

Démesure - 2e Congrès international de l'AFEA

29 juin-2 juil. 2017

Toulouse

France

Table des matières

Hors du commun : passivité, œuvre et création	10
Milda, une figure d'exception méconnue, Christian Bromberger	11
Des vies ouvragées. De quelques manières savantes de conduire son existence, Nicolas Adell	12
Théâtraliser le social pour produire des contre-mesures, Clément Poutot	1
La (dé)mesure du désespoir : Buell Quain, le suicidé, Thomas Erika	1
Too much... entre émerveillement et désenchantement, le trop plein des Aborigènes, Glowczewski Barbara	8
La mort en représailles : le suicide des Charan en Inde, Martin Fabienne	12
Hors du commun: passivité, oeuvre et création, Soucaille Alexandre [et al.]	18
Entre événementialité et passivité, la vie par retrait, Soucaille Alexandre	19
Prendre la mesure de la subjectivité au travail ; une approche anthropologique des risques psychosociaux, Annie Manhan Sy	25
Vivre face à la démesure de l'incertain : l'exemple des ouvriers métallurgistes de Bhopal., Arnaud Kaba	26
Le plaisir comme (dé)mesure du travail, Marie-Pierre Gibert	27
Les transformations des logiques et mécanismes du travail contemporain au travers d'une approche ethnographique transnationale et numérique, Guillaume Dumont	28
Les utilisations des catégories " artisanal " et " industriel " dans l'univers des ateliers de tailleurs : premières notes, Valéria Santos	29

Les formes du travail, Marie-Pierre Gibert	30
Le corps de la démesure. Modifications corporelles et explorations médico-sportives	31
Les courses de l'extrême. Une surenchère amateur, Laurent Amiotte-Suchet . . .	32
Pratiques de la musculation : de la prise de compléments alimentaires à la consommation de produits illicites, Gilles Raveneau	33
Controverses autour du frugivorisme en sport, Charles-Eric Adam	34
Se "mettre à la mort" pour être au poids. Ethnographie de régimes en judo de haut niveau, Michael Hilpron	35
La démesure de son corps vivant : un point aveugle à la conscience du corps vécu du circassien, Bernard Andrieu	36
L'intérêt croissant pour les activités physiques de développement personnel (APDP), Quentin Froment	37
Le corps de la démesure : modifications corporelles et explorations médico-sportives, Raveneau Gilles	37
Le fitness un outil de lutte contre le vieillissement: Du plaisir aux excès de cette pratique, Jarthon Jeanne-Maud	45
L'être et le virtuel d'hier, d'aujourd'hui et de demain dans l'enjeu des reconstructions prothétiques maxillo-faciales, Destruhaut Florent [et al.]	57
Transmission du mouvement dansé en contexte professionnel et transformation des dispositions corporelles : approche critique de la notion de "corps disponible" dans le champ chorégraphique., Saladain Lise	68
L'Institut National du Sport, de l'Expertise et de la Performance : une utopie pratiquée, Derycke Sylvaine	78
Les limites de la mise en ordre sportive : analyse des débats suscités par les performances appareillées d'Oscar Pistorius., Issanchou Damien	87
Le corps mutilé : MGF chez les immigrées à Turin, Fantauzzi Annamaria	98
Pathologies chroniques contemporaines : rapports entre corps et modification des conduites des patients, Le Helloco Gaïta	106

Rechercher la bonne mesure à travers la voix : les consignes verbales dans le kaarippaya du Kerala., Silvestri Laura	114
L'expérience subjective de la syncope en apnée, Schirrer Mary	124
Fêtes, rites, festivals : cultures et spectacles de la démesure	138
Alcool et poudre noire, deux éléments de démesure dans la fête de la Saint Jean-Saint Eloi de Signes (Var), Chloé Rosati-Marzetti	139
Tournées de Forró brésilien en Europe : la fabrication d'un genre musical dans un contexte de voyage, Paulo Marcelino	140
Un écart significatif à la juste mesure. La transgression musicale comme construction identitaire dans le rituel Bwete du Gabon central., Magali De Ruyter	141
De la démesure des actions patrimoniales en Chine, Caroline Bodolec [et al.] . . .	142
Le risque en démesure : une essence des arts du cirque, Céline Spinelli	143
Facéties de la démesure. Le spectacle des nations africaines dans les festivals postindépendances, Alice Aterianus-Owanga	144
Les députés ne sont pas des super-héros (mais en fait si). Sur les ambiguïtés des représentations mythiques du pouvoir., Jonathan Chibois	145
" Plus haut que la statue de la liberté " : Mesurer le passé colonial au Sénégal pendant la mandature d'Abdoulaye Wade, Martin Mourre	146
Le Burning Man, une expérience de la démesure dans l'éphémère, Muguet Flore .	146
Mesurer la démesure: remarques sur les relations entre fête et chaos, Fournier Laurent	164
Waala, le village démesuré. Entre excès de ritualité et recherche d'intimité aux îles Belep (Nouvelle-Calédonie), Giordana Lara	171
La démesure au coeur de la fête : l'existence de deux fêtes de la cerise à Itxassou au Pays basque, Briand Anne-Laure	179
Quand le patrimoine perd la mesure: débordements religieux, ostentation et abondance alimentaire à la fête de Saint-Anne (Caicó, Brésil), Cavignac Julie	185
La fête foraine et les jeux de la démesure, Ribiere Xavier	203

L'équilibriste rituel mexicain face à la démesure, Pescayre Charlotte	211
Latéralités et Dérivations. Exploration autour de la non-linearité de la procréation., Giulia Zanini [et al.]	224
Créer un enfant ayant trois "parents" génétiques? Caractéristiques et enjeux socio-anthropologiques des techniques de remplacement mitochondrial, Cathy Herbrand	225
" Droit à l'enfant ", " intérêt de l'enfant " : la crainte de la démesure en AMP ?, Séverine Mathieu	226
Quels beaux embryons !". La sélection des embryons in vitro et leurs effets sociaux, Anne-Sophie Giraud	227
Dérivations, transformations, innovations. Du coeur aux marges des nouvelles technologies de la reproduction, Giulia Zanini [et al.]	228
L'échographie foetale en Catalogne: Transformations et Nouveaux Usages, Giulia Colavolpe Severi	229
La gestation pour autrui : le corps dé-mesuré ?, Delphine Lance	230
Au-delà de l'opposition normal/pathologique : les médecins de la reproduction face à la croissance de l'infertilité féminine liée à l'âge, Manon Vialle	231
Les mesures de l'âge de la fertilité: ovules, biotechnologies reproductives et temporalités en Suisse, Nolwenn Bühler	232
Économies, marchés, consommations	233
Excessiveness? Cabbage farmer's reality in Urban Tamale, Northern Ghana, Eileen Bogweh Nchanji [et al.]	234
Les commerces ethniques, entre déconstruction et reconstruction des normes commerciales dominantes, Ines Ebilitigüé	235
La financiarisation par ses marges : dette et stratification sociale dans les quartiers populaires de Rosario (Argentine), Hadrien Saiag	236
Le trafic d'objets archéologiques au Pérou: une "zone grise" entre pratiques informelles, éthique et méthodologie, Emanuela Canghiari	237
Des activités économiques démesurées dans un monde (néo)libéralisé : le marché formel du médicament au Ghana, Baxerres Carine	237

”Les rêves sont faits pour être réalisés”? La construction sociale d’une ”bulle” immobilière et touristique dans le Nordeste brésilien, Loloum Tristan	249

Stratégies et risques de la démesure dans la production du religieux 263

Outrage, superstition et impiété dans le monde grec : comment se comporter avec les statues des dieux ?, Adeline Grand-Clément	264
De la démesure en médecine religieuse : le modèle pentecôtiste, Max Belaise . . .	265
Extrêmes de vertus et renversement de l’éthique dans le recueil ”Les pierres hochent la tête” (Chine, XVIIe siècle), Vincent Durand-Dastès	266
Voyage au bout de l’enfer. La cure cosmique (Chine)., Brigitte Baptandier	267
Sobriété et démesure dans les rites des confréries musulmanes de France (Tidjaniyya et ‘Alawiyya), Habib Samrakandi	268
Excès communicatif comme mode de manipulation: transgression et pouvoir des féticheurs en Afrique de l’Ouest, Agnès Kedzierska-Manzon	269
La démesure comme modalité de traduction culturelle. Enseigner le bouddhisme aux Occidentaux par le biais de la ” folle sagesse ”, Marion Dapsance	270
La maîtrise de la démesure dans la relation aux entités de l’inframonde (Nord Potosi, Andes boliviennes), Laurence Charlier	271
Entre pratiques extrêmes et l’excès comme stratégie promotionnelle : les ritualités du shugendô (Japon), Anne Bouchy	272
Les prophétismes et les structures idéologiques de la démesure religieuse en contexte ivoirien, Gawa Ghislain Franck	272
” Jusqu’aux limites de soi ”. Transes et processions du Vendredi Saint dans une petite ville italienne, Manfredi Federica	282
Corps et gestes : incessants retours à la vie et rites de la mort dans la littérature populaire chinoise (XVIIe-XVIIIe siècles), Lucas Aude	291
Stratégies et risques de la démesure dans la production du religieux, Favraud Georges [et al.]	301
L’économie cultuelle du Pic du Sud et la question du retour (Chine)., Favraud Georges	307
” Plus admirable qu’imitable ”. Les paradoxes de la sainteté., Albert Jean-Pierre	322

Un rituel védique pour devenir chef d'État ? Une énigme de l'Inde moderne., Car- rin Marine [et al.]	331
L'excès Ranter et sa répression (Angleterre 1650), Cavaillé Jean-Pierre	341
Démasure de la voie du milieu en Asie du Sud-Est: les moines confrontés à l'injustice sociale, Bourdier Frédéric	358
Contrôler et installer des divinités : l'usage des talismans dans la statuaire cultuelle du Hunan (Chine, XVIe-XXe siècles), Arrault Alain	368
Jusqu'au bout du chemin: itinéraires ascétiques dans les montagnes japonaises à travers les textes (Japon), Roth Carina	385
Continuer à vivre. Parents et fratries face à la perte d'un enfant adolescent, Lucie Jégat	398
La vie responsable. Ajuster des corps sensibles aux normes procréatives., Aurore Dupuy	399
Incarner le père idéal. Une analyse des récits de séparation au sein d'une associa- tion de défense du droit des pères en France, Mélanie Gourarier	400
S'ajuster aux exigences égalitaires par la "nouvelle sympathie". Le cas des hommes de la baie de San Francisco., Laurence Bachmann	401
Le limbe des enfants. Adoption " besoins spécifiques " et limites du désir famil- ial., Sébastien Roux	402
S'ajuster. Contrôle, expérience, idéal, Mélanie Gourarier [et al.]	403
Femmes gestantes, mères en gest(at)ion. Analyse de récits de femmes enceintes " travaillées " par la maternité, Anne-Sophie Vozari	404
L'héritage de Prométhée. De la démesure en science et technique	405
Ethnographier dans le cyberspace: des défits et des possibilités d'utilisation de l'ethnographie dans l'environnement en ligne, Jeane De Freitas Azevedo	406
Démasure de la petite taille. Comment l'ethnologie peut-elle s'emparer des nan- otechnologies ?, Françoise Lafaye	407
L'héritage de Prométhée. De la démesure en science et technique., Françoise Lafaye [et al.]	408

Le transhumanisme ou la démesure technoscientifique, Nicolas Le Dévédec	409
Réenchâîner Prométhée ? Une approche conceptuelle, Fabrice Flipo	410
Faire renaître la ville par le gigantisme architectural : Tokyo Sky Tree, mégaprojet de 634m symbole d'une nouvelle dynamique immobilière, Raphaël Languillon . .	411
La démesure : une question de point de vue ! L'exemple du dopage chez les jeunes sportifs, Dominique Bodin	412
Etre paysan basque dans une agriculture mondialisée, Anne-Sophie Sayeux	413
ethnographier les big datas ?, Saskia Cousin	414
Les inondations dans la banlieue de Dakar (Sénégal) : enjeux politiques et humains d'un problème environnemental urbain., Sophie Moulard	415
L'acceptabilité sociale de la reconnaissance faciale à des fins d'investigation judiciaire : du rétablissement de l'ordre à la débauche sécuritaire, Ory Murielle . . .	415
Diagnostic anténatal et moment de l'annonce : lorsque les avancées en médecine foetale se confrontent à l'incertitude dans le processus de choix d'interruption de grossesse, Colinet Severine [et al.]	422
La destinée du cadeau de Prométhée : démesure technique et maîtrise de l'espace en Corse et en Sardaigne, Vilain-Carlotti Pauline	433
Démesure des mesures de l'éducation : les contradictions d'une "politique par les chiffres" à l'école dans la "société de la connaissance", Rémi Tréhin-Lalanne . . .	446
Marginalization under review: An interdisciplinary perspective in the educational system, Elizabeth Pérez Izaguirre	447
Les démesures vestimentaires des lycéennes des établissements français en Tunisie ou le contournement des codes sociaux et religieux du pays, Emilie Pontanier . .	448
Obsession, prolifération et métrique fluctuante des audits dans l'espace européen de l'enseignement supérieur, Corentin Chanet	449
La vie associative dans une école supérieure de commerce française : une démesure au service de la norme, Sami El Amari	450
Les standards dans le monde académique: mesures et démesures, Monica Heintz .	451
Grands-parents malgré l'homosexualité de son enfant, Martine Gross	452

Le refus de l'adoption légale par des couples africains confrontés à l'infertilité (Ile-de-France), Véronique Duchesne	453
Devenir parent : un choix ou un devoir ? Infécondité et contraintes sociales au Burkina Faso, Maryvonne Charmillot	454
Recourir à une femme pour porter son enfant, Jérôme Courduries	455
Choisir de ne pas avoir d'enfant : l'ordre social et générationnel en question., Charlotte Debest	456
Désir d'enfant, homosexualité et parenté: une comparaison entre France et Brésil, Flavio Tarnowski	457
Ce que l'absence d'enfant fait à la parenté, Courduries Jérôme [et al.]	458
L'alcool des maîtres rituels et des ethnographes. (Dé)mesures des conduites d'alcoolisation rituelle	459
L'ivresse ritualisée : fédérer et transmettre, Vanessa Cholez	460
Le rôle de l'ivresse dans la construction de soi en Mongolie post-socialiste : marges et marginalités, Gaëlle Lacaze	461
L'alcool des maîtres rituels et des ethnographes. (Dé)mesures des conduites d'alcoolisation rituelle, Olivia Legrip-Randriambelo [et al.]	462
Bien boire, mal boire. Regards sur l'ivresse des guérisseurs malgaches, Olivia Legrip-Randriambelo	463
Boire outre-mesure. Retours réflexifs sur l'ivresse rituelle, Delphine Burguet . . .	464
Boire pour savoir. Ethnographie de l'invitation au boire alcoolisé, Pascale-Marie Milan	465
Une "ivresse rituelle" ? Ethnographie croisée de rites alcoolisés : Asie chamanique - judaïsme européen, Lionel Obadia	466
Transformations de l'utilisation rituelle de la vodka, chez les Nana'is du Bassin de l'Amour, Sibérie Extrême-Orientale., Dalles Anne	466
Corps, genre et processus de subjectivation : la démesure en question	479
A contre-coups. La violence des femmes en question, Clotilde Lebas	480

Mesure et démesure dans la sexualité féminine au Maroc : normes et négociations à travers le cas de figures féminines déviantes, Meriem Rodary	481
L'application des politiques multiculturelles aux descendants des Marrons de l'Amazonie brésilienne est-elle une mesure ou une démesure de l'État ?, Marcilene Silva Da Costa	482
Ramallah : une jeunesse sans mesure dans un contexte d'occupation, Mariangela Gasparotto	483
Les modes de subjectivation et le devenir dans le processus de désinstitutionnalisation des jeunes ex-placés: étude comparative France-Brésil, Fernanda Cruz Rifotis	484
Mesure du sexe et " démesure " des personnes intersexes en France, Corinne Fortier	485
Messianisme et démesure des gouvernementalités subjectivantes. Une approche des hiérarchies sociales au sein de l'Église lassyte (ou " Christianisme prophétique en Afrique "), Biyela Fred O.	485
Appréhender la démesure. Phénomènes de grande ampleur, risques et catastrophes	495
Droit et démesure	496
Police des populations et politique des individus	497
La démesure au prisme de l'écologie humaine : entre biologie et culture, environnement et société	498
Table ronde - L'édition en anthropologie	499
Liste des auteurs	499

Hors du commun : passivité, œuvre et
création

Milda, une figure d'exception méconnue

Christian Bromberger ^{*† 1}

¹ Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC) – CNRS : UMR7307,
Université de Provence - Aix-Marseille I – MMSH 5 Rue du château de l'Horloge - BP 647 13094 AIX
EN PROVENCE CEDEX 2, France

Milda Ottovana Bulle est une Lettone dont la trajectoire biographique est exceptionnelle ; après avoir guerroyé dans le Caucase, après avoir participé à une révolution dans le nord de l'Iran, elle est devenue, au terme d'une formation à l'Académie militaire de Moscou, la première " générale rouge ". Elle s'est ensuite distinguée par ses publications sur le statut des femmes en Occident et en Extrême-Orient, puis par ses activités culturelles et militantes en Bachkirie avant d'être condamnée et exécutée lors de " la grande terreur " stalinienne. Pour avoir aboli, par son militantisme, les frontières géographiques, culturelles, sociales, de genre, Milda est une figure d'exception mais pas, pour autant une héroïne. On s'interrogera sur cette différence après avoir retracé cet itinéraire exceptionnel.

Mots-Clés: figure d'exception, URSS, féminisme, communisme

*Intervenant

†Auteur correspondant: brombergerchristian@gmail.com

Des vies ouvragées. De quelques manières savantes de conduire son existence

Nicolas Adell *[†] ¹

¹ Centre d'anthropologie sociale - équipe du LISST (CAS-LISST) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 5 Allée Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

Ce que le savoir fait à la vie. Tel sera le fil conducteur général de cette communication. Pour le dérouler, je partirai de cas particuliers qui créent un effet de grossissement du phénomène. Il sera ainsi question de communautés qui ont fait explicitement de la production, de la transmission et de la mise en oeuvre de connaissances spécialisées leurs raisons sociales. Les ” manières savantes de conduire son existence ” ne seront donc pas forcément les ” manières des savants ”. En effet, on peut les observer à partir de toutes sortes d'existences stylisées et réfléchies (il faudra déterminer les seuils qualitatifs de ces épithètes) telles que j'avais pu les noter au travers de communautés spécifiques de savoir, les sociétés compagnonniques. L'enjeu sera ainsi de déterminer si ce type de mise en forme de la vie est lié à un certain nombre de spécificités (la pratique de grands rites d'initiation, le Tour de France en l'occurrence) ou bien s'il relève de phénomènes plus généraux. Je chercherai à indiquer les raisons qui font pencher pour la seconde hypothèse en montrant que la vie compagnonnique n'est qu'un cas particulier d'un type de mise en forme de l'existence, celui propre la ” vie savante ”.

Mots-Clés: vie savante, ego, histoire, techniques de soi, style de vie

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: nicolasadell@yahoo.fr

Théâtraliser le social pour produire des contre-mesures

Clément Poutot ^{*† 1}

¹ Centre d'études et de recherche sur les risques et les vulnérabilités (CERReV) – Université Caen B-N
– Université de Caen Basse-Normandie Esplanade de la Paix F-14302 CAEN CEDEX, France

Le théâtre de l'opprimé peut se définir comme un théâtre d'intervention qui, pour reprendre les mots de son inventeur, se veut être une répétition de la révolution (BOAL, 1977, p. 35). En étudiant cette pratique en France et au Bengale-Occidental, nous avons pu constater qu'elle était capable d'avoir des effets sur le réel, mais que rien n'assurait que ces effets se produisent ou se révèlent. Difficile alors d'évaluer cette pratique puisqu'il semble impossible d'en mesurer l'impact. Il reste néanmoins possible d'interroger les relations qui s'instaurent entre la scène et le public en se demandant ce que les personnes qui pratiquent le théâtre de l'opprimé cherchent à mettre en forme lorsqu'elles l'utilisent ?

