionnement en circuit fermé et n'incite pas à ouvrir les fenêtres sur le monde civil et sur la nation » (1990, p. 26).

L'idée d'une organisation qui s'inspire du modèle familial renvoie à la notion de « groupe primaire » telle qu'elle a été définie par Charles Horton Cooley, pour être ensuite développée sous l'expression de « socialité primaire » par de nombreux sociologues. Charles Horton Cooley nous dit à propos de cette communalisation, où le « nous » prime sur le « je », l'engagement social sur l'engagement personnel :

---

dans ses tics et prétendent réaliser en grand ce qu'elle serait en petit : le monde protégé du père avec ses fils » (1985, p. 321).

1. *Les militaires et leur famille*, Observatoire social de la défense, novembre 2003 (chapitre 9.2 « L'origine sociale et familiale des militaires », p. 188-189).

2. « Puisque les militaires se reproduisent entre eux, il paraît normal qu'ils se marient également entre eux », note avec ironie Pascal Boniface (1990, p. 28).

3. Lors des immolations collectives des membres de l'Ordre du Temple Solaire, de nombreux enfants faisaient parti des victimes aux côtés de leurs parents. Il en fut également ainsi lors du suicide collectif des adeptes du Temple du Peuple au Guyana.

4. L'Église de la Scientologie prévoit ainsi des structures d'accueil (logements et établissements scolaires) pour les enfants de ses membres.



By primary groups I mean those characterized by intimate face-to-face association and cooperation... It is « we » ; it involves the sort of sympathy and mutual identification for which « we » is the natural expression. One lives in the feeling of the whole and finds the chief aims of his will in that feeling [...] The only essential thing being a certain intimacy and fusion of personalities. (Cooley, 1909, p. 23 et p. 26)

Or, la présence d'une socialité primaire, de type familial, au sein de structures qui se présentent comme des organisations secondaires (ou des foules conventionnelles), si l'on prend la société comme cadre de référence, peut paraître quelque peu paradoxal, sauf à considérer que les rapports humains tissés en leur sein doivent compenser leur artificialité et donc leur potentiel manque de solidité en empruntant à des modèles de rassemblement reconnus pour leur vertu cohésives<sup>1</sup>. La dimension émotionnelle, présente dans la cellule familiale, en est donc un élément essentiel. La communalisation, en effet, et la fraternisation que l'on peut considérer comme son expression ultime, entraînent une forte implication affective — ce dont rend bien compte l'expression de « communauté affectuelle » forgée par Michel Maffesoli à propos du tribalisme postmoderne —, et en ce sens le type d'organisations que nous étudions propose un modèle, original, de socialisation secondaire inspiré de la socialisation primaire (Sigmund Freud va jusqu'à parler de « liens libidinaux » à propos de l'armée et de l'Église<sup>2</sup>). Il nous paraît donc important de préciser que la fraternité ne doit pas être confondue avec la solidarité, car s'il est vrai que les deux notions sont très proches et que la seconde est souvent une conséquence de la première — l'inverse n'est cependant pas vrai, la solidarité ne donnant pas nécessairement naissance à la fraternité —, la solidarité constitue une sorte de version sociétaire et rationnelle de la fraternité communale, qui fait intervenir l'affect.

Lorsqu'Edward Shils et Morris Janowitz ont mené leur étude sur la cohésion militaire (1948), ils ont mis en évidence un certain nombre de paramètres fondateurs, parmi lesquels figurent l'efficacité des symboles, mais aussi l'affect et la gratification (« *affection and esteem* »), la communauté

1. Selon Georges Bataille, ces « liens étroits » qui se développent dans des institutions fermées comme l'armée et les sociétés secrètes, qu'il appelle « corps constitués », sont également requis par les missions précises que celles-ci assignent à leurs membres : « La société dans son ensemble ne réunit ses membres que par des liens relativement lâches. Elle ne leur donne ni tâche à remplir, ni raison d'être. Elle les abandonne à leur destinée particulière, bonne ou mauvaise. Des "corps constitués" proposent seuls (ou imposent) des liens étroits : ils demandent aux hommes qui les forment de lier leur destinée à la leur ; cette destinée devient la raison d'être de tous. » (HOLLIER, 1995, p. 207)

2. « Notons bien que dans ces deux foules conventionnelles (armée, Église) chaque individu est rattaché par des liens libidinaux au chef (le Christ, le commandant en chef) d'une part, à tous les autres individus composant la foule, d'autre part. » (Freud, 1924)

d'expérience et le code de l'honneur. Le lien émotionnel qui unit le soldat à ses frères d'armes et à son chef est ainsi apparu comme un ciment social entre les membres du groupe. Enfin, Morris Janowitz et Edward Shils ont constaté l'importance que revêt la proximité spatiale dans la constitution d'une cohésion militaire (un aspect sur lequel Léon Festinger et son équipe ont ensuite insisté à leur tour dans le cadre de leur enquête sociométrique sur la formation du lien social dans deux cités américaines du Massachusetts Institute of Technology (1950)). Les deux chercheurs déclarent ainsi : « *the factor of spatial proximity in the maintenance of group solidarity in military situations must not be underestimated* » (Janowitz et Shils, 1948, p. 170). Cette fonction phatique de la proximité, que nous avons déjà relevée à propos des rites — et notamment de la « chaîne d'union » maçonnique —, et son rôle dans la naissance de la solidarité, prélude à toute fraternisation future, semble encore une fois accréditer la thèse de Watsuji Tetsurô sur l'importance du facteur spatial dans la création de la médiance. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si des institutions fermées telles que l'armée et la franc-maçonnerie, les monastères et les sectes, mettent en place des lieux de sociabilité communautaire. Cette remarque n'est pas anodine, car elle soulève de nombreuses interrogations sur la possibilité d'existence de formes de communautés non ancrées dans la spatialité — les communautés virtuelles proposées par les réseaux sociaux numériques, par exemple, méritent-elles vraiment cette appellation ? —, un point sur lequel nous reviendrons plus précisément à la fin de cet ouvrage, lorsque nous aborderons les liens paradoxaux entretenus par la tradition et les T.I.C. à l'ère postmoderne.

Dans la Légion étrangère, qui fonctionne en vase clos, la fraternité est peut-être plus forte encore que dans les autres organisations militaires. Les soldats d'élite qui la composent prononcent d'ailleurs cet éloquent discours, extrait de leur code d'honneur, à la fin de leur formation, lors de la cérémonie de remise du képi blanc : « chaque légionnaire est ton frère d'armes quelle que soit sa nationalité, sa race, sa religion. Tu lui manifestes toujours la solidarité étroite qui doit unir les membres d'une même famille<sup>1</sup> ». Un trait essentiel de la fraternité apparaît dans ces propos, et que l'on peut relever dans de nombreuses institutions fermées, à savoir le passage de la multiculturalité à l'interculturalité : la communauté, soudée et fraternelle, n'est pas une simple juxtaposition d'individus, mais opère une unité par-delà la diversité des parties qui la composent (Bryon-Portet, 2010 d). Une telle unité est produite notamment par ces principes et valeurs que véhiculent les différents dispositifs symboliques, et qui

---

1. À noter que de telles solidarités naissent également dans ces lieux clos que sont les prisons, enfermant ainsi les détenus dans la spirale de la délinquance et du banditisme.

agissent comme autant de dénominateurs communs aptes à rapprocher les hommes. Dans la bouche des légionnaires, *Legio Patria Nostra* ne sont pas de vains mots. La Légion représente un point nodal, exprimé par le possessif pluriel « notre », le centre synergique qui les fait tous frères en transcendant leurs différences ethniques, politiques ou religieuses. Il en va de même de l'idéal maçonnique, qui s'efforce de dépasser les clivages idéologiques, politiques et socioprofessionnels. Les exemples les plus significatifs de ce mouvement interculturel sont ceux relatifs aux fraternisations de soldats francs-maçons appartenant à des camps opposés durant des conflits meurtriers<sup>1</sup>, ou encore à la « fraternelle » parlementaire, qui fait fi des couleurs des partis.

En rassemblant les hommes, et en pratiquant souvent un intense brassage social, la communalisation semble lever certains des préjugés qui sont en vigueur dans la société et trouvent leur origine dans une méconnaissance de l'autre. De multiples études sociologiques ont démontré, en effet, que le préjugé naît de la discrimination et se renforce par elle, tandis qu'à l'inverse l'intégration, qui rétablit des relations interpersonnelles sur la base d'une égalité statutaire, tend à le dissiper (Hollander, 1957). À partir d'une enquête menée dans l'armée américaine, Samuel Andrew Stouffer (1949) souligna ainsi le fait que le contact entre les soldats noirs et les soldats blancs accroît l'estime que les seconds portent aux premiers. De la même manière, Morton Deutsch et Mary Evans Collins (1951) ont prouvé que la coexistence entre Américains blancs et noirs réduit les préjugés raciaux. Au sein d'une communauté, la reconnaissance d'un nouveau-venu est donc une étape essentielle<sup>2</sup>, la plupart du temps sanctionnée par un rite d'initiation. Cette reconnaissance trouve pourtant ses limites : tous ceux qui contreviennent aux règles et principes édictés par l'institution, origine de leur rassemblement et de leur cohésion, sont potentiellement menacés de stigmatisation voire d'exclusion, ainsi que nous l'avons précédemment souligné. Ainsi, si les critères de distinction qui prévalent à l'extérieur de la communauté perdent de leur importance, et voient disparaître leur caractère discriminant, en revanche les critères internes deviennent à leur tour de nouveaux éléments de discrimination, car leur respect est l'assurance de la solidité de la structure. En d'autres termes, la différence est acceptée dès lors qu'elle ne touche pas aux valeurs fonda-

---

1. Dans la première partie de cette étude, nous avons mentionné l'épisode de Trafalgar, où les militaires français furent épargnés par les troupes de Nelson après avoir fait le signe maçonnique.

2. À l'initié auquel on demande s'il est franc-maçon, par exemple, celui-ci répond, en accord avec le rituel : « mes frères et mes sœurs me reconnaissent comme tel »... Cette phrase du rituel prouve toute l'importance que l'institution maçonnique accorde à la reconnaissance d'un membre par les autres membres de la communauté.

trices des institutions fermées. Dans le cas contraire, elle est gommée au profit d'un mouvement d'uniformisation.

Selon Nicolas Berdiaeff, la fraternité des rapports humains est précisément ce qui distingue la communauté de la collectivité, laquelle marque la vie en société. À propos de cette dernière, il note :

C'est le règne de l'impersonnel et de l'anonyme. Tout devient collectif — je souligne : collectif, et non communautaire. La communauté est une fraternité réelle des hommes. Elle suppose la transformation et la transfiguration des hommes, elle est organique, elle implique la liberté ; la collectivité, en revanche, signifie une agrégation forcée et mécanique des hommes, leur subordination à une pseudo-réalité se trouvant en dehors d'eux et au-dessus d'eux. Les hommes peuvent y rester étrangers les uns aux autres [...] L'industrie technique crée une morale très éloignée de la fraternité des hommes, bien qu'elle possède des traits collectivistes.

(Berdiaeff, 1948, p. 25)

De la même manière, Marcel Bolle de Bal évoque « la solidarité communautaire face à l'anomie sociétariaire » (2006). Si enviable que puisse paraître cette forme de socialité fraternelle, par rapport à cette collectivité décrite par Nicolas Berdiaeff, où les rapports humains semblent superficiels et foncièrement distendus, elle n'en possède pas moins ses illusions, parfois même ses travers. Le désir d'uniformisation que nous avons mentionné, et qui anime nombre de communautés (lesquelles privilégient alors une identité de type *idem* à une identité de type *ipse*, pour reprendre la distinction établie par Paul Ricœur (1990) à propos de l'identité individuelle), en fait partie. Lorsqu'Albert Jacquard déclare que « la fraternité a pour résultat de diminuer les inégalités tout en préservant ce qui est précieux dans la différence » (1997, p. 65), ou encore lorsqu'Antoine de Saint-Exupéry affirme que « si tu diffères de moi, mon frère, loin de me léser, tu m'enrichis », c'est à une vision idéale de la fraternité qu'ils se réfèrent.

Dans la réalité, la fraternité peut être source de rejets et même de conflits, tant il est vrai que les phénomènes d'attraction et de répulsion sont des mouvements antithétiques mais complémentaire, ainsi que l'a montré Georges Bataille dans ses conférences au Collège de Sociologie (Hollier, 1995). Rejet, tout d'abord, de ceux qui ne correspondent pas à l'image que la majorité des membres se fait de la fraternité : le rejet des femmes dans de nombreuses obédiences maçonniques, et dans certaines écoles militaires, en est l'illustration. André Rauch (2000) souligne ainsi que la féminisation est globalement mal vécue par les militaires, qui peuvent « ressentir une atteinte à ces valeurs dont ils se nourrissent, celles du guerrier, celles de l'armée, cette grande famille dans laquelle par le passé n'adhéraient que les hommes, *la réunion des hommes que*

*solidarise l'exclusion des femmes*». La fraternité qui caractérise les rapports en vigueur dans une confrérie, en effet, se nourrit autant des éléments auxquels elle s'oppose que des principes qui réunissent ses membres<sup>1</sup> : des communautés fermées comme les gangs urbains, qui se livrent entre eux des guerres parfois mortelles, ou le Ku Klux Klan, qui repose sur une idéologie raciste, exacerbent cet aspect négatif de la fraternité. Enfin, des conflits peuvent aussi naître en interne, au sein d'une même communauté, alors susceptible de se diviser et de donner naissance à des sous-communautés rivales. La fraternité prônée par la communauté chrétienne, par exemple, n'a pu empêcher les guerres fratricides entre catholiques et protestants, dont la Saint-Barthélemy, en France, est devenue un symbole tragique (Anderson, 2002, p. 200-202). Régis Debray a quant à lui pris pour exemple la Terreur qui a succédé aux idéaux de la Révolution française, et à la sacralité séculière de ses principes de liberté, d'égalité et de fraternité, pour montrer que cette dernière n'est pas exempte de danger (Debray, 2010). La fraternité semble donc bien être, ainsi que l'avance Marcel Bolle de Bal (2000b), un mythe autant qu'une réalité initiatique, c'est-à-dire un horizon dont les hommes tentent de s'approcher sans nécessairement parvenir à l'atteindre.

### 3 De l'engagement au fanatisme, les risques de dérives communautaristes

Nous avons mis en évidence le fait que les institutions fermées élaborent un mode de fonctionnement qui favorise la naissance de véritables communautés, dont les membres sont liés entre eux de manière organique et fraternelle, et même familiale dans la plupart des cas. Nous allons à présent souligner un certain nombre de risques de dérives liés à cette forme de lien communautaire, caractérisé par la clôture. Ces risques de dérives,

---

1. Cela est également vrai pour l'identité, cette dialectique du même et de l'autre, qui se renforce autant en s'opposant à la différence qu'en se nourrissant de l'identique (BROMBERGER, CENTLIVRES et COLLOMB, 1989, p. 141). Hegel a ainsi montré, dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, et plus précisément dans son célèbre passage sur la dialectique du maître et de l'esclave, que toute quête identitaire implique une préalable négation d'autrui, visant à obtenir ensuite sa reconnaissance. Les travaux de Paul Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, vont aussi dans ce sens.

Bien avant Hegel, Platon déclarait déjà dans le *Sophiste* que « ce qui se pose s'oppose en tant qu'il se distingue et rien n'est soi sans être autre que le reste », suivi en cela par des anthropologues comme Marc Augé, lequel affirme que « c'est toujours la réflexion sur l'altérité qui précède et permet toute définition identitaire » (AUGÉ, 1994, p. 84).

Comme les individus et les groupes ethniques, les institutions fermées se construisent, elles aussi, autant en se confrontant à l'extérieur qu'en se recentrant et en se recueillant sur elles-mêmes.

dont nous livrerons quelques exemples significatifs, nous semblent trouver leur origine principale dans deux phénomènes bien connus des psychosociologues, à savoir l'effet de l'autorité et l'effet de groupe, soit les pressions que les supérieurs hiérarchiques d'une part, l'ensemble des membres de la communauté d'autre part, exercent sur un individu au point de lui faire adopter des comportements différents de ceux qu'il manifeste lorsqu'il est seul.

Le premier de ces phénomènes a été étudié par Stanley Milgram au début des années 1960 dans le cadre d'une recherche expérimentale devenue célèbre, qu'il mena dans un laboratoire de l'université de Yales sur 600 sujets naïfs habitant la ville de New Haven. Les résultats de l'enquête, publiés dans un ouvrage intitulé *Soumission à l'autorité*, et qui inspirèrent plus tard une œuvre cinématographique à Henri Verneuil (*I comme Icare*, 1979), montraient qu'une grande proportion d'individus participant à leur insu à cette mise en scène avaient accepté d'envoyer à d'innocentes victimes des décharges électriques potentiellement mortelles de 450 volts. Stanley Milgram concluait alors : « à une très grande majorité (63 %), dans une société démocratique, les gens font ce qu'on leur dit de faire sans tenir compte de la nature de l'acte prescrit et sans être freinés par leur conscience, dès lors que l'ordre semble émaner d'une autorité légitime » (1974, p. 233). Un tel effet s'obtient en partie par l'élaboration d'un mode de communication « univectoriel », dans lequel « l'information est introduite par une source unique sous la forme d'une instruction destinée à produire une influence », selon la définition de Robert Escarpit (1976, p. 176). Cependant, pour que ce mode univectoriel se révèle pleinement efficace, il semble devoir être entouré d'un certain nombre de représentations symboliques donnant à son émetteur toute sa légitimité : représentations du chef, de l'autorité, etc., que certains récits mythiques peuvent notamment contribuer à forger.

Le second phénomène a été analysé par Solomon Asch à peu près à la même époque, dans le cadre d'une enquête dont la forme est assez proche de celle de son confrère. Les tests, qui ont ensuite donné lieu à de multiples publications (Asch 1951, 1955, 1956), ont démontré le poids que la majorité exerce sur le jugement d'un individu, et que Solomon Asch a désigné par le terme « conformisme ». Or ces deux phénomènes, qui pourraient apparaître antagoniques, suivent une logique identique et sont complémentaires si l'on considère, aux côtés de Pierre Bourdieu, que le pouvoir du chef ou sa « force illocutionnaire », est tiré du groupe, qui accepte de le reconnaître comme son porte-parole parce qu'en échange ce dernier le symbolise, le représente et le manifeste en tant qu'entité, bref lui donne un surplus d'existence en faisant de lui bien plus qu'un simple agrégat d'individus (Bourdieu, 2001, p. 157 et p. 240).

Là encore, on peut raisonnablement émettre l'hypothèse que ces deux phénomènes constitutifs de la nature humaine, ou plutôt de la vie en société, sont encore plus accusés dans les institutions fermées, étant entendu que l'autorité hiérarchique, garante d'ordre et de discipline, y est prégnante, et que la pression des membres de la communauté s'y déploie avec plus de force qu'ailleurs à cause de sa clôture notamment. Le paternalisme que nous avons relevé dans bon nombre de communautés fermées, en effet, est propre à infantiliser, et par conséquent à déresponsabiliser, ceux qui voient dans leur chef une figure sacrée, protectrice et punitive à la fois. Il favorise cet « état agentique » longuement décrit par Stanley Milgram, qui se caractérise par une perte d'autonomie et d'esprit critique, ainsi qu'une soumission aveugle aux ordres reçus, ces derniers fussent-ils illégitimes, voire même illégaux. Les sectes sont un parfait exemple de cet état de sujétion des membres de la communauté. La loi du 12 juin 2001, dite loi Abou-Picard, qui poursuit un objectif de prévention et de répression contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme, met ainsi en évidence « des activités ayant pour but ou pour effet de créer, de maintenir ou d'exploiter la sujétion psychologique ou physique des personnes<sup>1</sup> ».

L'institution militaire, qui cultive « l'obéissance passive », est également connue pour ce travers (Bryon-Portet, 2010a). Le général du Barail écrit ainsi dans ses *Souvenirs*, publiés en 1894 : « l'esprit républicain et l'esprit militaire sont deux états d'âme contradictoires et incompatibles. L'armée est une sorte de pyramide hiérarchisée et terminée par un chef absolu que les liens d'obéissance passive, de la soumission et du respect, relient par les élites étagées aux foules qui dorment à la base ». Pour Norman Dixon, l'aspect rigide et abrutissant d'une organisation qui n'admet pas l'esprit d'initiative, constitue l'une des causes principales de cette « incompétence militaire » qu'il a entrepris de mettre en évidence à partir d'une série d'anecdotes historiques, de témoignages et d'archives (Dixon, 1977, p. 53, p. 168-169, p. 194-195, p. 202, p. 230 et p. 266). Dans *L'étrange défaite*, l'universitaire Marc Bloch, qui connaissait bien son sujet pour avoir combattu aux côtés des soldats français durant les deux guerres mondiales, dresse un constat similaire, allant jusqu'à voir dans la « sclérose intellectuelle », qui aboutit à une « incapacité du commandement », l'une des causes de la défaite de nos troupes (1990, p. 37 et p. 55). Il n'y a rien de surprenant à cela, lorsque l'on sait que l'adage « réfléchir, c'est désobéir », inspiré de l'adage allemand *nicht raisonnieren*, devint l'une des clés de voûte de l'armée française à partir du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

1. Loi n° 2001-504 du 12 juin 2001, disponible dans le *Journal Officiel* n° 135 du 13 juin 2001.

2. À la même époque, dans son *Journal*, le maréchal de Castellane déclarait : « si vous

Cette soumission absolue à l'autorité peut permettre de comprendre, à défaut de pouvoir les justifier, les dérives militaires sous le gouvernement vichyste et le régime nazi. Lors du procès de Nuremberg, pour assurer leur défense, les tortionnaires nazis (tel le général Jodl) mirent en avant le fait qu'ils ne faisaient qu'obéir aux ordres de leurs chefs, et qu'ils n'étaient donc pas responsables des atrocités qu'on leur reprochait (Dobkine, 1992). La soumission à l'autorité, qui est maximale dans ces cas extrêmes, se trouve encore accrue lorsque le chef revêt l'aspect d'un leader charismatique, c'est-à-dire lorsque son ascendant naturel ajoute encore à la force que lui confère sa position statutaire et sa supériorité fonctionnelle. Les gourous qui dirigent les sectes sont les exemples parfaits de ce pouvoir exercé sur les âmes. Mais nombre de chefs militaires possédaient également cette aura sublimatrice, qui entraînait à sa suite et parfois jusque dans la mort des soldats remplis d'admiration. D'autres types de dérives militaires peuvent être mentionnés durant la guerre d'Algérie, en ce qui concerne la pratique de la torture. En 2005, durant l'opération Licorne menée en Côte d'Ivoire, l'affaire Mahé-Poncet, largement relayée par les médias, a reposé avec force cet épineux problème<sup>1</sup>. Aux États-Unis, les militaires du camp de Guantanamo ont choqué, eux aussi, l'opinion publique par leurs agissements. Émile Durkheim l'a bien noté :

La première qualité du soldat est une sorte d'impersonnalité que l'on ne rencontre nulle part, au même degré, dans la vie civile. Il faut qu'il soit exercé à faire peu de cas de sa personne, puisqu'il doit être prêt à en faire le sacrifice dès qu'il en a reçu l'ordre. Même en dehors de ces circonstances exceptionnelles, en temps de paix et dans la pratique quotidienne du métier, la discipline exige qu'il obéisse sans discuter et même, parfois, sans comprendre. Mais, pour cela, une abnégation intellectuelle est nécessaire qui n'est guère compatible avec l'individualisme.

(Durkheim, 2004, p. 254)

Cette remarque pourrait s'appliquer à de nombreuses institutions fermées, à commencer par les sectes, la mafia ou encore les groupes terroristes<sup>2</sup>.

---

m'ordonniez de mettre les soldats en pantoufles, demain ils seraient tous en pantoufles. Il ne faut pas même qu'un soldat puisse croire à la possibilité d'agir autrement qu'on lui a prescrit ». Cet autoritarisme excessif poussa quelques figures militaires, comme le futur maréchal Lyautey, à décrier la sclérose intellectuelle qui s'ensuivait : « quand j'entends les talons claquer, je vois les cerveaux se fermer »...

1. Un adjudant-chef aurait obéi aux ordres du général Poncet et étouffé à l'aide d'un sac plastique l'ivoirien Firmin Mahé, accusé de plusieurs viols.

2. Seule la franc-maçonnerie semble faire exception, dans la mesure où le travail en communauté accompagne un épanouissement personnel. En ce sens, l'institution maçonnique pourrait bien constituer une sorte de « tiers paradigme », au sens où Alain Caillé (2007) entend ce concept, « ni holiste, ni individualiste ».



L'autoritarisme empreint de paternalisme, qui infantilise les membres d'une communauté, est donc propice au développement de comportements fanatiques. Placide Gaboury (2000) a ainsi montré qu'une attitude infantile est la marque distinctive des fanatiques. Thierry de Saussure défend une thèse similaire, soulignant le fait que les fanatiques, à l'instar des enfants, affirment un double refus de la réalité et de l'altérité, une hypertrophie narcissique et la recherche d'un symbole paternel qui révélerait une identité défaillante, une image de soi imparfaitement construite, ayant besoin d'être rassurée par des certitudes, mais aussi par une figure autoritaire et protectrice (1996, p. 63-64). La clôture est également un facteur aggravant, car elle prive les membres d'une communauté de référentiels extérieurs, et donc d'éléments de comparaison afin d'établir ce qui relève de la « normalité » et ce qui l'outrepasse. C'est ce qu'a souligné Robert Rielly (2001) dans le cadre de son étude du massacre de My Lai, massacre perpétré par des militaires américains à l'encontre de civils vietnamiens en mars 1968. Le groupe primaire, en effet, en développant ses propres règles, autres que celles de la société, peut être source de déviance et révéler la face sombre de la cohésion. Le mimétisme, dont nous avons vu qu'il était une composante essentielle du ciment du groupe, engendre un suivisme propre à priver l'homme de sa capacité de discernement habituelle. La notion d'engagement, qui est une constante pour de multiples institutions fermées (on s'engage dans l'armée, dans les ordres, en franc-maçonnerie, dans une secte, dans un gang, dans la mafia...), accroît le caractère jusqu'au-boutiste des membres, car elle recouvre une inconditionnalité de l'implication de l'individu au profit de la communauté qu'il intègre. Là encore, le pas est vite franchi qui mène de l'engagement au fanatisme.

Mais l'effet d'autorité et l'effet de groupe, qui tissent des médiations verticales et horizontales, ne sont pas les seuls facteurs favorables à ce genre de dérives. Le rôle que joue le sacré dans la construction d'un imaginaire social, et dont nous avons montré qu'il donne aisément naissance, dans les communautés coupés du monde extérieur, à des représentations symboliques agissantes, à des utopies vécues et militantes, ajoute encore à ce risque de dévoiement. Un fait divers, relaté par des historiens (Corbin, 1999) et romancé par des écrivains (Marbeck, 1992 ; Teulé, 2009), l'illustre parfaitement. En 1870, un paisible village périgourdin sombra dans une frénésie barbare et même cannibale durant quelques heures, alors qu'un noble de vingt-huit ans habitant un village voisin, Alain de Moneys, venait d'annoncer la défaite de la France contre la Prusse. Accusé de souhaiter la défaite de l'Empereur, puis suspecté lui-même d'être un prussien, le jeune homme, pris à parti dans une foire aux bestiaux de Hautefaye, fut lynché, torturé, brûlé puis mangé par près de six cents personnes. Seul le

curé et quelques amis du jeune homme tentèrent de s'interposer à cette foule en proie à un délire meurtrier. Cette violence collective, aussi imprévisible qu'inconcevable, concentrée sur un bouc-émissaire, n'est pas sans rappeler la thèse girardienne de la « crise mimétique », développée dans *La Violence et le sacré*. Il n'est pas jusqu'à l'ingestion du corps de la victime qui ne rappelle la théophagie de certains rites ancestraux, réactualisée symboliquement par la religion chrétienne à travers l'eucharistie.

Au-delà de l'anecdote — terrifiante au demeurant —, ce qu'il convient de retenir, c'est que le microcosme rural constitué par le village de Haute-faye, perdu au fin fond de la Dordogne, était imprégné de ces représentations agissantes que nous avons évoquées. Il vouait une admiration sacrée à l'Empereur et aux élans patriotiques, et nourrissait à l'inverse une profonde hostilité à l'égard de l'aristocratie. Le jeune Alain de Moneys, issu de la noblesse et extérieur à la communauté villageoise, cristallisa en lui ces passions contraires en annonçant la victoire de la Prusse. En d'autres termes, l'événement dramatique qui se déroula à Haute-faye ne peut pas se définir comme un simple phénomène d'hystérie collective, tel qu'en connaissent les foules, longuement étudiées par Gustave le Bon notamment. Il nous semble plutôt être la manifestation des dérives fanatiques que peut susciter cet imaginaire social qui fonde les communautés, *a fortiori* fermées ou entretenant peu de rapports avec le reste du monde. L'ouvrage de Daniel Béresniak intitulé *Les bas fonds de l'imaginaire*, soulève bien ce problème lié à la manipulation du symbolique, qui peut faire basculer une communauté dans un dangereux et parfois sanglant communautarisme, faisant alors prévaloir l'unité dans la conformité plutôt que l'union dans la diversité.

Bernard Lamizet, lui aussi, a parfaitement mis en évidence le rôle de la « médiation imaginaire » dans le dévoiement de « l'engagement », qui engendre une identité « fantasmatique » (2002, p. 327-328), en donnant comme exemple illustratif le terrorisme d'Al-Qaïda, fondé sur le mythe du héros et de la lutte contre les « croisés ». Or, si Bernard Lamizet considère que la médiation imaginaire est déconnectée de la médiation symbolique et de la logique qui anime cette dernière, force est de reconnaître que la médiation symbolique, lorsqu'elle est pervertie ou mal comprise, peut inversement engendrer une médiation de type imaginaire. L'une des manifestations ultimes de cette perversion est l'intégrisme et son refus de la différence, qui apparaît comme une éternelle tentation pour les membres des institutions fermées : « l'intégrisme, qui, d'ailleurs, finit souvent par déboucher sur des formes de terrorisme, représente une perversion de la conscience du même, en ce qu'il n'inscrit pas les discours et les pratiques politiques dans la dialectique de l'identité et de la différence, mais qu'au contraire, il fonde le politique sur le rejet de l'altérité ou sur

sa dénégation » (Lamizet, 2002, p. 322). Les dispositifs symboliques, qui contribuent à la création du lien social, ne sont donc pas exempts de risques, en ce qu'ils sont investis d'un véritable pouvoir et d'une « magie performative<sup>1</sup> » (Bourdieu, 2001, p. 157). Ils le sont d'autant moins lorsqu'ils sont instrumentalisés par les institutions, à des fins sacrificielles par exemple.

Le mythe de la chevalerie en est un exemple frappant, ainsi que nous l'avons souligné dans la première partie de ce mémoire. Il en va de même de certains rites. À propos des rites militaires et de leur performativité, Line Sourbier-Pinter fait remarquer que si le sens peut parfois faire défaut, ce qui les rend inopérants, il peut également être trop prégnant. Dans ce cas, les formes symboliques peuvent devenir de puissants instruments de propagande<sup>2</sup> : les traditions militaires transmettent « des principes et des vertus par le biais du rite et de son esthétisme. Cependant, l'histoire a démontré comment la beauté plastique, amplifiée par l'émotion que génère la dramatisation d'un lieu, pouvait s'avérer un dangereux outil de manipulation » (Sourbier-Pinter, 2001, p. 107). Les groupes terroristes ont leurs martyrs, qui ont pour mission de combattre les infidèles ou les oppresseurs. L'Église elle-même a eu sa sainte et sanglante Inquisition. Lorsqu'elle analyse « les "dérives" de la communalisation religieuse », Danièle Hervieu-Léger cite quant à elle la secte Aum Shinrikyo, qui fut à l'origine des attentats au gaz sarin dans le métro de Tokyo en 1995, provoquant quelques morts et plusieurs milliers de blessés (2001, p. 178). Mais l'on peut également évoquer la secte du Temple du Peuple, dont des centaines de membres se donnèrent la mort au Guyana en 1978, ou encore la secte des Davidsoniens, qui affronta en 1993 les forces de police à Waco, au Texas, puis se solda par le suicide de plusieurs dizaines de ses adeptes. Si, à l'inverse des sectes, la franc-maçonnerie ne pratique pas la manipulation mentale (Bryon-Portet, 2007 c), elle-même n'a pas toujours su éviter les dérives<sup>3</sup>, et empêcher certains de ses membres de tomber dans les pièges du fanatisme, comme l'atteste l'Ordre du Temple Solaire — qui n'est autre qu'une branche schismatique de la Grande Loge Traditionnelle et Symbolique Opéra —, ou encore la crapuleuse Loge P2, également connue sous le nom de Propaganda Massonica, dirigée par l'italien Licio Gelli, qui fut exclu du Grand-Orient d'Italie en 1981. Comme le fait remarquer Pierre Legendre dans *La Fabrique de l'homme moderne*, « la raison de vivre, l'homme l'apprend par les emblèmes, les images, les miroirs. Qui manie le miroir tient l'homme à sa merci ».