À partir d'exemples extraits de nos terrains, nous montrerons en quoi ces pièces invitent les "spect'acteurs" à dépasser les bornes qui leur sont fixées dans le quotidien, en leur proposant d'intervenir dans l'espace scénique pour changer l'histoire qui s'y joue. Il s'agit pour les praticiens de théâtre de l'opprimé d'inciter au dépassement de soi. La démesure que cherche à produire cette pratique n'est en rien une attitude excessive, mais une contre-mesure qui, dans un espace ritualisé, vise la déconstruction d'un système d'oppression par les opprimés eux-mêmes.

Mots-Clés: théâtre de l'opprimé, contre, mesure, Jana Sanskriti, espace rituel

^{*}Intervenant

[†]Auteur correspondant: clement.poutot@unicaen.fr

Buell Quain (1912-1939) : un ethnologue sans sépulture

Erika Thomas¹
Professeur des universités
FLSH-Lille & Université d'Artois
erthomas@nordnet.fr

Dans la préface écrite par Charles Wagley pour présenter *The Trumai Indians of Central Brazil*, les notes de Buell Quain rédigées en 1938, et enfin rassemblées en ouvrage par Robert Murphy en 1955, nulle mention n'est faite du suicide de ce jeune anthropologue américain parti étudier les communautés indigènes du Brésil. Ce n'est que bien plus tard, en 1983, que Wagley se rem m re le choc de cette tragédie impliquant un des membres du groupe des anthropologues am ricains² arrivés à la fin des années trente au Brésil dans le cadre de la *Convention pour la promotion des relations culturelles interaméricaines*³ et accueillis par la directrice du département d'anthropologie au Musée National de Rio de Janeiro, Heloisa Alberto Torres :

My colleague Buell Quain, also from Columbia University, had committed suicide while in the state of Maranhão among the Kraho Indians. Heloisa Alberto Torres wrote asking me to return to Rio de Janeiro. Both William Lipkind and Ruth Landes, the other anthropologists from Columbia, had returned to New York, so I was the only representative of the Columbia group in Brazil and my presence was needed to identify Buell Quain's papers and belongings⁴.

Dans la nuit du 2 au 3 août 1939, Buell Quain - travaillant alors auprès des Indiens Krah  - lac re son corps, s'ouvre les veines et finit par se pendre à un arbre à l'aide de la corde de son hamac. Dans les diverses lettres datées du 2 août 1939 qu'il rédige et laisse à l'intention de ses correspondants habituels - parmi lesquels Heloisa Torres, Ruth Benedict, sa directrice de recherche, Manoel Perna son informateur - il mentionne une maladie contagieuse pour expliquer cet acte ultime. Cette raison invoquée sera néanmoins contredite par Manoel Perna lui-même dans une lettre envoyée à Heloisa Alberto Torres⁵, ainsi que par ses derniers compagnons de vie, les Indiens Krah , comme le rapporte une autre lettre de l'agent financier de Buell Quain au Brésil, Carlos

1 Auteur de *Indiens du Brésil : (in) visibilités médiatiques*, L'Harmattan, Paris, 2012.

2 Dont Ruth Landes - travaillant auprès de communautés afro-brésiliennes -, Charles Wagley et William Lipkind, qui quant à eux s'intéressent aux communautés indigènes du Brésil ainsi comme leur prédécesseur Jules Henri anthropologue également diplômé de l'Université de Columbia et ceux qui suivront, James et Virginia Watson et Robert et Yolanda Murphy. Sur l'anthropologie au Brésil dans les années trente voir Mariza CORR A, "Traficantes do exc ntrico : os antrop logos no Brasil dos anos 30 aos anos 60", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 6, 1988, p. 79-98.

3 Convention de coopération inter-américaine tenue à Buenos Aires en 1936.

4 Charles Wagley *Welcome of Tears : The Tapirap  Indians of Central Brazil*, Waveland Press, 1983, p. 17.

5 Lettre de Manoel Perna   Heloisa Alberto Torres datant du 12 août 1939. Une part importante de la correspondance de Buell Quain et Heloisa Alberto Torres est conservée dans les archives de la Casa Cultural Heloisa Albert Torres, Niter i, Brasil. Une partie d'entre elles a été  dit e par Mariza Corr a et Janu ria Mello (org) *Querida Heloisa, cartas de campo*, Unicamp, 2008.



Dias⁶. Ces derniers affirment en effet, que Buell Quain jouissait d'une bonne santé mais qu'il était déprimé à la suite de lettres reçues de ses parents et de ses familiers. L'énigme entourant cet acte s'épaissit à mesure que l'on découvre les dernières volontés du jeune homme :  tre enterré sur le lieu même de sa mort et la demande qu'il formule afin que celle-ci ne fasse pas l'objet d'investigation. Les véritables motivations et raisons d'un suicide restant toujours énigmatiques, il n'en demeure pas moins que le portrait qui se dessine de Buell Quain à travers les écrits et les dits de ses collègues anthropologues – parmi lesquels Alfred M traux, Lévi-Strauss, Ruth Landes, Bernard Mishkin, - et à travers ses propres écrits nous laissent entrevoir une vulnérabilité physique et psychologique interrogeant le lien complexe qui unit l'ethnologue à son terrain.

Fils d'une famille aisée du Dakota du Nord, Buell Quain naît le 31 mai 1912. Son père Eric Quain, chirurgien de renom, co-fonde l'un des plus grands hôpitaux de la région. Sa mère, Fanny Quain, est la première femme du Dakota du Nord à obtenir un doctorat en médecine et devient présidente de l'association qu'elle participe à créer pour venir en aide aux malades tuberculeux. Le couple a deux enfants, Marion, n e en 1908 et Buell, n  quatre ans après.   seize ans, Buell Quain termine ses années de lycée et s'inscrit en 1929 à l'université du Wisconsin. Il passe ses  t s à voyager à travers le monde : Europe, Afrique, Asie. Après l'obtention de son *Bachelor's Degree*- Bachelor of Arts mention Zoologie - en 1934, il se marie avec Paula Hurlburt⁷ et s'inscrit au département d'anthropologie de l'université de Columbia,   New York avant d'effectuer son premier grand terrain aux  les Fidji entre 1935 et 1936 avec au total plus de dix mois passés dans les terres intérieures de Vanua Levu. Deux ouvrages seront tirés de ce terrain et publiés après sa mort : *The Flight of the Chiefs* -  dit  en 1942 - réuni un ensemble de poèmes et de chansons de Vanua Levu présentés et traduits par Buell Quain ; *Fijian Village* -  dit  en 1948 avec une introduction de Ruth Benedict – met en perspective une étude historique et ethnologique des villages fidjiens et de la vie indigène au quotidien. Dans son introduction, Ruth Benedict rappelle l'importance du travail de Buell Quain interrompu par sa mort tragique au Brésil et son projet de rédiger lui-même en 1938 une introduction pour cet ouvrage⁸. Il n'en a pourtant rien été. Pris par d'autres préoccupations, Buell Quain – qui avait déjà écrit en mars 1938 l'avant propos de *Fijian Village* - délaisse ce projet pour se concentrer sur son nouveau terrain d'observation, le Brésil indigène.

Lorsqu'il arrive en février 1938 au Brésil, introduit par une lettre de Franz Boas auprès de Heloisa Albert Torres⁹, Buell Quain est d'abord supposé accompagner et assister Likpind et sa femme sur le terrain des Indiens Karaja comme le stipule le certificat d'autorisation accordé le 3 février 1938 à Lipkind¹⁰. Pourtant, à la fin du mois d'avril, Buell Quain, conseillé par Heloisa Torres et soutenu par Ruth Benedict, écrit au *Conselho de fiscaliza  o das expedi  es artísticas e científicas*-organisme national encadrant les expéditions étrangères au Brésil-pour soumettre une nouvelle demande modifiant sa trajectoire initialement prévue et lui permettant de se diriger vers le Xingu afin d'y travailler auprès des Indiens Trumai¹¹. Sa demande est approuvée par le Conseil malgré la

6 Lettre de Carlos Dias   Heloisa Alberto Torres datant du 12 août.

7 Information donnée par le Wisconsin Alumnus - Thoma Harry C. ed. Vol. 38, n 5, Février 1937.

8 Ruth Benedict in B. Quain, Buell Quain, *Fijian Village*, p. IX .

9 Lettre de Franz Boas   Heloisa Alberto Torres datant du 10 février 1938.

10 Luis Dionisete Benzi Grupioni *Cole   es e expedi  es vijadas*, ed. Hucitec, S o Paulo, 1988, p. 94 et 95.

11 *Ibid.*, p. 95.



résistance du *Servi o de Prote  o aos Indios* qui sera bientôt responsable de l'interruption de son travail sur ce terrain¹².

Le 2 mai 1938, sur le bateau reliant Corumba   Cuiab , sur ce long chemin qui le conduit auprès des Indiens Trumai, Buell Quain rencontre l'ethnologue brésilien Castro Faria qui s'apprête à retrouver Lévi-Strauss pour l'expédition à Serra do Norte¹³. Entre le 9 mai et le 6 juin 1938, il rencontre Lévi-Strauss   Cuiaba. De cette rencontre et de son contexte peu de choses subsistent si ce n'est un témoignage de Lévi-Strauss indiquant que dès cette époque, Buell Quain se croyait atteint d'une syphilis attrapée à son arrivée au Brésil pendant le carnaval de Rio, au cours duquel il aurait été contaminé par une femme déguisée en infirmi re¹⁴. Du mois d'août au mois de novembre, Buell Quain se trouvera sur le terrain des Trumai¹⁵. Dat e du 10 octobre 1938, une lettre de l'Inspecteur Régional du Ministère du Travail, rédigée sur demande du SPI, le somme de se retirer des terres Trumai. Malgré ses vaines tentatives pour demeurer sur ce terrain – lettre à Ruth Benedict qui sollicite à son tour l'ambassadeur américain en lui demandant d'intervenir auprès des autorités brésiliennes – le SPI reste ferme, Buell Quain doit quitter les Trumai et se mettre en règle pour obtenir une nouvelle autorisation lui permettant de travailler au Brésil auprès des Indiens Krah . Entre décembre 1938 et février 1939, Buell Quain effectue un certain nombre d'allers-retours entre Rio de Janeiro et Cuiab  en attendant d'entreprendre le voyage vers son nouveau terrain à Goias. Le 16 février 1939, Buell Quain écrit et obtient son autorisation de départ. Le 9 de ce même mois, il rencontre, au cours d'un déjeuner à Rio, Alfred M traux qui notera dans son journal de voyage l'impression particulière caus e par cette rencontre :

[Buell Quain] nous raconte son voyage dans le Xingu, puis s'étale sur le sujet de sa la syphilis. Dans franchise brutale avec laquelle il en parle, dans les plaisanteries qu'il fait à ce propos, je crois découvrir une bravade d sesp r e¹⁶ (M traux, 1978 : 41)

En mars 1939, Buell Quain se trouve en terrain Krah . Il ne lui reste plus que quelques mois à vivre. Les lettres adressées à Heloisa Alberto Torres laissent transparaître une certaine difficulté à investir le nouveau terrain¹⁷ dans la mesure où les Indiens Trumai occupent encore ses pensées et ses projets : il commente ainsi les photographies qu'il a faites des Trumai¹⁸, se demande pourquoi un autre ethnologue, Curt Nimuendaju, a obtenu l'autorisation du SPI pour travailler dans le Xingu¹⁹, indique confusément son envie de repartir l'année suivante auprès des Trumai²⁰ ou dans

12 Le Service de Protection des Indiens (crée en 1910 et remplacé en 1967 par la FUNAI, Fondation National de l'Indien) tentait de préserver les communautés éloignées des contacts avec les étrangers. Sur ce sujet voir Carlos Augusto da Rocha Freira, *Memorias do SPI*, Museu do Indio-Funai, Rio de Janeiro 2011.

13 Luiz de Castro Faria, *Um outro olhar, diario da expedi o   Serra do Norte*, Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro, 2001, p. 59.

14 Lettre de Lévi-Strauss adressée à Grupioni, citée dans Corr a et Mello : 2008, 30.

15 Le travail de recherche de la linguiste Raquel Guirardello-Damian est conservé dans la base Archives de la langue Trumai. Un vieil indien est interrogé sur les souvenirs laissés par la venue de Buell Quain : RG91H-Quain - Oral history : the visit of Buell Quain - Organization of a Text Collection in Trumai, Aiming at its Scientific

16 Alfred M traux, *Itinéraires 1*, Payot, Paris, 1978. p. 41

17 De ce terrain Buell Quain établira quelques notes et un rapport de neuf pages concernant la langue Krah , « *Brief of Krah  Culture* » qui sera complété dans les années cinquante par un autre anthropologue, Olive Shell. Grammatical outline of Krah  (G  family) [after Buell Quain], *International Journal of American Linguistics*, 18, p. 115-129, 1952

18 Lettre de Buell Quain   Heloisa Alberto Torres datant du 8 mars 1939.

19 Lettre de Buell Quain   Heloisa Alberto Torres datant du 5 juin 1939 et lettre du 7 juin 1939.

20 *Ibid.*



un avenir plus distant en 1941 ou 1942²¹. Dans une lettre adressée à Margaret Mead, il fait également état de sa frustration d'avoir dû renoncer à son terrain Trumai indiquant qu'il y avait plus à faire là-bas que sur le terrain krahô²². Façon subtile d'évoquer l'ennui et le manque d'enthousiasme. Dans cette même lettre, s'entrechoquent le désir de repartir vers les Trumai et celui de quitter le Brésil « pour toujours ». Dans une autre lettre toujours adressée à Mead, il évoque la meilleure qualité de son travail auprès des Trumai²³. Quelques semaines plus tard, ses dernières lettres parviendront à ses derniers destinataires avec, en substance, le même contenu : « je meurs d'une maladie contagieuse » « désinfectez cette lettre ».

Les derniers moments de Buell Quain sont éclairés par la lettre du 12 août 1939 envoyée à Héloïsa Torres par l'informateur et ami de Buell Quain, Manoel Perna. Celle-ci nous indique que le 31 juillet, Quain quitte le village Krahô pour se rendre à Carolina accompagné de deux indigènes surnommés João et Ismael. Ils passent la nuit à São Bento et poursuivent la route vers un domaine, Fazenda Serrinha. Ils s'y installent dans l'après-midi du 2 août et Buell Quain, en pleurs, se met à écrire jusque tard dans la nuit, ses dernières lettres. Buell Quain demande ensuite à l'un des deux Indiens qui l'accompagnent de porter une de ses missives au vigile du domaine de Fazenda Serrinha. Lorsque celui-ci revient vers Buell Quain le spectacle est des plus choquants : l'anthropologue a entaillé son corps et est couvert de sang. L'autre Indien, qui vient de se réveiller, lui implore d'arrêter de se blesser de la sorte. Selon cette lettre, Buell Quain aurait alors répondu qu'il se coupait ainsi le corps pour atténuer sa souffrance. Choqués, les deux Indiens partent en courant chercher de l'aide et lorsqu'ils reviennent, le corps de Buell Quain est suspendu à un arbre. Il s'est pendu pour accélérer sa mort. Bien plus tard, à la lecture du billet remis au vigile de Fazenda Serrinha une des dernières volontés de Buell Quain est exécutée. Il demandait à ce que l'on remette aux Indiens une pelle et autres outils afin que sa sépulture soit creusée et qu'il soit enterré sur son lieu de mort. La lettre de Manoel Perna précise encore que peu de jours avant sa mort Buell Quain avait reçu de mauvaises nouvelles de sa famille - il aurait évoqué le fait que son père quittait sa mère - et que ces lettres, qu'il avait déchirées et brûlées, semblaient l'avoir anéanti.

Le discours explicatif de Buell Quain concernant son acte suicidaire -parce qu'il est remis en question par ceux qui étaient ses proches à la fin de sa vie-peut-être interrogé à la lumière de quelques éléments permettant de restituer celui-ci dans une dimension à la fois individuelle, propre à Buell Quain et collective, venant faire de Buell Quain, le porte symptôme d'un malaise indigène auquel il a été confronté et qui le dépasse. La lecture des notes sur les Indien Trumai illustre la difficulté d'un terrain et la solitude d'un jeune homme face à une culture agonisante qui vit constamment traversée par la peur-notamment d'attaques provenant d'autres groupes indigènes-et qui pratique-au travers d'infanticides et d'avortements répétés-un suicide collectif. Il est bon de rappeler que Buell Quain était seul sur son terrain et que, dans un tel cadre, les émotions sont d'autant plus contagieuses que le langage Trumai lui était alors inconnu. La perception qu'il avait de cette culture agonisante se confirme par l'apport de Robert Murphy qui indique qu'alors au nombre de quarante-trois individus en 1938, moment où Buell Quain les rencontre, les Trumai ne

21 Lettre de Buell Quain à Heloisa Alberto Torres datant du 7 juin.

22 Lettre de Buell Quain à Margaret Mead datant du 4 juillet.

23 Lettre de Buell Quain à Margaret Mead datant du 13 juillet.



sont plus que vingt-cinq en 1955, lorsque Murphy rédige et complète l'ouvrage. Le même diagnostic d'une culture condamnée sera posé par Buell Quain sur les Indiens Krah  dont il pense que le langage peut-être perdu à jamais. Mais sans le savoir, c'est déjà de lui-même que nous parle Buell Quain : bientôt il allait être perdu pour la science. Au contraire d'un Lévi-Strauss qui a peut-être entrevu, alors même qu'il n'était jamais seul sur ses terrains brésiliens, le danger qu'il y avait à fréquenter de trop près les cultures agonisantes-n'évoque-t-il pas au sujet des Tupi-Kawahib, « la liquidation mélancolique de l'actif d'une culture mourante ²⁴ » (Levi-Strauss, 1955 : 429) - Buell Quain semble avoir profondément partagé le désarroi de populations qui, encore aujourd'hui au Brésil, connaissent, outre de grandes difficultés liées aux conditions de vie difficile, un taux de suicide alarmant²⁵. Cette mélancolie qui semble être la sienne et qui est point e par son amie Ruth Landes²⁶, n'est pas sans lien avec la mélancolie décrite par Freud d s 1917 dans *Deuil et mélancolie* et dans les lettres et manuscrits élaborés à partir de la correspondance avec Fliess²⁷. En effet, ne peut-on voir dans ce corps lac r  la tentative d'extérioriser une réalité psychique que Freud a conceptualisé en tant qu' « hémorragie interne²⁸ » (Freud, 1895, 1996 : 91-97, 97) pour expliciter l'écoulement des principales pulsions maintenant le sujet en vie ? Nous ne connaissons pas le contenu des lettres reçues et détruites par Buell Quain, contenu l'ayant à ce point désespéré à en croire Manoel Perna. Mais nous savons la frustration et la perte qu'a constitué le renoncement imposé au terrain Trumai. Les constantes références à cette perte, dans ces lettres à Heloisa Alberto Torres, Ruth Benedict ou Margaret Mead, illustrent la difficulté à s'arracher à ce qui a été perdu et la mélancolie qui peut en découler. Une mélancolie partagée. « Je meurs d'une maladie contagieuse » est une phrase énigmatique qui pourrait avoir été prononcée par tous les Indiens - y compris Trumai - victimes de l'ethnocide produit par des épidémies dévastatrices. Dans cette perspective, Buell Quain porte une parole qui n'est pas que la sienne. D'un autre côté, il est intéressant de se souvenir que son père, chirurgien, ouvrait des corps - comme Buell Quain s'est ouvert le sien - et que sa mère, présidente d'une association de malades tuberculeux, s'occupait de jeunes gens atteint et mourant de maladies contagieuses. Ainsi, dans cet acte suicidaire, tout se mêle : les références à la réalité historique des Indiens, celles, indirectes, à ses parents et, au final, l'état de solitude extrême de Buell Quain dont le corps n'a pas été réclamé par sa famille. Il est enterré dans un endroit aujourd'hui perdu puisque malgré les incessantes demande d'Heloisa Torres, aucune stèle n'a jamais délimité et orné le lieu.

24 Levi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955, p. 429.

25 Le taux de suicide de la population indigène au Brésil (30/100 000) est près de six fois plus important que celui de la population non indigène (5/100 000), Mapa da violencia, ed. 2014. www.mapadaviolencia.org.br (consulté le 12 décembre 2014)

26 Dans lettres de Ruth Landes   Ruth Benedict, Buell Quain y est décrit comme « mournful » « hurt » « nervous » : Sally Cooper Colle, *Ruth Landes : a life in anthropology*, University of Nebraska, 2003, p. 270.

27 Sigmund Freud, « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie* (1917), Gallimard, Paris, 1968.

28 Sigmund Freud, (1895), Manuscrit G la mélancolie, *La naissance de la psychanalyse*, trad. fr., Paris : P.U.F., 1996, pp. 91-97, p. 97.



Bibliographie

- CORRÊA M., "Traficantes do excêntrico : os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 6, 1988, p. 79-98.
- FREUD S., « Deuil et m lancolie », *M tapsychologie* (1917), Gallimard, Paris, 1968.
- (1895), Manuscrit G la m lancolie, *La naissance de la psychanalyse*, trad. fr., Paris : P.U.F., 1996
- LEVI-STRAUSS C., *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955
- COOPER COLLE S., *Ruth Landes : a life in anthropology*, University of Nebraska, 2003
- SHELL O. Grammatical outline of Krah  (G  family) [after Buell Quain], *International Journal of American Linguistics*, 18, p. 115-129, 1952
- DIONISETE BENZI GRUPIONI L. *Cole  es e expedi  es vijiadas*, ed. Hucitec, S o Paulo, 1988, p. 94 et 95.
- WAGLEY C. *Welcome of Tears: The Tapirap  Indians of Central Brazil*, Waveland Press, 1983



Too much... entre émerveillement et désenchantement, le trop plein des Aborig nes¹

Barbara Glowczewski
Directrice de recherche
Laboratoire d'anthropologie sociale UMR 7130
b.glowczewski@college-de-france.fr

Après la tragédie des *twin towers* de New York en septembre 2001, la politique de l'Australie se crispe dans l'anti-terrorisme et les Aborigènes en deviennent des victimes latérales. Un ministre affirme en 2005 que considérant « l'échec du collectivisme à travers le monde » depuis la chute du mur de Berlin, il n'y a pas de raison de continuer à encourager le collectivisme aborigène. Bien sûr le terme « collectivisme » qui renvoie à la guerre froide du communisme des pays de l'Est n'a rien à voir avec les modes d'agencements collectifs que les Aborigènes ont r elabor  face à la colonisation et au marché de l'art. Mais les formes de gestion et de gouvernance qu'ils réinventent au jour le jour avec le mouvement de réappropriation de leurs terres semblent se jouer des normes du modèle étatique. Le gouvernement fédéral réduit le financement de nombreux programmes communautaires, ceux des *Outstations*, mais aussi des centres d'art, et le principe du revenu minimal de développement (CDEP) qui permettait à de nombreux Aborigènes d'assurer eux-mêmes les services municipaux de la communauté (voirie, collecte de bois, repas pour les personnes âgées, maintien des maisons, etc.).

Habitant alors à Townsville sur la côte nord-ouest, professeur invité par la James Cook University, j'accompagne la longue procédure d'enquête sur la mort violente en garde à vue d'un Aborigène de l' le Palm en novembre 2004, qui a provoqué une insurrection sur l' le lors de la lecture de l'autopsie une semaine après le décès. Je décide de suivre l'enquête au tribunal ainsi que l'examen des vingt-sept Aborigènes arrêtés pour «  meute ». Nous publions un livre avec Lex Wotton (Glowczewski, 2008), aborigène de l' le, accusé d'avoir été le chef de l'insurrection ; condamné à six ans de prison, il sortira au bout de deux ans, en 2012, mais sous condition de ne pas parler en public jusqu'à la fin de sa peine.

En 2007, le gouvernement du Territoire du Nord supprime l'enseignement bilingue et les conseils élus dans soixante-treize communautés dont l'administration est mise sous tutelle des mairies de quelques villes, dont Katherine pour Lajamanu, séparées par 557 kilomètres... Parallèlement, le gouvernement fédéral déclare la *Northern Territory Emergency Intervention*, qui fait débarquer l'armée et la police dans les soixante-treize communautés pour rechercher les abus sexuels sur les enfants.   Lajamanu, les hommes sont en train d'initier des garçons sur leur terrain sacré, quand la police intervient. Scandale pour les Warlpiri, une policière enfreint le tabou qui interdit aux femmes d'approcher d'un tel terrain sacré. Ils tournent aussitôt une vidéo en warlpiri, sous-titr e en anglais, pour expliquer sur YouTube leur position « *on this violation of a restricted ceremonial area* »². Quelques mois plus tard, la police fera des excuses officielles. Mais la colère règne. Un parti aborigène est créé, *First Nations*.   Lajamanu, Andrew Johnson Japanangka en est le promoteur. Les autres partis ont aussi leurs candidats aborigènes, y compris une femme warlpiri passée du *Labor party* au *Country party* ; cette politique occidentale de la représentation va à l'encontre des

¹ Ce texte est extrait de la préface en anglais de Glowczewski 2016, ajoutée en français à la nouvelle édition de l'original, (Glowczewski 2017/1989).

² Lajamanu and the Law, consulté le 21 jan. 2008 : <https://www.youtube.com/watch?v=aU4m3bRyRqU>

procédures traditionnelles qui, par la négociation, cherchent des stratégies communes, toujours fondées sur les forces sacrées du cosmos, y compris avec les compagnies minières.

Un Warlpiri de Lajamanu s'engage dans une nouvelle forme de « cosmopolitique » : Wanta Steve Patrick Jampijinpa est un visionnaire qui s'allie à une troupe de théâtre de Darwin, *Tracks*, qui depuis vingt ans vient régulièrement animer des ateliers avec les enfants et les jeunes de l' cole de Lajamanu. Le hip hop est devenu un outil culturel pour repêcher des jeunes en désarroi. Wanta a conçu l'idée d'un festival qu'il appelle Milpirri où les jeunes dansent du hip hop dans une chorégraphie pensée avec les anciens qui interprètent leurs danses rituelles devant un décor de gigantesques bannières peintes de leurs itinéraires totémiques. Chaque nouvelle édition, telle celle de 2014, est un succès qui soude la population dans un projet communautaire (Wanta, 2013). Comme ailleurs dans le monde, l'art et la danse dans des grands rassemblements festifs deviennent une réponse politique à la reconnaissance des cultures, mais aussi de modes d'existence alternatifs pour penser le monde à la fois de manière moléculaire, microlocale, et de manière molaire, transversale et transnationale (Glowczewski, 2011, 2015).

En 2011, je décide d'archiver numériquement mes données audio-visuelles warlpiri pour les mettre autant à la disposition des chercheurs que des Warlpiri eux-mêmes. Il s'agit d'une plateforme collaborative réunissant les collections d'une cinquantaine de chercheurs travaillant en O cie. *The Online Digital Sources and Annotation System* (odsas.net) permet aux usagers d'avoir différentes formes d'accès et de contribution à cette archive. J'organise en 2011 à Lajamanu un workshop de formation à l'archive avec l'aide de la linguiste Mary Laughren qui développe une encyclopédie warlpiri depuis quarante ans. Les anciens se réjouissent de voir les images d'antan et d'entendre leurs récits et chants en warlpiri. Les jeunes sont stupéfaits et ravis d'avoir ainsi cette mémoire numérique de leurs familles et culture, qu'ils peuvent annoter et partager sur leurs téléphones portables. Nous refaisons un atelier dans le centre d'art et à l'*e-learning Center* en 2012, juste avant la rencontre du *Warlpiri Triangle* qui réunit les instituteurs et aides linguistiques warlpiri de plusieurs communautés pour permettre l'apprentissage du warlpiri malgré la réduction de l'enseignement bilingue à l' cole à une heure par semaine. Les Warlpiri rêvent d'une  cole de brousse conjugée avec le numérique, leur permettant d'enseigner tout en warlpiri et en plein air. En 2014, nouvelle rencontre du *Warlpiri Triangle*, association financée par les royalties dont bénéficient les Warlpiri pour les explorations minières sur leurs terres. L'enthousiasme pour le numérique et l' cole hors les murs anime toujours les participants, surtout des femmes, mais l'accès au numérique est de plus en plus difficile : le temps de téléchargement et le coût de connexion des téléphones empêchent les Warlpiri de surfer comme ils avaient l'habitude de faire sur les premiers ordinateurs collectifs (Glowczewski, 2013).

L'écart avec la population non aborigène recommence à grandir. Alors que j'avais connu dans les années 1980 et 1990, à Lajamanu comme ailleurs en Australie, de nombreux jeunes qui investissaient les communautés aborigènes avec l'espoir de partager et soutenir de nouvelles formes d'existence comme des alternatives au modèle libéral et compétitif, voilà que ces mêmes communautés sont devenues le terrain d'essai pour une nouvelle élite de technocrates qui dépensent une fortune en « *fly in - fly out* » pour des enquêtes de deux jours, des conseils normatifs et de supposées consultations où ce que les Aborigènes ont à dire ne semblent jamais entendu ou pris en compte. J'ai ainsi film  un atelier de prévention contre le cancer du sein organisé dans le centre d'art de Lajamanu par des employées du département de la santé, sincèrement dévouées à leur cause, qui avaient tenté de motiver les femmes warlpiri présentes avec force explications audiovisuelles et en leur peignant les ongles en rose pour qu'elles expliquent aux autres membres de

la communauté de venir faire la mammographie. Personne n'est all  à la navette pour rejoindre le camion médical post  à cet effet pendant deux jours à une centaine de kilomètres de là, la piste ne permettant de venir plus près. Ce n'est pas que les femmes ne souhaitent pas être radiographi es, mais leurs priorités sont ailleurs. Deux anciennes à la fin de l'atelier de prévention avaient chanté les itinéraires de deux *Dreamings* rappelant que traditionnellement le bien être et le soin – des humains comme du reste de la terre – relèvent de tels rituels où les femmes se peignent justement sur la poitrine pour se fortifier. Deux femmes plus jeunes avaient aussi chanté un gospel pour insister sur le fait que pour elles, sans nier la force des *Dreamings*, il y avait aussi le gospel baptiste qui les aidait à se soigner le corps et l'esprit. Mais si personne n'est all  faire une mammographie, c'est parce que toute la communauté était mobilisée par les rites des funérailles d'un ancien, artiste et policier. Il avait été évacué d'urgence à l'hôpital de Darwin qui, deux jours plus tard, l'avait renvoyé par avion et il était mort à bord avant d'atterrir. Tout le monde semblait savoir en allant à l'aéroport pour le saluer avant son départ qu'il ne reviendrait pas vivant.

Les Warlpiri de Lajamanu jouent dans la cour des Blancs, mais choisissent leurs priorités. Jusque-là beaucoup ont bénéficié des royalties minières pour la recherche d'or et même se sont déchirés entre eux depuis trente ans quant à la distribution de ces gains. Mais face à la prospective d'uranium, les familles concernées refusent maintenant d'accorder le droit d'exploration sur leurs terres aux compagnies qui proposent de les payer. En 2015, le gouvernement de Western Australia annonce son projet de fermer les communautés aborigènes pour que les familles aillent s'installer en ville. Les Aborigènes se mobilisent et un mouvement de protestation secoue tout le continent (Pr aud & al, 2015). Le ministre de Western Australia fait une déclaration de repli le lendemain des manifestations du premier mai, mais les autres  tats sont tout aussi séduits par cette idée d'en finir avec les communautés sous prétexte que leur maintien coûteraient trop cher. Que deviendront les communautés aborigènes du Territoire du Nord, comme Lajamanu, si les familles doivent s'exiler en ville ? De nombreux Warlpiri vivent déjà en diaspora dans les villes du nord et même du sud. La question divise les politiques. Certains sont persuadés qu'il faut supprimer toutes les communautés, comme si effacer leurs lieux de vie collective allait effacer le problème de ce que l'état perçoit comme une « inadaptation » de ses habitants, un luxe de « style de vie » que le gouvernement ne pourrait se permettre d'encourager. Mais d'autres savent bien que là où les communautés ont été privées de toutes ressources, contraignant les Aborigènes à partir pour survivre, ces derniers sont souvent condamnés à errer dans les villes où faute d'accueil permettant l'intégration, ils sont soumis à une vie de misère, de discriminations et de criminalisation raciale.

Bien sûr, il y a aussi des Aborigènes supposés « assimilés » : des étudiants, des travailleurs sociaux, médicaux, des juristes, sans parler des artistes invités aux quatre coins du monde et des cinéastes ou acteurs primés à Cannes ou ailleurs. Seulement voilà, la population autochtone qui, m tis compris, comprend moins de 3% de la population australienne composée de diverses couches de migrants, insiste sur sa spécificité, et son rôle de protection de la terre australienne. Le maintien des conditions d'existence de ceux qui souhaitent rester dans les communautés reculées est essentielle. Il ne s'agit pas de reproduire une vie de réserve, sur le modèle des camps de réfugiés, dont l'enfermement sans possibilité d'activités forcerait les Aborigènes   « sit down », comme ils disent, et   s'autodétruire entre dépression et violence contre eux-mêmes. Au contraire, l'enjeu est de favoriser une alternative de vie qui reconnaisse aux Aborigènes le droit de prendre soin des humains comme de leur environnement. Une des raisons pour lesquelles les communautés dérangent n'est pas tant la violence – les problèmes d'alcool et d'agressions domestiques sont bien pires en ville – mais le simple fait que les Aborigènes y habitent. Un des fantasmes économiques australiens est d'imaginer le désert et les régions du nord vides d'habitants, comme une source sans fin de

ressources minières, énergétiques et d'expérimentations diverses : gaz de schiste, enterrement de déchets nucléaires, manœuvres militaires de l'alliance atlantique, sans parler des essais nucléaires qui eurent lieu dans les années 1960 à Maralinga dans le désert du sud et au large de la côte ouest dans les  les Montebello de l'océan Indien. Les Aborigènes qui s'appuient sur leur cosmologie ancestrale proposent autre chose, une autre manière d'habiter le monde, qu'il est urgent d'écouter pour sauver notre planète.

Derrière les modes de vie qui disparaissent, il reste une manière de penser une cosmopolitique pour agir avec la terre qui n'a pas fini de se réactualiser, non seulement pour contourner les contraintes bureaucratiques, politiques ou climatiques mais aussi transformer tous ceux qui, comme moi, accepteraient de se laisser un peu contaminer par cette manière d'être au monde en vue d'un mieux vivre globalement partagé.

Références bibliographiques

- GLOWCZEWSKI, B. (2017), *Les R veurs du désert. Avec les Warlpiri*, Montpellier, Actes Sud/Babel (1 d. 1989 Plon et 1996 Actes Sud) ; avec la préface de la traduction anglaise, *Desert Dreamers*, Minneapolis, Univocal, 2016.
- GLOWCZEWSKI, B. (2015), *Totemic becomings / Devires totemicos*, S o Paulo : n-1 edi oes/publishings (en ligne) <http://www.n-1publications.org/>
- GLOWCZEWSKI, B. (2013), « "We have a Dreaming" How to translate totemic existential territories through digital tools », in CORN, A., O'SULLIVAN, S., ORMOND-PARKER, L. et OBATA K. (dir.), *Information Technology and Indigenous Communities*, Canberra, AIATSIS Research Publications (en ligne) : <http://aiatsis.gov.au/sites/default/files/products/monograph/information-technology-indigenous-communities-ebook.pdf>
- GLOWCZEWSKI, B. (2011), « Between Spectacle and Politics: Indigenous Singularities », in GLOWCZEWSKI, B. et HENRY R. (dir.) *The Challenge of Indigenous Peoples*, Oxford Bardwell Press (traduction de *Le défi indigène*, 2007, Aux lieux d'être).
- GLOWCZEWSKI, B. (2007), « Guattari et l'anthropologie », *Multitudes*.
- GLOWCZEWSKI, B., (2004), *Rêves en colère. Avec les Aborigènes*, Plon, Terre Humaine.
- GLOWCZEWSKI B et WOTTON L. (2008), *Guerriers pour la paix*, La condition politique des Aborigènes vue de Palm island (trad. anglaise avec nouvelle préface de l'auteur et postface de Lise Garond , *Warriors for peace*, 2010 (en ligne) <http://eprints.jcu.edu.au/7286/>.
- GLOWCZEWSKI, B., POURCHEZ, L., ROSTKOWSKI, J., et STANTON J. (dir.) (2004), *Cultural Diversity and Indigenous Peoples : Oral, written expressions and new technologies*, UNESCO, Paris, (CD-ROM
- GLOWCZEWSKI, B. et . GUATTARI F. (1987), « Espaces de Rêve. Les Warlpiri », séminaires (1983 et 1985), *Chimères* 1, 4-37 (Engl. translation "Warlpiri Dreaming spaces I & 2" in B. Glowczewski, *Totemic Becomings*, S o Paulo, n-1 publications, 2015).
- MYERS, F. (2014), « Paintings, Publics, and Protocols: the early paintings from Papunya », in *Australian Aboriginal Anthropology Today: Critical Perspectives from Europe* ("Les actes"), consulté le 18 août 2015. (en ligne) <http://actesbranly.revues.org/524>
- PREAUD, M. et GLOWCZEWSKI, B. (2015) « Non aux fermetures de communautés aborigènes en Australie », article co-signé par dix-sept chercheurs français travaillant avec des Aborigènes, (en ligne) <http://www.huffingtonpost.com/martin-preaud/australian-aboriginal-communities-should-not-be-closed-b-7161392.html>
- WANTA S. P. J. (2013), *Milpirri : the Winds of Change*, film de et avec Wanta Jampijinpa, NITV (en ligne) <https://www.youtube.com/watch?v=>

La mort en représailles : le suicide des Charan en Inde

Fabienne Martin
Chargée de recherche au CNRS
LISST-Centre d'anthropologie sociale
fabmartin92@hotmail.com

Les Charan, une caste de bardes du nord-ouest l'Inde, sont connus pour s'être illustrés dans la pratique du *traga* : le sacrifice de soi, qu'ils perp traient individuellement ou collectivement. Les Charan pouvaient opérer pour leur compte, en se donnant la mort à la suite d'une atteinte portée à leur communauté, mais ils  levraient également au service de clients – souverains, seigneurs, marchands –, dont ils garantissaient sur leur vie le bon déroulement des transactions. Se poser en spécialistes du suicide, mettre fin à sa vie pour peser de sa mort, témoigne d'une conception peu ordinaire de l'existence. C'est cette valeur particulière accordée à la vie, une vie conçue comme une totalité donnée en bloc dans la mort, que je propose de questionner ici.

En guise de présentation des Charan par eux-mêmes, j'ai relevé cet extrait sur le site Internet d'un hôtel à Udaipur (Rajasthan), sis dans un ancien palais rénové et appartenant à une famille charan qui se décrit ainsi :

The family of Aashiya Haveli is of the highly respected and regarded class which is in-between social order of the Rajputs and the status of the Brahmins. There is a caste of Charans which exercises a great respectability and influence in Rajasthan. The speciality of the caste is that it combines in its characteristics of Rajputs and Brahmins in an adequate manner. Charans are highly revered for their unflinching readiness for martyrdom, bravery in war, high literary sense and deep loyalty to patrons. Ancestors of this family were good poets and better soldiers. Members of this family are considered to be divine by a large section of society. (...) Maharana Uday Singh ji, the founder of Udaipur, invited this family to occupy a place of esteem in the royal courts of Mewar.

  travers la revendication d'un statut intermédiaire entre les Rajputs (castes de guerriers) et les Brahmanes (castes de spécialistes religieux, correspondant aux statuts les plus élevés dans la société hindoue), l'accent est mis sur la synthèse originale, jugée « adéquate », qu'opèrent les Charan des qualités des uns et des autres.   savoir, d'une part, le courage et l'aptitude au combat, associés aux Rajputs, et qui pouvaient être renforcés par la consommation d'alcool, de viande et d'opium que les Charan partageaient avec les Rajputs avant de s'orienter vers un régime végétarien plus brahmanique. Et d'autre part, une forme de divinisation, appelant le respect et la vénération, et les situant plutôt du côté des Brahmanes – avec qui ils avaient aussi en commun certaines pratiques, comme le jeûne de protestation, dont l'efficacité, ainsi que nous allons le voir, tient précisément au statut de celui qui y a recours.   quoi s'ajoute, dans ce descriptif, un talent littéraire et poétique particulièrement développé, renvoyant quant à lui à l'occupation héréditaire des Charan, leur activité de bardes, qui n'est plus exercée aujourd'hui, mais dont il reste néanmoins des traces.