1. Pierre Bourdieu (2001) va jusqu'à parler de « violence symbolique ».

2. La formation des jeunesses hitlériennes en est un exemple particulièrement significatif.

3. Ces dérives ont d'ailleurs été dénoncées par quelques francs-maçons (MARION, 2002).

De telles dérives mettent en évidence les mécanismes de communication à l'œuvre au sein des institutions, à des fins de persuasion voire de manipulation, et plus largement les processus de formation des médiations symboliques ainsi que leurs effets. Analyser l'impact d'un message délivré par une figure autoritaire perçue comme légitime par un groupe d'individus, la nature de la réception d'un ordre et la façon dont cet ordre peut modifier le comportement d'un être humain, le moment où le groupe devient communauté et où l'échange devient relation<sup>1</sup>, la façon dont se construisent les liens et l'imaginaire sociaux, constituent autant de perspectives de recherche qui intéressent les sciences humaines et sociales : la psychologie, évidemment, mais aussi la sociologie, ou encore les sciences de l'information et de la communication. Rappelons par exemple que l'expérience psychosociologique menée par Solomon Asch a trouvé une expression assez proche dans le champ de la communication à travers les études d'Élisabeth Noëlle-Neumann sur l'opinion publique, notamment, et sa théorie concernant la « spirale du silence » (1974, 1984), principalement développée à partir des mass média, et qui tend à démontrer que les minorités possédant une opinion divergente de la majorité préfèrent se taire de peur d'être marginalisées ou exclues si elles venaient à exprimer leurs convictions personnelles. Quant à l'expérience de Stanley Milgram, elle a récemment été rééditée par une équipe de chercheurs dirigée par Jean-Léon Beauvois<sup>2</sup>, tout en étant adaptée à la problématique des médias télévisés. Enfin, ces thèmes peuvent également enrichir les études sur la rhétorique, renouvelées depuis quelques décennies par Chaïm Perelman et surtout Philippe Breton, en entreprenant d'établir la limite entre persuasion et manipulation<sup>3</sup>, argumentation et falsification, et de définir leurs ressorts respectifs (ce n'est d'ailleurs pas un hasard,

---

1. « D'une théorie de la communication à une théorie de la médiation, me semble-t-il, s'opère un déplacement, d'une problématique de l'échange à une problématique de la relation », relève Bernard Lamizet (1992, p. 329).

2. Avant de rééditer l'expérience de Stanley Milgram, Jean-Léon Beauvois fut l'auteur de nombreux ouvrages sur la manipulation et la soumission (BEAUVOIS, 1994 ; JOULE et BEAUVOIS, 2004, 2006).

3. Selon Philippe Breton, la notion de manipulation, qui se doit d'être dissociée de la notion d'argumentation — laquelle relève de la rhétorique, telle qu'elle a été développée par Aristote — « serait privation de la liberté de l'auditoire pour l'obliger, par une contrainte spécifique, à partager une opinion ou à adopter tel comportement ». Au convaincre légitime et respectueux de l'autre fait donc pendant une action violente, une tentative de réification, la volonté de vaincre les résistances d'un individu afin de le tromper, de l'induire en erreur puis de le soumettre. « Il y a manipulation parce qu'il y a fabrication d'un message qui, lui, relève d'une stratégie du mensonge », déclare encore Philippe Breton (2000 b, p. 11). Les adeptes de l'Ordre du Temple solaire qui se sont immolés, convaincus par leur Maître Joseph Di Mambro de rejoindre Sirius post-mortem, rentrent clairement dans ce cadre.

nous semble-t-il, si l'un des derniers ouvrages de Philippe Breton, *Les refusants. Comment refuse-t-on d'être un exécuteur ?*, aborde ce genre de questions). Encore une fois, dans tous ces domaines, les institutions fermées peuvent servir de miroir grossissant, dans la mesure où tous les traits présents dans la vie en société y sont accentués, et où les phénomènes de communication tendent à se multiplier et à se muer en phénomènes de médiation, à travers un vaste système de dispositifs symboliques.

## **Troisième partie**

# **Les institutions fermées et leurs dispositifs symboliques à l'épreuve de la modernité et de la postmodernité**



Nous allons à présent nous pencher sur une problématique de nature plus historique, en nous demandant comment s'effectue l'articulation des institutions closes et de leurs traditions fortement teintées de symbolisme avec la modernité — éprise de transparence informationnelle, de haute technologie et d'ouverture —, et la postmodernité. De portée apparemment plus conjoncturelle, cette interrogation n'en est pas moins cruciale, en ce qu'elle pose le problème de la survie des institutions traditionnelles et de la capacité d'adaptation de formes symboliques qui se présentent pourtant volontiers comme immuables et universelles. Nous entendons ainsi poursuivre modestement la voie ouverte par Roland Barthes, lorsque celui-ci déclarait dans *L'aventure sémiologique*, après avoir évoqué la prégnance du symbolisme dans les sociétés passées : « il y aurait là à se demander ce qui reste de ces grands symboles dans une société technicienne comme la nôtre ; est-ce que ces grands symboles ont disparu, est-ce qu'ils se sont transformés, est-ce qu'ils sont cachés ? » (1985, p. 255).

Par ailleurs, une telle question déborde largement le cadre des institutions fermées, dans la mesure où c'est le statut même de la communication et de l'individualisme modernes qui est interrogé à travers elles, ainsi que les rapports de la technologie actuelle avec l'imaginaire, et plus précisément l'imagination symbolique. Elle semble révéler, en effet, la propension de la société contemporaine à présenter ses artefacts et ses valeurs comme des productions culturelles hégémoniques, excluant tout autre mode d'expression. Or ce point soulève évidemment des enjeux de nature relationnelle et informationnelle, mais également médiumnique.





## Les grandes muettes face aux T.I.C.

En premier lieu, il convient d'évaluer la position qu'occupent aujourd'hui les institutions fermées dans la société contemporaine occidentale, la perception qu'en a l'opinion publique, ainsi que les évolutions auxquelles elles sont soumises, de gré ou de force, notamment sur un plan communicationnel. En effet, la clôture accompagnée d'opacité, le symbolisme et le traditionalisme dont ces organisations sont empreintes, peuvent constituer de sérieux handicaps, au sein d'une société qui loue la capacité d'ouverture des nations à une échelle mondiale, qui favorise les flux de biens, de capitaux et de personnes, qui cultive la transparence informationnelle, le rationalisme et la haute technologie, synonymes de modernité. La socialité communautaire, prépondérante dans les institutions closes, se heurte également à des tendances individualistes.

Comment ces communautés ancrées dans un espace-temps sacré et confiné, qui pratiquent le secret *via* une sorte de loi du silence, s'insèrent-elles dans un environnement socioculturel où le poids des médias est grandissant, et où le réseau Internet prétend poser les fondements d'un Village planétaire? Modifient-elles leur mode d'être au monde, quitte à altérer leur identité, ou s'enferment-elles irrémédiablement dans leur différence, revendiquant leur spécificité au risque de l'ostracisme? Enfin, inversant la perspective de notre analyse, nous nous demanderons si la société ouverte ne peut pas être à son tour influencée par les pratiques en vigueur au sein des institutions fermées, dans la mesure où l'idéologie de la transparence qu'elle véhicule depuis deux siècles connaît parfois des limites et révèle certaines dérives lorsqu'elle est poussée à son paroxysme.

### **1 Culture du secret et loi du silence dans les institutions fermées : une tendance à rebours de l'idéologie moderne de la transparence**

La culture du secret, et la loi du silence qui en découle naturellement (« le secret est le frère utérin du silence », affirme un proverbe bambara (Le Breton, 1997, p. 124)), constituent des composantes essentielles des institutions fermées. Le devoir de réserve du militaire et le serment de mutisme de l'initié franc-maçon, que nous avons analysés dans la

première partie, trouvent des équivalents dans la plupart des institutions closes. Ainsi la mafia a-t-elle fait de l'*Omerta* l'une de ses règles de fonctionnement, non seulement vis-à-vis de ses membres, mais aussi à l'égard des imprudents bavards qui voudraient, de l'extérieur, divulguer des informations auprès de l'opinion publique. En atteste le cas de l'écrivain et journaliste Roberto Saviano, dont la tête a été mise à prix suite à la publication de nombreux articles sur le milieu mafieux, mais surtout après la parution de son récit documentaire *Gomorra* en 2006, qui décrit les logiques économiques et territoriales de la *Camorra* napolitaine, la nature de ses trafics et les enjeux de sa criminalité organisée. Les sectes, quant à elles, exercent souvent des pressions psychologiques voire des menaces physiques sur les membres ou anciens membres qui voudraient porter plainte pour atteinte à la dignité humaine, mauvais traitements, abus de confiance ou extorsion de fonds, ce qui entraîne une forte restriction des témoignages effectués à leur rencontre. L'on peut également mentionner le secret de la confession (ou encore le vœu de silence que font certains religieux et religieuses, même si ses objectifs sont différents...), mais aussi l'attitude de repli de l'Église face à des affaires dérangeantes telles que les affaires de pédophilie impliquant des membres de la communauté ecclésiastique, étouffées durant de nombreuses décennies, jusqu'à ce que les médias ne fassent éclater le scandale. Les difficultés récentes du pape Benoît XVI à admettre publiquement ces scandales, même après de fracassantes révélations médiatiques, prouvent cette absence de familiarité avec des actions de communication externe.

Tous ces silences, qui reposent sur une pratique du secret, remplissent certes des fonctions bien différentes, que nous allons nous efforcer de définir, mais ils n'en demeurent pas moins un point commun à toutes ces institutions, car ils sont des gages de clôture et se trouvent à leur tour renforcés par elle. L'une des premières fonctions que l'on peut identifier concernant cette pratique est une fonction protectrice. Les institutions fermées étant généralement l'objet d'un phénomène de rejet et de stigmatisation, le secret relatif à leur fonctionnement et à leurs membres constitue apparemment un moyen de se prémunir contre des critiques éventuelles, des représailles, voire même des condamnations pénales, des interdictions d'exercice et des dissolutions de la personne morale, dans les cas les plus extrêmes. Le secret d'appartenance des francs-maçons s'inscrit dans cette fonction protectrice, tout comme le devoir de réserve des militaires et la classification des informations sensibles dans la catégorie « secret défense ». Il en va de même pour les sectes, les groupes terroristes et les mouvements mafieux, qui taisent la nature de leurs activités les plus répréhensibles afin de ne pas tomber sous le coup de la loi. Cependant, le secret est une arme à double tranchant. Car il peut tout aussi bien accen-

tuer le sentiment de défiance (« mais qu'ont-ils donc à cacher », s'interroge en effet le citoyen) à l'égard des institutions qui le cultivent.

Une autre fonction essentielle, que nous qualifierons de sociale, et qui se décompose en une dimension diacritique (vis-à-vis de l'extérieur) et une dimension cohésive (en interne), mérite également de retenir notre attention. Le secret est inhérent à la clôture, tant d'un point de vue fonctionnel que culturel. Garder le silence sur une institution, en effet, permet d'opérer une séparation entre ceux qui en font partie et qui en ont une parfaite connaissance, d'une part, et, d'autre part, les autres, qui sont au-dehors et qui en ignorent tout ou presque. Comme le fait remarquer David Le Breton dans son ouvrage consacré au silence, « la réserve silencieuse peut être un mode délibéré de défense marquant une intention déclarée de ne pas entrer en contact avec l'autre, de maintenir la distance » (1997, p. 47). Maintenir la distance, tel est bien l'un des objectifs que poursuit la pratique du secret et l'attitude de retrait associée au silence. Mais cette fonction diacritique entraîne parallèlement des effets cohésifs en interne. Car « le silence unit et sépare » simultanément, dans la mesure où il « n'est pas une substance mais une relation » (Le Breton, 1997, p. 79-80). Paradoxalement, le secret, qui à première vue semble équivaloir à une absence de communication, ne serait-ce que parce qu'il implique de garder le silence sur certaines choses et donc d'opérer une rétention d'informations, possède une dimension éminemment communicationnelle. Dans son étude sur les sociétés secrètes, le sociologue Georg Simmel (1996) a clairement mis en évidence cette fonction sociale du secret lorsque ce dernier est partagé par un groupe d'individus. Entendu comme « action de dissimuler des réalités », il constitue un élément structurant d'une communauté, et devient fédérateur en engendrant un sentiment de connivence, de complicité et de confiance mutuelle entre les membres qui le possèdent. En d'autres termes, il cimente l'institution, thèse qui été récemment reprise et développée par un chercheur comme André Petitat dans ses deux ouvrages consacrés au silence (1998, 2000).

C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre l'importance du secret relatif au rituel maçonnique (lequel ne dissimule aucune vérité fracassante ni pratique extraordinaire, mais perdrait en valeur s'il venait à être banalisé auprès des profanes (Béresniak, 2003)), mais aussi le secret qui entoure les traditions sorcellaires des milieux ruraux très fermés des régions bocagères du sud-ouest de la France, longuement décrites par Jeanne Favret-Saada<sup>1</sup>, ou encore une institution comme l'Assemblée

---

1. Cette ethnologue souligne l'importance du non-dit et de l'occulte dans une partie de son livre au titre évocateur, « L'Empire du secret » (1985).

nationale, qui n'a pourtant rien de particulier à cacher<sup>1</sup>. Ce sont donc davantage les relations formelles que permettent de nouer le secret, que son contenu, qui importent. Wolfgang Kaiser (2004) résume bien cette double polarité du secret, qui unit et sépare tout à la fois, ainsi que son enjeu communicationnel :

Le secret social trace une démarcation. Il structure la société selon le principe de l'inclusion et de l'exclusion en dressant des barrières entre ceux qui savent et qui ont accès à un savoir et à des informations et ceux qui ignorent le secret pour lesquels de telles informations demeurent inaccessibles. Le secret établit, d'un côté, une barrière entre des groupes ou des systèmes de communication. De l'autre côté, la garantie de garder le secret ouvre, voire crée un espace de communication à l'intérieur d'un groupe de personnes qui sont « dans le secret ». C'est exactement la logique de fonctionnement des sociétés secrètes, comme la Compagnie du Saint-Sacrement dont Céline Borello analyse les activités dans le monde urbain provençal du premier xvii<sup>e</sup> siècle.

Un constat similaire peut être effectué à propos du silence. Ce dernier, en effet, n'est pas toujours synonyme d'absence de communication. Si l'on considère la dimension relationnelle et phatique de la communication — au-delà d'une définition qui la réduirait à une simple transmission d'informations —, le silence peut même être un moyen privilégié de communication, *a fortiori* de communion. Cela est particulièrement vrai lors des rituels marqués par des séquences de recueillement collectif (telles que la chaîne d'union qui clôt les travaux maçonniques), où les membres d'une communauté ressentent les liens qui les unissent, par-delà l'usage de la parole. On oublie d'ailleurs trop souvent qu'Hermès, dieu de la communication et du commerce, des échanges et des transferts, est aussi le dieu du secret et de l'initiation... Il convient également de noter que la pratique du secret, toujours dans sa composante sociale, s'inscrit dans des exercices de pouvoir, des rapports de force et des stratégies de domination, ainsi que l'a fait ressortir Jean Jamin dans son étude sur les sociétés africaines intitulée *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret* (1977), où il a montré que la parole se déploie proportionnellement à la place qu'un individu occupe dans une hiérarchie (les plus élevés dans cette dernière étant ceux qui parlent le moins et dissimulent le plus).

Enfin on peut percevoir une troisième fonction, de nature initiatique, et plus largement sacrée. Des chercheurs comme Victor W. Turner ou Mircea Eliade ont mis en évidence la place déterminante qu'occupent le secret et le silence dans les sociétés initiatiques, qui sont aussi des sociétés fer-

---

1. Marc Abélès a même intitulé l'un des sous-chapitres de son ouvrage *Un Ethnologue à l'Assemblée* « Le goût du secret ».

mées. Tout d'abord, la pratique du silence, imposée aux néophytes, relève d'une logique de dépouillement (semblable à cette « catharsis du silence » évoquée par Sören Kierkegaard à propos des philosophes), de déstructuration puis de purification, étant entendu que le langage, qui est le propre de l'homme, est aussi la chose qui lui est la plus familière. Deux millénaires avant que les francs-maçons n'imposent une période de mutisme à l'Apprenti fraîchement initié, la secte pythagoricienne fondée à Crotona exigeait de ses nouveaux-venus — nommés « ακονσματικοι », c'est-à-dire les auditeurs — qu'ils gardent le silence durant plusieurs années. Harpocrate, le dieu du silence, présidait d'ailleurs aux rites des cultes à mystères, sous l'antiquité gréco-romaine, car il convenait de taire les secrets de l'initiation. Mais le silence possède d'autres vertus, comme celle de favoriser l'écoute de l'autre ainsi que l'écoute de soi, sous forme d'introspection et de méditation. Aussi David Le Breton a-t-il raison de souligner que le silence « n'est pas seulement une certaine modalité du son, il est d'abord une certaine modalité du sens » (1997, p. 144), une fertile attente et une ouverture à une autre forme d'être. Dans ce cas, il ne se présente pas comme une incapacité langagière, une privation négative de la parole, mais plutôt comme un mûrissement, une recherche de plénitude, une quête de spiritualité. L'hésychasme, courant méditatif de l'Église d'Orient, qu'adoptèrent au début du Moyen Âge des moines et ermites engagés dans le monachisme, prônait silence, solitude et recueillement, dans un objectif que nous qualifierions aujourd'hui de développement personnel. Apollodore d'Athènes affirmait que « le silence mystique honore les dieux en imitant leur nature ». Quant à Maître Eckhart, il considérait le silence comme un principe essentiel de la vie spirituelle, dans la mesure où « rien ne ressemble plus à Dieu dans l'immensité de l'univers que le silence » (1971, p. 57-58).

Dans une perspective initiatique et même gnostique, le secret permet de celer, puis de dévoiler palier par palier, rite par rite, de nouveaux symboles et clés de compréhension, afin de faire accéder progressivement l'adepte à la connaissance. Les plus avancés sur ce chemin gardent à leur niveau ce qu'ils savent, afin de ne pas rompre le processus de découverte et l'effet de surprise de ceux qui cherchent, et qui doivent être le fruit d'un effort personnel. En outre, le silence peut être également l'expression d'une expérience intime, teintée de mysticisme, incommunicable à l'aide du langage rationnel. Pour toutes ces raisons, le sacré et le secret sont deux notions intimement liées, ainsi que l'indique l'étymologie commune de ces termes (Mainguay, 2001, p. 68 et p. 94), et il n'est donc guère surprenant que les communautés closes cultivent simultanément ces deux principes. Rudolf Otto, qui a longuement étudié le sacré, fait observer que l'art occidental ne dispose que de deux moyens directs pour faire référence au numineux,

« l'obscurité et le silence ». Et il évoque « le silencieux et humble tremblement de la créature qui demeure interdite... en présence de ce qui est, dans un mystère ineffable, au-dessus de toute créature » (2001, p. 36 et p. 128). Les lieux de culte et autres lieux relatifs au sacré sont d'ailleurs généralement des lieux où règne le silence.

Dans les institutions fermées, le secret est attaché à la dimension de l'espace privé ou semi-privé qu'occupent les membres de la communauté, par rapport à l'espace public caractéristique de la société ouverte. Bien que la loi garantisse le respect de ces espaces privés lorsqu'ils n'entrent pas en contradiction avec les principes du droit, dans notre démocratie, de tels lieux clos paraissent suspects au plus grand nombre car ils contreviennent à un autre impératif de notre société, à savoir le droit à l'information, que les médias entendent bien imposer. Le point de vue de la journaliste Sophie Coignard, auteur de l'ouvrage *Un État dans l'État. Le contre-pouvoir maçonnique*, en témoigne : « Comment admettre, à l'ère de la société ouverte, qu'un groupe influent joue encore sur la dissimulation de l'appartenance pour s'abriter d'une curiosité élémentaire ? » (Coignard, 2009)

Jadis, le secret était au cœur de la vie sociale. Sous la Grèce antique, on louait la sagesse diaphane des oracles, qui révélait et celait tout à la fois des vérités sacrées qu'il convenait d'interpréter, on organisait des Mystères — tels les célèbres mystères d'Éleusis —, et le secret se mêlait intimement à la vie de la démocratie athénienne, complétant harmonieusement et dialectiquement le jeu de la transparence au lieu de s'opposer à elle (Doganis, 2006<sup>1</sup>). Durant le Moyen Âge, et même au-delà, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, il en alla de même. L'exercice du pouvoir revendiquait clairement l'opacité (« qui ne sait pas dissimuler ne sait pas régner », affirmait-on<sup>2</sup>), la politique des rois était faite de manigances, de complots, de tractations occultes et de diplomatie parallèle, comme en témoigne le Secret du roi mis en place par Louis XV, ce cabinet noir auquel fut affilié le chevalier d'Éon. Chaque famille avait ses secrets, et nul ne songeait que cette part d'obscurité inhérente à la sphère privée pouvait nuire à l'équilibre psychologique de ses membres, comme c'est aujourd'hui le cas (Tisseron, 2005). On s'exprimait par calembours, on codait les missives, on tenait des réunions à huis clos, on enfouissait de sibyllins symboles et d'étranges secrets de fabrication

1. L'auteur fait d'ailleurs remarquer qu'une analyse sémantique de la langue grecque exprime cette vision dialectique de l'ombre et de la clarté : « le mot *diaphaneia*, qui désigne la transparence en grec ancien, provient du verbe *diaphainō* dont la première signification est : "Laisser entrevoir, faire voir à travers, poindre." La notion de transparence en grec ancien met moins l'accent sur la clarté, l'éclat de l'évidence et de la révélation que sur l'idée d'un sens caché entraperçu, suggéré, saisi dans un processus de dévoilement progressif » (2006, p. 73).

2. « Qui nescit dissimulare, nescit regnare » était la maxime favorite de Louis XI.

dans les traités d'alchimie, et personne ne semblait s'en offusquer. Bien au contraire, c'est plutôt l'excès de transparence, la disparition totale de ces zones d'ombre qui lient les individus entre eux dans le corps social, qui apparaissaient dangereuses aux anciens et potentiellement créatrice de tyrannie, comme le prouve le mythe de Gygès le Lydien relaté par Glaucon dans le livre II de *La République* de Platon.

Aujourd'hui, le secret semble n'être plus toléré que lorsqu'il engage les intérêts supérieurs de la nation, tel le secret d'État, ou dans certains cas très particuliers, lorsque la divulgation de renseignements peut être préjudiciable à un individu et contraire à la déontologie d'un corps de métier : on parle alors de secret professionnel. D'un point de vue culturel, il s'est progressivement dissipé au profit des T.I.C. Particulièrement significatif de cette nouvelle ère fut, à cet égard, le fameux *Panopticon* de Jeremy Bentham, ce projet qui organisait la prison de manière circulaire et donnait « la faculté de voir d'un simple coup d'œil tout ce qui s'y passe » (2002, p. 13). Un tel fantasme de la transparence, qui est aussi un fantasme de contrôle, inaugurerait une tendance qui s'est généralisée au siècle suivant. Kant a d'ailleurs transposé cet idéal au plan de la morale, en refusant le mensonge et en plaçant la révélation de la vérité, quelles que puissent en être les conséquences, au rang d'« impératif catégorique » (2001), non négociable et non violable. D'aucuns ont montré que la modernité exprime une véritable idéologie de la transparence, la chasse à l'opacité témoignant d'une sorte de démarche systématique, voire programmatique. Nous pensons pour notre part que l'on peut aller jusqu'à parler d'une tyrannie de la transparence, de la même façon qu'Ignacio Ramonet a parlé d'une « tyrannie de la communication », tant cette obsession de clarté s'insinue dans les moindres recoins de l'existence, parfois même contre le gré des citoyens et en mettant en péril leur liberté : écoutes téléphoniques, moyens de vidéosurveillance, qui sous couvert de politique sécuritaire filment les faits et gestes des individus et étendent tous les jours davantage leur champ de vision, etc. Une ville comme Londres, par exemple, ne se contente pas de couvrir des zones sensibles telles que les parkings et les métros, mais a pour ambition de filmer toutes les rues de la capitale. Et que dire du système Échelon, qui entreprend de mettre sous surveillance la planète entière ? Les nouvelles technologies ont formidablement accru les possibilités offertes dans ce domaine, notamment à travers l'imagerie satellitaire, mais aussi la surveillance électronique. Les puces, par exemple, permettent une traçabilité des individus *via* les cartes bancaires et les téléphones cellulaires. L'œil de *Big Brother* veille, et le cauchemar des auteurs de science-fiction ne semble pas si loin de se réaliser.

La société moderne occidentale paraît vouloir exaucer le vœu formulé par André Breton à propos de la « maison de verre », vœu qu'elle a étendu



à de multiples niveaux. Au niveau du langage d'abord : les hommes politiques assimilent « transparence » et « parler vrai » ; en outre, le langage conceptuel et les énoncés rationalistes sont à l'honneur car ils évoquent la clarté, la précision et l'univocité (Flichy, 2004, p. 26-28), tandis que sont dévalorisés les modes d'expression métaphoriques et symboliques, porteurs d'opacité et de polysémie, et invitant à une herméneutique dans la mesure où ils secrètent un sens caché. Au niveau des relations humaines ensuite : les nouveaux « gourous de la communication » épinglés par Pascal Lardellier, spécialistes de « morphogestuelle » ou de « synergologie<sup>1</sup> », qui entreprennent de décoder les comportements humains afin de percer à jour leurs semblables et de lire dans leur corps comme dans un livre ouvert, semblent être très à la mode auprès des managers des grandes entreprises. Au niveau technologique enfin : les utopies communicationnelles promues par les idéologues et autres thuriféraires de l'Internet tels que Pierre Lévy ou Nicholas Negroponte sont, à cet égard, particulièrement révélatrices, puisqu'elles entendent établir un monde lumineux, un « idéal de transparence » d'où toute opacité serait bannie (Breton, 2000 a, p. 48-49). Le succès d'une émission télévisée comme *Loft Story*, où des caméras filment les lieux les plus intimes d'une habitation où un groupe d'individus vivent ensemble, s'ébattent ou se déchirent au vu et au su des téléspectateurs, témoigne d'un plaisir voyeuriste, mais aussi d'un engouement pour tout ce qui a trait à la transparence. La diffusion plus récente de *Secret Story*, dont le concept est légèrement différent mais qui repose sur un principe somme toute identique, est également révélatrice de cette chasse aux secrets qui motive les générations actuelles.

Il va de soi que la prévalence du secret et du silence que l'on remarque dans les institutions fermées constitue une tendance à rebours de celle qui domine la société moderne occidentale. L'opinion publique y voit le signe d'une attitude anti-démocratique, d'un danger qui rôde dans l'ombre. Yves-Charles Zarka résume fort bien cette mouvance associée à la modernité :

Disons-le tout net, notre temps n'est pas celui du secret, mais de son opposé, la transparence. Il y a même, plus ou moins confusément, une idéologie de la transparence qui assimile implicitement la transparence à la vérité, à la rectitude et même à l'innocence, tandis qu'à l'inverse le secret comporterait, dans ce qu'il cache et qu'il n'avoue pas, de l'inavouable et de la culpabilité. L'idéologie de la transparence entend que tout peut s'exposer, devenir public pour être soumis au regard des autres, être également l'objet de procédures de surveillance et de contrôle. Le plus inquiétant est que l'idéologie de la transparence est aujourd'hui souvent liée à l'idée de

---

1. Pascal Lardellier (2008) cite notamment Joseph Messinger et Philippe Turchet.

démocratie. Comme si le progrès de la démocratisation était corrélatif de l'extension de la transparence et du recul du secret.

(Zarka, 2006, p. 3)

Mais d'autres y voient à l'inverse un refuge, un havre de paix capable de régénérer l'être humain, dans un environnement saturé de bruit<sup>1</sup>, marqué par une communication effrénée, parfois vidée de sens.

Récemment, l'affaire *Wikileaks* a défini clairement le problème que peut poser une telle idéologie lorsqu'elle est poussée à son paroxysme. La ligne de défense adoptée par Julian Assange témoigne d'une « volonté de transparence » à tout prix, selon ses propres mots, et ce quelles que puissent en être les conséquences au plan diplomatique pour certaines nations. Mais cette affaire révèle simultanément l'illusion de cette idéologie attachée à la transparence, dans la mesure où chaque État, chaque organisation, chaque individu, conserve une part d'ombre en ne divulguant pas la totalité de ses activités et des informations qui sont en sa possession. Certains chercheurs notent même une réactivation de cette culture de l'opacité inhérente aux institutions fermées. Peut-on aller jusqu'à dire que la société ouverte, confrontée à ses propres faiblesses, s'inspire aujourd'hui du mode de fonctionnement des sociétés closes ? Selon Dominique Wolton, le secret reviendrait en force précisément parce qu'il a été trop longtemps chassé de nos vies à l'ère des T.I.C. qui s'efforcent de tout rendre public. Il obéirait ainsi à un effet de balancier sur lequel nous aurons l'occasion de revenir lorsque nous aborderons la question de l'individualisme et celle du tout-technologique :

Le secret prolifère parce qu'une information « publique » est par définition une information qui n'a plus d'intérêt distinctif pour celui qui la connaît. Car ce n'est pas parce que nous vivons dans des sociétés démocratiques que le besoin de se distinguer les uns des autres — et donc de partager des informations qui ne sont pas connues d'autres — disparaît. Au contraire. Ce que chacun apprécie, c'est de connaître des informations inconnues d'autrui [...] Il y a une limite à l'espace public et au principe de publicité, et plus l'information devient la règle normale des démocraties, plus se mettent en place des mécanismes sophistiqués de production et de rétention de secrets qui ont l'avantage de créer des sous-communautés, liées entre elles par le fait de partager la même information.

(Wolton, 1991, p. 107)

---

1. « La modernité est l'avènement du bruit », déclare David Le Breton, qui fait référence tant aux décibels qui saturent les grandes villes qu'au trop plein de la communication moderne. Et de noter que pour certains, habitués à ce bruit omniprésent, « la musique d'ambiance est devenue une arme efficace contre une certaine phobie sociale du silence » (1999 b, p. 13 et p. 25).

À l'ère postmoderne, les institutions fermées sont prises dans une position ambiguë, représentant une menace pour la majorité, qui ne tolère pas leurs réseaux souterrains et leurs activités opaques, et une planche de salut possible pour ceux que les excès de la modernité effraient. Philippe Breton et David le Breton, dans un récent essai rédigé sous forme dialogique, intitulé *Le silence et la parole contre les excès de la communication* (2009), établissent un constat assez similaire.

Au-delà de leurs fonctions protectrice, sociale et initiatique, les secrets, en effet, font rêver. Priver l'homme de secrets, n'est-ce pas le priver de rêves ? Qui n'a pas senti palpiter son cœur d'enfant en feuilletant *Le Secret de la licorne* d'Hergé, ou *Le Mystère de la grande pyramide* aux côtés de Blake et Mortimer ? Aujourd'hui, c'est Harry Potter, avec sa « Chambre des secrets », qui prend la relève auprès des nouvelles générations. Or ces vertus oniriques semblent indispensables à l'équilibre de l'être humain. Peut-être est-ce pour cette raison que l'on note un récent regain d'intérêt à l'égard du secret. Il suffit de consulter les rayonnages des librairies ou de feuilleter le programme télévisé pour s'en rendre compte : des *Secrets d'histoire* de Stéphane Bern au *Secret de Brokeback Mountain* d'Ang Lee, en passant par *Un Secret* de Philippe Grimbert ou par le *Da Vinci Code* de Dan Brown, l'homme postmoderne paraît progressivement renouer avec ses anciennes amours. Il n'est pas jusqu'au réseau informatique, pourtant originellement animé par le modèle d'ouverture cosmopolite du Village planétaire, qui ne revienne aujourd'hui à une certaine forme de fermeture (via les « murs » privatifs présents sur les Réseaux sociaux numériques, par exemple (Lardellier, Bryon-Portet, 2010)) et à la pratique du secret. Étudiant différents aspects de l'Undernet, cet Internet occulte qui ne cesse de se développer derrière la Toile publique, Michel Maotti note :

Le secret apparaît ainsi parfois sur Internet non pas comme une manière de s'isoler ou de se couper des autres, mais comme une occasion inespérée de reconquérir ou de réinventer des socialités disparues dans la vie quotidienne. La levée du secret et son partage, sur quelques périmètres précis du réseau, offrent l'occasion à leurs habitants de recomposer un espace social alternatif et restreint. (Maotti, 2004)

Contre toute attente, l'homme postmoderne pourrait donc bien être l'homme du secret, ou plutôt celui du secret et de la transparence tout à la fois, tant il est vrai que la postmodernité se définit par la coexistence de formes d'être paradoxales. Le XXI<sup>e</sup> siècle, comme lui, sera probablement l'ère du clair-obscur...

## 2 Une extériorisation progressive : stratégie de communication institutionnelle et libération de la parole individuelle

Nous avons déjà montré que la clôture n'empêche pas une certaine porosité avec le monde extérieur, et que la bulle protectrice construite par les institutions que nous étudions se voit malgré tout influencée par les tendances, les critiques, les dissensions et plus largement les représentations sociales du dehors ; inversement, nous avons souligné le fait que la société ouverte peut à son tour se trouver influencée par les institutions closes. Cette porosité et ce mouvement d'influence réciproque, qui témoignent de l'existence d'une interaction, semblent s'être accentués avec le poids grandissant des médias au cours des dernières décennies. Les médias, à l'affût de la moindre information et surtout du scoop qui assure une bonne audience, divulguent tout ce que les institutions semblent vouloir cacher, à commencer par les secrets, petits ou grands, qui circulent derrière leurs murs. Nombre de scandales ont ainsi été révélés au grand jour, des disparus de Mourmelon, impliquant des militaires qui essayèrent tant bien que mal d'étouffer la fâcheuse affaire, aux supposés abus sexuels pratiqués par l'ancien gourou de la secte du Mandarom, en passant par les spéculations immobilières et les malversations financières de membres de la G.L.N.F. en région PACA, ou encore par des cas de pédophilie au sein de la communauté ecclésiastique. Ces scandales ne font évidemment qu'accroître la marginalisation dont les institutions fermées sont l'objet et l'image négative que l'opinion en a. Surtout, ils renforcent l'idée que ce qui est caché est forcément mauvais, forgeant un modèle général à partir de cas isolés.

Cette tyrannie de la communication n'a cependant pas que des inconvénients. Elle pousse les organisations closes à modifier leurs habitudes, à assouplir leur posture de repli, à soigner davantage leur paraître. Dans *La Société conquise par la communication*, Bernard Miège souligne « l'obligation de communication » qui gagne les entreprises, les institutions sociales et les grandes associations, et qui peut être pour certaines d'entre elles, bien plus qu'un simple effet de mode, une « condition de survie », devenant ainsi « une sorte de loi d'airain moderne » (1996, p. 209-211). Les institutions fermées n'échappent guère à cette inflexible loi. Conscientes que la meilleure défense est l'attaque, la plupart d'entre elles prennent désormais les devants et élaborent de véritables stratégies de communication. Il est de bon ton, de nos jours, d'être (ou de feindre d'être) ouvert. À propos de cette « cité interdite » empreinte de « secrets » et de traditionalisme qu'est l'Assemblée nationale, par exemple, Marc Abélès observe qu'elle se trouve gagnée par les T.I.C. et ouvre peu à peu ses portes aux médias : « information, communication, les deux exigences

semblent indissolublement liées dans l'esprit de tous ceux qui souhaitent que l'institution soit plus ouverte sur le monde » (2001, p. 287).

Dans deux précédentes études, nous avons montré que l'armée (Bryon-Portet, 2005) et la franc-maçonnerie (Bryon-Portet, 2010 c) françaises ont amorcé une politique d'extériorisation au plan communicationnel depuis une vingtaine d'années, dans un but d'information mais aussi de valorisation de leur image, exprimant plus profondément une quête de légitimité. Par là même, elles semblent manifester une réelle prise de conscience des défis qu'elles doivent relever à l'aube du troisième millénaire, acquérant la conviction qu'une adaptation partielle aux exigences de la société de la communication s'avère nécessaire. L'institution militaire a ainsi multiplié les communiqués de presse et les annonces sur ses sites Internet, les manifestations événementielles et les campagnes de recrutement, grossissant ses effectifs dans ce domaine jusqu'à en faire « le plus gros service de communication de l'appareil d'État », avec 1200 personnes au début des années 2000 (Weber, 2002, p. 7-8 et p. 62). La fin de la guerre froide, la suspension du service national et l'essor des T.I.C.<sup>1</sup>, en effet, ont rendu indispensables le renforcement d'une visibilité affaiblie, la justification des budgets auprès des contribuables et des décideurs politiques, l'explication du fonctionnement des armées et, enfin, des entreprises de séduction auprès des jeunes publics afin de recruter et de remplir les places laissées vacantes par les anciens conscrits.

L'institution maçonnique a également impulsé une offensive auprès des mass medias et des T.I.C., sans oublier des actions de communication événementielle. Multipliant leurs interviews auprès des journalistes des grands hebdomadaires et des plateaux télévisés<sup>2</sup>, et ouvrant même les portes de leurs temples dans le cadre de documentaires<sup>3</sup>, les Grands

---

1. Certains chercheurs, comme Béatrice Rodier-Cormier (2002), font remonter les débuts d'une politique de communication — et non plus simplement de propagande — de défense aux années 1950, avec les actions du général de Lattre. Cependant, la communication des armées fut plus tardive, ainsi que nous avons essayé de le démontrer dans de précédentes publications (Bryon-Portet, 2005). Il en va de même pour la franc-maçonnerie, l'historien Daniel Ligou datant son « extériorisation » aux alentours de 1960 pour une loge comme le Grand-Orient de France (1993, p. 340-342). Néanmoins, cette politique demeura marginale, les autres obédiences (notamment la G.L.N.F. et la G.L.D.F.) n'ayant adhéré que très tardivement à cette mouvance. Nous estimons pour notre part que le processus d'extériorisation ne s'est vraiment accéléré qu'à partir des années 1990, pour l'armée comme pour la franc-maçonnerie.

2. Dans le cadre de son émission *Revu et Corrigé*, Paul Amar, qui a consacré le créneau du 29 mars 2008 aux francs-maçons, a ainsi accueilli Jean-Michel Quillardet (G.O.D.F.), Alain Graesel (G.L.D.F.) et Pierre Chastanier (G.L.N.F.), lesquels tentèrent de lever les voiles d'ignorance qui entourent leur communauté.

3. Ce fut le cas notamment dans le reportage de Pascal Catuogno, « Francs-maçons au

Maîtres des principales obédiences jouent le jeu de la transparence en espérant dissiper les préjugés qui naissent de l'opacité maçonnique. Un article rédigé par Saïd Mahrane, paru dans *Le Point.fr* le 24 juin 2009, dresse un tel constat à propos de la Grande Loge Nationale Française : « voilà une annonce qui risque de faire grand bruit dans le milieu très secret de la franc-maçonnerie. "Au nom de l'ouverture et de la transparence", le Grand maître de la Grande Loge Nationale Française (G.L.N.F.), François Stifani, va rendre publics les noms des membres de son cabinet. Du jamais vu ! » Par ailleurs, les révélations récentes de certains hommes politiques ont surpris l'opinion publique, peu habituée à ce que les « frères invisibles » brisent la loi du silence. Ainsi en fut-il de Xavier Bertrand, ministre du Travail, des relations sociales et de la solidarité, également secrétaire général de l'UMP, qui avoua appartenir au Grand-Orient de France dans une interview accordée à *L'Express* en février 2009. Comme le remarque Gilbert Garibal dans son ouvrage *Devenir franc-maçon*, au chapitre intitulé « Communiquer, oui et non », les adeptes sont de plus en plus nombreux à être « maintenant favorables à une plus grande information du public », conscients que les espaces de silence laissent place à toutes les élucubrations.

Dans cette politique d'ouverture, la mise en place et l'actualisation de sites institutionnels sur le réseau Internet tient une place également essentielle. Aujourd'hui, toutes les grandes obédiences sont présentes sur la Toile, et informent de manière très officielle le profane désireux de s'instruire des principes maçonniques, mais aussi de l'actualité des loges (conférences, colloques, rencontres...), ou encore sur des prises de position de l'institution à l'égard des grandes questions sociétales (nanotechnologies, laïcité, éducation, euthanasie...), sous forme de réflexions ou de communiqués de presse. Il est d'ailleurs significatif que le site de la Fédération Française du Droit Humain possède un onglet intitulé « Une démarche de communication », où un clic permet de naviguer dans des sous-parties telles que « le Droit Humain à la radio », « Le Droit Humain et la presse » et « Publications<sup>1</sup> ». Parallèlement aux médias et aux T.I.C., la franc-maçonnerie construit sa communication institutionnelle en s'appuyant sur des manifestations diverses, accueillant indifféremment les

---

cœur de la République », diffusé sur Canal+ en mai 2009 dans le cadre de l'émission *Spécial investigation*, où l'on pouvait suivre dans ses démarches le Grand Maître du Grand-Orient de France, Pierre Lambicchi, et voir l'intérieur d'un Temple, filmé durant une tenue maçonnique.

1. [www.droithumain-france.org](http://www.droithumain-france.org) (site consulté le 3 janvier 2010). En 2011, cet onglet a été rebaptisé « Portail des Médias ».

initiés et le grand public : expositions<sup>1</sup>, salons<sup>2</sup>, tenues blanches ouvertes aux profanes, conférences en tous genres. Le 22 mars 2009, le site *Le Parisien.fr* s'interrogeait : « Les secrets de la franc-maçonnerie enfin dévoilés ? Sans aller jusque-là, quinze loges de la Grande loge de France de l'est parisien, dont neuf situées à Créteil, ont organisé hier dans la ville-préfecture plusieurs tables rondes pour faire connaître au grand public l'une des principales obédiences maçonniques. »

La majorité des institutions fermées ont adopté une telle stratégie. Certaines sectes, comme l'Église de scientologie, possèdent leur site officiel sur Internet, afin de redorer leur blason en donnant l'image d'une organisation démocratique, qui ne craint pas d'informer l'opinion publique de ses activités, ou à des fins de prosélytisme<sup>3</sup>. Dans ce cas, une scission s'opère souvent entre la publicité faite et la réalité du fonctionnement de l'institution, la première tentant de gommer voire de nier les aspects déplaisants de la seconde. Ce genre de communication s'apparente alors à de la manipulation, voire à de la propagande. Le rapport n° 1687 de l'Assemblée nationale, enregistré le 10 juin 1999, et qui titre sa première partie « L'Organisation des sectes : des structures qui assurent l'opacité », est à ce sujet très explicite. Il souligne que « recherche d'une reconnaissance publique pour la vitrine de la secte » et « maintien de la clandestinité du réseau sectaire » ne sont pas incompatibles. À l'ère des mass medias et d'Internet, ces deux modes d'être coexistent, au risque de placer les institutions closes dans une position schizophrénique. L'armée elle-même n'a pas toujours su éviter cet écueil, véhiculant en externe l'image mensongère d'une banale entreprise, incompatible avec ses fondamentaux identitaires, ce qui eut des répercussions très préjudiciables en interne, sur la qualité et la pérennité du recrutement mais aussi sur la motivation du personnel (Bryon-Portet, 2005).

Les propos de Pierre Bréchon, recensant une œuvre de Jean Séguy, résument bien ce mouvement d'extériorisation qui, pour avoir toujours existé, ne cesse de s'accélérer depuis le xx<sup>e</sup> siècle :

De toute manière, tout groupe d'engagement volontaire intensif doit gérer sa marginalité et son rapport à la culture globale. La prise en compte de

---

1. On notera l'exposition intitulée « Le Franc-maçon en habit de lumière », qui se déroula à Tours du 15 juin au 8 septembre 2002. Cette exposition proposait une collection de pièces rares issues des musées maçonniques européens, et rassembla près de 100 000 visiteurs.

2. Des salons maçonniques du livre se tiennent ainsi tous les ans dans les grandes villes. Celui de Paris, par exemple, a organisé sa 7<sup>e</sup> édition en décembre 2009.

3. Il en va de même pour un groupe terroriste comme Al-Qaïda, qui n'hésite pas à utiliser les médias et Internet pour servir ses intérêts, tenter de discréditer les pays occidentaux, rallier d'éventuels sympathisants et communiquer avec ses membres.

l'histoire montre que souvent les sectes évoluent au fil du temps dans les formes de leur conflit avec le monde, l'État et éventuellement une Église. Les sectes elles-mêmes vivent des formes de compromis avec le monde. Le conflit peut souvent n'être qu'implicite, ce qui ne l'empêche pas de produire certains effets sociaux. (Bréchon, 2000)

La gageure actuelle semble bien être, pour les institutions fermées, de ne pas confondre compromis et compromission, de trouver le juste équilibre entre fermeture totale et communication à outrance, refus de changement et dénaturation complète.

Parallèlement à cette stratégie de communication institutionnelle, consciente et volontaire, se développe un mouvement d'expansion communicationnelle impulsé par les membres de la communauté, et qui échappe parfois à tout contrôle de l'organisation. Internet, notamment, est à l'origine de cette libération relative de la parole, car il permet à chacun d'être un acteur de sa propre communication, de manière anonyme et en toute impunité, ce qui a évidemment pour conséquence d'atténuer la peur de transgresser cette loi du silence qui fonde les communautés closes. Le rôle des blogs est à cet égard particulièrement significatif. Blogs militaires et maçonniques, par exemple, prolifèrent depuis quelques années. Ils mettent en place un mode de communication direct, où les membres peuvent s'exprimer librement sur la Toile, sans passer par les mass medias traditionnels, qui opèrent un tri des informations et fonctionnent comme des filtres. D'une manière générale, les institutions vivent plutôt mal une telle révolution. Grâce aux *milblogs*, encore appelés *warblogs*, les militaires présents sur un théâtre d'opération commentent de nos jours l'actualité des combats et diffusent des photos prises sur le vif. Ils peuvent ainsi témoigner de leur expérience sans avoir à craindre de quelconques représailles de la part de leur hiérarchie, en utilisant des pseudonymes ou en se cachant derrière des avatars.

Ces nouveaux supports de communication donnent aux membres de cette communauté la possibilité de délivrer des messages entrant en contradiction avec la version officielle donnée par les autorités politiques ou militaires, et relayée par la radio, la presse ou la télévision. Cette logique individuelle et instantanée balaie les efforts de contrôle de l'institution, qui avait réussi, avec la guerre des Malouines puis la première guerre du Golfe, à maîtriser les messages diffusés par les journalistes grâce à la technique de l'*embedding* notamment (Ferro, 1991, p. 57-58 ; Masse, 2005). Avec les blogs, rien de tel. La communication par temps de guerre est faite, en partie, par les militaires eux-mêmes, et non plus seulement par l'institution et son *pool* de correspondants de guerre accrédités et triés sur le volet.

De la même manière, de nombreux francs-maçons échangent sur la



Toile à propos de questions diverses, et ce jusqu'aux limites de la décence. Les membres du blog Acacia Ile de France, par exemple, ont déballé régulièrement des affaires internes et se sont adonnés à des règlements de comptes inter-obédientiels, susceptibles de ternir l'image positive que l'institution s'efforce de construire. Par ailleurs, Internet est également un réseau où peuvent s'épanouir et circuler des *hoaks* de toutes sortes, des tentatives de désinformation et des campagnes de discrédit menées par les détracteurs de la franc-maçonnerie. Si l'ère de l'ouverture communicationnelle constitue une véritable révolution pour les institutions fermées, il convient donc malgré tout de nuancer les effets positifs d'une telle dynamique, qui possède ses menaces autant que ses opportunités.

## Les institutions traditionnelles à l'ère du tout-technologique

Les institutions fermées reposent souvent sur une utopie (Séguy, 1971) : l'utopie selon laquelle la clôture permet de corriger les défauts de la société ouverte et de construire une communauté idéale, faite de rapports humains harmonieux et fraternels notamment, mais surtout de préserver cette organisation harmonieuse des influences extérieures, productrices de désordre. Les médiations symboliques prégnantes à l'intérieur desdites communautés délivrent des valeurs supposées intemporelles et universelles, et mettent en place des pratiques qui inscrivent les membres du groupe dans un temps cyclique, régulier et prévisible, conçu comme proche du temps pur des origines<sup>1</sup> (ce fameux « âge d'or » que relaient de nombreux mythes (Girardet, 1986)), d'où l'importance accordée à la tradition.

Pourtant, nous avons vu que les institutions fermées doivent aujourd'hui renoncer à l'illusion d'une clôture parfaite, tant les interactions avec le monde extérieur sont nombreuses et les obligent à négocier leur identité, en quelque sorte. Leur temporalité propre est ainsi confrontée à celle de la modernité, et leur traditionalisme aux techniques qui envahissent le quotidien. Nous proposons de saisir, à travers quelques exemples concrets, la façon dont se fait cette confrontation entre institutions traditionnelles et société moderne, dispositifs symboliques et moyens techniques, et de voir si cette opposition que l'on pourrait croire irréductible ne peut pas donner lieu, dans certains cas, à une cohabitation, voire à de fructueux échanges.

### 1 Transmission, communication : antinomie et complémentarité

Les institutions fermées entretiennent un rapport particulier à l'espace et au temps, mais aussi à la communication, ainsi que nous l'avons montré. Et là encore, elles déploient un mode d'être à contre-courant de celui

---

1. « Lorsque le projet utopique s'institutionnalise, dans les sectes par exemple, on assiste aussi souvent à la création de sociétés fermées au devenir et référées à un passé relativement récent et censément normatif parce que télescopé, dans la mémoire collective, avec le temps des origines. » (Séguy, 1971, p. 333)

que privilégie la société actuelle. À une présence physique, ancrée dans une matérialité empreinte de spiritualité, au corps lentement façonné par des dispositifs symboliques créateurs de lien social, à la patience requise pour s'engager dans un travail herméneutique, à la transmission de valeurs fondatrices perçues comme universelles et intemporelles, la société moderne occidentale, en effet, semble préférer les mondes virtuels proposés par les outils numériques, la dématérialisation des rencontres interpersonnelles, la télé-présence et l'instantanéité qu'offre Internet, la vitesse de diffusion des médias, porteurs d'informations éphémères et « tautismiques » (Sfez, 1992, p. 17). L'analyse que Lucien Sfez effectue lorsqu'il distingue deux types de communication antinomiques nous semble pouvoir être appliquée avec profit à notre propos. À la « politique de la communication » qui prévaut actuellement, et qui passe « un pacte d'allégeance avec la technologie », s'opposerait ainsi la « politique de la mémoire » (1993, p. 417) des institutions fermées, fondées sur un patrimoine symbolique commun et un sentiment de communion. Régis Debray, lui aussi, a montré à quel point communication technologique et transmission humaine relèvent de logiques différentes (1997). Tandis que la première, principalement synchronique, tend à faire dialoguer des émetteurs/récepteurs à distance *via* un procédé de médiatisation, autour d'informations qui sont rapidement frappées d'obsolescence, la seconde, plus volontiers diachronique et préférant la médiation symbolique, relie les générations par-delà les siècles et soude les membres d'une communauté autour de valeurs partagées, pérennisées par les idées archétypales qu'elles renferment.

Notre acculturation progressive aux technologies de l'information et de la communication nous en fait presque oublier le caractère novateur et disruptif, et la redéfinition radicale que celles-ci ont engendrée quant aux rapports que nous entretenions naguère avec l'espace et le temps. Mais qu'une enquête vienne sonder les motivations des internautes qui surfent, qui *chattent* ou qui utilisent leur messagerie électronique, et ces mutations se révèlent avec force. Une équipe de chercheurs a ainsi souligné l'obsession du facteur temps, et plus précisément de la vitesse, qui anime les usagers de ces médias : « gain de temps : c'est de loin le premier critère mis en avant par nos différents interlocuteurs ». Ou encore : « la question du temps est omniprésente dans notre étude, principal régulateur de la communication inter-personnes [...] Le temps est le fil de trame du texte de réseau » (Jeanneret, Souchier et Le Marec, 2003, p. 170 et p. 214-216). Et les auteurs de l'étude de préciser que la diffusion des messages en temps réel, la réception instantanée, donnent « un sentiment partagé de vitesse ». Selon eux, « c'est sans conteste dans le chat que la question du temps est la plus prégnante », car ce mode de communication « amène à percevoir

l'écriture comme un flux d'échanges continu entre internautes "en temps réel" ». Cette règle de la vitesse est d'ailleurs si impérieuse que des dispositifs techniques sont même prévus, sur certains *chats*, afin de sanctionner les membres qui restent inactifs trop longtemps. Ces derniers se font alors évincer du cercle des internautes. Tout incite donc à accélérer le rythme de la communication. Cette logique de la vitesse et de la synchronie prévalant chez les internautes se situe aux antipodes du temps de la tradition, qui est par essence un temps long, porté par la mémoire collective de générations en générations, attaché aux grands modèles symboliques et aux événements fondateurs qui ont jalonné l'histoire d'un peuple ou d'une communauté, tels que les incarnent et les réactualisent les cérémonies commémoratives, par exemple. Rien de semblable à ces internautes pressés, en effet, lors des rites, où les participants se soumettent au rythme lent et solennel imposé par un protocole quasi immuable, et où il faut laisser opérer la magie de la répétition des gestes et des postures.

L'espace se trouve soumis aux mêmes mutations. En quelques clics rapides, l'internaute peut naviguer de pages en pages, de sites en sites, de villes en villes (le site Google Earth permet aujourd'hui une visite virtuelle en trois dimensions de la plupart des grandes villes du monde), tout en demeurant sur sa chaise. En rendant accessibles, par des promenades virtuelles, des lieux qui demeureraient jusqu'alors inaccessibles au plus grand nombre, Internet bouleverse les lois de la physique, ou plutôt la représentation qu'en a l'homme moderne. Instaurant un effacement des barrières géographiques, et instillant une confusion grandissante entre espace matériel et espace virtuel (ce qu'un site tel que *Second Life*, par exemple, favorise en redoublant l'existence avec un certain réalisme), le dispositif technique sur lequel repose Internet contribue à brouiller les repères spatiaux naturels de l'homme. Considérons, par exemple, le procédé de mise en abyme qui caractérise la consultation des sites web, grâce à l'existence d'une multitude de liens hypertexte et, plus généralement, de ce que l'on appelle des « signes passeurs ». Cette mise en abyme répétée à force de clics et de « passages d'un univers à un autre » provoque à long terme une « désorientation » que nombre d'utilisateurs n'ont pas manqué de relever au cours d'une enquête où ils furent interrogés (Jeanneret, Souchier et Le Marec, 2003, p. 117). D'autres recherches insistent plutôt sur les notions de linéarité et de tabularité qui sont présentes, dans des proportions différentes, au sein du support écrit papier et du média informatisé (Vanderdorpe, 1999), participant par là-même d'une gestion spécifique de l'espace. Or là encore l'espace patrimonial de la tradition se définit, à l'inverse des espaces virtuels aux contours mouvants, comme un espace stable et stabilisateur. En matérialisant et en immortalisant les valeurs du passé — comme nous le rappelle la contemplation des pyramides et des

cathédrales, ou encore des monuments aux morts élevés à la mémoire des combattants des deux guerres mondiales —, il constitue des points de repères pour l'homme. Certes, on peut considérer que le principe d'ubiquité se trouvait déjà au centre des mass médias (Cazeneuve, 1972). Mais ce principe s'est densifié et complexifié avec les T.I.C. Paul Virilio va ainsi jusqu'à parler d'une « tyrannie du temps réel » inhérente à l'instantanéité des réseaux technologiques (2009) et du cybermonde (2010).

Existeraient donc deux types de temporalités, correspondant à deux types de spatialités. Au « temps court » (Braudel, 1993) de la communication technologique et de la mémoire informatique — véhiculant des images superficielles, des messages non pérennes, répondant principalement à des enjeux de vitesse —, et aux espaces virtuels qui l'accompagnent, s'opposeraient le « temps long » de la tradition et de la mémoire humaine, mais aussi l'espace symbolique patrimonial, organisant géographiquement les événements passés d'une histoire commune à un groupe d'individus. Or selon certains chercheurs il ne semble pas déraisonnable de penser que le développement exponentiel des premiers est susceptible d'affaiblir les seconds, selon un principe de vases communicants. Autrement dit, l'expansion des technologies de l'information et de la communication pourrait s'accompagner d'un effacement proportionnel de la tradition. Telle est la thèse défendue par Régis Debray notamment, lorsqu'il exhorte à « communiquer moins, transmettre plus » (2001), et que Dominique Wolton semble partager en grande partie, même s'il n'utilise pas la même terminologie que son confrère, lorsqu'il déclare :

*Aujourd'hui, nos sociétés manquent de médiation davantage que de médiatisation. La médiatisation ne remplace pas la médiation humaine, c'est-à-dire l'ensemble des contrats, rites et codes indispensables à la communication sociale et à la vie quotidienne. Plus il y a d'information et de communication, de transparence et d'immédiateté, plus il faut réintroduire des médiations.* (Wolton, 1997, p. 170)

Si cette conception dichotomique, opposant communication et transmission, peut paraître quelque peu réductrice et mérite d'être nuancée à certains égards, elle possède néanmoins le mérite de relever deux tendances et deux rapports très différents de l'homme à l'espace et au temps. D'aucuns objecteront à un chercheur comme Régis Debray le fait que certaines T.I.C. semblent prendre le relais des dispositifs symboliques traditionnels pour raviver la mémoire collective, transmettre des référents communs et rappeler les principes ou événements fondateurs d'une communauté. Le Mémorial de Caen, par exemple, musée dédié à la seconde guerre mondiale, aborde le débarquement des alliés en Normandie *via* des nouvelles technologies. Son site web montre également qu'Internet

peut être un outil de transmission de l'histoire. L'on peut aussi mentionner les cédéroms qui permettent une visite virtuelle du musée du Louvre... Cependant, ce point de contact entre traditions et nouvelles technologies, bien que réel, nous paraît quelque peu superficiel. Le contenu historique transmis peut bien rapprocher ces deux logiques communicationnelles, il n'en reste pas moins que la forme qui leur est propre les éloigne irrémédiablement, en accord avec la célèbre assertion de Marshall McLuhan selon laquelle « *the medium is the message* » (1968). Les pratiques commémoratives traditionnelles, en effet, reposent sur des médiations symboliques, qui s'expriment à travers des rites et des symboles, et opèrent une lente incorporation et appropriation collectives des valeurs transmises. Lorsqu'Internet permet à un navigateur de visiter un musée dédié à la Seconde Guerre mondiale, on peut considérer qu'il contribue à faire vivre le devoir de mémoire, mais il ne favorise pas nécessairement une cohésion intragroupale ni même une intégration des principes communiqués, tant il est vrai que « ce qui est communiqué n'est pas nécessairement intégré à la personnalité » (Cazeneuve, 1976, p. 92-101). Ce n'est donc peut-être pas tant par les contenus qu'il propose, que par les formes de présentation et d'utilisation qu'il instaure, mais aussi par le mode de sociabilité qu'il met en place, qu'Internet participe d'une modification de la perception humaine et opère une diffusion informative de nature bien différente de celles qu'offrent les médiations symboliques. Dans *Le Culte de l'Internet. Une menace pour le lien social?*, Philippe Breton souligne le fait que les corps, en n'étant plus physiquement réunis, cessent d'alimenter le vivre-ensemble, et à propos du Réseau, il suggère que l'on a à faire à « l'utopie d'une société asociale ». Selon lui, le délitement relationnel qui découle de la mise à distance des membres de la société — lesquels préfèrent *chatter* derrière des écrans d'ordinateur plutôt que de converser en face à face —, se présente comme le paradoxe ultime de cette prétendue société de la communication, censée « mettre en commun ».

Un constat identique peut être fait à propos d'un genre télévisuel tel que celui relatif à l'événement cérémoniel, qui semble au premier abord concilier traditionalisme et mass media, temps long et temps cours, politique de la mémoire et politique de la communication. C'est du moins ce qu'entreprend de prouver l'étude de Daniel Dayan et d'Elihu Katz intitulée *La Télévision cérémonielle*, qui nous livre de nombreuses illustrations de ce pont jeté entre « les questions du symbolique et celles de la communication », selon les propos introductifs de Lucien Sfez<sup>1</sup> (plus récemment, Mihai Coman (2003) a également emboîté le pas de ces deux chercheurs). Lorsque sont diffusés en direct le couronnement de la reine

---

1. Lucien SFEZ, préface à l'ouvrage de DAYAN et KATZ, 1996.

d'Angleterre, les funérailles de J.F. Kennedy, les premiers pas de l'homme sur la lune ou l'ouverture des Jeux olympiques, il y aurait, selon les deux chercheurs, une communion universelle des hommes à travers le petit écran, dans la mesure où ceux-ci ont conscience de « voir avec » leurs semblables de tels événements frappés du sceau de l'extraordinaire. Néanmoins, une réserve nous semble devoir être émise, car la notion même de communion, avancée par Daniel Dayan et Elihu Katz dans le cadre des cérémonies diffusées à la télévision, nous paraît quelque peu contestable : les téléspectateurs ont-ils vraiment une conscience aiguë de ce « voir avec » ? Rien n'est moins sûr, et la réponse, en outre, varie probablement d'une culture à une autre<sup>1</sup>. Et quand bien même l'auraient-ils, le fait qu'un téléspectateur ait conscience de voir une cérémonie en même temps que d'autres suffit-il à le faire entrer en communion avec eux ? Peut-on comparer ce sentiment de « voir avec » avec celui du « vivre avec » auquel nous invitent les formes traditionnelles du rite ? La présence à l'autre n'est pas au rendez-vous dans ce type d'événement cérémoniel télévisuel. L'on peut ainsi douter que la célébration de la messe le dimanche matin à la télévision puisse avoir les mêmes effets sociaux que le rassemblement physique qui se déroule au même moment dans des églises communales, et ce malgré la forte charge symbolique dont la première est empreinte. À ce sujet, Régis Debray va jusqu'à dire : « il y a profanation et obscénité, pour un croyant, à mettre en parallèle une épiphanie et un télé-journal. Les chrétiens ne s'autorisent pas à tenir la messe télévisée pour une vraie messe, car le mystère de l'eucharistie n'opère pas à travers l'écran (la foi occidentale aussi se vit en communauté) » (Debray, 1992, p. 143).

Par ailleurs, eu égard à la problématique qui nous intéresse, les communautés fermées sont moins enclines que les autres à utiliser les mass médias pour célébrer leurs rites et diffuser leurs mythes, car il va de soi que si elles s'ouvraient ainsi à tous les téléspectateurs de la planète, elles veraient précisément s'évanouir cette clôture qui les caractérise. Il convient donc de bien différencier les actions de communication institutionnelle qu'elles sont souvent poussées à mettre en place à des fins d'information et de légitimation *via* les mass médias, et que nous avons évoquées dans le précédent chapitre, et les actions de transmission des valeurs qui fondent la communauté, ces dernières demeurant la plupart du temps réalisées

---

1. Toutes les cultures, en effet, ne vivent pas de la même manière ce « voir avec », ainsi que le fait remarquer Lucien Sfez dans la préface de l'ouvrage de Daniel Dayan et d'Elihu Katz, où il souligne des différences de réception en distinguant les sociétés fortement communautaires (les États-Unis et l'Inde, par exemple), et celles qui le sont moins (comme la France). Les Français percevraient ainsi un événement censé être communautaire de manière plus isolée et individualiste.

dans l'intimité du groupe, à l'abri des regards indiscrets et des médias. Tel est probablement l'écart majeur qui sépare les communautés fermées des autres communautés. Car si la notion même de communauté implique un certain degré de séparation, dans la mesure où celle-ci ne peut fonder son identité qu'en déterminant ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire ce qui relève de l'extracommunautaire, en revanche toutes les communautés n'adoptent pas nécessairement une position de repli forcené et de mutisme. La communauté chrétienne peut bien célébrer Pâques *via* la télévision, alors qu'il serait assez invraisemblable que la communauté maçonnique célèbre la Saint-Jean d'été à travers le petit écran, donnant ainsi à voir à tous les profanes un rite auxquels les seuls initiés ont théoriquement accès. Une autre limite a trait au vécu du cérémonial. Car si la plupart des institutions se contentent de communiquer sur leurs principes identitaires, les institutions fermées, en revanche, attendent bien plus de la transmission de leurs principes identitaires par le truchement d'un ensemble de dispositifs symboliques : l'appropriation desdits principes par un travail d'incorporation, notamment, destiné à modifier le regard et le comportement des membres de la communauté... Or on voit mal comment cette modification pourrait se réaliser sans une participation effective au cérémonial, si l'on veut bien se souvenir du rôle que joue le corps bougeant, communiquant et parfois même souffrant, dans cette transformation, *via* des postures et des émotions particulières. La seule vision du téléspectateur, passivement assis sur le canapé de son salon, ne suffit sans doute pas à faire advenir la magie opératoire du rituel, qui fait intervenir d'autres sens.

Des tentatives ont pourtant été élaborées dans ce sens. Depuis une dizaine d'années, par exemple, apparaissent des loges maçonniques virtuelles. Proposant des tenues *on line*, ces loges reproduisent la quasi-totalité des principes sur lesquels reposent les loges traditionnelles : le principe du secret et de l'initiation (il faut être franc-maçon, en effet, pour pouvoir participer à ces travaux virtuels, la connexion nécessitant l'entrée d'un mot de passe), la périodicité (elles se déroulent à heure fixe et à date convenue à l'avance), la réflexion sur le symbolisme, etc. ; à cette différence prêt que les adeptes se retrouvent seuls devant leur écran d'ordinateur et envoient des messages *via* leur clavier, au lieu d'échanger verbalement, de se mettre à l'ordre et d'œuvrer les uns auprès des autres. Or, ce sont ces aspects de la *res masonnica* qui semblent précisément conférer son efficacité au rituel maçonnique. Que dire des initiations virtuelles que ces réseaux numériques, qui n'ont de loge que le nom, effectuent sur la Toile, lorsque l'on connaît l'importance du vécu physique et de la présence de la collectivité dans ce genre de rite ? Que devient l'égrégore, devant l'impossibilité d'effectuer une chaîne d'union, de sentir la chaleur des mains fraternelles et l'émotion des participants parcourir l'assemblée ?



De telles questions sont bien moins accessoires qu'il peut y paraître au premier abord. Car si elles montrent la difficulté qu'il y a à vouloir conjuguer tradition et technologie, transmission et communication, elles interrogent surtout la notion de communauté. Les communautés virtuelles existent-elles vraiment ? Le terme « communauté » n'est-il pas abusif lorsqu'il s'applique aux réseaux sociaux numériques, et ne faudrait-il pas lui préférer le mot « groupe » ? Nous n'approfondirons pas cette réflexion, qui nécessiterait de longs développements et outrepasserait les limites de notre sujet d'étude, mais nous nous contenterons de souligner qu'une véritable réflexion nous semble devoir être menée dans ce sens au sein des sciences de l'information et de la communication, à l'heure où des réseaux comme Facebook donnent le sentiment ou l'illusion de fonder de nouvelles communautés de nature virtuelle.