Dans le contexte des royautes hindoues qui ont perduré jusqu'à l'Indépendance de l'Inde – il existait encore, dans les années 1940, quelque deux cents royaumes dans la région du Gujerat et du Rajasthan –, les Charan officiaient en tant que bardes. Ils se produisaient dans les cours royales, où l'on se rassemblait pour écouter leurs compositions en prose ou en vers, chants de dévotion, poèmes célébrant la nature et le monde animal, histoires d'amour, odes à la gloire des héros, récits relatant les guerres et les exploits des souverains et des clans auxquels ils étaient liés – leurs clients ou patrons –, exaltant les actes de bravoure ou pouvant aussi s'en moquer. Comme l'a noté Denis Vidal, « disposant du pouvoir redoutable de façonner la réputation des uns et des autres, ils pouvaient s'en servir aussi bien pour la faire que pour la défaire et ne s'en privaient pas » (1995 : 114-115). Détenteurs d'une longue tradition orale, ils étaient donc ceux qui faisaient l'histoire, à travers un répertoire varié (sur la littérature charan, voir Kamphorst, 2008).

Si cette activité a en partie disparu, elle subsiste néanmoins dans les mémoires familiales, comme un patrimoine distinctif, que l'on célèbre notamment lors de festivals réunissant des communautés charan qui font alors revivre cet héritage et leur capacité à produire des histoires et des poèmes. L'ethnomusicologue Gordon Thompson (1991) s'est intéressé à ces rassemblements et en particulier aux débats qui les agitent concernant la part du chant et de la musique dans la littérature charan. Tandis que les anciennes générations conservent le souvenir du statut élevé dont jouissaient les Charan au sein des cours royales et tiennent à se distinguer des castes de musiciens qui se produisaient aussi dans les cours, mais dont le statut social était beaucoup plus bas, les jeunes générations revendiquent quant à elles le rôle et l'importance de la musique, attirées par la célébrité et le glamour de la vie des chanteurs. Les chanteurs populaires aujourd'hui au Gujerat et au Rajasthan comptent d'ailleurs nombre de Charan. Il y a donc quelque chose qui est resté de cette spécialisation traditionnelle, si ce n'est que les clients ne sont plus les dynasties royales, mais la *middle class* indienne.

Outre leur activité de bardes, les Charan  vraient aussi comme messagers et si nécessaire comme médiateurs entre les différentes catégories de la population qui entraient fréquemment en conflit : souverains, nobles en révolte, populations tribales qui détenaient elles aussi des portions du territoire. Ils jouaient ainsi le rôle d'intermédiaires lors des guerres et des rébellions, et leur position de neutralité assimilait leurs villages à des espaces d'accueil et de refuge possibles pour les uns et les autres.

Ils avaient aussi pour fonction et pour compétence d'assurer la sécurité des voyageurs et en particulier celle des marchands et des caravanes qui transitaient à travers les différents royaumes. Le Gujerat et le Rajasthan étaient traversés par de nombreuses routes commerciales et la région a toujours été investie par d'importantes communautés marchandes. La principale source de revenus pour les souverains, comme pour les seigneurs locaux et pour les populations tribales, résidait dans le prélèvement de droits de passage et de taxes sur les marchandises, qui appelait en contrepartie de pouvoir garantir la sûreté des biens et des personnes, dans un espace loin d'être unifié et pacifié, et où sévissait aussi le brigandage. L'enjeu était donc d'assurer le bon déroulement du transport des marchandises, un enjeu de premier ordre pour le fonctionnement de la société. C'est dans cet objectif qu'intervenaient les Charan : en accompagnant les convois et en menaçant, en cas d'attaque, de porter atteinte à leur vie, suivant un processus qui allait crescendo – sur lequel je vais revenir –, depuis les blessures, les mutilations, jusqu'à se donner la mort.

Enfin, les Charan étaient aussi sollicités comme témoins et comme garants lorsque des engagements étaient pris ou que des contrats étaient passés entre deux individus ou deux

communautés (qu'il s'agisse d'un traité commercial, d'un emprunt, d'une affaire de propriété foncière, etc.). Dans le cas où l'une des parties ne respectait pas l'engagement qu'elle avait pris, le Charan qui s'était porté garant avait alors pour mission de faire pression sur le récalcitrant en menaçant, là encore, de porter atteinte à sa vie, à sa propre vie de Charan¹.

Il y aurait beaucoup à dire sur le rapport entre la parole, au cœur du métier de barde, et les rôles d'intermédiaires, de témoins et de garants exercés par les Charan. Sur la parole proclamée qui institue le monde, et celle – des autres – qui doit être tenue pour en préserver l'ordre. Le fait que les Charan aient pouvoir sur l'une et l'autre est déjà une caractéristique qui pourrait les distinguer du commun des hommes. Or, ce pouvoir de dire et de faire respecter le dit, leur était attribué par une société qui fonctionne précisément sur le principe d'une distribution des tâches. Que l'on recoure à un tiers pour assurer certaines relations, qu'il existe une caste spécialisée dans la force de persuasion et dans les modes de pression afin de permettre le fonctionnement de l'ensemble, n'a donc en soi rien de singulier. Par contre, le moyen utilisé est, quant à lui, loin d'être ordinaire. C'est là que les Charan se différencient du commun des hommes : en transposant le préjudice sur le site de leur propre corps, jusqu'à en rompre l'intégrité, en érigeant leur vie comme l'objet même du dommage, jusqu'à se donner la mort. Et c'est là que se déploie la démesure.

La démesure apparaît tout d'abord et de façon la plus perceptible dans la performance : dans la démonstration de gestes spectaculaires et dans le déploiement d'actes relativement violents qui s'enchaînent selon une intensité croissante. Pour illustrer cet aspect, j'ai choisi un extrait d'un récit tiré de l'ouvrage de Denis Vidal et qu'il reprend à Russel, un administrateur britannique qui a compilé des descriptions des communautés charan. Le récit présenté ici relate une atteinte portée à un Charan, mais le processus était identique lorsqu'il s'agissait d'une atteinte portée à un client pour qui officiaient les Charan.

Un Charan avait un différend avec le chef de Siela   Kathiawar, que ce dernier refusait de résoudre. Alors, le barde, emmenant quarante gens de sa caste avec lui, alla à Siela dans l'intention d'y entamer un *dharna* [un jeûne de protestation, conduit sur le lieu même du conflit, NDT] devant la porte du chef, en empêchant quiconque d'y entrer ou d'en sortir tant que ses demandes ne seraient pas prises en considération. Cependant, alors qu'ils approchaient de la ville, le chef, prévenu de leurs intentions, fit fermer les portes. Les bardes demeurèrent dehors et, durant trois jours, s'abstinrent de nourriture. Le quatrième jour, ils se préparèrent   performer le *traga* de la manière suivante : quelques-uns se bless rent les avant-bras ; d'autres d capit rent trois vieilles femmes du groupe et disposèrent leurs têtes à la manière d'une guirlande sur le portail ; d'autres femmes, encore, se coupèrent les seins. Les bardes percèrent aussi la gorge de quatre vieillards avec des pointes d'acier et ils prirent deux jeunes filles par les talons et  clabouss rent les portes de la vieille ville de leur cervelle. Le Charan à qui l'argent était dû, s'habilla de vêtements qu'il bourra de coton, imbiba d'huile puis y mit le feu. Il se brûla ainsi jusqu'à la mort. Mais tandis qu'il mourait, il criait : "Je meurs maintenant, mais je reviendrai comme un fantôme sans tête (*kuvis*) dans le palais et je prendrai la vie du chef et lui tuerai toute sa postérité".
(Vidal, 1995 : 116, traduit de Russel, 1969 : 260).

¹ Sur les différentes fonctions des Charan, voir notamment Vidal, 1995 : 21-30 et 105-134 ; Russel, 1969 [1916] : 258-267 ; Enthoven, 1975 [1920] : 271-286 ; Forbes, 1924 [1856] : 262-267.

Il existe en Inde des formes *instituées* de contestation, c'est-à-dire des formes socialement reconnues comme telles et qui sont généralement l'apanage de certains statuts. C'est notamment le cas du *dharna*, le jeûne de protestation, que pratiquaient les Brahmanes dans l'Inde ancienne et dans l'Inde médiévale, pour recouvrer une dette auprès d'un débiteur, ainsi que l'a décrit le sanscritiste Louis Renou (1978) en rappelant que dans les textes sanscrits, le meurtre d'un Brahmane, ou le fait de pousser un Brahmane à la mort – ce qui revient au même – constitue l'une des fautes les plus graves. Le statut de celui qui entame un *dharna* constitue donc un critère essentiel et l'efficacité de la pratique en dépend. Pour autant, les Brahmanes ne sont pas les seuls à avoir employé cette méthode. Le cas le plus célèbre est bien sûr celui de Gandhi (qui n'était pas brahmane, mais appartenait à une caste de commerçants), qui a beaucoup utilisé le jeûne de protestation comme moyen de pression sur les Britanniques, dans son mouvement de lutte pour l'Indépendance de l'Inde. Et dans le récit présenté, c'est également ce moyen que les Charan commencent par mettre en œuvre.

On pourrait en déduire qu'il n'y a donc, jusque-là, rien de véritablement exceptionnel. Néanmoins, ce n'est pas parce que ces formes de contestation sont instituées qu'elles sont pour autant ordinaires ; à la fois parce qu'il faut jouir d'un certain statut pour que le *dharna* porte ses fruits, n'importe qui ne peut donc y avoir recours, et surtout parce que le recours lui-même est exceptionnel. Ou pour le dire autrement, ces jeûnes de protestation sont pensés et ont une fonction sociale, celle de parer au désordre, et dans le même temps relèvent de pratiques exceptionnelles, en ce qu'elles ont pour rôle précisément de marquer l'exceptionnalité : on y recourt quand la situation est grave, quand on est face à un désordre et un désordre sérieux.

Les Charan, cependant, ne s'en tiennent pas au *dharna*. Ils ne poussent pas le jeûne de protestation jusqu'à la mort, n'attendent pas les suites de l'inanition, mais accélèrent le processus, l'amplifient. La performance change alors de registre pour entrer dans le domaine du sensationnel et du spectaculaire. Les hommes se taillent le corps, les femmes se coupent les seins (au moyen de leur dague, que les Charan portaient toujours sur eux, et qui était représentée comme leur emblème sur les sceaux qu'ils apposaient sur les contrats et sur les stèles érigées à la mémoire des défunts). Il y a donc les mutilations, auxquelles succèdent les  gorgements, les décapitations, les explosions de cervelles, dans un déferlement exponentiel qui culmine, comme une sorte d'apogée, avec l'immolation – on meurt brûlé vif. Dans cet enchaînement crescendo, l'ordre du choix des victimes participe lui aussi à la montée en puissance et à l'intensification : les femmes meurent avant les hommes, les vieux avant les jeunes.

Pourquoi ce déploiement ? Pourquoi le Charan ne s'immole-t-il pas directement ? L'effet de masse, tout autant le nombre (le barde emmène avec lui quarante gens de sa caste) que la multiplication des actes jouent bien sûr un rôle important dans la démonstration de protestation et la faute qui a été commise s'en trouve d'autant plus soulignée. L'intention cependant n'est pas uniquement de signaler le désordre, mais de contraindre le fautif à y remédier. C'est ce processus même, cette volonté de persuasion, qui appelle la surenchère. La surenchère permet non seulement de faire pression, mais aussi de laisser à chaque étape une possibilité au conflit de se régler, possibilité qui se maintient jusqu'au bout et jusqu'à l'extrême. Il y a donc un rapport de force qui s'établit, un bras de fer qui se joue tout au long de la performance, et qui continuera jusqu'après la mort, et certainement de manière plus terrible encore, avec le fantôme du Charan qui n'aura de cesse de nuire et de répandre le malheur sur le coupable et sa descendance.

Si nous tentons   présent de rassembler ces quelques éléments concernant la démesure et le caractère hors du commun qui définissent l'existence des Charan, nous pouvons commencer par faire observer qu'une des particularités des Charan est non seulement qu'ils peuvent menacer de se tuer, mais aussi et surtout qu'ils sont capables de mettre la menace à exécution – ce qui donne à la menace une tout autre dimension. Cette aptitude à se donner la mort a souvent été soulignée, aussi bien dans la littérature produite par les Charan eux-mêmes, exaltant le courage, la bravoure et le sens du sacrifice de soi qui caractérisent les membres de leur caste, que dans les textes des administrateurs britanniques, des historiens et des ethnologues qui se sont intéressés aux communautés charan et qui ont donné des descriptions de scènes macabres à l'instar de celle présentée plus haut. Les administrateurs britanniques, profondément heurtés par ces pratiques (comme ils l'ont été également par celle de la *sati*, l'immolation des veuves en Inde), ont d'ailleurs légiféré pour tenter d'y mettre un terme. L'absence d'hésitation face à la mort et de crainte face à la douleur apparaît donc comme une caractéristique distinguant les Charan du commun des hommes. Cette singularité a généralement été interprétée en lien avec leur relation au divin. Les Charan se présentaient eux-mêmes comme des fils de la Déesse, et certaines femmes de la communauté faisaient l'objet de cultes (rappelons cette phrase extraite du site Internet d'une famille charan : « members of this family are considered to be divine by a large section of society »). C'est également au regard de cette qualité semi-divine qu'étaient perçus leur talent littéraire, leur créativité et leur faculté à mémoriser les histoires.

Au-delà de leur relation particulière au divin, qui expliquerait leur attitude face à la mort, l'usage même que font les Charan de la mort constitue une autre particularité. Le suicide des Charan n'est pas une mort d esp r e, ni une mort de refus.   la différence des morts héroïques (comme le *jauhar* en Inde), que l'on se donne par refus de se rendre à l'issue d'un combat et par refus de la défaite, et qui concernaient tout autant les hommes sur le champ de bataille que les femmes dans les palais ou les villages qui s'immolaient ou se jetaient dans les puits pour se dérober à l'ennemi, le suicide des Charan n'est pas motivé par l'honneur ou la dignité. Il ne s'agit pas, dans le cas des Charan, d'une mort tournée vers soi, mais d'une mort tournée vers l'autre. L'intention est bel et bien de rendre l'autre responsable de sa mort et de lui en faire subir les conséquences. La mort est ici conçue comme un mode d'action. Elle est une arme, un moyen de pression. Elle vise à contraindre l'autre et à défaut à lui en faire payer le prix. L'action commence par la menace, et se poursuit, une fois la mort donnée, par les représailles de la divinité ou par le harcèlement du fantôme. Et la démesure, on le pressent, s'en trouve alors décuplée.

La démesure tient bien sûr au caractère spectaculaire et sensationnel de la performance qui, depuis le *dharna* jusqu'à l'immolation, se déroule publiquement, se donne à voir et s'expose. La présence de spectateurs est un élément important dans le rapport de force qui est engagé. Tout comme il faut des témoins pour défaire des réputations, il en faut également pour jeter le discrédit sur le fauteur de troubles, sur celui qui n'a pas respecté ses engagements et qui refuse de les respecter. La démesure vise ainsi simultanément deux catégories d'interlocuteurs : ceux sur qui elle cherche à faire pression et qu'elle a pour objectif de terrifier, et ceux qui en sont les spectateurs ; et elle déploie deux modes d'adresse : la vengeance et le discrédit.

Faisons également remarquer ici que c'est précisément parce que la démesure se fait spectacle, que l'histoire s'en souvient. Ce que retient l'histoire, ce n'est pas la faute qui a été commise, laquelle n'a pas changé (et n'est d'ailleurs pas mentionnée dans le récit), mais ce qui a grossi. Ce que l'on garde en mémoire, c'est le déchaînement, l'ampleur qu'a pris le mode de résolution du conflit, l'excès, le déferlement. C'est cette explosion particulièrement macabre que Russel a décrite dans

ses compilations, cette scène que Vidal a sélectionnée dans les archives, et celle que j'ai moi-même choisie pour illustrer mon propos. Le processus est assez remarquable pour être souligné : on continue, aujourd'hui encore, d'en parler. La fabrique de l'histoire se nourrit de l'excès.

Plus encore, la démesure se trouve décuplée – et la sortie du commun encore plus manifeste – avec le déplacement de l'action dans un autre espace-temps.   la mort du Charan, ce sont les dieux ou le fantôme qui prennent le relais. De nouveau le phénomène prend de l'ampleur et gravit un échelon supérieur. Car si la menace d'un Charan vivant est une chose, les représailles d'un dieu ou d'un fantôme en sont une autre, encore plus terrifiante. Il n'y a alors plus de commun, non seulement parce que le conflit se déplace dans un autre espace, dans le monde des dieux ou dans le monde intermédiaire des fantômes, mais aussi parce qu'il s'installe dans une autre temporalité qui est illimitée. La démesure s'autonomise. Elle acquiert une existence propre, qui n'est plus liée à un auteur – un individu, un groupe, une caste. La possibilité d'y mettre un terme ne dépend alors plus du fautif, mais du bon vouloir du mort. La vengeance devient incontrôlable, et potentiellement infinie.

Références bibliographiques

- ENTHOVEN, R. E. (1975) [1920], *The Tribes and Castes of Bombay*, vol. I, New Delhi, Cosmo Publications.
- FORBES, Alexander Kinloch (1924) [1856], *Ras Mala. Hindoo Annals of the Province of Goozerat in Western India*, vol. 2, Londres, Oxford University Press.
- KAMPHORST, Janet (2008), *In Praise of Death. History and Poetry in Medieval Marwar (South Asia)*, PhD, Leiden University.
- RENOU, Louis (1978), « Le jeûne des créanciers dans l'Inde ancienne », in L. Renou, *L'Inde fondamentale.  tudes d'indianisme*, textes présentés par C. Malamoud, Paris, Herman.
- RUSSEL, R.V. (1969) [1916], *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, vol. 2, Oosterboot, Anthropological Publications.
- TAMBS-LYCHE, Harald (1995), « Un défi mortel : le sacrifice de soi dans l'ouest de l'Inde », *Revue de l'histoire des religions*, CCXII (3), pp. 327-350.
- THOMPSON, G. R. (1991), « Charans of Gujarat : Caste Identity, Music and Cultural Change », *Ethnomusicology*, 35 (3), pp. 381-391.
- VIDAL, Denis (1995), *Violences et vérités. Un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*, Paris, EHESS.

Hors du commun : passivité, œuvre et création

Fabienne Martin
Chargée de recherche au CNRS
LISST-Centre d'anthropologie sociale
fabmartin92@hotmail.com

Alexandre Soucaille
Chercheur associé
LISST-Centre d'anthropologie sociale
asoucaille@free.fr

L'intérêt porté à la vie, à sa vie, à ce que l'on en fait et à ce qui en est fait, à des devenir qui se fabriquent avec insistance, précautions et attentions, délimite des man res d'agir et d'être. Celles-ci s'extraient du commun, tout en contribuant, à ses zones liminales, à en faire et défaire le sens. Vies exemples plus qu'exemplaires.

Dans ces man res d'être en agissant, faire rien et faire œuvre constituent probablement les deux pôles des vies créatrices. Si la littérature nous en offre des figures tutélaires avec, d'un côté, le personnage fictif de Bartleby et, de l'autre, la dissolution de soi dans son œuvre qu'incarne Artaud, nul doute que nous trouvons l'expression de l'« extra-ordinairet  » que l'on donne à sa vie ou dont elle se voit dotée dans diverses formes d'existence, en maints lieux du monde. Dans la vie jusqu'à la mort, il s'agit non de faire événement, ni de rechercher, ce qui est pareil, des moments monumentaux selon le mot de Valéry, ou ce quart d'heure warholien des sociétés spectaculaires situées désormais en tout point du globe, mais de parfaire dans son déroulement même et de man re assidue jusqu'à son terme, une vie par soustraction ou par supplément.

L'atelier coordonné par F. Martin et A. Soucaille, qui s'est tenu le 30 juin 2015   l'université de Toulouse lors du congrès international de l'AFEA intitulé *Démesure*, a ainsi abordé la vie dans son retrait, dans son « improduction » ou, au contraire, dans sa surexposition, dans l'impératif d'œuvrer, afin de réfléchir à partir des agencements pratiques que ces vies mettent en place, à leurs effets créateurs et perturbateurs tant sur les vies elles-mêmes que sur les espaces sociaux qui leur deviennent mitoyens. Dans une perspective croisant la question de la démesure avec celle de l'exceptionnalité, il a ainsi été question de la mort, du suicide et du désespoir, mais aussi des tribus criminelles ou encore du théâtre des opprimés en Inde, ainsi que du combat des aborigènes et des luttes d'individus au parcours exceptionnel, à partir contributions de Christian Bromberger¹, Barbara Glowczewski, Fabienne Martin, Clément Poutot², Alexandre Soucaille et Erika Thomas.