## **2 Le phénomène d'inflation mémorielle : retour ou banalisation de la tradition ?**

La mémoire, composante essentielle de la tradition, des mythes et des rites, et plus largement de l'histoire qui contribue à forger une identité collective, occupe une place de premier ordre au sein des institutions fermées. Or celle-ci se trouve au centre de récents bouleversements, dans la mesure où elle est indissolublement liée à la sphère spatio-temporelle, dont nous avons montré qu'elle connaissait des changements notables au sein de la société moderne occidentale. Il convient donc d'évaluer si lesdits bouleversements du domaine mémoriel sont favorables ou défavorables au développement et à la reconnaissance de ces communautés ancrées dans la tradition que sont les communautés fermées.

Dans son ouvrage intitulé *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricœur distingue entre les concepts de « mémorisation » et de « remémoration » (2000, p. 176). Ainsi, tandis que la mémorisation se trouve aujourd'hui renforcée grâce à l'outil informatique (la capacité de stockage de données des ordinateurs, significativement appelée « mémoire artificielle », est exceptionnelle, et atteste de cette fascination humaine à l'égard d'une restitution intégrale des informations), la remémoration, quant à elle, semble s'affaiblir, prise dans un mouvement d'oubli des origines que la collectivité véhiculait jadis à travers ses traditions. Cette problématique rejoint et prolonge, tout en l'exacerbant, la mise en garde formulée par le roi Thamous au dieu Thot à propos de l'invention de l'écriture, ce supposé remède à l'oubli (*Phèdre*, 274<sup>e</sup>). La distinction de Paul Ricœur recouvre peu ou prou celle établie dans le mythe platonicien entre « anamnèse » et « hypomnèse », c'est-à-dire entre mémoire intériorisée et mémoire extériorisée, médiée par la technique. Elle rejoint également, dans une cer-

taine mesure, celle que Maurice Halbwachs effectue entre « mémoire historique » et « mémoire collective » (1997). La première, qui livre des données objectives et rationnelles, et que l'on peut trouver dans les livres d'histoire notamment, est assez proche de la mémorisation par son souci de précision mais aussi d'incarnation à travers un support technique garant de son intégrité, alors que la seconde, volontiers oralisée, intériorisée et investie d'affect, possède quelque affinité avec la remémoration.

Nous proposons d'interroger ici l'évolution des pratiques commémoratives et de leurs lieux associés dans le contexte de la cyberculture. Notre hypothèse, en effet, est que lesdites pratiques, qui constituent des actes de transmission relatifs aux événements et aux espaces fondateurs d'une communauté humaine, se trouvent modifiées par les nouveaux modes perceptifs que les T.I.C. construisent progressivement. Nous postulons notamment l'existence d'un lien entre les nouveaux usages communicationnels de la société, et le constat de changement que d'éminents historiens établissent, depuis une quinzaine d'années, concernant les commémorations nationales et, plus largement, les rapports que l'homme moderne entretient avec l'Histoire. Depuis la fin des années 1980 a été mis en évidence un phénomène d'inflation commémorative, qui se traduit concrètement par une multiplication des cérémonies et lieux dédiés à la mémoire. Cette inflation peut paraître contredire, au premier abord, notre précédente affirmation, selon laquelle la remémoration s'affaiblirait au détriment de la mémorisation. Mais nous pensons que la forme à travers laquelle se manifeste cette inflation, loin de se présenter comme une saine affirmation du principe de remémoration, révèle une dénaturation des modes d'expression traditionnels de la mémoire collective et témoigne en quelque sorte d'un sursaut moribond. Le rapport élaboré par un groupe d'experts sous la direction de l'historien André Kaspi, à la demande du gouvernement, est très éclairant à ce sujet, puisqu'il pointe, d'une part, une hausse quantitative des commémorations, et identifie, d'autre part, une baisse qualitative du phénomène, en partie due au fait que les célébrations nationales perdent leur signification symbolique et leur vertu cohésive.

Ce document, en effet, nous apprend que l'on recense aujourd'hui, en France, 12 journées de commémorations publiques, « soit deux fois plus qu'en 1999 » (Kaspi, 2008, p. 9). En outre, le phénomène s'accélère, puisque six commémorations ont été créées entre 1880 et 1999, quand les six autres ont vu le jour en sept ans seulement, soit entre 1999 et 2006. Par ailleurs, le rapport précise que ce bilan risque de s'alourdir dans l'avenir, dans la mesure où d'anciens résistants et des partisans de la construction européenne militent en faveur de nouvelles manifestations publiques (Kaspi, 2008, p. 22). Et les spécialistes d'évoquer « une forme de saturation », d'affirmer que « trop de commémorations nuit peut-être à la

commémoration » et de préconiser une diminution significative en ramenant les célébrations au nombre plus raisonnable de trois<sup>1</sup>. Enfin, il est montré que si les commémorations connaissent un développement exponentiel, elles consacrent de moins en moins les valeurs fondatrices de la communauté (le modèle républicain, par exemple) et les événements liés à l'histoire nationale. À l'inverse, elles mettent à l'honneur des spécificités locales et régionales, ou des revendications de groupes minoritaires. Autrement dit, elles deviennent particularisantes au lieu d'unir les individus dans un processus d'universalisation<sup>2</sup>, et de faire consensus comme toute médiation symbolique digne de ce nom.

Cette tendance avait déjà été relevée vers la fin du xx<sup>e</sup> siècle par de nombreux chercheurs. Pierre Nora parle ainsi d'une « obsession commémorative » dans le dernier tome de ses *Lieux de mémoire*. Dans un chapitre intitulé « L'ère de la commémoration », l'auteur va jusqu'à évoquer « la boulimie commémorative d'époque », qui révèle un mode d'expression pathologique. Pierre Nora poursuit son étude en soulignant le passage d'un modèle historique — où les Français s'identifiaient eux-mêmes en reconnaissant leur filiation à l'État-nation et à la lente construction de ce dernier à travers les âges —, à un modèle mémoriel séparé de tout sentiment d'enracinement temporel, autocentré en quelque sorte. Cette mémoire pour la mémoire, qui cesse d'être la matrice vivante dans laquelle les peuples s'inscrivent, témoignerait d'une crise profonde. En outre, les nombreuses journées thématiques qui fleurissent ça et là aux côtés des cérémonies officielles attestent de cette déshistoricisation de la mémoire : journée de la femme, journée de lutte contre le sida, journée pour la protection de l'enfance, seraient la preuve que les citoyens ne privilégient plus leur attachement à une Histoire partagée, au niveau national, mais plutôt à des intérêts groupusculaires. L'auteur conclut alors que « la commémoration s'est émancipée de son espace d'assignation traditionnelle, mais c'est l'époque tout entière qui s'est faite commémorative » (Nora, 1992, p. 998).

Jean-Claude Guillebaud, lui aussi, dénonce une « maniaquerie commémorative » (1995, p. 21) qui revêt un caractère quasi compulsif. Dans *Les Abus de la mémoire*, Tzvetan Todorov souligne quant à lui ce « nouveau culte de la mémoire » (1995, p. 55). « On inaugure, paraît-il, un musée par jour en Europe », déclare-t-il. Et de poursuivre : « il ne se passe pas de mois sans que l'on commémore quelque événement remarquable, au point qu'on se demande s'il reste suffisamment de journées disponibles

1. Seules les cérémonies du 11 novembre, du 8 mai et du 14 juillet seraient maintenues.

2. Comme le rappelle Jean-Marie Bockel, Secrétaire d'état à la défense et aux anciens combattants dans sa préface au rapport d'André Kaspi, « commémorations et cérémonies structurent la mémoire collective des sociétés autour de valeurs partagées, tout en contribuant au sentiment d'appartenance commune ».

pour que s'y produisent de nouveaux événements à commémorer au XXI<sup>e</sup> siècle » (1995, p. 51). Par ailleurs, l'auteur répertorie plusieurs formes de réminiscence, plus ou moins bénéfiques, et invite ses contemporains à préférer « la mémoire exemplaire » à « la mémoire littérale » (1995, p. 30). La mémoire littérale, qui évalue un événement dans son irréductible singularité, et donc dans son incommensurabilité, se révèle aliénante lorsqu'elle est poussée à l'extrême car elle demeure toujours privée, tournée vers une période précise de l'Histoire, explique-t-il. Au contraire, la mémoire exemplaire érige un événement historique en modèle et sa célébration est alors symbolique. Son aptitude à la généralisation lui permet d'établir des analogies tendancielle — par-delà les différences factuelles — entre des situations anciennes et des situations présentes : ainsi les corps croates entassés dans charniers de l'ex-Yougoslavie peuvent-ils rejoindre les victimes tutsi du Rwanda, mais également celles de la solution finale ou des goulags staliniens. Elle atteint alors une dimension universelle, condition *sine qua non* de toute sphère publique, et rend possible une large identification des individus aux victimes qu'elle présente, grâce aux valeurs à portée générale qu'elle véhicule.

Or la tendance actuelle, pointée par le rapport d'André Kaspi, semble bien relever de la catégorie de la mémoire littérale, attachée à un événement particulier, et exigeant éventuellement réparation pour des outrages subis au profit d'une minorité (la journée nationale d'hommage aux harakis, qui se déroule le 25 septembre, peut être ainsi interprétée). Ce type de manifestation fragmente la population, au lieu de la fédérer autour d'un socle commun comme le font les commémorations ayant valeur de symbole. Le 8 mai, par exemple, symbolise la libération d'un territoire occupé par l'ennemi et d'un peuple injustement opprimé. Et peu importe, à vrai dire, que l'ennemi ait été de nationalité allemande. Ce jour férié ne doit pas tant être interprété comme une condamnation du nazisme que comme une condamnation plus globale de tout acte de barbarie, quel qu'il soit et de quelque époque qu'il relève. De la même manière, ce sont les principes de liberté, d'égalité et de fraternité, piliers mêmes de notre République, que les cérémonies du 14 juillet célèbrent.

L'on peut d'ailleurs rapprocher cette particularisation des commémorations d'un phénomène tendanciel qui se développe sur le Net, où chaque internaute peut être l'auteur et l'acteur de sa propre vie, réinventée, mise en scène et médiatisée *via* la Toile, grâce aux blogs notamment. Cette tendance corrobore également le constat établi par Emmanuel Hoog, concernant le « perpétuel présent » et le « tout mémoire » que propose Internet. La sur-mémorisation à laquelle aboutit le Réseau, en effet, entraîne une sorte d'uniformisation des actes mémorables, propre à menacer la mémoire collective qui est censée, quant à elle, opérer des choix sélectifs

et hiérarchiser les valeurs et les événements dignes d'être remémorés. Le paradoxe d'Internet est qu'il conjugue vitesse d'usage et étirement artificiel du temps, lié à sa capacité de stockage des données. La conséquence de cette mémorisation à tout-va est que tout finit par se valoir et s'équivaloir, les détails les plus insignifiants étant éternisés, sur la Toile, au même titre et au même niveau que les événements les plus déterminants de l'histoire humaine (Hoog, 2009). L'une des manifestations les plus extrêmes de cette tendance est illustrée par les thèses de l'artiste plasticien David Guez, où le « moi » de chaque individu, stocké dans le Réseau, devient une matière numérique digne d'être éternisée et se trouve transformé en un « hypermoi » autonome dont les « fragments identitaires » (photos, avis, sentiments...) lui survivront bien après sa mort, comme immortalisés par le Net<sup>1</sup>.

Cet oubli progressif des origines dont la mémoire collective était le support privilégié ne va pas sans poser problème au sein de notre société. En entraînant un sentiment de déracinement et de dérégulation, un tel effacement favorise par réaction des crispations identitaires et des résurgences communautaristes. De multiples récupérations abusives peuvent en découler. Nombreuses sont les sectes, par exemple, qui tentent de faire revivre des cultures traditionnelles, sous des formes dévoyées : templiers, cathares et alchimistes du Moyen Âge se trouvent ainsi invoqués et prétendument imités pour ce qu'ils représentent la pureté d'un passé idéalisé. La désacralisation du monde à laquelle aboutit la primauté des communications instantanées portées par la technologie moderne se traduit donc parallèlement par une quête effrénée des mythes de l'âge d'or et un dévoiement des modes de transmission traditionnels.

L'analyse à laquelle se livre Georges Balandier au sujet des rites nous paraît pouvoir éclairer notre propos. Dans *Le Désordre. Éloge du mouvement*, ce sociologue souligne le rôle de la science et de la technique, mais surtout des T.I.C., dans l'accélération du temps qui est inhérente à la modernité (« la modernité, c'est le mouvement plus l'incertitude » (1988, p. 161). Après avoir montré que « la science elle-même n'apporte plus la certitude d'un ordre du monde régi par le temps des régularités », comme c'était le cas au siècle de Galilée, de Newton et de Kepler, convaincus que des lois universelles et immuables habitaient le cosmos, Balandier met en exergue le rôle amplificateur de l'ordinateur. Évoquant le « temps réel des outils informatiques », il montre que l'homme vit désormais dans « la temporalité immédiate », marquée par la « succession rapide des informa-

---

1. Le projet de David Guez intitulé « 2067 : e-mail vers le futur » consiste à envoyer un message vers le futur (qui sera reçu cinquante ans plus tard), et à créer des mémoires artificielles du « moi », actifs et accessibles longtemps après la disparition physique des individus.

tions », la « quasi-immédiateté » du traitement des données, « la synchronisation d'un très grand nombre d'opérateurs » (1988, p. 165-167). Contrairement au temps de la tradition — qui se définit simultanément par la réminiscence d'une période originelle sacrée, souvent suspendue hors de tout devenir, et par le récit séquencé que livrent les rites et les mythes —, le temps informatique est le temps de la vitesse et de la « dématérialisation » de l'espace. La notion d'« ubiquité » que Balandier met en avant traduit bien cette bipolarité. Elle évoque « un effacement de l'espace et une contraction totale du temps par l'effet de la simultanéité », car, comme il le dit très justement, « temps et espace semblent se confondre ».

Par ailleurs, Balandier met en évidence le lien qui existe entre modernité et mouvement, mouvement et incertitude, incertitude et angoisse. Or cette angoisse que produit la vitesse relative à la propagation des informations, des individus et des biens, l'homme s'efforce de la conjurer par des pratiques rituelles notamment. En instaurant un ordre et en répondant à une certaine régularité, le rite est perçu comme un réducteur d'entropie. Il normalise, établit des limites, ponctue le devenir de repères stables, séquence le déroulement du temps humain en établissant des cycles, des dates charnières, mais aussi en rappelant des référents communs, en exprimant un héritage du passé sans cesse renouvelé dans le présent. On peut donc avancer l'idée que la multiplication actuelle des cérémonies commémoratives (qui, comme tout rituel, reposent sur une transmission de valeurs collectives organisée autour d'un espace scénique symbolique), vise à conjurer l'angoisse que produit le temps court de la modernité et l'oubli progressif du temps long des origines. Parallèlement, cet oubli du temps originel aboutit à un dévoiement desdites pratiques commémoratives, lesquelles s'éloignent dès lors de leurs objectifs habituels.

Cette pléthore de commémorations nous paraît symptomatique d'une nation qui, ayant distendu ses liens avec le passé et virtualisé ses espaces, tente de rematérialiser le réel et de réaffirmer artificiellement la présence des racines qui commencent à lui faire défaut. Pierre Nora affirme à ce sujet qu'« on ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus », et « habiterions-nous encore notre mémoire, nous n'aurions pas besoin d'y consacrer des lieux » (1984, p. 17-19). Quant à Tzvetan Todorov, il déclare à propos de cet engouement pour les commémorations : « comme s'ils étaient saisis de nostalgie pour un passé qui s'éloigne irrévocablement, ils s'adonnent avec ferveur à des rites conjuratoires, censés le maintenir vivant » (1995, p. 51). Cet auteur pressent d'ailleurs la corrélation qu'il peut y avoir entre les deux phénomènes que nous avons relevés, lorsqu'il remarque une « homogénéisation à l'intérieur de nos sociétés », une « uniformisation entre sociétés, effet de la circulation internationale accélérée

des informations, des biens de consommation culturelle (émission de radio et de télévision) et des personnes », et note que « cette évolution porte atteinte aux identités et aux appartenances traditionnelles ». Aussi conclut-il : « la réunion de ces deux conditions — le besoin d'identité collective, la destruction des identités traditionnelles — est responsable, en partie, du nouveau culte de la mémoire ».

En voyant se dissiper ses idéologies transcendantes, ses mythes nationaux et ses repères les plus fondamentaux, la société que nous qualifions d'ouverte pourrait être entamée dans son identité et, partant, dans son intégrité. Aussi s'efforce-t-elle de combler une insupportable vacuité en multipliant les événements commémoratifs, ignorant que l'accumulation de faits profanes ne suffit guère à produire du sacré. Cette frénésie semble même engendrer des conséquences inverses aux effets escomptés. Car le sacré naît d'une distanciation, il revêt un caractère unique, incompatible avec la présente banalisation. Il va de soi que le foisonnement actuel de manifestations commémoratives, qui rompaient naguère le cours continu du quotidien par leur nature extraordinaire et hautement signifiante, aboutit à leur désacralisation. Il y a donc bien un paradoxe dans cette inflation mémorielle vidée de tout contenu signifiant, et qui traduit une sorte de comportement amnésique du corps social. Dans un tel contexte nombre d'individus, insatisfaits par le sentiment de désenchantement qu'entraîne cette rupture du lien avec le passé et l'invisible<sup>1</sup>, pourraient bien se tourner vers des formes de socialité faisant la part belle à la tradition, comme celles que proposent les institutions fermées.

### **3 Les institutions fermées et leurs traditions, entre dégénérescence, adaptation et dénaturation**

L'Église est une illustration particulièrement significative de la difficile articulation entre tradition et modernité. Sa position officielle sur le préservatif, exprimée à travers les discours du pape, en est un exemple éloquent. Plus les institutions sont fermées et enracinées dans la tradition, et plus paraît se poser avec force la question de leur capacité à s'adapter aux évolutions de la société sans dénaturer leurs valeurs identitaires. Gilbert Garibal fait remarquer que cette problématique n'a de cesse de diviser les francs-maçons. Véritable pomme de discorde, la question des rites oppose « rigoristes », « traditionalistes », « puristes », « pragmatiques », « modernistes », « classiques » et « sceptiques », les deux extrêmes de cette typologie consistant à considérer les rituels comme des exercices procé-

---

1. Sur la manifestation de ce désenchantement, voir l'analyse de Marcel Gauchet (2005), qui reprend et prolonge l'analyse weberienne.

dant à une ascèse, dont il faut scrupuleusement observer la forme originale, ou au contraire comme d'inutiles fioritures, qu'il est nécessaire d'actualiser, voire de supprimer purement et simplement (2005, p. 155-156). Une problématique qui ne laisse pas non plus les militaires indifférents, à l'heure de la professionnalisation. Certains, désireux de faire évoluer une institution souvent décriée à cause de son conservatisme outrancier et de sa rigidité, proposent d'assouplir les règles : ainsi en est-il du général Copel qui, dans son livre *Vaincre la guerre*, pense qu'il serait judicieux de supprimer la marche au pas, laquelle participe pourtant de la superbe du cérémonial militaire — notamment lors du défilé du 14 juillet —, et du dressage disciplinaire inhérent à l'armée.

Or ce genre de questionnement, qui relève bien moins du détail accessoire qu'on pourrait l'imaginer, puisqu'il témoigne du maintien de l'attractivité d'une institution et plus largement de son instinct de survie, devient plus pressant à l'ère des T.I.C., qui creusent l'écart entre tradition et progrès. La technologie, en effet, modifie les *habitus* et les représentations sociales. Si l'on prend l'exemple d'Internet, on peut craindre que le développement du réseau n'entraîne une dissolution du lien social, en développant des relations à distance. Dans *Le Culte de l'Internet. Une menace pour le lien social ?*, et dans *L'Adieu au corps*, Philippe Breton et David Le Breton tentent de démontrer que les rencontres physiques diminuent au profit des rencontres virtuelles, tendance qui pourrait à terme se révéler préjudiciable pour le vivre-ensemble. D'autres chercheurs, il est vrai, voient à l'inverse une opportunité dans le développement d'Internet, notamment avec les réseaux sociaux numériques. Nous pensons pour notre part que l'apparente socialité de ces réseaux n'est qu'un leurre. Dans un récent article, nous nous sommes efforcée de montrer qu'un réseau tel que Facebook propose une conception très superficielle de l'amitié, et se trouve plus volontiers centré sur l'égo que sur les relations interpersonnelles (Lardellier et Bryon-Portet, 2010).

Malgré leur clôture, les institutions que nous avons prises pour objet d'étude ne sont guère épargnées par cet essor technologique ni par ses conséquences, tant il est évident que la fermeture vis-à-vis du monde extérieur n'est jamais absolue. Le marin, jadis isolé pendant plusieurs mois en pleine mer, semble l'être un peu moins à l'heure d'Internet et de la téléphonie portable, outils qui lui permettent désormais d'être en contact permanent avec sa famille. Déjà, les mass medias avaient quelque peu assoupli les contraintes des militaires : ainsi la radio Azur FM<sup>1</sup> a-t-elle permis aux soldats français projetés en opérations extérieures d'être informés

---

1. Cette radio appartient à la DICOd (Délégation à l'information et à la communication de la défense).



vingt-quatre heures sur vingt-quatre de ce qui se passait en métropole, en Bosnie à partir de 1995, puis au Kosovo à partir de 1999. Nombreux sont les combattants qui témoignent de leur attachement à cette radio qui les relie à la France et atténue leur sentiment d'éloignement. Mais parfois, la technologie accentue *a contrario* la fermeture spatiale. Dans son ethnologie du huis-clos, Maurice Duval note ainsi que l'installation de la climatisation dans les navires a perturbé la socialité et entraîné un plus grand isolement des marins par rapport au reste de l'équipage, car ceux-ci doivent se replier en cabine et fermer leur porte pour conserver l'air frais à l'intérieur, alors qu'auparavant la cabine, loin d'être un lieu intime, était une sorte d'espace public constamment balayé par des regards extérieurs (Duval, 1998, p. 19-20).

Plus profondément encore, le développement de la technologie semble frapper d'obsolescence les mythes et les rites traditionnels, quand il ne signe pas purement et simplement leur mort. Le mythe du pilote de chasse, dont nous avons longuement analysé les enjeux et les modes d'expression dans la première partie de cet ouvrage, donnera une idée de l'impact que les progrès technologiques peuvent avoir sur les formes symboliques. Roland Barthes fut l'un des premiers à avoir souligné le fait que l'apparition de l'avion à réaction a considérablement modifié l'image mythique du pilote de chasse. Dans le chapitre de ses *Mythologies* intitulé « L'Homme-Jet », le célèbre sémiologue explique que l'aviateur, à bord d'un appareil ultra-sophistiqué, se met à ressembler à un robot et rompt avec la représentation classique des chevaliers de l'air. La technicisation permanente des aéronefs affecte non seulement la formation du pilote et la nature de son activité, mais aussi le rapport de l'homme à sa machine et, partant, la conception qu'il a de son métier. La place grandissante de l'électronique et de l'informatique dans le cockpit, en effet, entraîne une auto-gestion relative de l'appareil. L'ingénierie l'emporte alors sur l'héroïsme, et celui qui est aux commandes a l'impression que son prestige est moindre que par le passé. Il se sent dévalorisé car ses compétences et son savoir-faire personnels paraissent moins déterminants qu'auparavant.

Les études sociologiques qui ont succédé à l'analyse barthésienne corroborent cette thèse. Un général de l'armée de l'air, interrogé par Pascal Boniface dans le cadre d'une vaste enquête, s'exprime ainsi :

Avant, les pilotes se tuaient beaucoup plus car ils faisaient souvent les cons. Mais tout ceci dégageait une élite. Le milieu était propice au culte du héros (les pilotes, par exemple, mettaient un point d'honneur à ne passer qu'à un mètre du sol sur une plage). Les mécanos faisaient un métier assez commun. La technique avion n'était guère différente de la technique bagnole. Ce n'est plus pareil aujourd'hui : les techniciens ont vu leur com-

pétence et leur côte augmenter. Le pilotage automatique est venu par contre diminuer le prestige du vrai pilote. (Boniface, 1990, p. 45)

Une récente étude menée par Caroline Moricot et Gérard Dubey confirme ces déclarations. Selon les deux chercheurs, le Mirage, créé par Dassault Aviation et mis en service à 1984, a profondément bouleversé les valeurs traditionnelles du combat aérien en France :

Comparé à un duel à l'épée, faisant appel aux valeurs de la chevalerie — l'héroïsme, le courage, la volonté — le combat aérien (en particulier le combat tournoyant qui renvoie à l'affrontement direct d'homme à homme) représente « l'idéal-type » de la chasse (pour toutes ces raisons, le bombardement est longtemps resté une catégorie secondaire). L'avion est comparé à une arme blanche et l'arme blanche apparaît comme une arme noble contrairement à celles qui tuent de loin comme l'arc ou l'artillerie. Avec le Mirage 2000, les chasseurs pratiquent aujourd'hui le « tirer et oublier » (*fire and forget*), pratique située aux antipodes de leur système de valeurs. (Moricot et Dubey, 2005, p. 143)

Telle est également la thèse que développe Claude Barrois dans sa *Psychanalyse du guerrier*. Cet ancien consultant national de psychiatrie et d'hygiène mentale pour les armées met en exergue les changements opérés par la culture hautement technologique des combats modernes, dans lesquels la bravoure et l'exploit individuels sont réduits à des peaux de chagrin, et qui confèrent à la guerre une sorte de virtualité par la distance qu'ils imposent entre les adversaires :

Il existe toute une littérature (et une filmographie) sur le pilote de chasse, seul dans son avion, comme le chevalier médiéval sur sa monture, affrontant en combat singulier l'avion ennemi. Or, l'évolution des combats aériens est instructive pour les différents aspects du guerrier moderne. Actuellement, même les pilotes de chasse n'assistent plus à la mise à mort de l'adversaire, compte tenu de la portée des missiles air-air et des techniques de combat (*fire and forget* ou tire et oublie).

(Barrois, 1993, p. 146)

Aujourd'hui, l'arrivée du Rafale, petite merveille de technologie, accentue encore cet aspect des choses, les ressources psychotechniques et psychomotrices, bien que présentes, exécutant un transfert de charge vers la gestion du système d'armes et d'un environnement complexe. Mais il convient de préciser que la véritable révolution, qui pourrait à terme faire disparaître le métier de pilote et constitue, pour cette raison même, un cauchemar aux yeux des passionnés d'aéronautique, c'est la naissance des drones, ces avions sans pilote... On constate là l'impact décisif que peut avoir la technologie sur l'identité de métier.

Les progrès de l'avionique ne sont certes pas les seuls paramètres qui remodelent le métier de pilote. Celui-ci subit également les variations socioculturelles et l'évolution des normes qui en découlent : la rigidité grandissante de la sécurité des vols, le caractère de plus en plus contraignant du droit aérien, allié au carcan juridique du combat moderne (notamment dû à l'essor du Droit des conflits armés, ainsi qu'à la réversibilité des actions, à l'impact médiatique des dommages collatéraux et à ce qu'il est convenu d'appeler « l'effet CNN »), imposent une discipline draconienne, privatrice du caractère ludique du métier, et qui paraît frustrante à de nombreux chasseurs. Caroline Moricot et Gérard Dubey évoquent ainsi une réglementation hypertrophiée et drastique, en matière de nuisances sonores notamment, ce qui a pour conséquence de limiter la réalisation de certains exercices : « les temps héroïques de “la chasse bordel” sont définitivement révolus. L'un des effets paradoxaux de la professionnalisation est donc d'insérer bien plus qu'autrefois l'armée dans la trame de la société civile et de ses règles. Au fond, c'est l'identité même de l'institution militaire qui est ici en jeu et qui fait question » (2005, p. 138-139). Sous la poussée d'une banalisation croissante, la sacralité du mythe du pilote de chasse s'évanouirait donc progressivement.

Le paradoxe est le suivant : si les nouvelles technologies ont permis d'augmenter la vitesse des appareils, puisque certains dépassent Mach 2, en revanche les nouvelles réglementations imposées laissent le pilote jouir de moins en moins des bénéfices acquis grâce aux progrès de la science. Ce sentiment de déchéance est ressenti d'autant plus vivement que reste vivace l'exemplarité du pilote héroïque que l'armée de l'air se plaît à ériger en référent idéal dans le but de faire entrer ses nouvelles recrues dans un processus d'identification conférant force, courage et agressivité conquérante. La mémoire de Guynemer continue d'être honorée tous les ans sur chaque base aérienne au cours d'une solennelle prise d'armes, et l'École de l'air de Salon-de-Provence fait toujours sien sa devise « faire face », inculquée à toutes les générations de pilotes. *A contrario*, le métier n'a plus rien de commun avec ce que les anciens accomplissaient à bord de leur *Spitfire*. Le décalage entre cet idéal projeté comme horizon comportemental et les possibilités offertes par la réalité est propice à la déception. Dès lors, toute la communication qui a été faite en amont autour du mythe des chevaliers de l'air et qui visait à motiver le personnel navigant peut devenir un élément de démotivation dans la mesure où ses éléments fondateurs s'effondrent et entrent en contradiction avec la situation présente.

Pendant, les rapports que les pilotes de chasse entretiennent aujourd'hui avec leur mythe originel n'est pas exempt d'ambiguïtés. Car si nombreux sont ceux qui déplorent la trop grande sophistication du matériel actuel, certains jeunes pilotes avouent également avoir vu naître leur voca-

tion grâce au film *Top gun*, produit vers le milieu des années 1980. Or cette production cinématographique éloigne le chasseur du modèle originel de son mythe par la haute technologie des avions mis en scène, tout en s'efforçant de renouer avec la tradition de la joute chevaleresque par la proximité qu'entretiennent les appareils combattants. Si bien que l'on peut se demander si *Top Gun* n'a pas amorcé le renouvellement du mythe, entraînant par là même des sentiments contradictoires chez la population des pilotes, tiraillés entre des images diversifiées, voire divergentes (Bryon-Portet, 2007a). Il est trop tôt pour pouvoir déterminer si la démythification du pilote de chasse est définitive, ou si cette phase n'est qu'un état transitoire, opérant une mutation du mythe qui pourrait aboutir à sa réactualisation. Une telle hypothèse ne peut être exclue, puisque le mythe du pilote de chasse, qui est né durant la Première Guerre mondiale, constituait lui-même une évolution du mythe traditionnel de la chevalerie, en réponse au machinisme naissant. Force est de constater que certains mythes disparaissent, tandis que d'autres parviennent à s'adapter aux évolutions de leur environnement socioculturel, modifiant leurs représentations de manière à intégrer la technologie dans leur univers onirique.

Par exemple, on peut considérer la figure de Frankenstein, qui émaille la littérature, le cinéma et la télévision depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ou encore celles des humanoïdes qui traversent les livres et les films de science-fiction, comme une version moderne du mythe du Golem (Breton, 1995), lui-même variation du mythe de Pygmalion. En outre, contre toute attente, la technologie donne parfois lieu à de nouveaux mythes. Ainsi en est-il des super-héros qui sont devenus familiers de notre culture. Nés pour la plupart d'entre eux dans les *comics*, bandes dessinées américaines qui connaissent un formidable succès depuis plusieurs décennies, ces personnages hors norme qui envahissent le grand et le petit écran témoignent d'une adaptation du mythe du héros classique au monde moderne : *Batman*, *Hulk*, *Superman*, *Wonder woman*, *Spiderman*, *Iron Man*, les *Quatre fantastiques*... Autant d'individus aux pouvoirs extraordinaires, qui doivent leur force surhumaine à la technologie à quelques exceptions près (*Spiderman* est l'un des rares super-héros à tirer sa force du monde animal), et se battent contre des robots, des machines ultrasophistiquées ou d'autres super-héros. Mais surtout, ils opèrent une inversion — qui tient lieu de compensation — par rapport à la réalité. Car tandis que la technologie a progressivement privé la figure mythique du guerrier héroïque (celle d'un Achille ou d'un Hector, par exemple) de son exceptionnalisme et de son *aristeia*<sup>1</sup>, au point que la littérature de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle présentait des combattants qui étaient

1. Déjà, à propos des premières armes à feu, et notamment de l'arquebuse, l'Arioste déclarait dans *Roland furieux* : « Comment as-tu pu trouver place dans un cœur humain,

des anti-héros<sup>1</sup>, les nouveaux personnages mythiques qui endossent la forme de super-héros prennent une sorte de revanche, mettant la technologie au centre même de leur force physique. Mais il y a plus : les super-héros modernes reprennent à leur compte certaines des caractéristiques et problématiques jadis attachées à des demi-dieux ou à des héros mythiques traditionnels, telles que le combat du bien contre le mal, mais aussi une évolution hors du temps (jeunesse éternelle, etc.), ainsi que l'a relevé Umberto Eco (1995).

Par conséquent, les formes symboliques prégnantes dans les institutions fermées ne sont pas les seules à être affectées par le tout-technologique qui prévaut dans la société ouverte. La société ouverte, elle aussi, malgré son affichage moderne, se trouve parfois gagnée par des formes symboliques créées au sein d'organisations closes et empreintes de traditionalisme<sup>2</sup>, ou qui resurgissent du fond des âges. Et la technologie, démythificatrice dans un premier temps, peut à son tour se trouver mythifiée dans un second temps. En fait, les rapports entre la technique et le mythe sont même beaucoup plus complexes que cela, puisque nombre de techniques sont le fruit de mythes ou d'annonces prophétiques plus anciennes (l'avion comme réalisation du mythe d'Icare, par exemple, ou les clones comme variantes du mythe du Golem). De fait, la source des mythes ne s'est guère tarie à l'époque de la bombe atomique et des fusées. Mircea Eliade a montré que le xx<sup>e</sup> siècle a été traversé par des mythes qui n'ont rien à envier à ceux des sociétés que l'on considère comme archaïques, affirmant qu'« il est indispensable de reconnaître qu'il n'existe plus de solution de continuité entre le monde "primitif" ou "arriéré" et l'Occident moderne. Il faut prendre conscience de ce qui reste encore de mythique dans une existence moderne » (1989). Il paraît donc plus pertinent de parler de déplacement thématique ou de transformation des formes mythiques, que de démythification.