¹ Paru sous le titre « Milda. De la Baltique à la Caspienne, une trajectoire révolutionnaire », *Ethnologie française*, 2016, n 3, pp. 395-404..

² Contribution qui n'est pas publiée ici.



Entre  v nementialit  et passivité, la vie par retrait. Quelques réflexions à partir des tribus criminelles en Inde

Alexandre Soucaille
Chercheur associé

LISST-Centre d'anthropologie sociale
asoucaille@free.fr

Le passé exerce un contact souvent pressant. C'est de ce contact dont j'aimerais parler ici, et du rôle qu'il joue sur la forme de vie actuelle d'un groupe d'ex-« tribu criminelle » en Inde, les Magahiya Dom de la ville Gorakhpur. Si j'emploie ici le mot « contact », c'est pour énoncer simultanément une distance et une co-existence, un rapport qui maintient toujours dissociés les éléments accolés, mais aussi pour indiquer une sorte de pression, où s'expriment des rapports de force entre passé et présent, dans un *mano a mano* sans gagnants.

Le passé est ici un passé particulier, lié à cette formulation étrange : « tribu criminelle ». Cette formulation correspond à une catégorisation juridique coloniale qui s'est appliquée en Inde à partir de 1871 et jusqu'en 1952. Il s'agit là d'une loi assez unique puisqu'elle porte explicitement sur la criminalité de naissance, en déclarant des groupes, dans leur ensemble et sur plusieurs générations, comme étant criminels par naissance. Cette loi a concerné un ensemble hétéroclite de groupes tribaux et de castes au mode de vie nomade ou semi-nomade, représentant plusieurs centaines de milliers de personnes soupçonnées de se livrer à des activités délictueuses. Invoquant le caractère tout à la fois culturel et biologique d'une « véritable addiction au crime », les autorités coloniales pr conis rent alors un traitement global et radical : la sédentarisation forcée et l'internement administratif de groupes entiers, le régime carcéral temporaire ne pouvant suffire à supprimer ce qui était perçu comme des habitudes prédatrices ancrées dans les fonctions héréditaires de la caste.

Pour comprendre cette affaire du passé qui nous occupe, commençons par nous pencher sur le premier terme contenu dans le titre de ce papier, et donc par cette question : qu'est-ce qu'un événement ? De là, il faudra alors rendre compte du glissement opéré entre événement et événementialité (l'ajout du suffixe ayant à charge de circonscrire une *forme* de l'événement, une façon particulière qu'il a d'agir plus que de se manifester).

L'événement donc. Par ce terme, il faut comprendre quelque chose comme une rupture, l'apparition d'une discontinuité entre le temps proche antérieur à l'événement – temps qui s'avère irr m diatement passé –, et le présent d'un après qui ne tarde pas à se distinguer, se dissocier, bref à *commencer*. L'événement tire son événementialité de ce que l'événement constitue un triple point : de clôture, de rupture et de commencement ; la nouveauté qui surgit – produit de la bascule de l'événement dans l'après –, établit corrélativement une distance incommensurable à une manière d'avoir été. Mais l'événement lui-même est toujours passé, appartient toujours au passé, il est sa clôture. Si dans l'après, il reste quelque chose de profondément persistant, c'est en tant que *pré-histoire* du nouveau commencement, du commencement à nouveau. La forme même de cette persistance s'avère extrêmement variée : violence, souffrance ou nostalgie d'un passé impossible à recouvrer, présence sous la forme d'une conscience historique, ou encore sous la forme d'une histoire finie totalement détachée du présent, totalement dépourvue d'incidences sur le présent si ce n'est justement par cette structuration même du passé en histoire, en une histoire close, en *pré-histoire*. De ce relevé non exhaustif des modalités de présence du passé ou de l'événement dans le temps de l'après, la dernière configuration est celle qui correspond le mieux au rapport qu'entretiennent les ex-tribus criminelles à leur passé collectif et à leur histoire personnelle.



Pour récapituler succinctement : s'il s'avère que l'événement produise en dernière instance une rupture avec l'avant, une séparation radicale, mais également et simultanément un lien particulier au pass ¹, les êtres de l'événement quant à eux ne sont plus ce qu'ils étaient avant, ni même ceux de l'événement, mais, à son issu, sont tout autres. La tension même de l'événement est qu'il est à la fois *cause* en tant que clôture du temps d'avant projetant dans l'après, et *sans lien* avec ce commencement, au sens où l'événement lui-même ne laisse en rien présumer d'un quelconque sens de l'existence nouvelle, de la forme qu'elle prendra. C'est là que se dessine l'événementialité de l'événement. Nous pouvons maintenant préciser et spécifier les « empreintes »  v nementielles des « tribus criminelles » en Inde.

Les Magahiya Dom sont tombés sous le coup de la loi sur les tribus criminelles en 1907, ce qui entraîna pour un certain nombre d'entre eux leur placement dans une ancienne prison (*Purani Jail*) de la ville de Gorakhpur, reconvertie pour l'occasion en camp d'internement. Ce camp fut géré pendant plus de trente ans par l'Armée du Salut – nombre de camps ou de villages de sédentarisation forcée furent ainsi administrés par des associations philanthropiques chrétiennes, hindoues ou musulmanes, qui ont suppléé l'administration policière tant sur le plan du contrôle et de l'application des peines que de la gestion des activités quotidiennes. C'est dans ce cadre que les internés ont été mis au travail forcé, que leur vie a été soumise à la rigueur et aux rythmes d'activités porteuses de « r d mption ». Avant l'Indépendance de l'Inde, l'association gandhienne de l'*Harijan Sevak Sangh* succéda à l'Armée du Salut et travailla d'une tout autre manière, en essayant de configurer le groupe en une caste de service en charge du nettoyage des égouts de la ville – un travail et une fonction sociale plaçant les Magahiya Dom de Gorakhpur parmi les statuts les plus bas.

Ces groupes stigmatisés comptaient bien sûr – comme tant d'autres qui ne furent pas concernés par cette loi – des individus délictueux. La prise en charge des délits et crimes par le dispositif carcéral normal qui préexistait à la mise en place de la gestion concentrationnaire (et qui pouvait être activée en cas de délit ou crime durant l'internement), avait déjà instauré un changement radical dans ces vies, en rendant discontinue la vie elle-même, en la parcellisant, si on peut dire, en différentes modalités du vivre : « vie sociale », « vie-événement propre au temps de l'action délictueuse », « vie carcérale », et recommencement éventuel. Cette situation particulière d'interruption d'un « ordinaire » avait déjà pour effet de faire de soi-même, de son être, un lieu de retraite à partir duquel il était possible, à nouveau, de se projeter dans l'existence, une existence toujours conjoncturelle. Ainsi, la vie n'avait déjà plus, pour certains des Magahiya Dom, l'aspect d'un déroulement, d'une construction, mais ressemblait à une juxtaposition de recommencements, faisant du passé des pluriels effectivement et définitivement passés, et de ce fait, un élément structurant le rapport à la vie et la compréhension de la vie elle-même comme succession de situations  v nementielles  pars es.

Passé commun concentrationnaire, passé hérité, passés (ou présents) criminels et carcéraux, la forme de vie actuelle des Magahiya Dom ne peut être saisie en dehors des effets de l'histoire, créant actuellement une forme de vie singulière qui, et c'est ici mon hypothèse, peut être rendue par le paradigmatique de la passivité / inactivité que l'on peut retrouver dans l'image ci-dessous :

¹ Sur la question de l'événement et de la rupture, voir l'introduction (avec F. Martin) ainsi que mon article dans le numéro 28 de la revue en ligne *ethnographiques.org*, « Changement, événement, rupture », 2014.



Photographie 1 : ancienne prison *Purani Jail*, Gorakhpur, Inde (  soucaille2014)

Nous pourrions voir dans cette image un juste retour des choses, un goût pour la paresse, contrecoup des activités imposées par le régime concentrationnaire. Nous l'avons dit : travail for  , rigueur d'un rythme de vie inflig   par l'autoritarisme de la gestion salutiste, puis horizon unique d'un statut de caste, port   par la tâche avilissante d' goutier.

Bien sûr, ce serait tracer un lien causal bien trop simpliste. Ce que nous pouvons dire au moins, au regard du déroulement actuel des existences à la *Purani Jail*, c'est que les comportements imposés en permanence par les administrateurs du camp n'ont pas persisté au-delà du temps concentrationnaire et de la force coercitive qui l'accompagnait. Et si certains exécutent le travail d'égoutier d cid   par l'Harijan Sevak Sangh, ce travail se heurte à sa non appropriation comme fonction ou identification de caste. Ce qui reste prédominant et qui semble faire sens, c'est ce rapport privil gi   et premier donn   à l'inactivité dans l'organisation de l'existence, dans l'idée même de ce qu'est la vie, de son rôle et de sa place face aux multiples dispositifs sociaux.

S'il faut considérer cette scène pour ce qu'elle est aussi, soit le réchauffement agréable des os à la sortie de l'hiver, il convient d'y voir aussi tout autre chose qu'une pause, une suspension temporaire des activités journalières, quelque chose comme le fondement principal d'une vie.

Parler d'inaction, de passivité, donc de ce qui ne se passe pas, de ce temps où il ne se passe « rien », demande à être interrogé de façon nouvelle. L'inaction n'est pas passive, la passivité n'est pas inactive. Il s'agit seulement de rompre avec le référentiel *action*, voire avec l'*agency*. L'inaction, la passivité, ne doivent pas être considérées comme la contradiction de l'action (comme une action contrariée, une non-action). Il serait plus juste de dire que l'inaction ou la passivité, dans le cas présent, ne sont ni le contraire, ni la suspension de l'action, qu'elles n'appartiennent pas à ces temps subordonnés aux temps actifs que sont les pauses, les repos, les transitions, etc. L'inaction et la passivité doivent être saisies de manière autonome. Dans le contexte particulier des tribus dites criminelles, et dans le cas de certains Maghaya Dom de la *Purani Jail* de la ville de Gorakhpur, la pensée de la forme prédominante de la vie s'impose, si on entend la vie comme justement quelque chose de bien plus que son expression ontique.

Autrement dit, la passivité ne se réduit ni à ces instants où l'on ne fait rien, ni n'apparaît qu'à la fin ou en l'absence d'un faire. Ce *rien faire* est bien plus l'indice d'une ressource précieuse qu'il s'agit de préserver, sans pour autant qu'elle soit au service d'un mieux faire. Je dis bien préserver car ce *rien faire* n'est autre que le fait même de vivre, d'être dans cette vie qui semble déjà être contenue dans les limites d'un corps, qui semble être quelque chose d'intérieur. Le fait de vivre *en soi* est un

véritable refuge face à la mise en jeu de soi dans l'activité criminelle, mais aussi face à cette histoire concentrationnaire héritée ou vécue.

Dans l'activité criminelle, cette mise en jeu de soi apparaît à chaque fois comme un événement, comme une mise en cause du déroulement de l'ordinaire, une activité soumise tant au hasard de l'occasion qu'à l'imprévisibilité du dénouement. L'activité criminelle surgit en effet en même temps que l'occasion qui la procure. Ce qui dit Claude Lucas est parfaitement valable ici :

Tout à l'heure, je jouerai vraiment à mon tour, sérieusement – plus le temps de tricher –, immergé comme eux dans l' action, faisant irruption dans le temps d' autrui et dans sa maison, dévastateur comme un événement –  v nement-homme moi-même. (Lucas, 1955 : 256)

Cette structure  v nementielle de l'activité criminelle, au-delà de ses spécificités individuelles et locales, est peut-être ce qu'il y a de plus partagé dans le monde du délit. Bien sûr, l'activité criminelle peut aussi être préparée, commanditée, et vraiment élaborée, mais le propre de cette activité est précisément de ne pouvoir être entièrement calculée, d'être soumise à la contingence, de produire elle-même l'événement, pour soi et pour les autres.

Si tous les résidents de la *Purani Jail* ne vivent pas de délits ou de crimes, tous sont pris dans l'univers du jeu qui en reproduit, à son échelle, un certain rythme. L'une des activités quotidiennes au sein de la *Purani Jail* est en effet de jouer de l'argent aux cartes, illicitement, les jeux d'argent étant interdits en Inde à l'exception de l'état de Goa. Cette activité touche tous les résidents, hommes, femmes, enfants et adolescents. Le jeu, avec ses incessants revirements de situation, présente une structuration du temps semblable à celle qu'impriment les délits où, là aussi, on perd ou on gagne. Ce rapport entre le gain et la défaite, pour aussi simple qu'il puisse paraître, semble être le point commun d'un vécu toujours relativisé par la suite. Comme me l'a confié un résident : « J'ai gagné beaucoup d'argent et en prison j'ai tout perdu [une expérience carcérale qu'il décrit comme terrible et qui l'a fait quitter Kanpur pour Gorakhpur]. Ici, j'ai rien ». Aucun regret ne pointe dans sa voix, une vie a été faite, elle est révolue, une autre vie se fait, sans questionnement de ce qui lui succ dera.

Ce qui reste peut-être plus difficile à saisir, c'est l'effet du passé dans ces formes de vie actuelles. Comment, au-delà de l'activité criminelle, la passivité devient-elle le principe d'une vie et, pour l'ethnologue, le point d'entrée de sa compréhension ? Certes, il y a maints indices de l'aspect structurel et structural de cette forme de vie intérieurement agitée par le principe d'inactivité : l'absence de l'ennui dans l'inactivité, l'absence d'«  uvre », soit d'investissement dans ce que l'on fait ou d'attachement à ce qui est fait, le temps-événement des délits et la prédominance du jeu qui peut y être assimilé, l'activité de l'usure comme production de valeur sans action, la non considération de l'accumulation comme ce qui fait une vie, ou si l'on préfère la dissociation entre la vie et ce qui fait une vie (le vécu), enfin une communauté mais une communauté d'individus solitaires où chacun circule, apparaît, disparaît, réapparaît au gré des circonstances personnelles. Chacun de ces points demanderait bien sûr d'être développé et plus amplement discuté, mais déjà le lecteur peut faire la lente exploration de la résonance entre ces phénomènes et cette idée de passivité que je trace.

Le problème du rôle du passé reste pour autant entier : en quoi l'expérience concentrationnaire a-t-elle ouvert la possibilité d'une tout autre forme de vie, dans son après, et en quoi participe-t-elle de cette passivité ?

Nous avons dit que le camp produit un être qui ne peut exister qu'en son sein. En cela, le redressement des corps n'a pas tenu au-delà du camp lui-même. Pour l'Armée du Salut, la délimitation d'un espace de contrôle était en effet propice à la constitution d'une communauté

nouvelle qui, suivant le manuel de *criminocurology*  labor  pour l'occasion (Booth Thuker, 1930), place en son centre le travail et la prière. Contrairement à la communauté « policière » des camps, la conduite de ces  mes dévoyées vers le Salut demande à ses artisans l'élaboration d'une scène propice à la constitution d'une communauté de semblables, relevant du pastorat chrétien. Le cadre militariste signale fortement la nécessité d'inscrire les codes dans l'apparence. Les Salutistes adoptèrent certaines pièces de vêtements indiens, tout en gardant les attributs des habits « civilisés » occidentaux : le turban avec l'inscription « Muktifauj » (Armée du Salut), la chemise blanche, les chaussures, le dhoti ou un simple pantalon pour les hommes, le sari blanc pour les femmes. La panoplie vestimentaire emprunte au registre militaire : veste rouge à la coupe militaire, bandes de couleurs marquant les grades (rouge, jaune, bleu sur marron). L'hybridation vestimentaire des Salutistes a pour pendant l'abandon par les tribus criminelles de leurs propres vêtements, l'effacement de leur aspect antérieur par le port des couleurs et des grades salutistes et de leurs uniformes.

L'attention portée aux vêtements et à la propreté, qui contraint les hommes à avoir le plus souvent le crâne ras , est prise comme un révélateur de l'âme, mais aussi comme la marque visible du rapprochement entre la communauté et ses guides. Toutefois, répétons-le, cette apparence commune n'existe que dans la contrainte permanente du camp et de ses gardiens. C'est bien là la possibilité du camp : créer des espèces qui ne peuvent exister qu'en son sein. Pour autant, le camp n'est pas sans effet sur les formes de vie actuelles. Car par son principe, que je nommerais *inertie*, il défait tout sujet.

Dans le cas du *Criminal Tribes Act*, la loi et le dispositif extraient des *sujets*, les destituent de leur position antérieure de *sujet* (position en quelque sorte précoloniale), en déstructurant leur système de relations préexistant, les extraient définitivement de l'espace « commun » que réorganisent à la fois le système colonial puis, d'une autre manière, l'Inde indépendante jusqu'à nos jours. Les corps sont ramenés exclusivement à un espace de privation des relations, par une assignation imposée ne pouvant être prise dans aucun processus de subjectivation. Sujet et existence se résorbent en un tout indistinct, une chosification dont la loi imprime la forme, et plus encore la *lettre*, à l'instar de cette *lettre écarlate*, titre d'un roman de Nathaniel Hawthorne², porteuse d'un ostracisme, d'un bannissement de l'intérieur. Cet être est celui de l'assignation, l'être du signe : lettre, symbole, couleur, image, écriture – dans le cas des tribus dites criminelles, l'inscription sur les registres qui s'accompagne de photographies anthropologiques, de mesures anthropométriques, de la prise des empreintes digitales, etc. Autrement dit, en identifiant et en criminalisant des corps et non plus des actes, le *Criminal Tribes Act* extrait ces corps de leur position antérieure de sujet dans le dispositif indigène préexistant, et les ramène à une ontologie imposée, laissant en suspension un être délié dont va se saisir l'administration concentrationnaire.

C'est ici que l'on trouve le principe d'inertie, mot qui n'est pas sans résonner avec la raison première qui a présidé à l'internement : le contrôle des circulations sur le territoire, aboutissant à la sédentarisation forcée de groupes nomades ou semi-nomades. Mais le principe d'inertie propre au camp dépasse de loin l'idée même de sédentarité. Il renvoie à une privation que l'on retrouve dans l'étymologie latine qui m'a fait recourir à ce terme. *Iners* chez Cicéron désigne ainsi quelqu'un qui n'agit pas, ou bien quelqu'un de sans talent, donnant chez ce même auteur la notion d'*inertia*, l'absence d'action, d'occupation.

Voilà ce que produit le camp : il destitue de la possibilité d'œuvrer, d'agir par soi-même pour soi-même. Voilà ce qui se répercute après : une césure avec tout processus de subjectivation sociale, une rupture avec la vie agissante (le sujet), élaborant une vie désœuvrée et d s ouvrante, fondée sur une retraite (*en soi*) du monde, dans le monde.

² Il s'agit dans ce cas de la lettre A, pour *Adult re*.

Références bibliographiques

- BOOTH THUKER F. (1930), *Muktifauj or Forty Years with the Salvation Army in India and Ceylon*, London/Edinburgh, Marshall Brothers Ltd
- LUCAS C. (1955), *Suerte. L'exclusion volontaire*, Paris, Plon/Pocket
- MARTIN F. et SOUCAILLE A., (2014) « Les existences en question. Changement, événement et rupture », in L. Amiotte-Suchet, F. Martin et A. Soucaille (dir.), *Changement, événement et rupture*, *ethnographiquess.org*, n  28 [www.ethnographiques.org/2014/Martin,Soucaille]
- SOUCAILLE A. (2014), « Détour pour une anthropologie des ruptures. L'herméneutique  v nementiale face à la question du viol », in L. Amiotte-Suchet, F. Martin et A. Soucaille (dir.), *Changement, événement et rupture*, *ethnographiques.org* n 28 [www.ethnographiques.org/2014/Soucaille]
- SAULI A. et SOUCAILLE A. (2008) « Propos sur le Camp : les "Tribus criminelles", Inde (1871-) », *Multitudes*, n 32, pp. 203-217.