Il en va de même avec les rites. Nous ne nous attarderons pas sur cette question du déplacement du champ rituel et de la création de nouveaux rites, qui a déjà été largement balayée par des chercheurs comme Pascal Lardellier (2005), Monique Segré (1997) et Martine Segalen (1998). Il suffit de mentionner des rites tels que celui qui s'est mis en place avec l'avion, dans le cadre des voyages aériens (Pitt-Rivers, 1986), ou encore celui du

---

cruelle et brutale invention ? Avec toi plus de gloire militaire, avec toi le métier des armes perd son honneur, car tu rends inutiles la force et la valeur. Le lâche devient avec toi bien souvent vainqueur de l'homme le plus courageux. La bravoure, l'intrépidité n'ont plus le moyen de se faire distinguer dans les combats. »

1. Voir notamment les œuvres de Stendhal, de Tolstoï ou de Louis-Ferdinand Céline qui évoquent la guerre.

2. Les mythes relatifs à l'alchimie, que l'on voit resurgir régulièrement dans des campagnes publicitaires ou dans des romans (Paulo Coelho), en sont un exemple.

Quilt, ce patchwork réalisé avec les noms des individus morts du sida (Fellous, 1998), pour se convaincre que les rites, eux aussi, peuvent s'adapter à la société moderne et à sa technologie. L'affirmation de Mary Douglas prend ici tout son sens : « animal social, l'homme est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme, avec d'autant plus de vigueur que l'interaction sociale est intense » (1971). Mais surtout, ces exemples semblent infirmer la thèse, très ancienne et très répandue, selon laquelle *logos* et *muthos* ne sauraient s'harmoniser. Que dire de la proposition d'Alvin Toffler, consistant à mettre en place des rites relatifs au lancement des fusées ou à faire du 20 juillet, jour où Armstrong marcha sur la lune, une célébration annuelle internationale<sup>1</sup>, si ce n'est que la technologie, à son tour, peut donner lieu à des rites ? Nous nous rangeons donc aux côtés de Mondher Kilani lorsqu'il déclare que « la pensée symbolique comme la pensée rationnelle ou scientifique, en fait, coexistent ou peuvent coexister aussi bien chez un même individu qu'au sein de la même société » (1989, p. 134). Le prouve également le discours sacré et symbolique, quasi religieux, qui accompagne l'utopie communicationnelle des idéologues d'Internet, Pierre Lévy et Nicholas Negroponte en tête (Breton, 2000).

Les institutions fermées, avec leurs cohortes de mythes, de rites et de symboles, pourraient être moins anachroniques qu'il n'y paraît au premier abord. Nombre de philosophes, de psychologues, d'anthropologues et de sociologues, en effet, ont pu noter une résurgence des formes symboliques à l'ère moderne, et *a fortiori* à l'ère postmoderne. Des penseurs tels Ernst Cassirer, Gaston Bachelard et Gilbert Durand ont souligné l'utilité que revêtent les formes mythiques et symboliques au sein d'une entreprise générale de rationalisation, dans une culture éprise de clarté, où l'analyse détrône l'analogie, où la dénotation supplante la connotation, où la raison chasse l'imagination. Gilbert Durand note, à propos des pensées conceptuelles qui ont longtemps tenu à distance cette « concrète spiritualité » qu'est le symbole, que « l'on obtient alors des phénoménologies veuves de transcendance pour lesquelles la collection des phénomènes n'oriente plus vers un pôle métaphysique, n'évoque plus l'ontologique ». Et d'ajouter que « notre temps a repris conscience de l'importance des images symboliques dans la vie mentale » (Durand, 1964, p. 26, p. 39 et

---

1. « Aujourd'hui déjà, la succession des lancements de fusées et des récupérations de capsules commence à prendre la forme d'un rite... En donnant une certaine régularité à ces événements et en ajoutant à la pompe qui les entoure, nous pouvons les insérer dans le cadre des rites de la société nouvelle et les utiliser comme points de référence temporels pour la sauvegarde de la santé mentale de tous. Le 20 juillet, jour où l'astronome Armstrong a fait "un petit pas pour l'homme, un pas de géant pour l'humanité", devrait être consacré à la célébration annuelle mondiale de l'unité de la race humaine. » (TOFFLER, 1971, p. 551)

p. 42). Paul Ricœur, lui aussi, a parfaitement mis en évidence le rôle compensatoire qu'endosse de nos jours la réutilisation croissante des formes symboliques. Dans *Le Conflit des interprétations*, il déclare :

Si nous soulevons le problème du symbole *maintenant*, à cette *période* de l'histoire, c'est en liaison avec certains traits de notre « modernité » et pour riposter à cette modernité même. Le moment historique de la philosophie du symbole, c'est celui de l'oubli et aussi celui de la restauration : oubli des hiérophanies ; oubli des signes du Sacré [...] Cet oubli, nous le savons, est la contrepartie de la tâche grandiose de nourrir les hommes, de satisfaire les besoins en maîtrisant la nature par une technique planétaire.

(Ricœur, 1969, p. 284)

Quant à Michel Maffesoli, il rejoint ce point de vue dans son *Éloge de la raison sensible*, et tend à montrer que la postmodernité accentue ce mouvement de retour du refoulé. Carl Gustav Jung ne juge guère cette inflation surprenante, et l'inscrit dans un mode de fonctionnement normal de la psyché humaine : « le rationalisme entretient avec la superstition une relation de complémentarité. C'est une règle psychologique que l'ombre augmente proportionnellement avec la lumière ; ainsi, plus la conscience se montrera rationaliste, plus l'univers fantomatique de l'inconscient gagnera en vitalité. » (1990, p. 229) Une thèse assez similaire est actuellement développée par Victor Scardigli (2009, p. 81-85), selon lequel le tout-technique de notre société, et la logique d'innovation permanente qui lui est inhérente, porteuse de changement et d'instabilité, réactivent les pratiques magiques et la pensée symbolique, de manière assez paradoxale.

Il n'en demeure pas moins que la question de l'adaptation de la tradition reste problématique, l'articulation entre les formes symboliques et l'expression de la modernité — d'un point de vue social, culturel et technique — n'allant pas de soi et se révélant difficile à accomplir. L'exemple des loges maçonniques virtuelles proposant des tenues *on line*, que nous avons déjà citées, montre que certaines tentatives d'actualisation peuvent échouer ou dénaturer totalement l'esprit des formes symboliques traditionnelles. L'on ne peut nier le fait qu'il existe bel et bien un risque de déperdition du sens profond et originel que revêtent les mythes, les rites et les symboles si ces derniers ne parviennent pas à épouser l'évolution que connaît leur environnement extérieur, mais aussi s'ils sacrifient leurs messages originels à des considérations trop conjoncturelles. Dans son ouvrage intitulé *Mythes politiques modernes*, André Reszler a ainsi révélé les risques de travestissement qu'encourent les mythes lorsqu'ils sont réactualisés et instrumentalisés à des fins politiques. Il met notamment en garde contre une utilisation laïque ou parcellaire qui les déformerait et les

dégraderait jusqu'à leur faire perdre toute fonction symbolique, comprise dans le sens de cohésion sociale. Ces risques, qui guettent toute société, guettent aussi les institutions fermées. Il semblerait que ces dernières se heurtent aujourd'hui à deux écueils majeurs, à savoir celui d'un refus total du changement, entraînant une perte de légitimité, ou au contraire celui d'un changement trop radical, qui leur ferait perdre leur âme, le bon compromis étant de parvenir à modifier la lettre tout en conservant l'esprit, à adapter la forme de la tradition pour mieux en sauvegarder le contenu sémantique. Tel est d'ailleurs le sens que Paul Valéry donne à la tradition, affirmant que « la véritable tradition, dans les grandes choses, ce n'est pas de refaire ce que les autres ont fait, c'est de retrouver l'esprit qui a fait ces grandes choses et qui en ferait de tout autres en d'autres temps ».





## **Les communautés closes face aux utopies de l'ouverture et aux tendances individualistes**

Lorsqu'il étudie la genèse du concept et du phénomène de mondialisation, Armand Mattelart (2009) montre que l'utopie planétaire qui s'est développée à l'époque moderne refuse toutes les formes de clôture. Dans un tel contexte, il va de soi que les institutions fermées présentent un important décalage. Cependant, si les discours pacifistes qui accompagnent l'idée d'une « société globale » depuis plus de deux siècles (Kant, 2000, 2009), sont propres à séduire les individus, force est de reconnaître que la mondialisation se traduit également par un effacement des particularismes locaux — souvent vécu de manière assez douloureuse d'un point de vue identitaire —, ainsi que par une dépersonnalisation des rapports humains qui n'est pas pour satisfaire tout le monde.

Il convient donc de déterminer si les principes fondateurs des institutions fermées, qui semblent constituer des éléments de discrédit auprès de l'opinion publique, ne peuvent pas être également perçus comme des remparts salvateurs, susceptibles de contrer les conséquences malheureuses d'un chacun-pour-soi et d'un tout-technologique qui pourraient aboutir à un délitement social. Cet aspect est particulièrement manifeste à l'ère de la postmodernité, qui paraît vouloir éviter les excès de la modernité, et s'efforce de concilier tradition et progrès. Les institutions fermées doivent, pour l'heure, relever une véritable gageure : tenter de s'adapter aux évolutions du monde actuel, marqué par un perpétuel mouvement, tout en conservant leur socle identitaire spécifique, qui peut devenir un atout pour une société désenchantée et en quête de sens.

### **1 De la mondialisation à la glocalisation : le « Village planétaire » et ses paradoxes**

Depuis la fin du Moyen Âge, le monde, mais aussi sa représentation, n'ont cessé de s'agrandir pour l'homme. Les anciens pensaient que le monde était fini et les bornes de ce dernier ne leur semblaient pas tellement éloignées. Les grecs étaient ainsi persuadés que si des êtres s'aventuraient au-delà de certaines limites, ils tombaient dans un abîme. Le

monde lunaire et le monde sublunaire possédaient chacun leurs frontières. À partir du xvii<sup>e</sup> siècle, une révolution scientifique a bouleversé cette conception des choses, dont Alexandre Koyré a rendu compte dans son ouvrage *Du monde clos à l'univers infini*. Avec Nicolas de Cues, Nicolas Copernic et Isaac Newton, notamment, le cosmos fermé des anciens a volé en éclat, le monde s'est subitement ouvert et ses limites ont été repoussées toujours plus loin. Le siècle des Lumières qui a succédé à cette révolution scientifique a poursuivi ce mouvement d'ouverture dans d'autres domaines. Les philosophes de l'*Aufklärung* et leurs héritiers ont inauguré toutes sortes d'utopies universalistes, fondées sur le développement de la raison et les progrès techniques, et visant à faire tomber les barrières épistémologiques, géographiques et politiques, sociales et culturelles. L'avant-gardiste abbé de Saint-Pierre, qui conçut le projet d'une société européenne, Émmanuel Kant avec son *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, les encyclopédistes, ou encore Condorcet qui rêvait d'une « République universelle des sciences » et d'un langage qui serait accessible à tous les hommes, expriment ce soudain engouement pour un idéal planétaire.

Mais à partir du xix<sup>e</sup> siècle, certains de ces projets utopiques ont commencé à se réaliser. Le développement des moyens de transport, la démocratisation des médias, la naissance des techniques de l'information et de la communication n'y sont évidemment pas étrangers. Louis Sébastien Mercier avait bien compris ce que la presse pouvait apporter en terme de communication mondiale (il voyait la gazette comme capable d'établir une communauté universelle), de même qu'Alexandre-Théophile Vandermonde percevait dans le télégraphe le moyen d'instaurer une grande République universelle démocratique (Mattelart, 2009, p. 58-101). Ce phénomène d'ouverture et de lutte contre toutes les formes de clôture s'est accentué au xx<sup>e</sup> siècle. Avec la mondialisation, les frontières semblent s'être évanouies. Grâce aux médias et aux systèmes satellitaires, qui relaient en temps quasi réel ce qui se passe sur tous les continents, la planète devient l'échelle de référence pour tout citoyen ou presque. Quant à Internet, il permet à des inconnus de *chatter* d'un bout à l'autre de la terre.

L'on serait donc tenté d'abonder dans le sens de Marshall McLuhan et d'affirmer que l'homme vit aujourd'hui dans un « Village global » (McLuhan 1967, McLuhan et Fiore 1970), qui aurait rapproché les êtres en les inscrivant dans un communisme planétaire et entraîné un mouvement accéléré d'unification, contrariant ainsi la tendance isolatrice de la lecture, répandue sur la « Galaxie Guttenberg » depuis l'invention de l'imprimerie. Cependant, les effets réels des T.I.C. ne semblent guère corro-

borer l'analyse du théoricien canadien. Au lieu d'un retour à l'intimisme de la communauté villageoise qu'étaient censées produire les T.I.C., on a d'abord constaté une dynamique de décentrement, un éclatement relationnel qui plonge les individus dans un anonymat grandissant. Les déclarations de Zbigniew Brzezinski, qui se voulaient également prophétiques, sont aujourd'hui infirmées par les faits, elles aussi. La révolution technétronique, censée dépasser « des cultures fermement enracinées, des religions traditionnelles solidement retranchées et des identités nationales bien distinctes » (1970, p. 87-91), n'a pas engendré l'unification consensuelle que le penseur prédisait. Surtout, elle n'a pas empêché les conflits dans l'ex-Yougoslavie, ni les guerres du Golfe.

Lorsqu'il analyse la société « liquide » qui est la nôtre aujourd'hui, soumise à un changement et une incertitude permanents, Zygmunt Bauman identifie comme facteur de trouble « l'ouverture de la société » à un niveau planétaire, et les effets secondaires imprévus d'une « mondialisation négative » (Bauman, 2007, p. 14-16, p. 38). Cependant, ce premier effet dans le sens de l'ouverture et de l'expansion a semble-t-il été suivi d'un effet de contre-balancier. La mondialisation pourrait bien réactiver, paradoxalement, les particularismes locaux, les crispations identitaires et communautarismes en tous genres. Il n'est qu'à voir l'engouement que provoquent actuellement les produits locaux, les spécialités et langues régionales, synonymes de tradition et d'authenticité dans un monde qui menace de tout fondre dans une insupportable uniformité. Nombreux sont les chercheurs qui notent l'erreur de diagnostic des penseurs technophiles du village planétaire. Jean-François Bayart fait ainsi remarquer que « le mouvement général de décloisonnement des sociétés — la “mondialisation”, la “globalisation” — s'accompagne d'une exacerbation des identités particulières, que celles-ci soient religieuses, nationales ou ethniques » (1996). Régis Debray ne dit pas autre chose lorsqu'il déclare à propos de l'« effet jogging », expression désignant chez lui une réactivation de l'ancien par le moderne, que la « standardisation » engendre « la balkanisation » :

Plus on dispose de moyens de locomotion pour aller loin, plus la proximité prend d'importance [...] Culturellement, chaque nouveau véhicule, loin de dévaluer le territoire précédent, le ré-enchanté. La petite échelle dont nos rayons d'action nous dépossèdent, l'affectivité et le mythe s'en emparent pour l'ériger en référence identitaire. La fusée spatiale nous a réappris le terroir. On regarde sur écran la météo planétaire et on se pelotonne dans son nid. Le gigantisme industriel a promu le « *small is beautiful* », et l'avion gros-porteur le « vivre et travailler au pays ».

(Debray, 2006)

De manière quelque peu différente, Richard Sennett a quant à lui montré que l'expansion de l'espace public a trouvé ses limites, l'homme ressentant le besoin de revenir à des formes d'intimité trop longtemps négligées (1979).

Selon Philippe Breton, l'un des chercheurs qui a le plus virulemment critiqué le « mythe du village planétaire » (1997), l'idée selon laquelle la communication, ses outils et ses techniques, pourraient résoudre tous les problèmes et tous les conflits, serait moins due à la prolifération des médias et autres machines à communiquer (contrairement à ce qu'affirmait Marshall McLuhan à propos des médias électroniques de la Galaxie Marconi), qu'à l'utopie qui a été élaborée au xx<sup>e</sup> siècle. Cette utopie, dont nous avons relevé certaines prémices dans la philosophie des Lumières, s'est considérablement développée et renforcée sous l'impulsion des travaux théoriques de Norbert Wiener, père de la cybernétique, dès la fin de la Seconde guerre mondiale. Et Philippe Breton de préciser que le succès de celle-ci est d'autant plus important que les grandes idéologies métaphysiques traditionnelles ou même modernes (socialisme, communisme, etc.) connaissent une crise sans précédent. Un sociologue spécialisé dans la communication de masse tel que Jean Cazeneuve avait très tôt perçu le paradoxe contenu dans la notion de village global, notant que le nouveau tribalisme, désormais situé à l'échelle globale, implique le retour à une société fermée, mais fermée à l'échelle de toute la planète (1972). Il avait bien compris que le concept de clôture ne serait pas liquidé avec les technologies de l'information et de la communication. Mais contrairement à ce que pensait ce chercheur, il semblerait que nombre d'individus, refusant les excès que produit cette société de l'ubiquité, préfèrent aujourd'hui renouer avec une clôture locale, à plus petite échelle, point sur lequel nous allons bientôt revenir. Enfin, il n'est pas jusqu'aux spécialistes des *mass media* qui n'aient fait marche arrière à propos d'une prétendue homogénéisation des goûts et des comportements. Après avoir annoncé, aux côtés de Leo Bogart (1958), la disparition des cultures particulières *via* l'expansion de la télévision, par exemple, les chercheurs se sont plus récemment orientés vers une théorie différente, mettant plutôt l'accent sur la diversité des façons de vivre et la variété de choix que proposent les T.I.C. (Alvin Toffler va jusqu'à parler d'« hyper-choix » (1971, p. 269-271)).

De multiples néologismes ont servi à désigner la nouvelle ère dans laquelle nous serions entrés depuis deux ou trois décennies, chacun y allant de son étiquette nominative, de ses critères et de son lot de nuances définitoires : « surmodernité », « hypermodernité », « postmodernité »... les termes ne manquent pas pour qualifier la période qui marque la fin des paradigmes inhérents à la modernité, mais rarement leurs utilisateurs s'accordent sur le sens qu'il convient de leur donner. Certains, comme Marc

Augé, voient dans l'après-modernité une « surmodernité », c'est-à-dire une modernité poussée à l'extrême (1992), tout comme Gilles Lipovetsky, qui préfère cependant le terme « hypermodernité » (2006), tandis que d'autres, tel Michel Maffesoli, voient dans la « postmodernité » une certaine réactualisation des formes de socialité pré-modernes, donc traditionnelles. Mais un Lyotard ne l'entend pas ainsi, et y perçoit plutôt, de manière plus pessimiste, une disparition des récits de légitimation qui prévalaient à l'époque moderne. Quant à Marc Abélès, il pense les rapports de l'homme à l'espace et au temps dans le contexte de la « globalisation », qu'il considère comme une tension entre des mouvements contradictoires, du type individualisme/tribalisme, mondialisation / localisme. Ce faisant, il distingue le concept de globalisation, qu'il inscrit comme représentatif de la postmodernité, de celui de mondialisation, qu'il rattache à la modernité. D'autres chercheurs encore, reprenant cette idée d'une intrication entre le local et le global, mais trouvant que le terme « globalisation » entretient une certaine confusion, préfèrent utiliser le néologisme « glocalisation » (Robertson, 1995 ; Schuerkens, 2003).

Finalement, s'il semble difficile de présumer de la forme à travers laquelle s'exprimera la société de demain, par manque de recul évident, le point sur lequel tous paraissent à peu près s'accorder, est que la période dans laquelle nous vivons aujourd'hui est une période de rupture et de transition, porteuse de paradoxes, puisqu'elle confronte une pluralité de systèmes de valeurs qui entrent en conflit les uns avec les autres et engendrent des crises de sens (Berger et Luckmann, 1995). Le destin des institutions fermées, qui mettent en avant un mode d'être intimiste et s'efforcent de proposer des systèmes symboliques cohérents, n'est donc sans doute pas scellé. Les idéologies qui accompagnaient l'idéal du village global ayant révélé leurs insuffisances, il n'est guère impossible que se renforce et se répande, à l'avenir, l'enthousiasme que certains croient déceler à l'égard des microstructures et socialités fraternelles ; un enthousiasme qui se révèle d'autant plus fort lorsque ces dernières entreprennent de concilier le local avec le global au lieu de les opposer, comme c'est le cas avec la franc-maçonnerie, par exemple, qui conjugue l'entre-soi de la loge avec des idéaux cosmopolites et des valeurs universelles.

## **2 L'individualisme à l'époque postmoderne, obstacle ou facteur de résurgence de l'esprit communautaire ?**

Parallèlement aux utopies universalistes et globalisantes — qui trouvent l'une de leurs expressions paroxystiques dans la culture de masse —, et de manière contradictoire, la société moderne occidentale a été marquée par une montée progressive de l'individualisme au cours des deux derniers

siècles (Kaufmann, 2007). Ce phénomène a évidemment bouleversé les formes traditionnelles de la socialité, entraînant notamment un recul de la convivialité (Illich, 1973) et un isolement plus important des sujets. Cette évolution des mentalités est concomitante avec une évolution des institutions politiques, ainsi qu'avec les formidables progrès techniques et restructurations économiques qui se sont développés grâce à la révolution industrielle. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Émile Durkheim analysait ainsi la division moderne du travail social (1967), qu'il définissait comme un mouvement désintégré. De récentes études sociologiques sur l'augmentation des dépressions et des suicides ayant pour cause l'activité professionnelle, c'est-à-dire liés à ce que des chercheurs comme Christophe Dejours appellent « la souffrance au travail », semblent d'ailleurs corroborer, en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, les études pionnières de Durkheim.

La hausse des comportements individualistes (rapports de concurrence, notamment, entrant dans la logique du « chacun pour soi ») sur les lieux de travail, la dégradation du « vivre-ensemble » (Dejours, 2005), l'affaiblissement des instances médiatrices (tels que les syndicats), de la cordialité et de l'entraide, entraînent une rupture de la solidarité telle que la décrivait le célèbre sociologue, préjudiciable pour le bien-être et parfois même la santé morale de l'individu. La sphère extraprofessionnelle est également gagnée par cette désagrégation. L'affaiblissement des institutions traditionnelles, auquel s'ajoutent l'augmentation du travail féminin et du taux de divorces, le vieillissement de la population, la fragilisation du lien intergénérationnel et l'éclatement de la cellule familiale (Boutin, 2003), participent d'un délitement social. Selon une étude menée par l'INSEE en 2003, 10,8% de la population serait en situation d'isolement social (Pan Ké Shon, 2003). La société actuelle n'est donc pas exempte de paradoxes, puisque les regroupements humains n'ont jamais été aussi importants (les villes grossissent tous les jours davantage, les mégapoles se transforment en mégapoles...), mais s'accompagnent souvent d'un sentiment de solitude, dans la mesure où les rapports tendent à y devenir impersonnels, frappés d'anonymat.

Selon Marc Augé, l'un des trois bouleversements caractéristiques de la surmodernité a d'ailleurs trait à la figure de l'égo, qui ferait son retour triomphal après s'être quelque peu essoufflé au cours des dernières décennies<sup>1</sup>. L'anthropologue précise que la grande nouveauté de ce primat du sujet, qui régnait sous une forme plus édulcorée depuis fort longtemps, réside dans une individualisation des démarches, y compris des démarches qui relevaient jusqu'alors de pratiques communes, voire com-

---

1. Selon Marc Augé, la surmodernité, en effet, se définit par trois types d'excès : excès relatif au rapport de l'homme au temps, excès relatif au rapport de l'homme à l'espace, enfin excès relatif à la place du sujet (1992, p. 42-52).

munautaires, comme la religion. Et de souligner une récente privatisation du catholicisme, par exemple, les croyants ayant tendance à se fabriquer une religion à la carte et une production de sens personnelle. Il convient de préciser que les rites eux-mêmes semblent ne pas échapper à cette mouvance. Des chercheurs comme Jean-Hugues Déchaux ont ainsi montré que les rites attachés aux funérailles, notamment, se personnalisent de plus en plus et se déclinent sur un mode intimiste, cherchant à saisir le tempérament et le style de vie singuliers du défunt, mais aussi à s'adapter aux désirs de la famille, alors qu'une cérémonie standard et figée était jadis de mise (voir aussi Bacqué, 1997).

Or, là encore, les institutions fermées, ancrées dans une forme de socialité de nature communautaire qui favorise l'entre-soi et la fraternité, et qui fait prévaloir l'intérêt du groupe sur celui de l'individu, semblent aller résolument à contre-courant. Partant de ce constat de décalage, l'hypothèse la plus évidente consisterait à avancer l'idée que les entités closes se trouvent plus marginalisées encore à l'ère de l'individualisme, du fait même qu'elles s'opposent à une tendance générale de la société. Cependant, il ne faut pas oublier que l'individualisme outrancier qui sévit actuellement est loin de satisfaire la majorité, et que certains appellent de leurs vœux la réapparition d'une société conviviale (Illich, 1973 ; Caillé *et al.*, 2011). Nombreux sont les êtres humains en souffrance qui peuvent se sentir attirés par des confréries fondées sur des médiations symboliques et capables de resserrer les liens sociaux. Dans un ouvrage intitulé *Une boussole pour la vie. Les nouveaux rites de passage*, Fabrice Hervieu-Wane, après avoir souligné que nous « sommes tous des désaffiliés symboliques » et que le chacun pour soi prévaut de nos jours, décèle chez ses contemporains une véritable volonté de freiner un « individualisme rampant », conscients que « la notion de lien d'interdépendance, très forte dans les sociétés traditionnelles, se fait de plus en plus grignoter ». Et l'auteur de terminer son analyse en montrant que les institutions fermées qui reposent sur la tradition sont susceptibles d'offrir une alternative satisfaisante : « exemple type souhaitant lutter contre ce mécanisme, le profane qui choisit d'entrer en franc-maçonnerie parce qu'il ressent un manque de liens humains dans la société, un climat de *déliance* généralisé, agit justement dans un contexte où "certains individus ressentent un besoin accru de reliance, ils aspirent à une reconstruction des fratries et des fraternités" » (Hervieu-Wane, 2005, p. 62, p. 65 et p. 67).

À noter également que l'affaiblissement des croyances religieuses orthodoxes, qui fait suite à la chute des grandes idéologies transcendantes, ravive les croyances hétérodoxes portées par des groupuscules, par un effet de balancier. Danièle Hervieu-Léger observe ainsi une religiosité diffuse et « à la carte », destinée à répondre aux aspirations personnelles



d'êtres humains en proie à un sentiment de dérégulation. À propos de cette forme de religiosité, qui favorise la prolifération de communautés fermées comme les sectes, Danièle Hervieu-Léger remarque que « l'individualisation, qui dissout les identités culturelles héritées et met en question les croyances obligatoires prescrites d'en haut, peut produire ainsi, comme son envers, la constitution, l'activation et même l'invention de petites identités communautaires, compactes, substantielles et compensatoires » (Hervieu-Léger, 2001, p. 140). Et l'auteur d'évoquer alors le « paradoxe de la "recommunautarisation" ». Ce constat d'une recommunautarisation qui succéderait aux excès de l'individualisme moderne et se manifesterait sous la forme d'une socialité groupusculaire est partagé par Michel Maffesoli. La postmodernité signerait le retour en force du tribalisme. Cependant le néo-tribalisme maffesolien diffère quelque peu des structures closes que nous étudions, et dont Danièle Hervieu-Léger elle-même note la résurgence à travers les groupes sectaires, en ce sens qu'il est spontané, éclaté et désinstitutionnalisé. Ceci étant dit, ces « communautés affectuelles » témoignent d'un égal besoin de reliance et de symbolisme. Par ailleurs, leur apparition n'est pas exclusive des institutions fermées, les deux formes de communautés étant susceptibles de coexister.

L'analyse que l'auteur du *Temps des tribus* a effectuée à la fin des années 1980 paraît confirmée aujourd'hui par un certain nombre de phénomènes sociaux attestant tout à la fois d'une quête de cohésion et d'une forme d'expression micro-structurelle. Nous avons montré dans une récente étude que la fête des voisins fait partie de ces nouvelles célébrations intimistes du lien social. Cette fête de quartier que l'on peut considérer comme une résurgence de la traditionnelle fête de village, et qui fut inventée en 1999 par Atanase Perifan, est l'illustration parfaite d'une lutte contre l'individualisme et d'un retour à une micro-socialité. Les retrouvailles entre résidents d'un même lieu, qui se déroulent tous les ans au mois de mai, permettent à des voisins de se réunir dans les rues autour d'un rite de table qui allie commensalité et convivialité, occasion unique de communiquer, de mieux se connaître et de créer un esprit de groupe, le tout sur fond d'entraide et de solidarité<sup>1</sup>. L'association *Voisins solidaires*, qui promeut cette manifestation annuelle et tente de l'inscrire dans une veine institutionnelle, possède son équivalent au niveau européen : la F.E.S.P (Fédération européenne des solidarités de proximité), ou *E.F.L.S* en anglais (*European federation of local solidarity*), dont la devise est « Mieux vivre ensemble ».

---

1. Le site internet de l'association « Voisins solidaires » ([www.voisinssolidaires.fr](http://www.voisinssolidaires.fr)), également créée par Atanase Périfan, s'efforce de former un réseau de villes solidaires et préconise un échange de services gratuits entre résidents d'un même lieu, concept dont le succès est augmenté par la crise économique : covoiturage, bricolage, assistance aux personnes âgées ou malades, garde d'enfants...

Cet exemple nous paraît intéressant dans la mesure où il s'efforce de conjuguer micro-socialité et institutionnalisation à grande échelle<sup>1</sup>.

Le succès de cet événement, qui vise à resserrer le lien social, ne cesse de croître. En 2001, la Fête des Voisins rassemblait 1,2 millions de participants. En 2004, la journée devenant européenne, le chiffre s'élevait à 3,4 millions d'habitants et se déroulait dans 7 pays. En 2009, le *European Neighbour's Day* atteignit un chiffre record de 8,5 millions d'habitants, répartis dans vingt-neuf pays différents, dont vingt étaient européens... En outre, ce qui paraît révélateur dans ce genre de manifestation, c'est l'importance accordée à ceux qui évoluent dans notre environnement immédiat, et que nous finissons parfois par ne plus connaître par manque de temps et d'attention. Dans le contexte postmoderne, la proximité géographique devient un paramètre essentiel, facteur de sociabilité, précisément parce qu'elle s'inscrit à rebours de l'évolution tendancielle d'une mondialisation et d'un individualisme effrénés. Contrairement aux réseautages technologiques tels que Facebook, qui proposent des amitiés virtuelles médiées par la Toile, et où les corps s'effacent derrière des écrans d'ordinateurs, les réseaux humains de proximité et les nouveaux rites festifs locaux qui se développent de nos jours offrent une cohésion reposant sur la territorialité et les rencontres physiques, et faisant primer le relationnel *in vivo* sur le contenu informationnel. L'ère postmoderne semble donc bien se traduire par une tension entre le local et le global, caractéristique de la globalisation (Abélès, 2008). L'individualisme à outrance enfante son contraire, le tribalisme, tout comme l'ouverture excessive de la mondialisation produit un retour au localisme, voire à la fermeture. Mais loin de s'exclure, ces deux formes d'être au monde se développent parallèlement. De même que se développent simultanément, à l'ère postmoderne, ultrarationalisme et quête spirituelle, ou encore logique instrumentale guidée par la « raison utilitaire », et logique symbolique orientée vers la « raison culturelle » (Sahlins, 980).

Le socio-anthropologue Pierre Bouvier résume bien ce mouvement de résurgence postmoderne, associant symbolisme et micro-socialité, et dont les enjeux communicationnels et identitaires sont manifestes :

Pour essayer de redonner du sens à leurs pratiques les individus et les collectifs se tournent de nouveau vers des modes d'identification où prévalent plus le symbolique que les argumentaires de la rationalité. La fragilisation des légitimités sociétales s'accompagne de revendications singulières extérieures à ces systèmes explicatifs. Celles-ci s'appuient sur des éléments qui semblaient obsolètes tel que le communautaire décliné sous l'angle local, ethnique ou national. Religion et appartenance émotionnelle,

---

1. En ce sens, il recoupe les enjeux de la franc-maçonnerie, qui articule la micro-socialité de la loge à une superstructure obédientielle de type institutionnel.

communautarisme et messianisme composent un décor ambivalent et imprévisible. Ces mutations donnent lieu à l'émergence ou à la résurgence de pratiques et de représentations associées à des quêtes de l'entre-soi. Cette recherche d'identité est inversement proportionnelle, pour le meilleur ou pour le pire, à la mondialisation tant de populations que de valeurs. (Bouvier, 1995, p. 17)

Or, c'est bien ce genre d'entre-soi fortement symbolisé que proposent les institutions fermées. La postmodernité, loin d'annoncer leur disparition prochaine, paraît donc favorable à leur conservation, si tant est que celles-ci parviennent à s'adapter aux évolutions de la société.