Prendre la mesure de la subjectivité au travail ; une approche anthropologique des risques psychosociaux

Annie Manhan Sy ^{*† 1}

¹ Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les enjeux Sociaux - sciences sociales, politique, santé (ancienne affiliation INSERM) (IRIS) – CNRS : UMR8156, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Université Paris XIII - Paris Nord, Inserm : U723 – EHESS, 190-198 avenue de France, 75244 Paris cedex 13. UFR SMBH, Université Paris 13, 74 rue Marcel Cachin, F-93017 Bobigny cedex., France

Dans un article de 2010, Raymond Massé annonçait les futurs enjeux de l'anthropologie de la santé face à la maladie devenue un mal évitable et à un corps alors objet d'une gestion des risques et des incertitudes. En France, c'est dans les années 2000 que la catégorie de risques psychosociaux vient désigner des souffrances au travail apparaissant d'un genre nouveau. Il est alors question de " stress ", de " harcèlement " ou bien plus largement de " violences " physiques et psychologiques sous-tendant l'ampleur d'une souffrance inédite pouvant conduire jusqu'au suicide. En effet, entre 2007 et 2009, un macabre décompte de suicides au travail connaîtra une grande visibilité médiatique. Le 9 octobre 2009, c'est entre autre suite au suicide d'un salarié de l'entreprise France Telecom que Xavier Darcos, alors ministre du travail, précipitera un plan d'action d'urgence pour la prévention du stress au travail ; plan visant à généraliser la prévention des risques psychosociaux dans les entreprises. Or à l'échelle de l'histoire de la prévention de la santé des travailleurs et de l'histoire des subjectivités, on peut s'interroger sur ce qui amène aujourd'hui la société française à prendre la mesure de la souffrance au travail du point de vue psychique, à en attribuer la responsabilité à l'entreprise et à y répondre par une prise en charge psychologique élargie voire systématique des individus ?

Un certain nombre de faits, de validations scientifiques et d'évolutions juridiques ont été auparavant nécessaires pour parvenir à cette nouvelle conscience politique de la protection de la santé mentale au sein des relations de travail. Nous verrons ici comment ce constat d'un élargissement à la santé mentale des obligations des employeurs de santé et de sécurité envers les salariés apparaît plus largement révélateur d'un tournant dans les représentations des souffrances psychiques individuelles et de leurs liens avec la responsabilité collective.

Mots-Clés: souffrance, risque, anthropologie des subjectivités, responsabilité collective

*Intervenant

†Auteur correspondant: amanhansy@gmail.com

Vivre face à la démesure de l'incertain : l'exemple des ouvriers métallurgistes de Bhopal.

Arnaud Kaba ^{*† 1}

¹ Centre d'anthropologie sociale - équipe du LISST (CAS-LISST) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 5 Allée Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

Dans cette intervention, je centrerai mon analyse sur la manière dont les ouvriers métallurgistes de Bhopal (Inde) gèrent leur rapport à l'incertain. Ces derniers évoluent dans un marché de l'emploi plus qu'incertain et sont très vulnérables quant au maintien de leurs conditions de vie et d'existence. Cependant ils disposent de fortes cultures professionnelles qui se cristallisent autour de la culture de métier en particulier autour de la valorisation du savoir technique et de l'effort physique. De plus, un certain attrait pour l'enrichissement personnel par le biais de la petite entreprise ou de l'économie illégale pousse ces ouvriers à renouveler sans cesse leurs projets. À travers leur culture de métier et leurs espérances, ils disposent d'une certaine force de résilience qui leur permet de se valoriser dans la confrontation avec l'incertain. Mais devoir faire preuve de résilience pour se valoriser en tant que producteur, n'est-ce pas la preuve que l'on est démesurément exposé à l'incertain ?

Mots-Clés: précarité, démesure, incertain, cultures ouvrières, résilience

*Intervenant

†Auteur correspondant: arnaud.kaba@gmail.com

Le plaisir comme (dé)mesure du travail

Marie-Pierre Gibert ^{*† 1}

¹ Centre de recherches et d'études anthropologiques (CREA) – Université Lumière - Lyon II : EA3081 – Bron, France

Tandis que la question du travail est aujourd'hui fortement présente dans les discours politiques et médiatiques, elle est trop souvent réduite à celle de l'emploi. En anthropologie, elle est surtout prise en charge par les champs de l'anthropologie économique, politique, et/ou des techniques, ce que Spittler analyse comme un " triple réductionnisme, économique, écologique et technique " (2008 : 13) qui limite le travail à une activité largement mesurable. Pourtant, dès les années 1970, plusieurs anthropologues soulignaient l'importance de réfléchir au travail de manière moins restrictive, tel Godelier, pour qui " un procès de travail ne se réduit jamais à ses aspects matériels et sociaux car ceux-ci impliquent la présence active de divers types de représentations qui en sont une composante essentielle, la part idéale " (1991 : 718).

Cette communication propose donc d'interroger le travail sous l'angle du plaisir/déplaisir que l'activité peut procurer au travailleur (ici des artistes et des travailleurs du déchet), soulevant ainsi les questions de sens, de satisfaction et de réalisation personnelle. La notion de travail se déploie alors dans toute sa démesure, son irréductibilité à la quantification économique ou énergétique, ouvrant de nouveaux horizons aux anthropologues.

Mots-Clés: travail, plaisir, artistes, déchets

*Intervenant

†Auteur correspondant: marie-pierre.gibert@univ-lyon2.fr

Les transformations des logiques et mécanismes du travail contemporain au travers d'une approche ethnographique transnationale et numérique

Guillaume Dumont ^{*† 1,2}

¹ Universidad Autonoma de Madrid [Madrid] – Madrid, Espagne

² Centre de Recherche et d'Innovation sur le Sport (EA647) (CRIS) – Université Claude Bernard - Lyon I (UCBL) : EA647 – UFR STAPS - Bât R. Dubois 43 Bd du 11 novembre 1918 69622 VILLEURBANNE CEDEX, France

Cette communication se base sur un travail de terrain aux États-Unis et en Europe avec des grimpeurs de haut-niveau, des photographes et vidéastes, et des responsables d'entreprises du monde de l'escalade. Il s'intéresse à la construction et à la négociation quotidienne des logiques et mécanismes du travail. Partant du "grimpeur professionnel" présenté comme un sportif de haut-niveau se dédiant exclusivement à grimper autour du monde, j'analyse les processus de coopération entre grimpeurs, médias et industriels. Cette analyse révèle alors le "grimpeur professionnel" comme le produit d'un travail coopératif, travail profondément influencé par un marché dominé par des logiques commerciales. En son centre se retrouvent les expériences individuelles et collectives qui sont transformées en récits et diffusées auprès d'une audience particulière sur différents supports. On note la distribution des transformations des conditions, modalités et finalités du travail créatif, transformations qui révèlent les caractéristiques d'un contexte particulier et qui sont progressivement en train de s'étendre à de nombreuses autres sphères professionnelles. Dans cette communication, je discuterai donc certains des mécanismes de transformation du travail contemporain et de sa dimension culturelle.

Mots-Clés: Media, Travail, Ethnographie transnationale, Ethnographie numérique, Réseaux sociaux

*Intervenant

†Auteur correspondant: guidumo@gmail.com

Les utilisations des catégories ” artisanal ” et ” industriel ” dans l’univers des ateliers de tailleurs : premières notes

Valéria Santos ^{*† 1,2}

¹ Universidade de São Paulo (USP) – Cidade Universitaria - 05508-090 São Paulo, Brésil

² Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) – Av. Sete de Setembro, 3165 - Rebouças CEP 80230-901 - Curitiba - PR - Brasil, Brésil

Le métier de tailleur est souvent signalé, dans la presse brésilienne et aussi par certains tailleurs, comme ” en voie d’extinction ” dans le pays en raison de la réduction du nombre de tailleurs en activité, l’absence quasi totale d’apprentis du métier aujourd’hui au Brésil, et aussi de la concurrence entre vêtements ”sur mesure” et vêtements ” de confection ”. Face à l’alerte de ce ” risque de disparition ”, le caractère artisanal de l’activité de tailleur a pris une importance particulière en contrepoint aux produits ” de l’industrie ”. Les distinctions entre les produits du ” prêt-à-porter ” achetés dans les magasins et ceux qui sont ” faits sur mesure ” dans les ateliers de tailleurs sont nombreuses et concernent non seulement les objets en question, mais aussi les relations qui s’établissent à travers eux. Sur la base des données ethnographiques d’une recherche effectuée à Curitiba et à São Paulo, on étudie ici plus particulièrement la caractérisation comme ” artisanale ” d’un processus de travail et d’un ensemble de produits éminemment cosmopolites. Il s’agit également de comprendre comment les objets produits par les tailleurs agissent sur les corps des clients, et comment les relations avec les clients constituent le métier de tailleur.

Mots-Clés: tailleur, artisanal, prêt, à, porter

*Intervenant

†Auteur correspondant: santos.oliveira.valeria@gmail.com

Les formes du travail

Marie-Pierre Gibert ^{*† 1}

¹ Centre de recherches et d'études anthropologiques (CREA) – Université Lumière - Lyon II : EA3081 – Bron, France

À travers des études de cas venues d'Amérique (Brésil, États-Unis), d'Asie (Inde) et d'Europe (France, Royaume-Uni), et portant sur des activités professionnelles aussi variées que celles des ouvriers métallurgistes, des tailleurs textiles, des grimpeurs ou des artistes, les interventions de cet atelier s'interrogeront sur les manières dont l'anthropologie peut se saisir de la question du travail en ce début du 21ème siècle.

Si la question du travail traverse largement l'actualité (discours politiques et médiatiques), elle est plus souvent analysée dans ses dimensions quantitatives que qualitatives, c'est pourquoi l'anthropologie pourrait permettre d'envisager cette notion de travail dans ses dimensions démesurées/non-mesurables.

Contextes, pratiques, protagonistes et politiques publiques seront observés de près afin de mettre en lumière les logiques et mécanismes quotidiens des activités de travail : processus et stratégies de communication, de négociation et de coopération entre les différents acteurs ; relations objet-fabriquant-acquéreur ; logiques commerciales internes et externes ; circulation et mobilité transnationales ; articulation entre standardisation et travail-sur-mesure ; contraintes et opportunités ; subjectivité, plaisir, risques et souffrance ; enjeux d'avenir, etc.

*Intervenant

†Auteur correspondant: marie-pierre.gibert@univ-lyon2.fr

Le corps de la démesure. Modifications
corporelles et explorations
médico-sportives

Les courses de l'extrême. Une surenchère amateur

Laurent Amiotte-Suchet ^{*† 1}

¹ Institut de sciences sociales des religions contemporaines (ISSRC) – Université de Lausanne Batiment Anthropole 1015 Lausanne, Suisse

Depuis moins d'une dizaine d'années, on voit se multiplier en France et à l'étranger un phénomène sportif de grande ampleur proposant aux amateurs de course à pied des épreuves très longue distance caractérisées par des dénivelés importants et des circuits en pleine nature : les trails. Contrairement au marathon traditionnel, encore réservé à une élite sportive entraînée et rigoureuse, le trail semble s'être imposé comme une course extrême populaire, ouverte à tous. L'organisation des trails est clairement marquée par la surenchère dans les distances et les dénivelés ainsi que dans l'accroissement des difficultés : cours d'obstacles, courses de nuit, courses dans la neige, courses dans le désert, etc. L'imagination des organisateurs pour proposer une course originale aux difficultés inédites paraît sans limite.

Discipline encore jeune et peu réglementée, le trail semble s'instituer comme une épreuve hors cadre, hors piste, sans règle et, de fait, sans limite. Les participants de tous âges s'y abandonnent sans retenue et font sans cesse reculer leur propre limite du possible. Souvent moins soucieux de connaître leur classement que de parvenir à accomplir une épreuve perçue comme sur-humaine, les traileurs font du dépassement de soi un horizon constant marqué par la démesure.

Mots-Clés: sport, trail, course, extrême

^{*}Intervenant

[†]Auteur correspondant: laurent.amiotte-suchet@unil.ch

Pratiques de la musculation : de la prise de compléments alimentaires à la consommation de produits illicites

Gilles Raveneau ^{*† 1}

¹ Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, UMR 7535 du CNRS, (LESC) – Université Paris X - Paris Ouest Nanterre La Défense – 21 allée de l'Université 92023 Nanterre Cedex, France

Cette communication propose d'aborder une pratique concrète de la transformation corporelle médico-sportive contemporaine : la musculation. À partir d'une enquête ethnographique auprès d'un public masculin dans des salles de musculation, cette présentation traitera de la consommation de produits visant à favoriser la prise de masse musculaire. On peut parler d'une culture de la prise de compléments alimentaires et de régimes hyper protéinés en milieu amateur non compétitif. Elle vise à obtenir plus aisément de la masse musculaire et à produire plus rapidement une modification physique. Avec l'évolution du niveau de pratique, le passage à la compétition et la participation à des meetings, on observe un glissement progressif des compléments alimentaires et des produits autorisés à l'utilisation de substances interdites (hormone de croissance, salbutamol, anti-inflammatoire stéroïdiens et non-stéroïdiens, testostérone et stéroïdes anabolisants). Ce changement se construit sous l'influence de pratiquants plus âgés et plus expérimentés qui guident l'utilisation des substances. Il apparaît ainsi qu'une prise identique de produits pharmacologiques renvoie à des significations sociales très différentes selon les personnes. Alors que les novices les perçoivent comme du "dopage", les compétiteurs les voient davantage comme une nécessité biologique et une préparation physiologique.

Mots-Clés: musculation, sport, performance, dopage, modifications corporelles

*Intervenant

†Auteur correspondant: gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

Controverses autour du frugivorisme en sport

Charles-Eric Adam ^{*† 1}

¹ Centre de Recherche sur le Sport et le Mouvement (CERSM) – Faculté des Sciences du Sport Faculté des Sciences du Sport, UFR STAPS – 200, avenue de la République 92000 Nanterre, France

Dans la quête d'amélioration des performances et de conservation d'un état de santé perçu comme satisfaisant, certains sportifs font l'expérience d'un régime alimentaire singulier : le frugivorisme. Cette pratique alimentaire consiste à privilégier des repas entièrement composés de fruits.

Les participants aux débats évoquent les risques, les dangers, les bienfaits, les avantages et les inconvénients d'une telle attitude alimentaire en mobilisant des éléments concrets : mesure du risque, effets, dosage, discussion des protocoles et des conditions de l'expérience. Comment se construisent et se détruisent les croyances alimentaires des individus à mesure de la diffusion des arguments jugés les plus convaincants par les discutants ? En étudiant la dynamique des arguments scientifiques (Chateauraynaud, 2011) la description déplace le problème du jeu de force entre les acteurs pour situer l'analyse sur le fondement des jugements sur le frugivorisme chez les sportifs.

L'enquête repose sur une analyse de forums internet de plusieurs sites dont les participants ont a priori des avis assez opposés (musclation.com, doctissimo.com, ...). L'entrée par les forums a permis de rencontrer plusieurs sportifs qui ont raconté leur expérience de changement de régime, avec une auto-critique des modifications de leur pratique alimentaire au regard des performances sportives.

Mots-Clés: frugivorisme, métrologie, perception, jugement, argument

*Intervenant

†Auteur correspondant: ceadam@u-paris10.fr

Se "mettre à la mort" pour être au poids. Ethnographie de régimes en judo de haut niveau

Michael Hilpron *[†] 1

¹ Collegium Sciences et Techniques – Université d'Orléans : EA1234 – Château de la Source Avenue du
Parc Floral BP 6749 45067 Orléans Cédex 2, France

Le judo, discipline olympique depuis 1972, est une pratique ayant connu un processus de sportivisation et de globalisation (Hilpron et Rosselin, 2010) qui s'est notamment matérialisé par l'adoption puis l'évolution des catégories de poids. Au nombre de 14 (7 chez les filles, 7 chez les garçons), celles-ci conduisent parfois les judokas à développer des façons de combattre hyperspécialisées où "un kilo de plus ou de moins, ça fait la différence" (Hilpron, 2012). Certains font ainsi de gros régimes où ils perdent plus de 10% de leur poids de corps, parfois sur des périodes courtes excédant à peine une semaine, où ils confient se "mettre à la mort" (ibid.). Ces grosses privations sont régulièrement suivies de périodes de goinfreries au cours desquelles ils reprennent en quelques jours le poids perdu, voire davantage. En décrivant et en analysant les techniques et les tactiques du corps mises en jeu dans ces pratiques, cette communication propose de questionner la démesure de ces conduites et de la logique mortifère du sport de haut niveau : sous prétexte de quête de performance (à court terme), ce rapport à l'alimentation rend les judokas vulnérables au point d'aboutir à des déséquilibres socio-psycho-physiologiques qui peuvent entraîner la mort dans de plus rares cas.

Mots-Clés: alimentation, culture matérielle, judo, régime, performance

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: hilpron.michael@live.fr

La démesure de son corps vivant : un point aveugle à la conscience du corps vécu du circassien

Bernard Andrieu *[†] ¹

¹ Cetaps (EA 3832) – Université de Rouen – Boulevard André Siegfried F.76821 Mont Saint Aignan Cedex, France

Les techniques du corps viennent nous interroger sur les conditions de l'apprentissage du geste circassien dans le corps vivant et dans le corps vécu. Avec la go-pro embarquée, nous présenterons les films réalisés au CNAC en 2013 et 2014, la camera est embarquée sur le corps lui-même nous faisant ressentir, certes pas la perception vivante du sujet mais le point de vue en 1ère personne de sa situation dans l'action que son corps est en train d'accomplir. Il fait vivre l'action corporelle par empathie dans l'action située tout en favorisant une réflexivité plus grande : la distinction entre le geste volontaire et conscient et celui involontaire et inconscient est immédiatement visible là où une image en 3ème personne ne nous faisait apercevoir que la globalité du mouvement corporel.

Mots-Clés: Corps vivant, Conscience transformée, Cecité performative, Emersiologie

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: bandrieu59@orange.fr

L'intérêt croissant pour les activités physiques de développement personnel (APDP)

Quentin Froment ^{*† 1}

¹ Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP) – Université Paris VII - Paris Diderot : EA7335 – Université Paris Diderot, Bât. Olympe de Gouges, case postale 7001, 75205 Paris cedex 13, France

La notion d' " être en forme " n'est pas propre à notre société, que ce soit concernant le facteur lié à la santé ou celui lié à l'apparence. Mais nous sommes aujourd'hui dans une attention spécifique portée à la forme. L'intérêt croissant des individus contemporains pour les activités physiques de développement personnel (APDP) est un signe. Qu'est-ce que ces activités, principalement basées sur la volonté d'entretenir ou de développer sa forme physique, peuvent dire de la société actuelle et de l'attention portée à la forme ?

L'objectif de la communication est de formuler la spécificité de ce qu'on appelle " être en forme " dans notre société, et analyser ce qui se joue dans cette attention pour comprendre les phénomènes sociaux en place actuellement. Pour cela, il s'agira de porter un regard sur l'avènement récent (à partir des années 1970) de nouvelles pratiques physiques et sportives : les APDP.

Il s'agira de comprendre ces phénomènes à travers deux études menées aux Etats-Unis et en France, au Wellness Center de Las Vegas et dans une salle du Club Med Gym à Paris, avec une approche épistémologique et méthodologique originale : la sociologie clinique, située entre la sociologie, la psychologie et la psychanalyse.

Mots-Clés: Forme physique, travail de la santé, tyrannies de l'apparence, corps capitalisé, sociologie clinique

*Intervenant

†Auteur correspondant: quentin.froment@neuf.fr

Le corps de la démesure : Modifications corporelles et explorations médico-sportives

Gilles Raveneau
Maître de conférences
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative
Université de Paris Ouest Nanterre La Défense
gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

L'être humain comme animal social perfectible et être de désir a une tendance à la démesure et à l'excès. Celle-ci est à la fois une promesse et une menace. Elle témoigne du meilleur et du pire et s'exprime à travers différents phénomènes. Un des plus remarquables aujourd'hui concerne la préoccupation pour le corps de l'homme lui-même dans une volonté de l'affirmer comme expression de soi et dans un souci de l'améliorer, de l'augmenter et de le transformer. Il ne s'agit pas seulement d'avoir un corps mais aussi d'être un corps, d'être son corps, à la fois donnée biologique et matière construite, expression de soi et des conditions sociales et culturelles de soi. Cette question trouve aujourd'hui une résonnance intense dans les sensibilités collectives et les dynamiques individuelles, dans le champ de la médecine et des sciences de la vie comme dans celui des sciences sociales qui s'en font l'écho. L'individu contemporain s'identifie à son corps et à son apparence, façon d'exprimer la montée en puissance du sujet dans nos sociétés (Memmi, Guillo, Martin, 2009). La croyance selon laquelle le corps serait la « vérité » de la personne est plus que jamais partagé d'où l'exploration en tous sens dont il est l'objet : expériences et idéologie du dépassement de soi, logique de la performance et de l'optimisation, dopage, drogues, pratiques ascétiques, recherche d'ivresse, de vertige et d'extase, production pharmacologique de soi, diététique, chirurgie esthétique, greffes, prothèses, implants, pratiques et techniques biomédicales (médecine régénérative, clonage, procréation et naissance médicalement assistée, changement de sexe, transitoire ou définitif), etc. Ce sont les figures et les pratiques concrètes de cette production et transformation corporelles que les textes de cet atelier du congrès de l'AfEA se proposent de traiter à travers deux champs principaux de son exploration contemporaine : le sport et la santé.

Le sport se présente comme un véritable laboratoire d'analyse des transformations corporelles contemporaines et le sport de haut niveau en particulier comme un atelier de la performance et comme un processus de rationalisation instrumentale du corps humain. Le quotidien des athlètes est soumis à l'idéologie du dépassement de soi qui se caractérise par une logique de la performance et de l'optimisation (Pociello, 1996 ; Quéval, 2004). Du côté de l'entretien physique et de l'injonction médicale à faire de l'exercice se joue aussi un culte du corps dont l'idéologie promet le bonheur par le biais d'une certaine disposition mentale et affective préconisée par des techniques du corps et de transformation de soi (Travaillot, 1998 ; Raveneau, 2000, Vigarello, 2013).

Quels sont les liens entre santé et performance aujourd'hui ? Comment s'ajustent santé, médecine, sport, bien-être, développement personnel, bonheur ? Au-delà de l'homme réparé comment envisager la question de la santé de l'homme augmenté ? La santé est-elle un processus naturel renvoyant à la normativité du corps et des processus biologiques ou bien est-elle toujours dépendante des normes sociales et culturelles propres à une société à un

moment historique donné ? Quelles sont les dimensions subjectives des transformations corporelles comme expérience individuelle ? Qu'en est-il de l'identité des personnes qui subissent des modifications corporelles et participent aux explorations médico-sportives ? Quel est leur impact sur les théories des composantes de la personne ?

Comment en est-on venu, peu à peu, à faire du corps l'expression même de notre identité ? Quels sont les expériences, les procédés techniques, les cadres juridiques et moraux qui permettent de déplacer les limites du corps ? Quels sont les matières, les produits et matériaux utilisés dans les transformations corporelles ? Quels sont les négociations, les déplacements et les franchissements des « frontières » du corps aujourd'hui ? Autant de questions à traiter auxquelles les articles issus des interventions de cet atelier ont tenté de répondre à l'aide de données empiriques et d'enquêtes portant sur l'analyse de pratiques effectives.

Ces textes se r f rent à des approches théoriques différentes, mais ils relèvent tous néanmoins de l'enquête de terrain. Ils s'inscrivent sur un continuum qui va de l'anthropologie et de l'ethnologie à l'ethnographie sociologique et se donnent comme objectif d'éclairer le paradigme médico-sportif à l'œuvre dans nos sociétés contemporaines. Abordant des objets et des terrains différents, les articles réunis présentent des analyses qui se rejoignent par l'attention qu'ils portent à la démesure et aux modifications corporelles aujourd'hui. Ils ouvrent à des études originales des processus à l'œuvre dans la production et la transformation corporelles à l'interface du sport et de la santé.

I. De l'homme réparé à l'homme augmenté

La problématique de l'intervention croissante de la médecine humaine est traitée en premier lieu. Elle concerne la question de l'homme réparé et croise celle de l'homme augmenté. Elle pose la question des processus par lesquels le corps, la maladie, le handicap se trouvent « socialisés » et deviennent des objets autour desquels des échanges et des techniques se nouent. Elle interroge la transformation des rapports que les individus entretiennent avec leur corps. C'est ce qu'observe Ga ta Le Helloco en analysant comment la maladie chronique engendre une vision corporelle du traitement parce qu'il est demandé aux patients de modifier des conduites jugées par la médecine comme néfastes à leur santé. L'analyse du discours des patients révèle une imbrication entre le rapport au corps des patients et leurs pratiques corporelles, cibles de l'éducation médicale visant à modifier les conduites jugées inappropriées. Il apparaît alors que la prise en charge médicale d'une maladie est d'autant plus efficace que le patient y est impliqué et qu'il modifie ses pratiques et les représentations de celles-ci. Cela permet une réappropriation que l'expérience de l'accident ou du handicap engage plus difficilement.

En effet, suite à un changement brutal et involontaire de son intégrité, le corps devient comme étranger à lui-même, il se transforme en un « autre » indésirable, source de souffrance physique et identitaire. Comment composer alors avec ce corps diff rent et comment réparer l'irréparable ? Cette question prend un sens particulièrement aigu dans les réalisations de prothèses maxillo-faciales (PMF) où il s'agit de restaurer artificiellement un visage (Florent Destruhaut). Le visage, parce qu'il est le siège de la reconnaissance humaine et qu'il engage les dimensions expressive, identitaire et socio-culturelle, est le lieu par excellence du stigmate. L'acte prothétique facial, par la juxtaposition de tissus artificiels (la « peau prothétique »)   des tissus humains défaillants suite à la mutilation faciale aboutit à un processus complexe d'hybridation dont la compréhension est actuellement perturbée par

l'intégration croissante des techniques d'imagerie et des procédés de conception virtuelle. Ces interventions relancent le débat sur l'Homme augmenté et le transhumanisme en médecine parce qu'elles opèrent une hybridation entre chair et matière, entre corps, technique et artifice.   travers la description ethnographique des techniques utilisées et la compréhension de leur ancrage historique, on découvre que, loin de l'image des biotechnologies de pointe et de la mise en équation contemporaine du corps humain, ces interventions médicales sont d'abord caractérisées par leur caractère artisanal. Savoir, savoir-faire et transmission, associés aux innovations techniques et à l'intégration croissante de l'imagerie et des procédés de conception virtuelle, sont indispensables à la réalisation des prothèses maxillo-faciales. Somme toute, la prothèse faciale est bien une réponse culturelle à un patient qui souffre parce qu'elle agit tant aux niveaux anatomique, biologique et physiologique, qu'aux niveaux psychologique et social. Toutefois, le principal défaut de la prothèse est l'absence d'irréversibilité de son efficacité thérapeutique : la prothèse ne permet pas de rendre de façon définitive l'apparence du patient. Le retrait de la prothèse le ramène à son état ancien. Si la prothèse offre une nouvelle apparence permettant à la personne de renouer des relations sociales, elle reste une solution réversible et donc imparfaite, à cause notamment de son amovibilit  et de ses imperfections esthétiques. Finalement, l'acte prothétique engage une prise en charge globale de l'individu en s'exerçant à trois niveaux : le corps, les pensées et les relations avec le monde qui l'entoure. Mais qu'en est-il en cas de mutilation sexuelle ?

C'est l'objet de la réflexion d'Annamaria Fautauzzi qui vise à comprendre comment un corps féminin abimé par les mutilations génitales peut être encore perçu comme un corps humain complet en contexte de migration. Suite aux récentes migrations, en particulier de l'Afrique vers l'Europe, ce que l'on appelle les mutilations génitales féminines sont devenues des sujets de débats politiques intenses. La préoccupation politique principale vise à protéger des pratiques traditionnelles les petites filles d'immigrés, nées dans des pays occidentaux de couples étrangers ou de couples mixtes.   partir d'une recherche ethnographique menée dans des associations d'immigrées en provenance du Sénégal, de Somalie et du Nigeria   Turin et dans les services de gynécologie et de pédiatrie des hôpitaux de Turin, l'auteur analyse la perception et à la représentation du corps par les jeunes filles elles-mêmes, parmi celles qui refusent la pratique (mais qui y ont été obligées) et celles qui en recherchent les signes sur leur corps, contre la volonté même de leurs parents. Le marquage social poursuivi à travers les mutilations génitales féminines a pour but de s'affilier au groupe, faisant advenir culturellement la différence des sexes, l'instituant dans les mentalités comme dans le social. Considérer la valeur symbolique de cette pratique dans un contexte migratoire consiste alors à comprendre comment la culture devient un moyen de construction sociale du corps des femmes et de leur adhésion à la communauté et au genre. Parmi celles qui rompent avec leur culture d'origine sur ce point et tente un compromis avec la culture de la société d'accueil, l'auteur montre comment cette position est reliée au processus de scolarisation et d'autonomisation déterminé par la transformation des systèmes symboliques et traditionnels induits par le contexte de la migration.

La marginalité du corps mutilé ou handicapé cristallise ainsi un certain nombre d'imaginaires anciens et contemporains. Elle semble relever d'un « entre-deux » et offre une voie pour rompre avec les approches en termes de réadaptation. L'exemple du handicap est à cet égard révélateur. Pour le sens commun, les prothèses techniques doivent permettre à la personne handicapée de s'adapter aux exigences du milieu, un milieu largement caractérisé par des critères techniques de performance. Il s'agit donc d'éliminer ce qui est conçu comme un défaut à la norme dominante, sans plus interroger la définition du rapport à la norme (Dubey, 2013). Or, le message porté par beaucoup d'associations impliquées dans la reconnaissance

du handicap consiste à mettre l'accent sur la variabilité de la norme et en conséquence à reconnaître le handicap comme l'expression de la pluralité des normes. L'écart par rapport à la norme dominante représente alors la possibilité de créer de nouvelles pratiques et de nouvelles règles. Le cas de d'Oscar Pistorius (Damien Issanchou), un athlète double amputé tibial appareillé qui participe à partir de 2007 à des compétitions dites de « valides », est précisément révélateur de l'ambivalence de la notion d'« artifice » dans le sport et de celle d'« avantage ». Par ailleurs, l'amélioration artificielle de la performance continue de figurer dans les définitions officielles du dopage (Quéval, 2004 ; Andrieu, 2009). Or le progrès technique en sport est justement l'usage d'artifices de toutes sortes et la volonté de se procurer un avantage. Parce que l'efficacité des prothèses de Pistorius a été mobilisée comme critère de jugement de sa performance sportive, sa situation est devenue problématique. En effet, cette situation pose un problème de catégorisation sportive : les performances qu'il produit le distinguent de la catégorie de « sportif handicapé » et semblent permettre de l'intégrer dans la catégorie « athlète valide » ; mais son appareillage empêche d'entériner cette classification sportive. Parce qu'il met en échec la conception au fondement du sport, celle de la performance comme production corporelle, l'anomalie de la situation de Pistorius donne ainsi à voir l'incapacité de l'institution sportive à prendre en charge la différence du corps performant appareillé.

II. Le corps du bien-être et le souci de soi

Pourtant, perfectionner le corps, c'est imaginer son intégration toujours plus grande avec l'artifice et les contours futurs d'une identité humaine. Mais la problématique des modifications corporelles ne se réduit pas à celle de la performance et de l'exploit, elle croise celle de l'entretien corporel, de la santé et du bien-être. Les transformations à l'œuvre dans le champ social et médical ces dernières décennies promeuvent un déplacement de la conception de la santé. On passe d'une clinique des normes individuelles vers un savoir médico-scientifique qui vise à imposer les normes de la vie des sujets (Vigarello, 2013 ; Raveneau, 2015). Il ne s'agit plus seulement de prévention mais d'amélioration, d'optimisation vis-à-vis d'une normalité. De ce point de vue, la santé ne peut plus être conçue simplement comme un état premier. Elle devient au contraire un projet vers quoi il faut tendre, individuellement et collectivement. La santé devient alors une ressource améliorable, un horizon et un ressort sur lequel porte le renouvellement de l'investissement sur le corps. L'idéologie de la santé est ainsi devenue une norme et une morale dans les sociétés occidentales (Vigarello, 1993, 2013 ; Fassin, 2000). La reconnaissance accordée au corps en « bonne santé » conduit à légitimer des normes médicales et hygiénistes qui deviennent des normes sociales légitimes dans lesquelles les pratiques d'entretien physique à dimension sportive comme le fitness (Jeanne-Maud Jarthon), artistique comme la danse (Lise Saladain) ou les arts martiaux (Laura Silvestri) occupent une place choix.

En effet, les pratiques corporelles et sportives y occupent un espace central dans la mesure où le bien-être est ici la conséquence d'un vécu corporel, d'une expérience sensori-motrice, émotionnelle et d'un vécu psychique intense. Le culte du corps et la passion du bien-être ne sont plus seulement une centration narcissique d'un soi individualiste. Ils sont ainsi devenus un mode de subjectivation par lequel le sujet se construit et par lequel il est aussi gouverné. Ces pratiques témoignent d'une recherche de sensations centrée sur la connaissance de soi, de ses besoins, de ses plaisirs et de ses limites. On pourrait croire que cette recherche est opposée à la volonté de dépassement de soi et de performance. En réalité, la frontière est plus floue entre les pratiques d'entretien et de bien-être et celles qui visent à repousser ses limites

jusqu'à mettre en péril sa santé par l'utilisation de produits dopants (Gilles Raveneau). La recherche de résultats physiques et/ou esthétiques visibles dans la pratique du fitness est essentielle par exemple. Les douleurs ressenties sont assimil  es à une transformation du corps et, par extension, à un raffermisssement supposé de celui-ci. Les adhérentes des salles de remise en forme portent ainsi une grande importance aux sensations perçues, comme aux changements visibles que provoquent la perte de poids et le gain de tonicité. Le contrôle du corps et sa transformation peut alors parfois conduire à des excès potentiellement dangereux et à des blessures (Jeanne-Maud Jarthon).

Le glissement du « bien-être » au « mieux-être » induit une idéologie du dépassement où santé et performance se confondent, dans une sorte de fascination pour l'optimisation (Andrieu, 2009). Dans cette perspective, les questions de l'autonomie du sujet et du corps disponible ne servent pas tant à pointer l'impossibilité de faire la distinction entre les deux notions que de cerner l'articulation entre la prescription collective et la subjectivation des individus. De ce point de vue, le corps performant en danse n'est plus un corps adapté aux réquisits artistiques d'une danse codifiée, mais plutôt un corps dont l'adaptation réside paradoxalement dans sa très grande plasticité esthétique et physique qui permettra au chorégraphe de créer librement (Lise Saladain). Il s'agirait alors d'un ajustement entre les disponibilités et les dispositions des danseurs. Cette tension vers l'excellence corporelle est aussi à l'œuvre à sa manière dans l'art martial indien ka arippayattu étudié par Laura Silvestri. Toutefois, à l'inverse de la précédente, cette pratique est constituée par une majorité de mouvements codifiées dont les consignes verbales sont également codées, de manière à ce qu'à chaque séquence de mouvements corresponde une séquence précise de consignes. Dans ce cadre rigide et répétitif, le maître a la liberté de moduler le ton et la vitesse des consignes, selon les effets de stimulation ou d'apaisement qu'il souhaite provoquer, à la fois dans une quête du « bien » et une quête du « mieux ».

Citius, Altius, Fortius

La recherche de performance et d'optimisation dans le sport comme dans les pratiques physiques de bien-être ou à dimension artistique atteste une tendance à l'instrumentalisation du corps qui s'annonce comme une volonté de maîtrise, à l'interface des prescriptions collectives et des investissements individuels. Les pratiques de nature n'échappent pas complètement à ce mouvement. L'apnée sous-marine par exemple est traversée par un certain nombre de pratiques et de représentations qui font la part belle aux tensions entre une tendance à la fusion avec l'élément aquatique et une version prométhéenne de dépassement des limites (Raveneau, 2015). Dans cette pluralité des modes d'engagement en apnée, Mary Schirrer s'intéresse à la pratique compétitive et au dépassement de soi dans la pratique, au sens où les apnéistes cherchent à repousser le plus loin possible leurs ressources, qu'elles soient énergétiques, psychologiques, ou en oxygène, pour améliorer leurs performances. Dans cette quête de dépassement, le corps s'impose parfois de manière brutale au pratiquant en se déconnectant. C'est alors la syncope et le risque de noyade. Les pratiquants tentent donc de l'éviter. Toutefois, le sens de la syncope diffère selon qu'elle survient à l'entraînement ou en compétition.   l'entraînement, l'événement est comment  et analysé en détail. On cherche à dédramatiser et à identifier ce qui s'est passé pour éviter que cela ne se reproduise. En compétition, la syncope est marquée à la fois par sa mise en visibilité (présence du public, des apnéistes de sécurité et des juges, performance filmée), par la disqualification de la performance et par la stigmatisation du pratiquant. En effet, la syncope est traitée comme une pratique d vian te par l'institution. La norme sociale, fondée sur la sécurité et la maîtrise de

soi, consiste à « ne pas perdre le contrôle ». L'expérience subjective de la syncope en apnée diffère bien entendu d'un individu à un autre et elle est liée au contexte de la pratique. Cependant, cette expérience liminale renvoie largement à l'échec, à la perte de contrôle, à la honte, au dégoût de soi, à la peur, etc. Bien que certains apnéistes mettent parfois en scène leur syncope, celle-ci est vécue largement comme un événement dégradant. Finalement, la syncope en apnée interroge l'homme dans sa volonté d'explorer et de dépasser sa propre condition. Pour cela, il est prêt à se soumettre à des asc ses et à des techniques d'autocontrôle qui visent à façonner son existence.

Cette ascèse et l'engagement dans une logique de dépassement de soi se retrouvent, de manière plus emblématique encore, dans les institutions qui encadrent le sport de haut niveau. Elles s'organisent autour d'un travail rationalisé des corps consistant à repousser les limites physiques et psychologiques des sportifs engagés dans la voie de l'excellence. Le sport de haut niveau repose sur une maximisation de tous les paramètres de la performance où la recherche du progrès est la condition même de la pratique. Le sport de haut niveau est un monde de la mesure et du chronomètre où l'athlète cherche à battre un record (Sylvaine Derycke). L'idée même de mesure porte en elle la démesure parce que la carrière idéale du sportif s'inscrit dans un processus de progression continue consistant à repousser les limites physiques et psychologiques. En étudiant le mode de vie de sportifs de haut niveau à l'Institut National du Sport, de l'Expertise et de la Performance (INSEP)   Paris, Sylvaine Derycke montre que cette petite société fermée sur elle-même engendre une reconfiguration identitaire à partir de l'intégration de l'individu dans une communauté de pairs croyant à l'idéologie du progrès. Cette idéologie débouche sur une culture de l'espoir qui induit un rapport complexe à la réalité, fait de calculs rationnels et de croyances partagées. C'est au nom de cet horizon d'accomplissement que l'athlète s'astreint à une ascèse le conduisant à transformer son corps et à repousser le seuil de ses douleurs et de ses performances.

Finalement, l'ensemble de ces textes réunis engage à réfléchir aux renouvellements contemporains qui ont affecté les pratiques, les usages et les représentations du corps humain dans leur rapport à l'identité, à la performance,   la santé, à la reconstruction et au devenir physique. La question d'une fusion toujours plus grande du corps avec l'artifice et les biotechnologies médicales, comme avec celle des contours de l'identité humaine à travers les marques corporelles (tatouages, scarifications, piercings, implants, etc.) et les pratiques physiques, conduit à franchir le « naturel » pour engager pleinement des modifications corporelles et tenter de dépasser sa propre condition. La question est donc, encore plus aujourd'hui qu'hier, celle de la limite, de la mesure et de la démesure, du *phronesis* et de l'*hubris*.

Références bibliographiques

- ANDRIEU B. (2009), « Entretien avec Isabelle Queval », *Corps*, 2, n 7, pp. 5-9.
- DUBEY, G. (2013), « Les défis anthropologiques de la robotique personnelle », *Annales des Mines - Réalités industrielles*, 1, Février, pp. 96-101.
- FASSIN, D. (2000), *Les enjeux politiques de la santé*, Paris, Karthala.
- MEMMI, D., GUILLO, D., MARTIN, O. (dir.) (2009), *La tentation du corps*, Paris, EHESS.
- POCIELLO, C. (1996), « Le sport entre mesure et démesure », *Communications*, 61, pp. 21-39.
- QUEVAL, I. (2004), *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard.
- RAVENEAU, G. (2000), « Une nouvelle économie du corps : bien-être, narcissisme et consommation », *Sociétés*, Paris/Bruxelles, 69, pp.19-31.

RAVENEAU, G. (2015), « Des sports à la jonction de la passion du bien-être et du culte du corps », *Jurisport*, n 151, mars, pp. 25-29.