# Conclusion

## Prolégomènes à une épistémologie de la clôture

### 1 Vers une extension du concept d'institution fermée

À la fin de cet ouvrage, nous pensons qu'il est nécessaire de procéder à un certain nombre de mises au point concernant la notion d'institution fermée. Nous avons constaté que notre analyse des institutions fermées ou semi-fermées est transposable à des organisations qui, de prime abord, ne semblent avoir aucun lien avec les communautés closes. Ainsi bon nombre d'entreprises opèrent-elles à la manière de systèmes relativement autonomes, se dotant d'une culture propre — la fameuse culture d'entreprise — qui les distingue de leurs consœurs, imprégnant les nouveaux-venus des *habitus* du groupe et articulant les relations humaines autour d'un éventail de représentations symboliques et de pratiques qui tiennent lieu de médiations entre l'individuel et le collectif. Leaders charismatiques proposant une intériorisation des valeurs institutionnelles, amicales organisant des activités conviviales qui renforcent le lien social et le sentiment de l'entre-soi, buffets festifs de fin d'année contribuant à la construction d'un imaginaire commun, pots de départ à la retraite, cérémonies accompagnées de discours de légitimation et de remises de médailles ou d'insignes destinés à valoriser les récipiendaires, délivrance de titres honorifiques, émaillent le parcours professionnel de nombreux salariés, y compris dans le secteur privé. Il n'est pas jusqu'à la notion de sacré qui ne soit employée pour motiver et inciter le salarié à se sacrifier (sacrifice de la vie familiale au profit du travail par l'acceptation d'heures supplémentaires, par le renoncement à un reliquat de jours de congés pour pouvoir boucler des dossiers urgents, etc.), ou à tout le moins à faire preuve d'abnégation et à considérer son métier comme une vocation : des distinctions symboliques consistant à élire l'employé du mois ou l'employé de l'année, et autres gratifications du même genre, relèvent d'une telle logique.

Le n° 29 de la revue *MEI. Médiation et Information*, centré sur la thématique « Communication, organisation, symboles », est à ce sujet très éclairant. Les articles d'Henri Alexis, de Christian Le Moëne et de Claudine Batazzi, notamment, montrent clairement la bulle spatio-temporelle

formée par certaines entreprises, ou même des technopoles comme Sophia-Antipolis. Christian Le Moëne déclare ainsi que « comme toute institution sociale, “l’entreprise” est une “institution imaginaire”, c’est-à-dire qui possède une dimension symbolique essentielle » (2009, p. 44). Les organisations reproduisent des mécanismes communicationnels assez similaires à ceux des individus lorsque ces derniers cherchent à préserver leurs sphère intime ou espace vital, comme l’a montré Edward T. Hall dans ses recherches sur la proxémique. L’on peut d’ailleurs penser que cet effet de bulle, ce mouvement autocentré et animé d’un esprit de protection vis-à-vis de l’extérieur, se trouve renforcé par le développement de l’Intranet, ce réseau interne dont l’accès, nécessitant un mot de passe, est réservé aux membres de la communauté de travail. S’il exclue les personnes étrangères à l’entreprise, l’Intranet constitue également une véritable interface entre la macrostructure — son dirigeant, ses chefs de service, sa stratégie, son actualité, ses messages — et ses éléments constitutants. Parallèlement, ce flux croissant d’informations implique une sécurisation des systèmes d’information, qui contribue encore à clore l’entité sur elle-même. Tel est le paradoxe actuel de certaines entreprises qui, d’une part, évoluent dans un environnement de plus en plus ouvert et concurrentiel que l’on pourrait apparenter à une guerre économique, où, pour rester compétitives, elles doivent se montrer attentives à tous les signes de menaces extérieures ou d’opportunités commerciales, notamment par des méthodes de *benchmarking*, de *reverse-engineering*, de veilles technologique et marketing, actions offensives et défensives que l’on regroupe sous le terme d’intelligence économique ; et, d’autre part, adoptent une position de repli culturel, régulent les relations de leur personnel grâce à des modes de représentation et des pratiques traditionnelles, parfois très éloignées du domaine technique.

Ainsi n’est-il pas rare de voir coexister au sein d’une même structure une communication *via* Intranet et des pratiques assimilables aux rites de passage des sociétés traditionnelles, se côtoyer l’*homo œconomicus* et l’*homo symbolicus*, mais également un mouvement de clôture et un mouvement d’ouverture. Par ailleurs, il convient de rappeler que certaines entreprises sont obligées de modifier leur mode de fonctionnement ou de mettre en place une stratégie de communication visant à clarifier et légitimer leur identité institutionnelle (comme ce fut le cas pour les institutions militaire et maçonnique), lorsque celle-ci est jugée trop opaque par l’opinion publique. L’exemple de Procter & Gamble est à cet égard particulièrement significatif : longtemps la multinationale américaine fut réputée pour son mode de fonctionnement en huis-clos. Fermée au monde extérieur, tenant secrets son organisation et son chiffre d’affaires, P&G fut l’objet de graves rumeurs qui affectèrent son image de marque et ses

ventes, puisqu'elle fut accusée d'utiliser un logo ésotérique aux évocations sataniques (présence de treize étoiles, représentation subliminale du nombre 666, d'un croissant de lune et de cornes diaboliques...), et d'appartenir à la secte Moon (Kapferer, 1987). Subissant des pertes financières, puis engagée dans un procès onéreux, P&G changea finalement son logo afin de faire taire la rumeur. Désireuse de redorer son blason, la multinationale mit en place une politique de communication plus transparente et adopta (ou feignit d'adopter) une politique d'ouverture. Aujourd'hui, elle fait figure de pionnière dans la pratique active de l'*open innovation* (concrétisée par son programme « Connect + Develop »), démarche de ressources collaboratives qui consiste à s'ouvrir sur l'extérieur pour échanger des savoirs, construire des réseaux avec des partenaires et des clients, aller chercher les compétences là où elles se trouvent afin d'engendrer une dynamique dans le domaine de l'innovation, qui ne repose plus uniquement, dès lors, sur une expertise interne.

Il en va de même pour quelques grandes écoles. De nombreuses recherches ont été menées au sein de ces dernières sur la question du bizutage, et notamment sur les rites d'initiation et de passage qui se cachent derrière ces pratiques. Denys Cuche a ainsi étudié le *modus operandi* à l'œuvre à l'École nationale supérieure des arts et métiers (É.N.S.A.M.), véritable fabrique de Gad'zarts (1988). Brigitte Larguèze, elle aussi, a recensé des pratiques similaires à l'école des mines de Paris et dans d'autres institutions notoires de l'Enseignement supérieur (1995), de même que Pierre Bourdieu, qui a longuement analysé l'« esprit de corps » inhérent aux grandes écoles (1989). Plus récemment, dans un ouvrage consacré à la socialisation des élites dans les sociétés secrètes étudiantes aux États-Unis, la sociologue Stéphanie Grousset-Charrière (2012) a analysé le mode de fonctionnement des *final clubs* de l'université de Harvard, dont le secret et l'élitisme constituent la clé de voûte, détonnant dans un système américain qui se veut transparent et méritocratique. Nous-même avons mené une enquête de terrain dans une grande école d'ingénieurs toulousaine créée en 2001, orientée vers la chimie, les matériaux et le génie industriel, et qui s'est dotée d'un large appareil symbolique (Bryon-Portet, 2011a). Reposant sur une forme d'endorecrutement, puisque son corps enseignant est issu à 90 % d'anciens élèves, cette école postmoderne a forgé ses propres mythes, ses mascottes-totems, ses récits épiques (elle assimile les obstacles qu'elle a dû traverser après l'explosion d'AZF à l'odyssée d'Ulysse et se compare à un phénix...), ses rites de passage, ses rites d'institution mais aussi ses rites de convivialité (intronisation des nouveaux élèves par les anciens, cérémonie de remise des diplômes, cérémonie de remise des palmes académiques et des docteurs honoris causa, buffet champêtre annuel au début de l'été afin de clore l'année scolaire...).

Or, ces formes symboliques structurantes d'un point de vue identitaire et relationnel côtoient un enseignement scientifique de haut niveau et des dispositifs technologiques ultra-modernes, tels que des spectrophotomètres, des microscopes électroniques à balayage laser et des bioréacteurs dernier cri.

Dans la continuité, les associations d'anciens élèves, qu'Éric Hobsbawm range dans la catégorie des traditions inventées vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et qui reposent largement sur des formes symboliques, voire sacrées, constituent des réseaux hermétiques que l'on ne peut intégrer qu'en ayant fait partie d'une école prestigieuse (Hobsbawm et Ranger, 2006, p. 311-315). Ces réseaux, fondés sur une culture et un vécu communs, et qui véhiculent une image d'excellence, fonctionnent également comme des institutions fermées, restreintes à une élite mais cultivant sur une socialité fraternelle. À propos des réseaux allemands, dont il montre le caractère ségrégatif (il prend l'exemple de la *Kösener Korps*), Éric Hobsbawm cite un texte très éclairant de Günter Botzert, qui met en exergue l'expression identitaire différenciatrice de ces structures ainsi que l'appel à des formes d'honorabilité ancienne, rappelant notamment celles des chevaliers : « la caractéristique qui distingue la jeunesse universitaire comme un groupe social spécifique [*Stand*] du reste de la société, est le concept de "*Satisfaktionsfähigkeit*" [le fait d'être accepté comme adversaire dans des duels], c'est-à-dire l'affirmation d'un critère d'honorabilité spécifique socialement défini [*Standesehre*] » (Botzert, 1971, p. 123).

Plus surprenant encore, des sites Internet entreprennent de constituer des communautés fermées, porteuses d'une forte charge symbolique, et dotées de rites informatiques, tels les fameux *poke*. L'on pense par exemple aux réseaux sociaux numériques, connus sous l'acronyme R.S.N. Dans l'une de nos publications, nous avons ainsi montré que le cosmopolitisme qui semble animer un réseau comme *Facebook* (qui est d'ailleurs né d'une extension du réseau d'anciens élèves de Harvard...), n'est que de façade (Lardellier et Bryon-Portet, 2010). Derrière les apparences d'une structure ouverte qui ambitionne d'être mondiale en connectant toutes les consciences, et qui affiche comme objectif de tisser des relations amicales, se cache une volonté différenciatrice parfois proche du sectarisme. En effet, si les profils appartiennent d'abord à la communauté des *facebookers*, ils appartiennent ensuite à des sous-communautés, composées par les groupes d'amis auxquels ils sont rattachés. Or ces sous-communautés fonctionnent à la façon de clans, repliés sur eux-mêmes, en partie fermés vers l'extérieur par le biais de la privatisation des « murs » auxquels les autres, les non-amis, ne peuvent accéder. Cette logique séparative est encore plus manifeste à l'égard de ceux qui ne sont pas membres

de *Facebook*. Certains adolescents n'hésitent guère à railler leurs camarades lorsque ceux-ci ont la mauvaise idée de ne pas intégrer la grande famille des *facebookers*. Stigmatisés, ceux qui s'écartent de la majorité sont alors considérés comme rétrogrades. L'effet de mode devient ici normatif, surtout chez les jeunes générations. L'exclusion n'est jamais bien loin de l'inclusion, en accord avec la maxime de Bossuet selon laquelle « le propre de l'unité est d'exclure ».

Enfin, ajoutons que certains lieux et communautés de notre société fonctionnent, eux aussi, comme des entités fermées : ainsi les cités des banlieues possèdent-elles leurs gangs, leurs rites, leurs figures mythiques et leurs représentations symboliques spécifiques, leurs membres dirigeants mais aussi leurs exclus, comme le faisait ressortir un reportage télévisé réalisé récemment, où un jeune adolescent témoignait du fait qu'il était obligé de cacher son homosexualité afin de n'être pas rejeté, voire agressé, par ses confrères<sup>1</sup>. À l'opposé sur l'échelle sociale, la *jet-set* et le bottin mondain ne sont pas si différents : comment intègre-t-on ce cercle fermé ? Quels sont les rites de passage permettant d'y accéder (argent ? réputation ? rang social ? titre honorifique ? rayonnement médiatique ? cooptation ?). Quels éléments participent de la construction d'une identité collective ? Quel imaginaire symbolique soude les membres de cette fratrie ? Quels outils de communication privilégiés ce réseau met-il en place pour se constituer, fonctionner et perdurer en s'assurant une légitimité ? Derrière la diversité des domaines que nous avons énumérés, derrière le foisonnement de cultures et de médias utilisés, se révèlent un certain nombre de constantes. Ce constat nous semble légitimer l'élaboration, que nous avons entreprise à travers cet ouvrage, d'une épistémologie de la clôture.

## 2 Institutions fermées et sociétés ouvertes : une fausse antinomie ?

Ce qui est également ressorti de notre étude, c'est qu'il convient de relativiser quelque peu la distinction que l'on se plaît généralement à établir entre les communautés dites fermées, et celles que l'on range dans la catégorie des organisations et sociétés ouvertes. En effet, chaque fois que nous avons analysé les rouages d'une institution marquée par la clôture, nous n'avons eu de cesse de nous demander ce qui la différenciait du reste de la société dans laquelle elle évoluait tout en refusant de s'y fondre. Or, à l'inverse de la position que Karl Popper a adoptée à ce sujet dans *La société ouverte et ses ennemis*, il nous est apparu que ces différences ne

1. *Magazine* — Reportage de TF1, samedi 16 janvier 2010 à 13 h 30.



sont pas tant de fond que de forme, de nature que de degré. Les institutions fermées forgent des mythes singuliers, se réfèrent à des systèmes symboliques particuliers, pratiquent des rites adaptés à leurs projets, mais au final elles fonctionnent selon un schéma à peu près similaire et poursuivent des objectifs qui ne sont guère éloignés de ceux que se fixent les sociétés ouvertes, à savoir créer une identité collective, souder et mobiliser les membres du groupe autour de référents communs, ordonner et réguler les rapports humains, faire adhérer à des valeurs, donner du sens, etc. En anthropologie, comme dans toute autre discipline d'ailleurs, le « grand partage » est souvent un leurre. Sans doute a-t-il été largement surestimé lorsqu'il s'appliquait, de manière très dichotomique, aux sociétés dites primitives d'une part, et aux sociétés dites évoluées d'autre part. Peut-être est-il encore affirmé de façon trop catégorique à propos des sociétés ouvertes et des institutions fermées. Les critères distinctifs sont une nécessité pour tout chercheur. Sans eux, point d'analyse. Mais ils peuvent devenir mensongers et par conséquent contre-productifs lorsqu'ils se transforment en des schèmes classificatoires figés, affichant des catégories logiques rigides qui enferment l'esprit dans des structures mentales dualistes. La paresse intellectuelle aidant, il est plus facile de penser la simplicité que la nuance.

Il nous paraît donc indispensable d'assouplir la frontière opposant société fermée et société ouverte, et l'ensemble des postulats accompagnant ce classement dichotomique. Car même s'il est vrai que les sociétés fermées font abondamment usage de la pensée symbolique, force est de reconnaître que les sociétés ouvertes ne sont pas dépourvues de cette forme d'expression. Inversement, les institutions fermées qui se développent au sein des sociétés ouvertes sont capables, pour la plupart d'entre elles, de s'adapter aux évolutions qui touchent leur environnement extérieur, et d'intégrer la notion de changement en actualisant des mythes, des symboles et des rites anciens (nombre d'anthropologues ont ainsi montré qu'il en va de même pour les sociétés dites « traditionnelles », « primitives » ou « fermées »). Nous avons donc essayé de ne pas céder à la tentation du grand partage, même si le sujet même de notre étude nous incitait plutôt à penser en termes binaires. Gérard Lenclud a mis le chercheur en garde contre les dangers inhérents au fait de dresser des typologies, lesquelles rendent mal compte de la complexité du réel. Nous nous rangeons à ses côtés lorsqu'il déclare que « s'agissant d'ensembles historiques et non d'abstractions, il convient de substituer à la perspective en termes de "ou bien... ou bien" une approche plus normande sous la forme "plus ou moins" » (Lenclud, 1986, p. 146). Si les schèmes classificatoires sont nécessaires à la compréhension humaine, elles ne doivent pas occulter, nous semble-t-il, les continuums qui peuvent exister entre des entités apparemment différentes.

Ce sont de tels éléments de continuité entre ces institutions que nous avons qualifiées de fermées et les sociétés dites ouvertes que cette conclusion s'attache notamment à révéler. Ce qui les différencie, c'est avant tout leur degré de porosité, et la façon dont elles gèrent leurs relations avec leur environnement extérieur, acceptant une plus ou moins grande pénétrabilité. Et bien entendu, il y a aussi, entre les deux modèles, un changement d'échelle. Les institutions fermées sont généralement de taille plus réduite que les sociétés ouvertes (d'une poignée d'individus dans le cas de certaines sectes, jusqu'à plusieurs centaines de milliers de personnes dans le cas de l'armée, de la franc-maçonnerie ou de l'Église). Encore cela n'est-il pas une vérité absolue, si l'on considère que le communisme soviétique, par exemple, s'est d'abord développé sous la forme d'une institution fermée, puis, prenant de l'ampleur, a fini par gagner toute une nation. L'URSS de Staline a ainsi fonctionné pendant plusieurs années comme une société fermée. Elle s'est repliée sur elle-même, a refusé l'économie capitaliste, fermé ses frontières aux étrangers ainsi qu'aux soviétiques eux-mêmes, qui pouvaient difficilement en partir, réduit ses importations et ses exportations afin d'atteindre un mode d'existence quasi autarcique, érigé ses propres lois qui contredisaient les bases les plus élémentaires du droit international, instauré des goulags (un système concentrationnaire qui est une institution fermée au sein d'une société fermée), pour punir ses détracteurs. Enfin, elle a construit ses mythes et ses symboles fondateurs, et ses rites politiques, aussi. Il en a été de même pour la Chine ; néanmoins, il semblerait que ce mode d'être au monde ne soit pas *viable* sur le long terme lorsqu'il est appliqué à une échelle nationale.

Ces quelques exemples sont en adéquation avec la sociologie de la traduction et la théorie de l'acteur en réseau (aussi connue sous l'abréviation A.N.T., *Actor-Network Theory*) développées par Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour. Selon les trois chercheurs de l'école des Mines de Paris, micro-acteurs et macro-acteurs ne sont pas si différents, puisqu'ils procèdent par des mises en relations, des interactions et des opérations de transformation par « traduction » — concept emprunté à Michel Serres (1969) —, c'est-à-dire qu'ils occupent des fonctions de porte-paroles afin de traduire la volonté de collectifs. Par ailleurs, ces chercheurs montrent que l'acteur en réseau peut voir sa taille varier dans le temps, en fonction des traductions effectuées, du nombre de porte-paroles actifs, etc. S'appuyant sur la notion d'isomorphisme, ils précisent que la forme et le fonctionnement de ces acteurs demeurent identiques malgré ces variations de taille (Akrich, Callon et Latour, p. 12-15).

Mais on peut aller encore plus loin dans la relativisation de ces deux notions : toute société dite ouverte peut être considérée, sous certains aspects ou à certaines périodes de son histoire, comme fermée, ou

semi-fermée, vis-à-vis des autres. Sans aller jusqu'à prendre des cas extrêmes, comme celui de l'Afrique du Sud au temps de l'Apartheid, société qui était fermée à une partie de sa population, il est à noter que les exemples ne manquent pas pour montrer que des sociétés prétendues ouvertes se comportent en fait, vis-à-vis d'autres sociétés ou d'une partie de leurs membres, comme des sociétés semi-fermées : la pratique du protectionnisme économique, les lois sur l'immigration, les débats sur l'identité nationale, la revendication d'un exceptionnalisme culturel, les comportements discriminatoires voire racistes, sont autant de signes de fermeture que le citoyen, bien souvent, ne perçoit pas, pour la simple raison que ces représentations mentales et ces pratiques, émaillant son quotidien, lui sont trop familières pour qu'il puisse en prendre conscience. La notion même d'ouverture attachée à notre type de société doit, par conséquent, être nuancée. Car la conception que les sociétés dites ouvertes se font de la normalité entraîne bel et bien une forme de rejet, voire d'exclusion, vis-à-vis des membres qui, en son sein, dérogent à ses règles.

Le débat qui a eu lieu, en France, à propos du port du voile à l'école et, plus récemment, à propos du port de la burqa dans les lieux publics, témoigne de ce que toute réflexion qui pense l'inclusion doit également s'interroger sur l'exclusion. Pour la plupart des SDF, des homosexuels et des juifs de France, victimes de ségrégation, d'homophobie et d'antisémitisme, rejetés, évités, montrés du doigt, craints ou raillés, la société française, ou à tout le moins une partie de celle-ci, n'est-elle pas semblable à une société fermée, qu'ils s'efforcent de pénétrer ou à l'intérieur de laquelle ils tentent de se maintenir, tandis que la majorité exerce une pression constante pour les pousser à la périphérie, voire à la marge ? La problématique de l'intégration des individus renvoie à cette fermeture de fait. Dans certains cas, ladite fermeture déborde largement la dimension symbolique, et se trouve entérinée par une frontière de nature spatiale, voire juridique. Les SDF, par exemple, sont interdits de séjour dans certaines communes, ou voient leur circulation, leurs activités et leur liberté de rassemblement limitées, par le biais d'arrêtés municipaux, baptisés « arrêtés anti-SDF » par les médias.

En fait, l'action des sociétés ouvertes est semblable à celle que nous relevons dans le cadre des sociétés fermées, dans notre sous-chapitre intitulé « La mise au ban des membres déviants ». À un certain niveau, et selon un certain angle de vue, on peut donc les considérer comme des sociétés semi-fermées. Et le paradoxe, c'est qu'en agissant de la sorte, loin de faire disparaître les individus qu'elle considère comme déviants, la société favorise leur regroupement et les rend plus forts. Toute société fermée entraîne la formation accélérée de communautés fermées, les membres rejetés par elle se rapprochant naturellement et rejetant, à leur tour, ceux qui

ne leur ressemblent pas, ou revendiquant avec force leur singularité, en mettant en place des représentations symboliques auxquelles ils peuvent s'identifier et se rattacher. La *Gay Pride*, qui ressemble à bien des égards à un rite d'inversion positif et valorisé, peut être interprétée dans ce sens. Ne parle-t-on pas, aujourd'hui, de « communauté gay » ou « homosexuelle » ? Nul ne semble s'étonner de cette expression — que les intéressés paraissent d'ailleurs s'approprier —. Pourtant, à bien y réfléchir, il est assez surprenant de constater qu'une simple différence de mœurs puisse engendrer un groupe d'appartenance, constitué de liens et de valeurs spécifiques, et aller jusqu'à forger une identité collective.

Bernard Leblon, menant une réflexion sur les gitans, remarque que ces derniers forment une « société fermée avec ses rites et ses statuts », société qui pour cette raison même était comparée à une secte au xvii<sup>e</sup> siècle. Mais l'auteur conclut fort justement en déclarant que « le racisme qui s'exerce à l'égard de la communauté gitane en favorise l'isolement et en garantit d'une certaine manière la survie. On pourrait même se demander si la société dominante, fortement marginalisante, n'est pas encore plus fermée que les groupes minoritaires qu'elle maintient à sa périphérie » (Leblon, 1999, p. 234). De manière assez similaire, dans un ouvrage intitulé *Les dérives de l'universalisme*, l'anthropologue Annamaria Revira a récemment mis en lumière les paradoxes et les limites qu'engendrent les prétentions universalistes de sociétés qui se veulent ouvertes, dans la mesure où leur logique, poussée jusqu'au paroxysme, les referme sur elles-mêmes et leur font rejeter la transculturalité. Elle prend notamment l'exemple de la France et de l'universalisme républicain qui lui sert de modèle, à travers les discours politiques et sociaux autour des minorités issues de l'immigration, et montre que ce modèle aboutit à sa propre négation en fondant une position ethnocentrique et un sentiment islamophobe, et donc en dressant de nouvelles barrières matérielles et sociales, culturelles et symboliques (Revira, 2010). Enfin Didier Fassin, dans *Les Nouvelles frontières de la société française*, note que l'abolition des frontières nationales consécutive à la création d'une communauté européenne a étrangement favorisé l'apparition de nouvelles lignes de partage internes, raciales, ethniques ou religieuses, tout comme Michel Foucher, qui souligne dans *L'Obsession des frontières* la multiplication des clôtures de toutes sortes à l'époque de la mondialisation et d'une prétendue ouverture planétaire. Un constat qui pousse d'ailleurs Régis Debray à dénoncer le leurre qui se cache derrière la posture du « sans-frontiérisme » et qui lui fait faire pour sa part, à l'inverse de nombre de ses contemporains, un *Éloge des frontières*. Il n'est pas jusqu'aux sociologues qui ne s'intéressent aujourd'hui à la question de la clôture socioculturelle et de l'entre-soi, renouvelée avec la création des *gated communities* (Charmes, 2005), le développement de la ghettoïsation

ou ségrégation territoriale (Maurin, 2004), question que l'on croyait pourtant définitivement frappée d'obsolescence avec la promotion des notions de mélange (Cespedes, 2006) et de métissage culturel (Taguieff, 2009), des principes de mixophilie (Taguieff, 1990) et de mixité sociale.

L'on peut en conclure qu'une relative fermeture est inévitable à toute organisation humaine. Stuart Hall fait ainsi remarquer que « toute société/culture tend à imposer, avec divers degrés d'ouverture ou de fermeture, ses classifications du monde social, culturel et politique. Celles-ci constituent un ordre culturel dominant, même si ce dernier n'est pas univoque et reste contesté » (Hall, 1999, p. 35). Pas de nation, pas d'ordre socioculturel, pas de jugement ni de hiérarchie de valeurs possibles, sans un minimum de fermeture. La délimitation d'un espace-temps concret, mais également imaginaire et symbolique, est donc consubstantiel au fait social, et plus largement à la culture. Elle permet de définir, à l'intérieur d'un cadre ainsi déterminé, les valeurs qui sont en vigueur et régulent la conduite des individus, par opposition à l'ailleurs, là où ne s'appliquent plus ces principes et ces règles. Lorsque cet espace, cessant d'être une donnée géométrique, abstraite ou impersonnelle, c'est-à-dire un non-lieu, est investi de signes et d'affect, marqué par une mémoire collective, reconnu par ses habitants comme producteur d'une identité commune, alors il prend la forme d'un lieu, et plus précisément d'un « lieu anthropologique » (Augé, 1992). La première chose que fit Romulus lorsqu'il entreprit de fonder Rome fut de tracer le *poemerium* — l'enceinte sacrée —, à l'aide d'une charrue tirée par un taureau et une vache. Selon Jacques Legoff (1964), le meurtre de Rémus manifesterait d'ailleurs symboliquement le caractère fermé de la Ville aux sept collines, que le *poemerium* réaliserait de manière concrète. À partir de cet acte primordial, préalable nécessaire à tout développement ultérieur — non seulement en ce qu'elle exclut la violence naturelle (l'on ne pouvait franchir le *poemerium* lorsqu'on était armé) au profit d'une harmonisation culturelle (respect des lois, etc.), mais aussi parce qu'elle introduit une certaine homogénéité qui réduit les dissensions —, peut naître une société ou une communauté. Le caractère sacré de ce tracé montre bien que pour être efficaces, les frontières sociales ne doivent pas seulement être présentées comme utilitaires, mais aussi, plus profondément, comme culturelles et symboliques, constat qui rejoint la thèse défendue par Marshall Sahlins dans son ouvrage intitulé *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*.

Cependant, contrairement à ce que l'on pourrait croire, le fait que la majorité des organisations sociales fonctionnent selon un schéma à peu près similaire, marqué par un degré de clôture plus ou moins important, n'enlève rien à la singularité que présente chacune d'entre elles. Le prodige consiste précisément dans le fait que chaque institution répond à des besoins humains universels de manière originale, afin de les adapter à la

sensibilité de ses membres et aux objectifs spécifiques qu'elle leur assigne. Par ailleurs, ce constat ne remet guère en cause le principe de différenciation attachée aux institutions fermées, si l'on considère encore une fois qu'il s'agit davantage d'une différence de degré que de nature. Ainsi, bien que les traditions et la dimension symbolique ne soient pas absentes, loin s'en faut, des sociétés modernes et prétendues ouvertes, elles sont néanmoins plus accusées dans les institutions fermées, pour les raisons que nous avons longuement évoquées. De la même manière, si l'on pense à la distinction établie par Émile Durkheim entre anomie et intégration, on notera que les membres des institutions fermées sont davantage soumis à la régulation, et par conséquent au principe d'intégration (ce que Durkheim avait déjà relevé à propos de l'armée dans son étude sur le suicide).

### **3 La notion de clôture et de médiation symbolique dans la société postmoderne et les T.I.C.**

Enfin, il nous paraît d'autant plus nécessaire d'étendre le champ sémantique et exploratoire attaché à la notion d'institution fermée que la clôture ne saurait être uniquement matérielle et spatiale. Comme le soulignent Christiane Klapisch-Zuber et Florence Rochefort : « la clôture évoque un espace dont il est difficile, voire impossible, de franchir les limites. Si le terme renvoie surtout à l'histoire de l'enfermement religieux, il peut aussi être associé à d'autres espaces, réels ou imaginaires, d'internement, de séparation et de frontières contraintes », comme le paradis et l'enfer, ou encore le corps féminin virginal (Klapisch-Zuber et Rochefort, 2007, p. 5)... Il est ainsi possible de déceler des institutions fermées là où on les attend le moins, au sein des sociétés ouvertes des époques moderne et postmoderne, et d'utiliser la grille d'analyse que nous avons élaborée dans cet ouvrage afin d'en comprendre les rouages et d'en saisir les constantes. C'est ainsi que les pensionnats féminins, et plus largement les écoles chargées d'éduquer les jeunes filles, longtemps calquées sur le modèle des couvents, peuvent être étudiés sous le prisme de la fermeture, et ce même lorsque leurs pensionnaires pouvaient évoluer en dehors de leurs murs, dans des lieux ouverts. Car « la sociabilité qu'ils préconisent, les qualités qu'ils s'efforcent d'inculquer (silence, modestie, obéissance), la spiritualité qu'ils cherchent à promouvoir renvoient implicitement au modèle conventuel, même pour des filles dont la vie se déroulera très largement hors des espaces clos » (Bonzon, 2005, p. 436). Un autre exemple nous est donné par les ateliers de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, comme l'usine Vrau de Lille par exemple, étudié par Thibault Tellier, et lui aussi fortement marqué par une clôture d'inspiration religieuse (2005, p. 421-431). Dans les deux cas considérés, on peut remarquer que sont forgés des médiations

symboliques visant à resserrer les liens en interne, à créer des valeurs et une identité collective spécifiques, mais surtout à rendre *viable* la fermeture, que celle-ci soit spatiale, symbolique ou culturelle : rites de passage ou d'institution et port de l'uniforme dans les écoles de filles, statues de saints et prières du matin pour les ouvrières de Vrau...

Certaines pratiques culturelles, enfin, renvoient également à la notion de clôture, ainsi que l'a relevé Barkahoum Ferhati à propos du traitement du corps virginal de la fillette algérienne. Assimilée à une forteresse « fermée », « blindée », « nouée », protégée par le rituel institutionnalisé du « rbat » ou du « teskar » qui s'appuie sur l'action supposée magique d'un coffre-fort et d'une serrure cadenasée, et qui se trouve dès lors cantonnée dans le foyer avec les autres femmes comme dans une prison (Ferhati, 2007, p. 169-179), la fillette algérienne représente à elle seule une véritable institution fermée, qui comporte de nombreuses similitudes avec notre champ d'études. Il en va de même de la femme voilée, et de bien d'autres sujets encore, qui ont traversé l'Histoire et qui demeurent toujours d'actualité pour la plupart d'entre eux. Qu'on songe seulement à cette institution fermée que fut longtemps le mariage, et au sein de laquelle la femme se trouvait prisonnière, claustrée dans un foyer, parfois même cadenasée dans sa chair à l'aide d'une ceinture de chasteté, et qui élaborait de petits rites quotidiens destinés à donner un sens à son existence et à rythmer ses journées monotones, comme le rituel de la broderie qu'elle exécutait en compagnie de ses semblables, par exemple. Jules Michelet voit ainsi un lien direct entre la réclusion de la femme et l'infériorité de sa condition durant le Moyen Âge, d'une part, et d'autre part, la révolte clandestine qu'incarne pour lui la figure de la sorcière<sup>1</sup>. Alors qu'on veut la cantonner dedans, à l'intérieur de la maisonnée ou derrière les clôtures de la propriété familiale, hors de la vie de la cité, la femme va faire du jardin (cet *hortus conclusus* auquel on compare son corps vierge, et qui constitue pour elle le seul extérieur autorisé), un instrument de subversion. Elle fait de ce lieu hétérotopique, dont Michel Foucault note qu'il était une création investie d'une signification magique et d'une perfection symbolique en Orient (Foucault, 2009, p. 29), un point de médiation auprès des puissances occultes. Elle cueille des plantes médicinales dont elle seule connaît les secrets, concocte des philtres et distille des poisons, puis elle inverse l'ordre établi en transformant les messes en messes noires. Très vite elle constitue avec d'autres une communauté fermée, clandes-

---

1. En accord avec une conception hermétique, l'hétérotopie que constitue le jardin est bien ce microcosme qui reproduit, à petite échelle, les merveilles et secrets du macrocosme. Il représente donc, à lui seul, le monde, il en est le miroir, ainsi que le fait remarquer Michel Foucault...

tine, faite de mythes et de rites, et retrouve ses congénères lors des grandes communions sabbatiques, pour honorer les forces de la mère Nature.

L'exemple de la sorcière montre bien que les institutions fermées sont une sorte de reflet, fidèle ou déformé, parfois inversé, de la société ouverte (ou présumée telle), à partir de laquelle elles forgent leurs propres caractéristiques, et qu'elles reproduisent partiellement tout en s'y opposant. Christiane Klapisch-Zuber et Florence Rochefort résument parfaitement cela :

La clôture peut s'analyser comme un microcosme qui fait référence à une norme de genre, celle du dehors, tout en construisant ses propres règles. Aussi complexes soient-elles, ces constructions en marge éclairent comme en miroir les normes sociales du monde ouvert autant que l'imaginaire qui les inspire. La clôture suppose une représentation préalable du genre qui informe sa transposition dans un univers singulier ; le monde clos et celui du dehors se font écho jusque dans leur univers fantasmatique.

(2007, p. 15)

Femmes au foyer, femmes portant la burqa, gangs régnant sur les banlieues, partis politiques, grandes écoles et réseaux d'anciens élèves, communauté homosexuelle, entreprises, équipes de rugby, groupes d'amis créés sur les réseaux sociaux numériques, autant de sujets d'étude qui pourraient être passés au tamis du modèle théorique que nous avons élaboré.

Comment ces cercles fonctionnent-ils, en interne et en externe ? Sur quels principes repose leur identité ? Quelles représentations, quels systèmes imaginaires et dispositifs symboliques construisent-ils, et pourquoi ? Sont-ils de simples structures, ou ont-ils atteint le stade de la « *communitas* » ? Quel rôle joue la fraternité dans la socialité qu'ils ont mise en place ? Quels modes de communication et quelles médiations sociales établissent-ils entre leurs membres ? Quels codes spécifiques ont-ils forgé ? Quels rapports entretiennent-ils avec la pratique du secret et la loi du silence, qui témoigne d'une fermeture plus ou moins grande, et avec la figure de l'« *autre* » ? Quels moyens de transmission (humains ou techniques) des valeurs collectives mettent-ils en place, à l'intérieur et à l'extérieur du groupe ? Quel degré de conscience ont-ils de leur différence, quel degré de porosité expriment-ils vis-à-vis du dehors ? Ce livre propose donc une grille de lecture et un modèle d'analyse globalement transposable aux microsociétés, quelles qu'elles soient (entreprises, associations, partis...), mais également, à plus grande échelle, aux sociétés dites ouvertes, chaque fois que la clôture, symbolique, culturelle ou matérielle, intervient pour poser des barrières, des limites, des frontières plus ou moins hermétiques avec ce qui se trouve en dehors de leur champ.



En d'autres termes, si la question de la fermeture et de son opposition mais aussi de son articulation dialectique avec l'ouverture, est aussi universelle et intemporelle, dépassant le seul cadre des institutions fermées, c'est bien parce qu'elle se trouve au cœur de toute identité, notion qui est au fondement de l'individu mais aussi de la société. Par ailleurs, pour être intemporelle, cette question nous paraît devoir être étudiée, de nos jours, de manière plus impérieuse encore, car à l'heure de la mondialisation et des réseaux technologiques, les problématiques de la fermeture et de l'ouverture sociale, de la transparence et de l'opacité au plan de la communication, se posent avec une force accrue. Le contexte actuel de la post-modernité redéfinit les frontières, les identités et la nature des relations interpersonnelles et interinstitutionnelles, dont il faut s'efforcer de saisir les nouveaux contours...

## Bibliographie

- ABÉLÈS Marc, *Un ethnologue à l'Assemblée*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- ABÉLÈS Marc, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008.
- ADEL Joshua, « Sociabilité politique et apprentissage de la démocratie représentative en Franc-maçonnerie à Marseille et en Provence dans les années 1860-1870 », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 72, 2006.
- ADORNO Theodor, « L'industrie culturelle », *Communications*, n° 3, 1964, p. 12-18.
- ADORNO Theodor et HORKHEIMER Max, « La production industrielle de biens culturels », dans *La Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1974.
- AGULHON Maurice, *Pénitents et francs-maçons dans l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 1968.
- AGULHON Maurice, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979.
- AKOUN André, « Lecture complémentaire : Georges Balandier et Le Grand système », *Cahiers internationaux de Sociologie*, 2001, n° 110.
- AKRICH Madeleine, CALLON Michel et LATOUR Bruno, *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Les Presses des Mines de Paris, 2006.
- ALLEAU René, *De la nature des symboles*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2006.
- AMBELAIN Robert, *La Franc-maçonnerie oubliée*, Paris, Robert Laffont, 1999.
- AMIABLE Louis, *Une Loge maçonnique d'avant 1789 : la Loge des Neuf Sœurs*, Paris, Éditions Maçonniques de France, 1989.
- ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte & Syros, 2002.
- ANSONNEAU (Dr.), *Les Puissances occultes contre la France. La Dictature judéo-maçonnique*, Bordeaux, Imprimerie coopérative, 1924.
- ANZIEU Didier, *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod, 1985.
- ANZIEU Didier, MARTIN Jacques-Yves, *La Dynamique des groupes restreints*, Paris, PUF, collection Quadrige, 2007.
- ARBEUX (capitaine d'), *L'Officier contemporain*, Paris, Bernard Grasset, 1911.
- ARDANT DU PICQ Charles, *Études sur le combat. Combat antique et combat moderne*, Paris, Économica, 2004.
- ASCH Solomon, « Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgment », dans GUETZKOW H., *Groups, leadership and men*, Pittsburgh, Carnegie Press, 1951.

- ASCH Solomon, « Opinions and Social Pressure », *Scientific American*, vol. 193, n° 5, W. H. Freeman and Company, San Francisco, 1955, p. 31-35.
- ASCH Solomon, « Studies on Independence and Conformity : a Minority of One Against a Unanimous Majority », *Psychological Monographs*, vol. 70, n° 416, 1956.
- AUGÉ Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- AUGÉ Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994.
- AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991.
- BACHELARD Gaston, *La Terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1945.
- BACQUÉ Marie-Frédérique (dir.), *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- BAISSIE Antoine Estève, *L'Esprit de la franc-maçonnerie dévoilé, relativement au danger qu'elle renferme*, Rome, 1790.
- BALANDIER Georges, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.
- BALANDIER Georges, « Préface », dans DOUGLAS M., *Ainsi pensent les institutions*, Paris, Usher, 1989.
- BALANDIER Georges, *Le Grand système*, Paris, Fayard, 2001.
- BARON André, *Les Sociétés secrètes, leur crime depuis les initiés d'Isis jusqu'aux Francs-Maçons modernes*, Paris, H. Daragon, 1906.
- BARON Michel, *Hiram et les enfants de la veuve. Psychanalyse et Franc-maçonnerie*, Paris, Dervy, 2006.
- BARROIS Claude, *Psychanalyse du guerrier*, Paris, Hachette littérature, Pluriel, 1993.
- BARRUEL Augustin (abbé), *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 5 vol., Hambourg, P. Fauche, 1798-1799.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, Point essais, 1970.
- BARTHES Roland, *L'Aventure sémiologique*, Paris, Seuil, Points essais, 1985.
- BARTHES Roland, *L'Empire des signes*, Paris, Flammarion, Champs, 1995.
- BATAZZI Claudine, et MASONI-LACROIX Céline (dir.), *MEI. Médiation et Information*, n° 29, « Communication, organisation, symboles », 2009.
- BATESON Gregory, *Vers une écologie de l'esprit*, 2 tomes, Paris, Seuil, 1977.
- BAUDRILLARD Jean, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
- BAUDRILLARD Jean, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et Simulation*, Paris, Éditions Galilée, 1981.
- BAUDRILLARD Jean, *La Société de consommation*, Paris, Denoël, 1986a.
- BAUDRILLARD Jean, « La Communication, mythe et circularité », dans *Nouveaux programmes et communication audiovisuelle. Actes du colloque du C.N.C.A.*, Centre Georges Pompidou, 1986b.

- BAUMAN Zygmunt, *Le Présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, Paris, Seuil, 2007.
- BAYART Jean-François, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- BEAUREPAIRE Pierre-Yves, « Fraternité universelle et pratiques discriminatoires dans la Franc-maçonnerie des Lumières », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 44-2, 1997, p. 195-212.
- BEAUREPAIRE Pierre-Yves, *L'Autre et le Frère. L'Étranger et la franc-maçonnerie en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998.
- BEAUREPAIRE Pierre-Yves, *La République universelle des francs-maçons. De Newton à Metternich*, Rennes, Ouest-France, 1999.
- BEAUREPAIRE Pierre-Yves, « Société secrète ou société à secrets », *Le pavé mosaïque*, n° 1 « Secret et transparence dans la franc-maçonnerie », Paris, Dervy, 2003, p. 37-60.
- BEAUVOIS Jean-Léon, *Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission*, Paris, Dunod, 1994.
- BEAUVOIS Jean-Léon et JOULE Robert-Vincent, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2004.
- BEAUVOIS Jean-Léon et JOULE Robert-Vincent, *La Soumission librement consentie*, Paris, PUF, 2006.
- BECKER Howard S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985.
- BÉDARRIDE Armand, *Le Travail sur la pierre brute*, Paris, Télétes, 2003.
- BENJAMIN Walter, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproduction mécanisée », dans *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1936, p. 140-171.
- BENOIT Christian, « Le voie sacrée et la naissance des insignes militaires », dans CARLIER C. et PEDRONCINI G., 1916. *L'émergence des armes nouvelles dans la Grande guerre*, Actes du colloque organisé pour le 80<sup>e</sup> anniversaire de la bataille de Verdun, Verdun, 25 octobre 1996.
- BENOIT Christian, « La symbolique de l'armée de terre : de l'usage à la réglementation de l'usage », dans THIEBLEMONT A., *Cultures et Logiques militaires*, Paris, PUF, collection Sociologie d'aujourd'hui, 1999.
- BENOIT Christian, BOETSCH Gilles, CHAMPEAUX Antoine et DEROO Éric, *Le Sacrifice du soldat : corps martyrisé, corps mythifié*, Paris, C.N.R.S. éditions, 2009.
- BENTHAM Jeremy, *Panoptique. Mémoire*, Paris, Mille et une nuits, 2002.
- BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions européennes*, 2 tomes, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- BERCQUE Augustin, « La Théorie du Milieu de Watsuji Tetsurô », suivi de la traduction du préambule et du premier chapitre de « Fûdo » de Watsuji Tetsurô, *Philosophie*, n° 51, les Éditions de Minuit., 1996.
- BERDIAEFF Nicolas, *L'Homme dans la civilisation technique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1948.

- BÉRESNIAK Daniel, *Les Bas-fonds de l'imaginaire : fascisme, intégrisme, ésotérisme et manipulation*, Paris, Detrad aVs, 1995.
- BÉRESNIAK Daniel, *La Parole perdue et l'Art royal*, Paris, Detrad aVs, 1997a.
- BÉRESNIAK Daniel, *Rites et Symboles de la franc-maçonnerie*, Paris, Detrad aVs, 1997b.
- BÉRESNIAK Daniel, *Le Secret et le partage*, Paris, Vega, 2003.
- BÉRESNIAK Daniel, *La Légende d'Hiram et les initiations traditionnelles*, Paris, Detrad aVs, 2008.
- BERGER Peter et LUCKMANN Thomas, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, Gütersloh, Bertelsmann Foundations Publishers, 1995.
- BERGER Peter et LUCKMANN Thomas, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2006.
- BERGSON Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2000.
- BERGSON Henri, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, PUF, 2007.
- BERNAYS Edward, *Propaganda : comment manipuler l'opinion en démocratie*, Paris, Zones, 2007.
- BERTIN Georges, *De la Quête du Graal au Nouvel Âge : initiation et chevalerie*, Paris, Véga, 2010.
- BERTRAND Denis, « De la topique à la figuration spatiale », *Nouveaux actes sémiotiques*, prépublications du séminaire intersémiotique de Paris, 2008-2009, Sémiotique de l'espace. Espace et Signification I, 2009.
- BETTELHEIM Bruno, *Les Blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris, Gallimard, 1971.
- BIRDWHISTELL Ray L., *Introduction to Kinesics*, Louisville, University of Kentucky Press, 1952.
- BIRDWHISTELL Ray L., « L'analyse kinésique », *Langages*, vol. 3, n° 19, 1968, p. 101-106.
- BLANC Dominique, « Du concours au bizutage. Des rites dans les sociétés sécularisées », dans *Du Regard sur l'autre au regard sur nous. Ouvertures anthropologiques*, Toulouse, éditeur G.R.E.P., 1999, p. 167-181.
- BLOCH Marcel, *L'Étrange défaite*, Paris, Gallimard, collection Folio histoire, 1990.
- BOËNE Bernard, « Banalisation des armées : le cas français », *Futuribles*, 1987, n° 111.
- BOGART Leo, *The Age of Television*, New York, Fr. Ungar publish, 1958.
- BOLLE DE BAL Marcel, *La Franc-maçonnerie, porte du devenir. Un Laboratoire de reliances*, Paris, Detrad, aVs, 1998.
- BOLLE DE BAL Marcel (dir.), *Voyages au cœur des sciences humaines : de la reliance*, 2 tomes, Paris, L'Harmattan, collection Logiques Sociales, 2000a.
- BOLLE DE BAL Marcel, *La Fraternité maçonnique*, Paris, ÉDIMAF, 2000b.
- BOLLE DE BAL Marcel, « Au cœur d'une sociologie existentielle, les secrètes ambivalences du secret », dans PETITAT A., *Secret et lien social*, Paris, L'Harmattan, 2006.

- BONIFACE Pascal, *L'Armée. Enquête sur 300 000 soldats méconnus*, Paris, Édition n°1, 1990.
- BONZON Anne, « La Femme dans la ville : clôtures choisies, clôtures imposées », *Histoire, Économie et Société*, n° 3, 2005.
- BORDEAUX Henri, *Vie héroïque de Guynemer : le chevalier de l'air*, Paris, Plon, 1918.
- BOTZERT Günter, *Sozialer wandel der studentischen Korporationen*, Münster, 1971.
- BOUCHER Jules, *La Symbolique maçonnique*, Paris, Dervy, 1990.
- BOUILLY Jean-Nicolas, *Mes Récapitulations*, 3 vol., Paris, L. Janet, 1836-1837.
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois études kabyles*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1972.
- BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- BOURDIEU Pierre, « Les Rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, 1982, p. 58-63.
- BOURDIEU Pierre, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.
- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.
- BOUTAUD Jean-Jacques, *Sémiotique et communication : du signe au sens*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- BOUTAUD Jean-Jacques et BONESCU Mihaela, « La convivialité en entreprise. Topique et topographie d'une figure sensible », dans BATAZZI C. et MASSONI-LACROIX C., « Communication, organisation, symboles », *MEI Médiation et Information*, n° 29, 2009.
- BOUTIN Christine, *Pour sortir de l'isolement, un nouveau projet de société*, Paris, La Documentation française, septembre 2003.
- BOUTIN Pierre, *La Franc-maçonnerie, l'Église et la modernité : les enjeux institutionnels du conflit*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.
- BOUVIER Pierre, *Socio-Anthropologie du Contemporain*, Paris, Galilée, 1995.
- BRATOSIN Stefan, *La Concertation dans le paradigme du mythe : de la pratique au sens*, Berne, Peter Lang, 2007.
- BRAUDEL Fernand, *Écrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1993.
- BRÉCHON Pierre, « Séguy (Jean). Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais », *Revue française de sociologie*, vol. 41, n° 41-4, 2000.
- BRETON Philippe, *À l'image de l'homme. Du Golem aux créatures virtuelles*, Paris, Seuil, 1995.
- BRETON Philippe, *L'Utopie de la communication. Le mythe du « village planétaire »*, Paris, La Découverte, 1997.
- BRETON Philippe, *Le Culte de l'Internet. Une menace pour le lien social ?*, Paris, La Découverte, 2000a.

- BRETON Philippe, *La Parole manipulée*, Paris, La Découverte, 2000b.
- BRETON Philippe, *Les Refusants. Comment refuse-t-on d'être un exécuté ?*, Paris, La Découverte, 2009.
- BRETON Philippe et LE BRETON David, *Le Silence et la parole contre les excès de la communication*, Toulouse, Érès, 2009.
- BROMBERGER Christian, *Symboles et rituels sportifs*, conférence donnée au Grand Lyon, Lyon, 12 janvier 2006.
- BROMBERGER Christian CENTLIVRES Pierre et COLLOMB Gérard, « Entre le local et le global : les figures de l'identité », dans SEGALIN M., *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, Presses du C.N.R.S., 1989.
- BRYON-PORTET Céline, « Quand la grande muette communique : exemple d'une conduite de changement », *Communication et Organisation*, n° 28, 2005, p. 148-160.
- BRYON-PORTET Céline, « Communication autour d'un mythe : la construction et l'utilisation de l'image du pilote de chasse », *Recherches en communication*, n° 28, 2007a, p. 147-166.
- BRYON-PORTET Céline, « D'un prétendu dévoiement des médias : les origines philosophiques d'un discrédit », *Les Enjeux de l'information et de la communication*, revue électronique, 2007b.
- BRYON-PORTET Céline, « La Franc-maçonnerie est-elle une secte ? Étude de deux types d'organisation et de leurs modes de communication respectifs », *La Pensée et les Hommes*, numéro varia « Francs parlers », n° 68, 2007c, p. 13-27.
- BRYON-PORTET Céline, « Prêtre ou soldat : réflexions sur la notion de "métier-et-vocation" », *Inflexions*, n° 9, la Documentation française, 2008, p. 145-162.
- BRYON-PORTET Céline, « La chevalerie, un mythe à l'ère de la communication », *Quaderni*, n° 70, 2009(a), p. 111-119.
- BRYON-PORTET Céline, « Le Principe de triangulation dans les rites maçonniques : un mode de communication original et ses effets », *Communication*, Laval, Éditions Nota Bene, vol. 27, n° 1, 2009b, p. 259-277.
- BRYON-PORTET Céline, « Du devoir de soumission au devoir de désobéissance ? Le dilemme militaire », *Res Militaris*, n° 1, 2010a.
- BRYON-PORTET Céline, « Étude sémiotique d'une communication fondée sur la contextualisation et les processus : du rôle des représentations symboliques et pratiques rituelles de la franc-maçonnerie », *Nouveaux actes sémiotiques*, n° 112, 2010b.
- BRYON-PORTET Céline, « Les évolutions communicationnelles de la franc-maçonnerie : du mutisme à la médiatisation ? », *Communication & Langages*, n° 164, 2010c, p. 99-115.
- BRYON-PORTET Céline, « Le processus identitaire à l'œuvre dans la franc-maçonnerie : de la multi-culturalité à l'inter-culturalité », dans ROUQUETTE S., *L'identité plurielle. Images de soi, regards sur les autres*, Clermont Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2010d, p. 257-270.

- BRYON-PORTET Céline, « Formes symboliques et pratiques rituelles à l'œuvre dans une grande école d'ingénieurs : étude des processus de construction de sens et d'identité dans un environnement hautement technologique », dans CHERBLANC J., *Rites et symboles contemporains : théories et pratiques*, Laval, Presses de l'Université du Québec, 2011a, p. 167-178.
- BRYON-PORTET Céline, « Vers une société plus conviviale et solidaire ? Les associations et réseaux fondés sur la proximité géographique à l'ère postmoderne », *Sociétés*, n° 113, 2011b, p. 107-118.
- BRYON-PORTET Céline, « La tension au cœur de la recherche anthropologique : la dialectique intérieur/extérieur, théorie/pratique, une nécessité pour l'étude des institutions fermées », *Anthropologie & Sociétés*, vol. 35, n° 3, 2011c, p. 209-231.
- BRZEZINSKI Zbigniew, *La Révolution technétronique*, Paris, Calmann-Lévy, 1970.
- BUFFOTOT Patrice, « Les insignes de l'armée de l'air, un élément de symbolique militaire », dans BUFFOTOT P., GAXIE D., DOURNEL J.-P., OGIER J. et CHRISTIENNE C., *Recueil d'articles et études (1974-1975)*, Vincennes, S.H.A.A (Service historique de l'armée de l'air), 1977.
- CAILLAVET Henri, *Paroles de maçon*, Paris, ÉDIMAÉ, 2002.
- CAILLAVET Henri, *Libres paroles maçonniques*, Paris, Véga, 2009.
- CAILLE Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, La Découverte, 2007.
- CAILLE Alain, HUMBERT Marc, LATOUCHE Serge et VIVERET Patrick, *De la convivialité. Dialogues sur la société conviviale à venir*, Paris, La Découverte, 2011.
- CAILLOIS Roger, *Le Mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1987.
- CAILLOIS Roger, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1988.
- CALAME Jean-François, B.N.F., Cab mss, FM, FM2179, dossier de la loge militaire de Saint-Frédéric des Amis Choisis, orient de Boulogne-sur-Mer, f° 10, 13 juin 1766.
- CALLON Michel, LASCOURMES Pierre et BARTHES Yannick, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.
- CARDINI Franco, *La Culture de la guerre*, Paris, Gallimard, 1992.
- CASSIRER Ernst, *La Philosophie des formes symboliques*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- CASTELLS Manuel, *L'Ère de l'information. La société en réseaux*, tome 1, Paris, Fayard, 1998.
- CASTELLS Manuel, *L'Ère de l'information. Le pouvoir de l'identité*, tome 2, Paris, Fayard, 1999.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CAZENEUVE Jean, *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971.
- CAZENEUVE Jean, *La Société de l'ubiquité. Communication et diffusion*, Paris, Denoël/Gonthier, 1972.
- CAZENEUVE Jean, *Les Communications de masse*, Paris, Denoël/Gonthier, 1976.



- CESPEDES Vincent, *Mélangeons-nous. Enquête sur l'alchimie humaine*, Paris, Maren Sell, 2006.
- CHAMBOST Germain, *Missions de guerre*, Paris, Altipresse, 2003.
- CHARMES Éric, *La Vie périurbaine face à la menace des gated communities*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- CHAUVET Louis-Marie, *Du symbolique au symbole*, Paris, les Éditions du Cerf, 1979.
- CHAVANAT Dominique, « La franc-maçonnerie et l'armée », *Le Casoar*, n° 174, 2004.
- CHEVALLIER Pierre, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, tome 3 « La Maçonnerie, Église de la République : 1877-1944 », Paris, Fayard, 1975.
- COCHET François, « 1914-1919 : l'alcool aux armées. Représentations et essai de typologie », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, n° 222, 2006.
- COIGNARD Sophie, *Un État dans l'État. Le Contre-pouvoir maçonnique*, Paris, Albin Michel, 2009.
- COMAN Mihai, *Pour une anthropologie des médias*, Grenoble, PUG, 2003.
- COOLEY Charles Horton, *Social Organization. A study of the larger mind*, New York, Charles Scribner's sons, 1909.
- COPEL (général), *Vaincre la guerre. Une autre défense, une autre armée*, Paris, Lieu commun, 1984.
- CORBIN Alain, *Le Village des « cannibales »*, Paris, Flammarion, 1999.
- CREPON Sylvain, « L'extrême droite sur le terrain des anthropologues. Une inquiétante familiarité », *Socio-anthropologie*, n° 10, 2001.
- CRESPI Franco, *Médiation symbolique et société*, Paris, Librairie des Méridiens, 1983.
- CUCHE Denys, « La fabrication des "Gadz'arts". Esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs Arts et Métiers », *Ethnologie française*, XVIII, 1988, p. 42-54.
- CUISENIER Jean, *Penser le rituel*, Paris, PUF, 2006.
- DACHEZ Roger, *Les Francs-maçons, de la légende à l'histoire*, Paris, Tallandier, 2003a.
- DACHEZ Roger, *Histoire de la Franc-maçonnerie française*, Paris, PUF, 2003b.
- DACHEZ Roger, *L'Invention de la Franc-maçonnerie. Des opératifs aux spéculatifs*, Paris, Vega, 2008.
- DARRAS Bernard, « Étude des conceptions de la culture et de la médiation », *MEI Médiation et Information*, n° 19, « Médiations et médiateurs », 2003.
- DAVALLON Jean, « La médiation : la communication en procès? », *MEI Médiation et Information*, n° 19, « Médiations et médiateurs ».
- DAYAN Daniel, Katz Elihu, *La Télévision cérémonielle. Anthropologie et histoire en direct*, Paris, PUF, 1996.
- DEBRAY Régis, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1989.

- DEBRAY Régis, « Comment les idées deviennent des forces matérielles », *Sciences Humaines*, n° 38, avril 1994.
- DEBRAY Régis, *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- DEBRAY Régis, « Communiquer moins, transmettre plus », dans *Diagonales du médiologue : transmission, influence, mobilité*, Paris, Bibliothèque nationale de France, collection « Conférences Del Duca », 2001.
- DEBRAY Régis, *Les Communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*, Paris, Fayard, 2005.
- DEBRAY Régis, *L'Effet jogging*, conférence donnée à Séville, janvier 2006.
- DEBRAY Régis, *Le Moment Fraternité*, Paris, Gallimard, 2010a.
- DEBRAY Régis, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard, 2010b.
- DECHARNEUX Baudouin et NEFONTAINE Luc, *La Franc-maçonnerie. En pleine lumière, à contre-jour*, Bruxelles, Labor, 2001.
- DE HEUSCH Luc, *Le Roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard, 1972.
- DEJOURS Christophe, « Les nouveaux visages du travail », *Journal du C.N.R.S.*, n° 182, mai 2005.
- DELPAL Bernard et FAURE Olivier (dir.), *Religions et enfermements. XVII<sup>e</sup>- XX<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.
- DERRIDA Jacques, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- DEUTSCH Morton et COLLINS Mary Evans, *Interracial Housing : a Psychological Evaluation of a Social Experiment*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1951.
- DILTHEY Wilhelm, *Le Monde de l'Esprit*, tome 1, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- DIXON Norman F., *De l'incompétence militaire. Un essai psychologique*, Paris, Stock, 1977.
- DOBKINE Michel, *Crimes et Humanité : extraits des actes du procès de Nuremberg*, Paris, Romillat, 1992.
- DOGANIS Carine, « Secret et transparence dans la démocratie athénienne », *Cités*, n° 26 « Secret privé et secret politique. L'illusion de la transparence », 2006.
- DOUGLAS Mary, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 1971.
- DOURNEL Jean-Pierre, « L'image de l'aviateur français en 1914-1918. Une étude du milieu des aviateurs d'après la revue "La guerre aérienne illustrée" », *Revue historique des armées*, n° 4, 1975, p. 59-83.
- DOURNEL Jean-Pierre, « L'image de l'aviateur français en 1914-1918. Une étude du milieu des aviateurs d'après la revue "La guerre aérienne illustrée" », *Revue historique des armées*, n° 1, 1976, p. 95-122.
- DUMEZIL Georges, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1992.
- DUPUY Pierre, *La Marque du sacré*, Paris, Carnets Nord, 2009.
- DURAND Gilbert, *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964.

- DURAND Gilbert, *Introduction à la mythodologie. Mythes et Sociétés*, Paris, LGF, 2000.
- DURAND Gilbert, *Les Grands Mythes fondateurs de la franc-maçonnerie*, Paris, Dervy, 2005.
- DURKHEIM Émile, « Communauté et Société selon Tönnies », *Revue philosophique*, n° 27, 1889, p. 416-422.
- DURKHEIM Émile, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année Sociologique*, vol. I, 1898.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1967.
- DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- DURKHEIM Émile *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, PUF, 2004.
- DUVAL Maurice, *Ni morts, ni vivants : marins, Pour une ethnologie du huis-clos*, Paris, PUF, 1998.
- DUVAL Maurice, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, Paris, PUF, 2002.
- ECKART (Maître), *Les Traités*, Paris, Seuil, 1971.
- ECO Umberto, *Le Signe*, Bruxelles, Éditions Labor, 1988.
- ECO Umberto, *De Superman au surhomme*, Paris, LGF, 1995.
- EHRENBERG Alain, *Le Corps militaire. Politique et pédagogie en démocratie*, Paris, Aubier Montaigne, 1983.
- EKMAN Paul, *Je sais que vous mentez ! L'art de détecter ceux qui vous trompent*, Paris, Michel Lafon, 2010.
- ELIADE Mircea, *Forgerons et Alchimistes*, Paris, Flammarion, 1976.
- ELIADE Mircea, *Images et Symboles*, Gallimard, 1979.
- ELIADE Mircea, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1987.
- ELIADE Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1989.
- ELIADE Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1992.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1993.
- ELIAS Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube 1991.
- ELLUL Jacques, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954.
- ELLUL Jacques, *Le Système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.
- ELLUL Jacques, *Propagandes*, Paris, Economica, 1990.
- ELLUL Jacques, *Le Bluff technologique*, Paris, Hachette, 2004.
- ESCARPIT Robert, *Théorie générale de l'information et de la communication*, Paris, Librairie Hachette, 1976.
- ÉTIENNE Bruno, « Le secret maçonnique », *Le pavé mosaïque*, n° 1 « Secret et transparence dans la franc-maçonnerie », Paris, Dervy, 2003.
- ÉTIENNE Bruno, *L'Initiation*, Paris, Dervy, 2005.

- FACON Patrick, « La Grandeur par l'aviation. L'image des aviateurs à travers l'œuvre de Jacques Mortane », *Revue historique des armées*, n° 2, 1991, p. 93-102.
- FASSIN Didier (dir.), *Les Nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.
- FAURE Olivier et DELPAL Bernard (dir.), *Religions et enfermements. XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.
- FAVRET-SAADA Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1985.
- FELLOUS Michèle, « Le Quilt : un mémorial vivant pour les morts du sida », *Ethnologie française*, volume 28, n° 1, 1998.
- FELLOUS Michèle, *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- FERHATI Barkahoum, « Les clôtures symboliques des Algériennes : la virginité ou l'honneur social en question », *Clio*, n° 26 « Clôtures », Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2007, p. 169-179.
- FERRAROTTI Franco, *Le Paradoxe du sacré*, Bruxelles, Les Éperonniers, 1987.
- FERRE Jean, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les textes (1248-1782)*, Paris, Éditions du Rocher, 2001.
- FERRE Jean, *La Franc-maçonnerie et le sacré*, Paris, Dervy, 2004.
- FERRO Marc, *L'Information en uniforme. Propagande, désinformation, censure, et manipulation*, Paris, Ramsay, 1991.
- FESTINGER Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, 1957.
- FESTINGER LEON, SCHACHTER Stanley, BACK Kurt, *Social pressures in informal groups. A study of human factors in housing*, New York, Harper & Brothers, 1950.
- FLICHY Patrice, *Une Histoire de la communication moderne. Espace public et vie privée*, Paris, La Découverte, 2004.
- FLORI Jean, *Les Chevaliers et la Chevalerie au Moyen Âge*, Paris, Hachette Littérature, 1998.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT Michel, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Seuil, 2004.
- FOUCAULT Michel, *Le Corps utopique, les Hétérotopies*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.
- FOUCHER Michel, *L'Obsession des frontières*, Paris, Perrin, 2007.
- FRAZER James George, *Le Rameau d'or*, 4 vol., Paris, Robert Laffont, 1998.
- FREUD Sigmund, *Psychologie collective et Analyse du Moi*, Paris, Payot, 1924.
- FREUD Sigmund, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1971.
- FREUD Sigmund, *Totem et Tabou*, Paris, Gallimard, 2010.

- GABOURY Placide, *L'Envoûtement des croyances. Fanatisme et tyrannie dans les religions, les sectes et les régimes totalitaires*, Outremont (Québec), Quebecor, 2000.
- GALCERAN Sébastien, *Les Franc-maçonneries. XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2004.
- GARIBAL Gilbert, *Devenir franc-maçon. L'initiation, le symbolisme et les valeurs maçonniques*, Paris, Éditions de Vecchi, 2005.
- GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005.
- GEHLEN Arnold, *Anthropologie et Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1990.
- GIRARD René, *La Violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset, 1972.
- GIRARDET Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.
- GIRARDET Raoul, *La Société militaire de 1815 à nos jours*, Paris, Perrin, 1998.
- GLUCKMAN Max, « Les rites de passage », in Max GLUCKMAN (dir.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, p. 1-52, 1962.
- GODBOUT Jacques T., *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 2007.
- GODELIER Maurice, *L'Idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1989.
- GOFFMAN Erving, *Les Rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974a.
- GOFFMAN Erving, *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit, 1974b.
- GOFFMAN Erving, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- GOFFMAN Erving, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Éditions de minuit, 1979.
- GOODY Jack, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- GOULD Robert Freke, *The Apron and the Sword or Free-Masonry under Arms*, London, Gale and Polden, 1899.
- GOURDIN Patrice, *L'École de l'air (1935-1885). Contribution à l'histoire des élites militaires de la République*, thèse de doctorat de l'université Lumière-Lyon 2, 1996.
- GOUX Jean-Jacques, *Les Iconoclastes*, Paris, Seuil, 1978.
- GRESLE François (dir.), *Sociologie du milieu militaire. Les conséquences de la professionnalisation sur les armées et l'identité militaire*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- GROUSSET-CHARRIÈRE Stéphanie, *La Face cachée de Harvard. La socialisation de l'élite dans les sociétés secrètes étudiantes*, Paris, La Documentations française, 2012.
- GUÉNON René, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1983.
- GUÉNON René, *Études sur la Franc-maçonnerie et le compagnonnage*, Paris, Éditions Traditionnelles, 2000.

- GUÉNON René, *Le Symbolisme de la croix*, Paris, Véga, 2007.
- GUÉRILLOT Claude, *La Légende d'Hiram. Selon le Rite de Perfection et le Rite Écosais Ancien et Accepté*, Paris, Guy Tredaniel, 2002.
- GUGLIELMI Philippe, « La franc-maçonnerie et l'armée », *Le Casoar*, n° 170, 2003.
- GUIDÈRE Mathieu et MORGAN Nicole, *Le Manuel de recrutement d'Al-Qaïda*, Paris, Seuil, 2007.
- GUIGNET Philippe, « De la clôture et de ses usages », *Histoire, économie et société*, n° 3 « La Femme dans la ville : clôtures choisies, clôtures imposées », 2005.
- GUILLEBAUD Jean-Claude, *La Trahison des Lumières*, Paris, Seuil, 1995.
- GUISNEL Jean, « Francs-maçons, le grand retour. Le tabou des frères militaires », *Le Point*, 22 janvier 2009.
- GUMPERZ John J. et HYMES Dell H., *Directions in Sociolinguistics : the Ethnography of Communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- GUYARD Jacques (dir.), Rapport n° 1687 de l'Assemblée nationale, *Les sectes et l'argent*, enregistré le 10 juin 1999.
- Guynemer, un mythe, une histoire*, Vincennes, S.H.A.A (Service historique de l'armée de l'air), 1997.
- HABERMAS Jürgen, *La Technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973.
- HABERMAS Jürgen, *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1997.
- HALBWACHS Maurice, *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997.
- HALL Edward T., *La Dimension cachée*, Paris, Seuil, Points essais, 1978.
- HALL Edward T., *Le Langage silencieux*, Paris, Seuil, Points essais, 1984.
- HALL Stuart, « Codage/décodage », *Réseaux*, vol. 12, n° 68, 1994.
- HARVEY Percy John, *Janus et l'initiation maçonnique*, Paris, Dervy, 2009.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Éditions 10-18, 1996.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, 2 vol., Paris, Aubier Montaigne, 1998.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2007.
- HENNION Antoine, *La Passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris, Métailié, 2007.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.
- HERVIEU-WANE Fabrice, *Une boussole pour la vie. Les nouveaux rites de passage*, Paris, Albin Michel, 2005.
- HOBSBAWM Éric et RANGER Terence (dir.), *L'Invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

- HOLLANDER Edwin Paul, *Principles and Methods of Social Psychology*, New York et Londres, Oxford University Press, 1957.
- HOLLIER Denis, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1995.
- HOOG Emmanuel, *Mémoire année zéro*, Paris, Seuil, 2009.
- HUBERT Henri, MAUSS Marcel, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1909.
- HUTIN Serge, *Les Sociétés secrètes*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1996.
- HYMES Dell H., *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*, A Harper international edition, 1966.
- HYMES Dell H., *Vers la compétence de communication*, Paris, Didier Scolaire, 2004.
- ILLICH Ivan, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.
- ISAMBERT François-André, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, les Éditions du Cerf, 1979.
- ISAMBERT François-André, *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.
- JACQUARD Albert, *Petite philosophie à l'usage des non-philosophe*, Québec, Éditions Québec-Livres, 1997.
- JACQUES Joël, *Le Silence des Apprentis*, Paris, Maison de Vie, 2007.
- JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale*, 2 vol., Paris, Minuit, 1973.
- JAMIN Jean, *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, François Maspéro, 1977.
- JANKELEVITCH Vladimir, *Le Pur et l'Impur*, Paris, Flammarion, 1960.
- JANOWITZ Morris, *Professional soldier : a social and political portrait*, États-Unis, Macmillan Pub Co, 1985.
- JEANNERET Yves, « Communication, transmission, un couple orageux », *Sciences humaines*, hors-série, n° 36, « Qu'est-ce que transmettre ? », 2002.
- JEANNERET Yves, *Penser la trivialité*, vol. 1 « la vie triviale des êtres culturels », Paris, Hermès-Lavoisier, 2008.
- JEANNERET Yves, SOUCHIER Emmanuel, et LE MAREC Joëlle, *Lire, écrire, récrire. Objets, signes et pratiques des médias informatisés*, Paris, Bibliothèque publique d'information, 2003.
- JEFFREY Denis, *Éloge des rituels*, Québec, Presse universitaires de Laval, 2003.
- JODELET Denise, « Représentations sociales, un domaine en expansion », *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- JOUSSE Marcel, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 2008.
- JUNG Karl, *L'Âme et le Soi*, Paris, Albin Michel, 1990.
- KAEMPFER Jean, *Poétique du récit de guerre*, Paris, José Corti, 1998.
- KAËS René, « Psychanalyse et représentation sociale », dans JODELET D., *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- KAISER Wolfgang, « Pratiques du secret », *Rives méditerranéennes*, n° 17, 2004.

- KANT Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 2000.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2001.
- KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Paris, Gallimard, 2009.
- KAPFERER Jean-Noël, *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*, Paris, Seuil, 1987.
- KASPI André (dir.), « Rapport de la commission de réflexion sur la modernisation des commémorations publiques », La Documentation Française, 2008.
- KATZ Stéphanie, « L'écran comme médiation vers l'infigurable », *MEI Médiation et Information*, n° 19, « Médiations et médiateurs », 2003.
- KAUFMANN Jean-Claude, *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Hachette Littératures, 2007.
- KEPEL Gilles, *Al Qaida dans le texte*, Paris, PUF, 2008.
- KHAITZINE Richard, *De la parole voilée à la parole perdue*, Paris, Le Mercure Dauphinois, 1997.
- KILANI Mondher, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot-Lausanne, 1989.
- KILANI Mondher, *Guerre et sacrifice. La violence extrême*, Paris, PUF, 2006.
- KILANI Mondher, *Anthropologie. Du local au global*, Paris, Armand Colin, 2009.
- KLAPISCH-ZUBER Christiane, et Rochefort Florence (dir.), *Clio*, n° 26 « Clôtures », Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2007.
- KLEIN Étienne, *La Physique quantique*, Paris, Flammarion, 1997.
- KLEN Michel, « La place des femmes dans les armées », *Défense nationale et sécurité collective*, n° 726, 2010.
- KOMAR Georges, *L'Initiation, chemin de l'action ?*, Paris, Points de vue initiatiques, n° 105, 1997.
- KOYRÉ Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1998.
- KUHN Thomas Samuel, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, Champs, 1982.
- KUNTZ François, *L'Officier français dans la nation*, Paris, Charles-Lavauzelle, 1960.
- LACCASAGNE Alexandre, *Les Tatouages. Étude anthropologique et médico-légale*, Paris, Librairie J-B Baillière et Fils, 1881.
- LAMIZET Bernard, *Les Lieux de la communication*, Liège, Mardaga, 1992.
- LAMIZET Bernard, *La Médiation politique*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- LAMIZET Bernard, *La Médiation culturelle*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LAMIZET Bernard, *Politique et identité*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002.
- LAPLANTINE François, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, Petite bibliothèque Payot, 1987.
- LARDELLIER Pascal, *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- LARDELLIER Pascal, *Les Nouveaux rites. Du mariage gay aux Oscars*, Paris, Belin, 2005.



- LARDELLIER Pascal, *Arrêtez de décoder. Pour en finir avec les gourous de la communication*, Paris, Éditions de l'Hèbe, 2008.
- LARDELLIER Pascal et BRYON-PORTET Céline, « Ego 2.0 : quelques considérations théoriques sur l'identité et les relations à l'ère des réseaux », *Les Cahiers du numérique*, vol. 6, n° 1, 2010, p. 13-34.
- LARGUÈZE Brigitte, *Masque ou miroir : le changement d'apparence dans le bizutage*, Paris, Ministère de la culture, mission du patrimoine ethnologique, 1995.
- LASSWELL Harold Dwight, *Propaganda Technique in the World War*, Londres, Paul Kegan, 1972.
- LATOUR Bruno et WOOLGAR Steve, *La Vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1988.
- LAVARDE Patrick, « La franc-maçonnerie et l'armée », *Le Casoar*, n° 175, 2004.
- LEAVITT Harold J., « Some Effects of Certain Communication Patterns on Group Performance », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n° 46, 1951.
- LEBLON Bernard, « Les gitans, une société fermée ? », dans *Les Sociétés fermées dans le monde ibérique (XVI-XII<sup>e</sup> siècles)*, Centre régional de publication de Bordeaux, C.N.R.S., 1999, p. 223-235.
- LE BON Gustave, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2003.
- LE BRETON David, *Du silence. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1997.
- LE BRETON David, *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999a.
- LE BRETON David, « Anthropologie du silence », *Théologiques*, vol. 7, n° 2, 1999b.
- LE BRETON David, *Signes d'identité. Tatouages, piercing et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.
- LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2008.
- LE BRETON David, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Paris, Métailié, 2010.
- LECLERCQ Jean, « La clôture. Points de repère historiques », *Collectanea cisterciensia*, vol. 43, 1981, p. 366-376.
- LEFRANC, *Le Voile levé pour les curieux ou les secrets de la Révolution révélés à l'aide de la franc-maçonnerie*, Paris, Lepetit et Guillemard l'aîné, 1791.
- LEGENRE Pierre, *La Fabrique de l'homme moderne*, Paris, Arte Éditions, 2000.
- LEGOFF Jacques, *La Civilisation de l'occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964.
- LEMAIRE Jacques, *Les Origines françaises de l'antimaçonnisme. 1744-1797*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1996.
- LE MOËNNE Christian, « Éthiques et contextes organisationnels », dans BATAZZI C. et MASSONI-LACROIX C., « Communication, organisation, symboles », *MEI Médiation et Information*, n° 29, 2009.
- LENCLUD Gérard, « En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes », *L'Homme*, vol. 26, n° 97, 1986.
- LEROI-GOURHAN André, *Le Geste et la parole*, 2 vol., Paris, Albin Michel, 1964.

- LÉVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques*, vol. 3 « L'Origine des manières de table », Paris, Plon, 1950.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques*, volume 4 « L'Homme nu », Paris, Plon, 1971.
- LÉVY Pierre, *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1997.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *La Mentalité primitive*, Paris, PUF, 1947.
- LIGOU Daniel, *Histoire des francs-maçons en France*, Toulouse, Privat, 1993.
- LIPOVETSKY Gilles, *Les Temps hypermodernes*, Paris, LGF, 2006.
- LOHISSE Jean, *Les Systèmes de communication. Approche socio-anthropologique*, Paris, Armand Colin/Masson, 1998.
- LOHISSE Jean, *La Communication. De la transmission à la relation*, Bruxelles, De Boeck, 2009.
- LOMBROSO Cesare, *Les Palimpsestes des prisons*, Lyon, A. Storck, 1894.
- LUPASCO Stéphane, *Les Trois matières*, Paris, Julliard, 1960.
- LUPASCO Stéphane, *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Paris, Le Rocher, 1987.
- LYOTARD Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- MCLUHAN Marshall, *La Galaxie Gutenberg. La Genèse de l'homme typographique*, 2 vol., Paris, Mame, 1967.
- MCLUHAN Marshall, *Pour comprendre les media. Les prolongements technologiques de l'homme*, Paris, Mame/Seuil, 1968.
- MCLUHAN Marshall, et Fiore Quentin, *Guerre et Paix dans le village planétaire*, Paris, Robert Laffont, 1970.
- MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Klincksieck et Cie, 1988.
- MAFFESOLI Michel, *L'Ombre de Dionysos*, Paris, Le Livre de poche, 1991.
- MAFFESOLI Michel, *La Contemplation du monde*, Paris, Le Livre de poche, 1996a.
- MAFFESOLI Michel, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996b.
- MAFFESOLI Michel, « Entretiens », dans BATAZZI C. et MASSONI-LACROIX C., « Communication, organisation, symboles », *MEI Médiation et Information*, n° 29, 2009.
- MAINGUY Irène, *Les Initiations et l'initiation maçonnique*, Paris, ÉDIMAF, 2001.

- MAINGUY Irène, *Symbolique des outils et glorification du métier*, Paris, Jean-Cyrille Godefroy éditions, 2007.
- MANNHEIM Karl, *Idéologie et Utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956.
- Manuel d'infanterie à l'usage des sous-officiers, des candidats sous-officiers, des caporaux et des élèves caporaux*, Paris, Lavauzelle, 1914.
- MARBECK Georges, *Hautefaye : l'année terrible*, Paris, Robert Laffont, 1992.
- MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- MARIN Louis, *Politiques de la représentation*, Paris, Kimé, 2005.
- MARION Pierre, *Mes bien-aimés frères : Histoire et dérive de la franc-maçonnerie*, Paris, J'ai lu, 2002.
- MARTIN Luis P. (dir.), *Les Francs-maçons dans la cité. Les cultures politiques de la Franc-maçonnerie en Europe, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000.
- MARX Jacques (dir.), *Maçonnerie, maçonneries. Conférences de la chaire Théodore Verhaegen, 1983-1985*, Bruxelles, édition de l'Université libre de Bruxelles, 1990.
- MASSE Henri, « Les médias et la guerre des Malouines », dans COUTAU-BEGARIE H., *Les médias et la guerre*, Paris, Économica, 2005.
- MATHIEZ Albert, *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition — Librairie Georges Bellais, 1904.
- MATTELART Armand, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, la Découverte, 2009.
- MATTELART Armand, et MATTELART Michèle, *Histoire des théories de la communication*, Paris, La Découverte, 1995.
- MATELY Jean-Hugues, MOUHANNA Christian et MUCCHIELLI Laurent, « Feu la gendarmerie nationale », *Pouvoirs locaux*, n° 80, 2009, p. 12-14
- MAURIN Éric, *Le Ghetto français. Enquête sur le séparatisme social*, Paris, Seuil, 2004.
- MAURON Charles, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la psychocritique*, Paris, José Corti, 1963.
- MAUSS Marcel, « Les Techniques du corps », *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4, 15 mars-15 avril, 1936.
- MAUSS Marcel, *Œuvres*, vol. 1 « Les fonctions sociales du sacré », Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2007.
- MESLIN Michel, *L'Expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, les Éditions du Cerf, 1988.
- MESLIN Michel, « Religion, sacré et mythe », Actes du colloque de Paris, Centre Ravel, 24-26 octobre 2005 : les conditions d'un enseignement du fait religieux dans l'école française, publiés par l'ARELC (Association Religions Laïcité Citoyenneté), *Bulletin de liaison*, n° 20, 2007.

- MESSINGER Joseph, *Ces gestes qui vous trahissent*, Paris, First éditions, 2005.
- MICHAUD Didier, *Le Pavé mosaïque. « La réconciliation des contraires »*, Paris, Maison de Vie, 2001.
- MIEGE Bernard, *La Société conquise par la communication*, vol. 1, « Logiques sociales », Grenoble, PUG, 1996.
- MILGRAM Stanley, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- MOATTI Michel, « Secrets et partage sur le réseau mondial », *Questions de communication*, n° 6, 2004.
- MOLES Abraham, « La Fonction des mythes dynamiques dans la construction de l'imaginaire social », *Cahiers de l'imaginaire*, n° 5/6, 1990.
- MOLES Abraham, « Question du communicologue à l'anthropologue », in Gabriel Gosselin, *Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- MOLLIER Pierre, *La Chevalerie maçonnique : franc-maçonnerie, imaginaire chevaleresque et légende templière au siècle des Lumières*, Paris, Dervy, 2005.
- MONDET Jean-Claude, *Du chevalier d'Orient... au chevalier Kadosch. Étude du quinzième au trentième degré du Rite Écossais Ancien et Accepté*, Paris, Éditions du Rocher, 2009.
- MORGAN Gareth, *Images de l'organisation*, Bruxelles, De Boeck, 2006.
- MORICOT Caroline et DUBEY Gérard, « Pilote de chasse : tradition et modernité à l'épreuve de la polyvalence des avions », in François GRESLE (dir.), *Sociologie du milieu militaire. Les conséquences de la professionnalisation sur les armées et l'identité militaire*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- MORICOT Caroline, DUBEY Gérard et GRAS Alain, *La Formation des pilotes et les évolutions technologiques*, Paris, C2SD, 2002.
- MORIN Edgar, *La Rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil, 1982.
- MORIN Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005.
- MORTANE Jacques, *Deux archanges de l'air : Georges Guynemer, Jean Mermoz*, Paris, Baudinière, 1937.
- MOSCOVICI Serge, *L'Âge des foules*, Bruxelles, Complexe, 1985.
- MOSCOVICI Serge, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », dans JODELET D., *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- MOSKOS Charles C., « La banalisation de l'institution militaire. L'armée américaine : du modèle institutionnel au modèle industriel », *Futuribles*, n° 111, 1987.
- MOSKOS Charles C. et WOOD Frank R., *The Military : more than just a job ?*, États-Unis, Pergamon, 1988.
- MUCCHIELLI Alex, *Approche systémique et communicationnelle des organisations*, Paris, Armand Colin, 1999.

- MUCCHIELLI Alex, *Étude des communications : Approche par les processus*, Paris, Armand Colin, 2004.
- MUCCHIELLI Alex et NOY Claire, *Études des communications : Approches constructivistes*, Paris, Armand Colin, 2005.
- NEGROPONTE Nicholas, *L'Homme numérique*, Paris, Robert Laffont, 1995.
- NERVAL Gérard de, *Le Mythe d'Hiram et l'initiation de Maître Maçon. L'histoire de la reine du matin et de Soliman, prince des génies*, Paris, La Maison de vie, 2003.
- NEVEU Érik, *Une société de communication ?*, Paris, Montchrestien, 1997.
- NICOLESCU Basarab, *La Transdisciplinarité. Manifeste*, Paris, Rocher, 1996.
- NOËLLE-NEUMANN Élisabeth, « The Spiral of silence », *Journal of Communication*, n° 24, 1974.
- NOËLLE-NEUMANN Élisabeth, *The Spiral of silence. Public opinion : our social skin*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- NORA Pierre, *Les Lieux de mémoire*, vol. 1, « La République », Paris, Gallimard, 1984.
- NORA Pierre, *Les Lieux de mémoire*, vol. 3 « Les France », Paris, Gallimard, 1992.
- OSTY Florence, *Le Désir de métier. Engagement, identité et reconnaissance au travail*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.
- OTTO Rudolf, *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2001.
- OZOUF Mona, *La Fête révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1988.
- PAN KE SHON Jean-Louis, « Isolement relationnel et mal être », INSEE, n° 931, novembre 2003.
- PASCAL Blaise, *Pensées*, Paris, Gallimard, 2004.
- PASTOUREAU Michel, *L'Étoffe du diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*, Paris, Seuil, 1991.
- PAVEAU Anne-Marie, « Images de la militarité dans les chants de l'armée de terre française », dans THIEBLEMONT A., *Cultures et Logiques militaires*, Paris, PUF, 1999.
- PERNOT François, « L'Image de l'aviateur dans la presse française de 1940 à 1944 : la recherche d'un modèle », *Revue historique des armées*, n° 2, 1993, p. 85-95.
- PERNOT François, « Guynemer ou le mythe de l'individualiste et la naissance de l'identité du groupe », *Revue Historique des Armées*, n° 2, 1997, p. 31-47.
- PERNOT François, « Le destin médiatique des chevaliers du ciel, de Georges Guynemer à Tanguy et Laverdure », conférence donnée à Lleida, 14, 15 et 16 septembre 2000.
- PETTITAT André, *Secret et formes sociales*, Paris, PUF, 1998.
- PETTITAT André (dir.), *Secret et lien social*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- PIAGET Jean, « Pensée égocentrique et pensée sociocentrique », *Cahiers Vilfredo Pareto*, n° 14, 1976, p. 148-160.

- PITT-RIVERS Julian, « Un rite de passage de la société moderne : le voyage aérien », dans CENTLIVRES André-Pierre et HAINARD Jacques, *Les Rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986.
- PLANTAGENET Édouard, *Causeries initiatiques pour le travail en chambre de compagnons*, Paris, Dervy, 1992.
- PLANTAGENET Édouard, *Causeries initiatiques pour le travail en chambre du milieu*, Paris, Dervy, 2001.
- PLATON, *Phèdre*, Paris, Flammarion, Garnier Flammarion, 1983.
- PLATON, *La République*, Paris, Gallimard, 1993.
- POLLACK Mickael, *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié, 1990.
- POPPER Karl, *La Société ouverte et ses ennemis*, vol. 1 « L'Ascendant de Platon », Paris, Seuil, 1979.
- POPPER Karl, *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 2007.
- POZARNIK Alain, *À la lumière de l'acacia. Du profane à la maîtrise*, Paris, Dervy, 2000.
- PREVOT-FORNI Emmanuelle, « Alcool et sociabilité militaire : de la cohésion au contrôle, de l'intégration à l'exclusion », *Travailler*, n° 18, 2007, p. 159-181.
- PROULX Serge, « De l'utopie sociale à l'idéologie de la communication », dans Boure R. et Pailliat, *CinémAction*, n° 63, « Les théories de la communication », 1992.
- QUEIROZ Jean Manuel de, et ZIOLKOWSKI Marek, *L'Interactionnisme symbolique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1997.
- QUETTIER Pierre, « Un exemple de système de connaissances empiriques en S.I.C. : les Kata dans les arts martiaux japonais », *MEI. Médiations et Information*, n° 15, 2002.
- QUETTIER Pierre, « Les Dispositifs d'ingénierie socio-cognitive. Une contribution ethnométhodologique aux sciences de l'information et de la communication », mémoire d'habilitation à diriger des recherches en sciences de l'information et de la communication, sous la direction de Lardellier P., université de Bourgogne, 2007.
- QUOY-BODIN Jean-Luc, « Le Militaire en maçonnerie (xviii<sup>e</sup>- xx<sup>e</sup> siècle) », *Histoire, économie et société*, vol. 2, 1983.
- QUOY-BODIN Jean-Luc, *L'Armée et la Franc-maçonnerie : au déclin de la monarchie sous la Révolution et l'Empire*, Paris, Économica, 1987.
- RAGON Jean-Marie, *Rituel de Maître*, Paris, les Éditions du Prieuré, 1996.
- RAMONET Ignacio, *La Tyrannie de la communication*, Paris, Gallimard, 2001.
- Rapport du Sénat n° 265 (1997/1998), « Projet de loi, adopté avec modification par l'Assemblée nationale, en deuxième lecture, relatif à la prévention et à la répression des infractions sexuelles ainsi qu'à la protection des mineurs ».

- RASSE Paul, « Anthropologie de la communication des parfums », dans LARDELLIER P., *À fleur de peau, corps, odeurs et parfums*, Paris, Belin, 2003.
- RASSE Paul, « L'anthropologie de la communication pour étudier la rencontre des mondes », dans ALBERTINI F., *Communication interculturelle et diversité en Méditerranée*, Bastia, Éditions Dumane, 2006.
- RAUCH André, *Le Premier sexe. Mutations et crise de l'identité masculine*, Paris, Hachette Littérature, 2000.
- RENAITOUR Jean-Michel, *Les Fils d'Icare*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1933.
- RESZLER André, *Mythes politiques modernes*, Paris, PUF, 1981.
- REVIRA Annamaria, *Les Dérives de l'universalisme. Ethnocentrisme et islamophobie en France et en Italie*, Paris, La Découverte, 2010.
- RICŒUR Paul, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- RICŒUR Paul, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RICŒUR Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RIELLY Robert, « The Darker Side of the Force-The Negative Influence of Cohesion », Fort Leavenworth, *Military Review*, vol. 81, n° 2, 2001.
- RICŒUR Claude, *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.
- RICŒUR Claude, *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995.
- RICŒUR Claude, « Structure et contre-structure dans les rites profanes », dans SEGRÉ M., *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- ROBERTS John M., *La Mythologie des sociétés secrètes*, Paris, Payot, 1979.
- ROBERTSON Roland, « Glocalization : time-space and homogeneity-heterogeneity », dans FEATHERSTONE M., LASH S. et ROBERTSON R., *Global Modernities*, London, Sage, 1995.
- RODIER-CORMIER Béatrice, *Aux origines de la communication de Défense? Indochine 1945-1954*, Paris, Éditions des Riaux, 2002.
- ROIRAND Pierre, *Le Pavé mosaïque ou la dualité réconciliée*, Paris, Manuscrit, 2006.
- ROLLIN Henri, *L'Apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d'après des documents inédits*, Paris, Gallimard, 1939.
- ROUSSEAU Frédéric, *La Guerre censurée. Une histoire des combattants européens de 14-18*, Paris, Seuil, 1999.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Gallimard, 1990.
- ROY Jules, *Guynemer, l'ange de la mort*, Paris, Albin Michel, 1986.
- SAGEMAN Marc, *Le Vrai visage des terroristes. Psychologie et sociologie des acteurs du Djihad*, Paris, Denoël, 2005.
- SAHLINS Marshall, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris, Gallimard, 1980.

- SAINT-EXUPÉRY Antoine de, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1939.
- SAINT-EXUPÉRY Antoine de, *Un Sens à la vie*, textes inédits recueillis et présentés par Claude Raynal, Paris, Gallimard, 1956.
- SALLE Muriel, « Corps rebelles. Les tatouages des soldats des Bataillons d'Afrique dans la collection Lacassagne (1874-1924) », *Clio*, n° 26 « Clôtures », Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2007.
- SAUSSURE Thierry de (dir.), *Les Miroirs du fanatisme. Intégrisme, fanatisme et altérité*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- SCARDIGLI Victor, « Entre science et magie, deux pensées du monde », dans Craipeau S., Dubey G., Musso et Paulré B., *La Connaissance dans les sociétés techniciennes : enjeux et dangers de l'industrialisation de la connaissance*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 77-88.
- SCHUERKENS Ulrike, « Social transformations between global forces and local life-worlds : introduction », Londres, *Current sociology*, vol. 51, n° 3-4, 2003.
- SEGALEN Martine, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan université, 1998.
- SEGRÉ Monique (dir.), *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- SÉGUY Jean, « Une sociologie des Sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 26, n° 2, 1971, p. 328-354.
- SÉGUY Jean, *Conflit et Utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, les Éditions du Cerf, 1999.
- SENNETT Richard, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.
- SERRES Michel, *Hermès III. La Traduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- SFEZ Lucien, *Critique de la communication*, Paris, Seuil, 1992.
- SFEZ Lucien, *La Politique symbolique*, Paris, PUF, 1993.
- SHANNON Claude, et Weaver Warren, *The Mathematical Theory of communication*, The University of Illinois Press, Urbana, 1949.
- SHILS Edward, et JANOWITZ Morris, « Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II », *Public Opinion Quarterly*, n° 12, The University of Chicago, 1948.
- SHILS Edward, « Les rites et l'état de crise », in Julian Huxley (dir.), *Le Comportement rituel chez l'homme et chez l'animal*, Paris, Gallimard, 1971, p. 307-311.
- SIMMEL Georg, *Secret et Sociétés secrètes*, Paris, Circé, 1996.
- SIMMEL Georg, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999.
- SOBOUL Albert, « Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 2, n° 2, 1956, p. 73-87.
- SORLIN Pierre, *La Société française 1840-1914*, Paris, Arthaud, 1969.
- SOURBIER-PINTER Line, *Au-delà des armes : le sens des traditions militaires*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001.
- SPARTACUS (colonel), *Opération Manta. Tchad 1983-1984*, Paris, Plon, 1985.



- SPERBER Dan, « Étude anthropologique des représentations : problèmes et perspectives », dans JODELET D., *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- STOUFFER Samuel Andrew, *The American Soldier*, 5 vol., Princeton, Princeton University Press, 1949.
- SUCHET Alexis, *Napoléon & le management*, Paris, Éditions Tallandier, 2004.
- TAGUIEFF Pierre-André, *La Force du préjugé*, Paris, Gallimard, 1990.
- TAGUIEFF Pierre-André, « Vous avez dit communautarisme ? », *Le Figaro*, 17 juillet 2003.
- TAGUIEFF Pierre-André, « Une nouvelle illusion théorique dans les sciences sociales : la globalisation comme “hybridation” ou “métissage culturel” », *Observatoire du communautarisme*, 8 juillet 2009, en ligne : [www.communautarisme.net/Une-nouvelle-illusion-theorique-dans-les-sciences-sociales-la-globalisation-comme-hybridation-ou-metissage-culturel\\_a1045.html](http://www.communautarisme.net/Une-nouvelle-illusion-theorique-dans-les-sciences-sociales-la-globalisation-comme-hybridation-ou-metissage-culturel_a1045.html).
- TARDE Gabriel, *Les Lois de l'imitation. Étude sociologique*, Paris, F. Alcan, 1890.
- TAROT Camille, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008.
- TAXIL Léo, *Les Mystères de la Franc-maçonnerie*, Paris, Letouzey et Ané, 1886.
- TAXIL Léo (Dr Bataille), *Le Diable au XIX<sup>e</sup> siècle, ou les mystères du spiritisme. La Franc-maçonnerie luciférienne*, Paris, Delhomme et Brigueat, 1892.
- TELLIER Thibault, « Les Nouvelles clôtures urbaines à l'âge industriel : l'encadrement religieux des jeunes ouvrières du textile dans l'agglomération lilloise à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », *Histoire, Économie et Société*, n<sup>o</sup> 3 « La Femme dans la ville : clôtures choisies, clôtures imposées », 2005, p. 421-431.
- TEULÉ Jean, *Mangez-le si vous voulez*, Paris, Julliard, 2009.
- THIEBLEMONT André, *Cultures et Logiques militaires*, Paris, PUF, 1999.
- THOMAS Jacques, *À la recherche de la parole perdue*, Paris, Éditions de la Hutte, 2009.
- TISSERON Serge, *Secrets de famille*, Paris, Marabout, 2005.
- TODOROV Tzvetan, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977.
- TODOROV Tzvetan, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.
- TOFFLER Alvin, *Le Choc du futur*, Paris, Denoël, 1971.
- TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 1977.
- TROELTSCH Ernst, *Religion et histoire*, Paris, Labor & Fides, 1990.
- TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.
- TURNER Victor, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1990.
- VAN CREVELD Martin, *Les Femmes et la guerre*, Paris, Éditions du Rocher, 2002.
- VANDERDORPE Christian, *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*, Paris, La Découverte, 1999.

- VAN GENNEP Arnold, *Les Rites de passage*, Paris, A et J. Picard, 1992.
- VARELA Francisco, Thompson Evan, et Rosch Eleanor, *L'Inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1999.
- VENNESSON Pascal, *Les Chevaliers de l'air. Aviation et Conflits au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 1997.
- VENNESSON Pascal et CAPLOW Theodore, *Sociologie du milieu militaire*, Paris, Armand Colin, 2000.
- VERDUN Jean, *La Réalité maçonnique*, Paris, Flammarion, 1982.
- VERNANT Jean-Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2004.
- VIGNY Alfred de, *Servitude et grandeur militaires*, Paris, Gallimard, 1992.
- VINCENT Frédéric, *Le Voyage initiatique du corps. Vers une philosophie du lien*, Paris, Detrad aVs, 2009.
- VINDE François, *L'Affaire des fiches. 1900-1904 : chronique d'un scandale*, Paris, éditions universitaires, 1989.
- VIRILIO Paul, *Le Futurisme de l'instant. Stop-Eject*, Paris, Galilée, 2009.
- VIRILIO Paul, *Cybermonde, la politique du pire*, Paris, Textuel, 2010.
- VITTE (colonel de), *La Franc-maçonnerie, le juif, l'union judéo-maçonnique*, Imprimerie de C. Renoux, 1897.
- VON BERTALANFFY Ludwig, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1993.
- VON GLASERSFELD Ernst, « Introduction à un constructivisme radical », dans WATZ-LAWICK P., *L'Invention de la réalité. Contributions au constructivisme*, Paris, Seuil, 1988.
- WATZ-LAWICK Paul (dir.), *L'Invention de la réalité. Contributions au constructivisme*, Paris, Seuil, 1988.
- WATZ-LAWICK Paul, BEAVIN Janet Helmick et JACKSON Don D., *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1976.
- WEBER Claude, *Diversité et Unité. Contribution à une déclinaison des identités militaires : les formes projetées, vécues et représentées*, thèse de doctorat en sciences sociales, université Marc Bloch de Strasbourg II, 2000.
- WEBER Claude, *La Filière communication au sein de la Défense : typologie, recrutement, formation et carrière*, Paris, Les Documents du C2SD, Centre d'études en sciences sociales de la défense, n<sup>o</sup> 47, 2002.
- WEBER Claude, « Les armées face au marché du travail : recrutement et discours publicitaires institutionnels », dans GRESLE E., *Sociologie du milieu militaire. Les conséquences de la professionnalisation sur les armées et l'identité militaire*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- WEBER Max, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.
- WEBER Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.
- WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004.
- WIENER Norbert, *Cybernétique et Société*, Paris, Éditions 10-18, 1954.

- WINKIN Yves, *La Nouvelle communication*, Paris, Seuil, 1981.
- WINKIN Yves, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Paris, Seuil, 2001.
- WIRTH Oswald, *Le Symbolisme hermétique dans ses rapports avec la franc-maçonnerie*, Paris, Dervy, 1990.
- WOLTON Dominique, *War Game. L'information et la guerre*, Paris, Flammarion, 1991.
- WOLTON Dominique, *Penser la communication*, Paris, Flammarion, 1997.
- WUNENBURGER Jean-Jacques, *Le Sacré*, Paris, PUF, collection Que sais-je ?, 1981.
- ZARKI Yves-Charles, « Ce secret qui nous tient », *Cités*, n° 26, PUF, 2006.
- ZARRI Gabrielle, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin xvi<sup>e</sup>-début xvii<sup>e</sup> siècles) », *Clio*, n° 26 « Clôtures », Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2007.

## « 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<sup>e</sup> trimestre 2013