RAVENEAU, G. (2015), « Mythes et réalités de l'apnée aujourd'hui », in Schirrer M. (dir.), *S'immerger en apnée. Cultures motrices et symbolismes aquatiques*, Paris, L'Harmattan, pp. 49-60.

TRAVAILLOT, Y. (1998), *Sociologie des pratiques d'entretien du corps*, Paris, PUF.

VIGARELLO, G. (1993), *Le sain et la malsain. Santé et mieux être depuis le moyen-âge*, Paris, Seuil.

VIGARELLO, G. (2013), « De la bonne santé au bien-être », in Le Breton, D. et al. (dir.), *Corps en forme*, Paris, Editions du CNRS, pp. 231-237.

Le fitness, un outil de lutte contre le vieillissement : Du plaisir aux excès de cette pratique

Jarthon Jeanne-Maud
Docteur en sociologie
CesamS EA 4260 Université de Caen
jeanne-maud.jarthon@hotmail.fr

Introduction

Les représentations de la santé ont évolué avec le temps. Sujet omniprésent dans les conversations, la recherche de la « forme » est devenue une préoccupation sociétale importante. Les salles de fitness sont un lieu qui permet la « *centration de l'individu sur son corps et intègrent des dimensions hygiénique, psychologique, esthétique et sociale* » (Raveneau, 2008).

L'émergence des pratiques d'entretien du corps comme la gymnastique d'entretien ou les pratiques de « remise en forme » souligne une double dimension, hygiénique et esthétique. Dans les deux cas la santé est directement liée au capital corporel.  tre en bonne santé est aujourd'hui la norme, ce qui nécessite une prise en charge de son corps, pour qu'il soit le plus performant possible et réponde aux normes imposées. Le fitness est un outil pour se façonner un corps attendu et prescrit.

La maîtrise du corps par les pratiquantes de fitness peut, parfois, dériver vers des excès significatifs potentiellement dangereux pour elles en termes de blessures (Velea, 2002). Le temps du fitness est, pour elles, un temps comme les autres, un temps parmi d'autres. Mais, au-delà de la routine qui s'est installée, il s'agit d'un besoin, voire parfois d'une addiction.

Maladie reconnue par l'OMS, la bigorexie est une addiction qui concerne les personnes devenues dépendantes d'une pratique excessive du sport. 15 % environ des personnes qui pratiquent entre une et plusieurs heures de sport par jour peuvent être touchées par la bigor xie. Le risque de dépendance est présent chez les sportifs amateurs qui dépassent environ 10 heures par semaine. Cette addiction oblige la personne à ne plus pouvoir se passer de sport sous peine de se sentir mal. On peut l'expliquer par le fait que le sport entraîne une libération d'endorphines à l'origine d'un bien-être et d'une sensation de plénitude (phénomène souvent décrit chez les coureurs de fond et les marathonien), l'augmentation d'une forte estime de soi, la prise de conscience de ses capacités physiques et d'endurance, le constat des modifications corporelles, qui implique aussi la description d'une composante dysmorphophobique récurrente chez les body-builders.

En situation d'addiction, les sportifs sont sans cesse à la recherche de davantage de « plaisir ». Les raisons de cette addiction au sport sont multiples : l'envie et l'obsession de devenir mince, la nécessité de combler un vide affectif ou professionnel, la présence d'une faille narcissique ou, encore, la volonté de repousser ses limites et d'avoir une meilleure estime de soi. Cette addiction n'est pas sans conséquence dans la vie quotidienne d'une personne bigor xique puisque tout est

entièrement organisé autour du sport, au risque de provoquer des problèmes familiaux et professionnels. Pratiquer son sport devient une obsession.

Quelles que soient les finalités poursuivies, la pratique, bien au-delà de la conduite addictive (« *je pratique et je ne peux plus me passer de pratiquer* » qui parle ?), devient un style de vie qui peut, dans certains cas, rythmer le quotidien des pratiquantes. La pratique devient le principal repère structurant leur existence qui les isole parfois de ceux/celles qui n'ont pas le même style de vie.

Au-delà de la seule addiction qui peut devenir maladie, il existe des risques de déchirures musculaires, d'atteintes tendineuses, de fractures osseuses, d'infarctus, voire même d'épuisement général d  à une trop grande activité physique. Le risque d'une dépendance à des produits anabolisants ou de protéines est également bien réel chez certaines personnes, plus encore chez les culturistes.

Cette pratique « dopante », bien que marginale, il ne s'agit pas de confondre pratique du culturisme et fitness, ni d'amalgamer les pratiques déviantes pouvant exister dans le culturisme avec les produits dopants, parfois, ingérés en parallèle des séances de fitness. Il s'agit d'indiquer qu'un trop grand investissement dans une activité physique, une trop grande volonté d'atteindre les buts que l'on s'est fixés, peut conduire, comme l'a montré un récent rapport sur le dopage (Bodin, 2013), à la prise de produits néfastes à plus ou moins long terme sur la santé. Ces pratiques sont observables dans le cas du fitness avec une surconsommation chez certaines personnes de produits  nergisants qui ne sont pas sans risque sur la santé et obligent à se demander si on ne doit « *pas voir également à travers la banalisation de sa consommation tout à la fois un risque sanitaire (comme le suggère l'AFNS) et, surtout, une entrée potentielle vers les conduites dopantes ?* » (Bodin, 2013 : 320). Il reste toutefois que les personnes présentant une bigor xie font preuve pendant de longs mois d'un véritable déni les poussant parfois à augmenter la fréquence de leurs activités sportives pour contredire leur entourage.

Les revues spécialisées sur le fitness abondent de publicités pour les produits dits « dopants », qui favorisent la prise de masse musculaire ou accentuent les effets anabolisants engendrant la prise de masse. Ces revues exhibent et montrent des corps sous leur meilleur jour, c'est-à-dire beaux, bien dessinés et proportionnés,  ludant la question des risques.

Dans l'une de ces revues, un article consacré au vieillissement portait comme sous-titre : « *La qualité de la vie ne se trouve pas dans une pilule* » (Weider, 1998 : 8). Cet article signé par Weider¹, fondateur d'une prestigieuse  cole de fitness, tente de démontrer que « [...]...la pratique régulière de l'exercice et une hygiène alimentaire n'ont pas leur pareil pour rétablir et préserver les processus physiologiques de l'organisme » (Weider, *ibid.*).

Il faut restituer ce concept d'addiction à l'exercice (bigor xie) dans le contexte culturel de l'image corporelle et du « *culte de la performance* » (Ehrenberg, 1991). V l a (2002) constate l'importance des troubles dysmorphophobiques chez des patients qui présentent une addiction au sport (beaucoup de joggers ou de bodybuilders). Les Anglo-Saxons décrivent aussi un « *complexe d'Adonis* »

¹ Cofondateur de l'International Fédération of Bodybuilders et créateur des compétitions de bodybuilding comme MR ou MS Olympia ainsi que de nombreux magazines comme *Muscle et fitness*, et beaucoup d'autres.

caractérisé entre autres par un haut degré de pratique sportive et par des préoccupations fréquentes liées à l'image de soi (soins du visage et du corps de manière excessive, choix vestimentaires valorisants, regards dans la glace à la recherche de la moindre imperfection et panique qui découle de la découverte d'un signe inquiétant, etc.). Les auteurs anglo-saxons et français (Velea, 2002) s'accordent pour souligner l'importance de l'image corporelle et l'ampleur de la représentation corporelle chez les sportifs *addicts*. La maîtrise de cette transformation corporelle confronte l'individu aux limites de ses compétences psychomotrices.

Les critères de la dépendance à l'exercice de Velea sont transférables aux discours recueillis de certaines pratiquantes. Leur dépendance engendre de réels changements physiques mais aussi sociaux.

Notre analyse se base sur deux méthodologies qualitatives, mises en œuvre de fin 2009 à 2013 dans deux structures² commerciales rennaises spécialisées dans le fitness et intégrant :

1) Des observations participantes dans ces deux salles de fitness, durant deux ans. L'objectif était par une immersion totale, de saisir les particularités de pratiques, d'acquérir une « familiarité de membre » (Garfinkel, 1967), mais également de faire émerger les « non-dits » ainsi que les « non-faits ». Les temps de présence au sein de ces structures ont été multipliés   différents moments de la journée, du matin jusqu'au soir. Il s'agissait de rencontrer des femmes de tous âges, actives professionnellement ou retraitées, venant seules ou en groupes. Tout cela reflétant bien évidemment les temporalités d'une salle de remise en forme, régies par les temporalités du quotidien de chaque client. Les observations ont été menées dans la clandestinité (Peneff, 2009) jusqu'à la « campagne d'affichage » invitant les femmes à s'entretenir de leurs pratiques avec nous.

2) Des entretiens semi-directifs auprès de dix-sept pratiquantes de fitness (d'âges variés et issues de milieux sociaux divers) visant à recueillir des expériences de pratique(s) singulières mais également leur point de vue sur la façon dont elles appréhendent leur(s) pratique(s) du fitness, ainsi que leurs représentations respectives et mutuelles de cette activité physique de loisir. Face au manque de temps libre des pratiquantes (injonctions professionnelles, familiales, etc.) et au caractère irrégulier de la présence de certaines, nous avons décidé de ne pas échantillonner nos interviewées ; ces dernières n'ont donc pas été sélectionnées au préalable. Suite à l'explicitation de l'objet de notre recherche par « voie d'affichage³ », elles se sont toutes portées volontaires pour nous rencontrer et répondre à nos questions.

Dans la logique proposée par Blanchet et Gotman (1992), la série d'entretiens a été considérée comme close lorsqu'il n'y avait plus de nouveauté apportée. Ces discours ont été appréhendés par une analyse de contenu thématique dite « *horizontale* » (Ghiglione et Matalon, 1978 ; Blanchet et Gotman, 1992) ou « *transversale* » (Bardin, 1995) afin de chercher une logique thématique inter-entretiens et ainsi déconstruire la cohérence singulière du discours.

Activité individuelle, de loisir, exercée en collectivité, la pratique du fitness est un moment privilégié, pour beaucoup de ses adeptes, pendant lequel ces derniers cherchent une certaine forme

² Offrant des prestations commerciales quasi identiques, bien que leurs années de création et emplacements géographiques diff rent - l'une ancienne située au centre-ville, l'autre moderne localisée en périphérie.

³ Après avoir pris contact avec les responsables des deux salles afin de les informer de la démarche, nous avons pu placarder des affiches dans les vestiaires féminins, les salles de cours et l'entrée principale.

de bien-être. Cet article tente de montrer que les caractéristiques de cette pratique posent cependant la question des sensations et de la douleur. N'est-il pas paradoxal de chercher du bien-être malgré ou par la douleur à certain moment ? En quoi cette douleur peut-elle donner satisfaction ? Mais surtout pourquoi et comment la douleur peut être le signe de résultats tangibles ?

La recherche de jeunesse et/ou du bien vieillir mène des pratiquantes de fitness, à nier les limites biologiques de l'âge. Elles peuvent s'inscrire dans une pratique démesurée du fitness. C'est aussi un moyen d'exister pour elles mêmes et aux yeux des autres.

I. Le début de la démesure : la souffrance choisie ou justifiée

Pour décrire les bienfaits du fitness, les femmes parlent de « *santé* », de « *bien-être* », de « *forme* ». Il s'agit d'une activité physique, plus ou moins intense, qui met le corps en action et le sollicite. L'intensité des séances, la fatigue ressentie, les courbatures endurées sont autant de témoins de leur engagement et d'un corps contraint qui se transforme sous l'effet des efforts et des exercices. Du moins le conçoivent-elles ainsi :

Mais quand j'ai des courbatures le lendemain à certains endroits, même si ce sont des courbatures légères maintenant et bien je me dis ah, j'ai travaillé. (Monique, 63 ans)

J'éprouve un certain plaisir à avoir mal des fois, je me dis si c'est comme ça qu'on y arrive. Et voilà... (Chantale, 48 ans)

La recherche de résultats physiques et/ou esthétiques visibles est essentielle dans leur démarche individuelle. Les douleurs ressenties sont assimilées à une transformation du corps et, par extension, à un raffermissment supposé de celui-ci. Les adhérentes portent, ainsi, une grande importance aux sensations perçues, comme aux changements visibles que provoquent la perte de poids et le gain de tonicité.

Pour cela, ces femmes sont prêtes à ressentir fréquemment des douleurs pendant les exercices, et à prendre plaisir à souffrir. Cette douleur est associée à la réussite de la pratique, à l'obtention d'un résultat. Elles affirment que le fitness est une pratique physique qui sollicite, bien plus que beaucoup d'autres, tous les muscles et que la douleur est un indicateur d'un accomplissement de la pratique et des efforts fournis pendant le cours. Elles avouent parfois forcer pour atteindre des objectifs personnels et même dépasser leurs limites individuelles, à en faire plus que ne le demande le moniteur lors des séances. La douleur dans la pratique est un indicateur de satisfaction : si elles souffrent, c'est qu'elles travaillent bien et que leur corps change et se façonne. Tout cela est probablement faux et fait partie des mythes sur la pratique physique⁴. La douleur peut être un symptôme et constituer une alarme qui précède lésions et traumatismes malgré de nombreuses représentations qui encouragent à aller au-delà de la douleur ressentie (Guieu, Forel, Alyanikian, Parcollet et Guieu, 1990) pour parfaire l'acte sportif.

Même si elles assimilent le fitness au bien-être et à la santé, leurs discours peuvent être paradoxaux. En effet, pour elles, la douleur fait partie de la pratique, ce qui n'est ni évident ni même une caractéristique du fitness. Le plaisir de souffrir montre à certains égards une forme de masochisme présent dans nombre d'activités physiques et sportives (APS), quel que soit le niveau de pratique ou

⁴ http://www.fmcoeur.com/site/apps/nlnet/content2.aspx?c=ntJXJ8MMIqE&b=4832223&ct=7809721&print_mode=1
(Page consultée le 20/06/2014).

le sexe (Maurissen, 2014). Dans notre société, héritière des croyances judéo-chrétiennes, la douleur serait inhérente à l'être humain. Longtemps, en effet, les douleurs corporelles, voire les prises de risque mortel que certains s'infligeaient, servaient à expier des fautes commises. La douleur est dans ce cas rédemptrice (Le Breton, 1990, 2002 ; Eco, 1980).

La physiologie féminine prédisposerait la femme à souffrir périodiquement de manière plus ou moins accentuée suivant les cas des menstruations, dans l'acte plus ou moins sanglant de la défloration ou dans la douleur de l'accouchement qui a longtemps été considérée comme normal et un passage obligé.

Deutsch, psychanalyste spécialisée dans la psychologie féminine, explique que le masochisme est un élément régulier et constituant de l'évolution de la femme. Notre société y prédisposerait même cette dernière à une certaine forme de masochisme. Les contes de fées, racontés aux petites filles pendant l'enfance, les persuadent, ou leur fait espérer qu'il faut attendre le prince charmant qui viendra tout régler. Il s'agit ici d'un masochisme moral qui prédestine la femme à une sorte de domination masculine prescrite. Une phrase de transition ?

La représentation de la douleur est construite en fonction de l'environnement. Elle est donc culturelle (Le Breton, 1990)

Au-delà d'éventuelles prédispositions à la douleur, à son acceptation et *a contrario* des travaux scientifiques en la matière, la douleur est perçue par les pratiquantes comme un indicateur de résultats : « *La douleur fait partie du résultat ? Oui bien sûr oui.* » (Chantal, 48 ans). L'expression « *il faut souffrir pour être belle* » est révélatrice de la pratique du fitness mais constitue un mythe à déconstruire. Ces femmes éprouvent un certain plaisir à souffrir, mais c'est davantage la représentation qu'elles ont de la douleur qu'il faut interpréter. En effet, le plaisir de souffrir est lié à leurs attentes personnelles. Le fait d'avoir des courbatures, par exemple, les incite à penser qu'elles ont bien travaillé pendant la séance, qu'elles sont allées au-delà de ce qu'elles pouvaient/savaient faire antérieurement donc par une équation simpliste qu'elles ont fait des progrès. Sentir leurs muscles travailler les rassure dans leur démarche de recherche de bien-être et/ou esthétique. La douleur dans les cuisses les laisse imaginer des jambes galb es qui se dessinent pendant et après l'effort :

Mais le bien-être je le prends à la gym. Quand j'ai mal, quand j'ai du mal à faire un exercice et quand j'ai des courbatures j'adore ça, parce que mon corps m'a répondu, donc j'ai des muscles et tout ça. (Nicole, 60 ans)

Cet extrait d'entretien est confirmé par les observations dans les salles. Les femmes se regardent après l'exercice, que ce soit furtivement, sans donner l'impression de le faire ou avec instance en se positionnant devant les miroirs et en regardant, plus précisément, les zones qui les intéressent ou qui les préoccupent. Les motivations hygiéniques revendiquées par les femmes interrogées entrent en contradiction avec ce rapport à la douleur. Le bien-être, l'esthétique et la santé revendiqués doivent s'accompagner selon elles d'une douleur nécessaire à leur obtention. Ce préjugé manifeste leur imprégnation d'une culture de l'effort et de la performance, c'est-à-dire d'un mode de contrôle de la pratique dans le but de répondre à des attentes personnelles et/ou individuelles :

Mais oui je pense que je m'entends plus avec des hommes, parce que je suis plus dans l'état d'esprit d'entraînement un peu dur quand même, et de se faire mal. C'est vrai que ce n'est pas très féminin se faire mal. Alors autant je suis très dans l'esthétique le côté féminin, les chaussures à talon, etc. mais en même temps, dans l'effort je vais avoir un côté masculin. D'aller jusqu'à la douleur, se mettre dans le rouge, c'est pour ça que je pense que je suis plus adaptée pour m'entraîner avec des hommes. (Delphine, 43 ans)

Alors que ses objectifs sont la préservation de sa féminité, l'entretien du corps, la perte ou la régulation de son poids, elle oppose des types d'effort et les modalités de pratique des femmes à ceux des hommes, jugés plus engagés, jusqu'au-boutistes dans leur recherche de performance. Derrière cette idée de performance se cache bien entendu la notion de résultat. L'une et l'autre, dans le discours de Delphine, étant intimement liées. Aller au bout de soi-même, se dépasser est perçu comme le gage d'obtenir les meilleurs résultats, c'est-à-dire ceux escomptés. Reste que si la douleur est choisie ou justifiée, elle peut-être aussi subie.

II. Mise en évidence de la démesure : La souffrance subie

La douleur et/ou la souffrance ressenties pendant et après les séances ne sont pas toujours recherchées comme témoignage d'un progrès ou indicateur d'un engagement. Elles sont un problème accepté mais qu'il convient de réguler. Les courbatures sont g nantes dans le quotidien :

Je déteste souffrir, enfin sur le coup pendant le sport. Je déteste sentir, je sais pas, que mes chaussures frottent ! Par contre les courbatures, oui, j'ai l'impression d'avoir forcé, que c'était bien, mais je ne prends pas de plaisir à souffrir !   la limite je vais avoir envie de les faire repartir, mais pour les faire repartir, je vais réchauffer le muscle ! Les courbatures, je vais réessayer de faire du sport dessus, pour des courbatures ! Par contre je me blesse en faisant du sport, ça m'agace vraiment ! Je veux dire... J'ai eu des blessures graves, je veux dire même une cloque, un truc comme  a, ça m'énerve. Mais par contre les courbatures ça ne me dérange pas vraiment, mais je vais essayer de faire en sorte qu'elles ne reviennent pas. Et du coup retravailler ces muscles-là ! (Morgane, 26 ans)

Il faut faire disparaître les douleurs par l'activation du corps, des étirements ou une bonne réhydratation, voire par le recours à l'aspirine, remèdes qui sont régulièrement évoqués pour faire face à la souffrance subie. Mais, là encore, on s'aperçoit que cet effort pour soi et sur soi conduit, ou peut conduire, également à la blessure. La frontière qui sépare la douleur de la lésion est extrêmement étroite et la plupart de ces femmes ne sont pas capables, du moins au début de leur investissement dans la pratique, de discerner ce qui relève de la douleur symptomatique liée à l'effort, de la douleur « alarme » qui précède les lésions. Celles qui ont pratiqué du sport depuis longtemps de manière régulière et intensive ou celle, encore, qui ont fait du sport à un assez haut niveau évoquent la nécessaire prise en compte et écoute du corps. On peut parler à ce niveau de savoirs indigènes (Bromberger, 1986), de connaissances acquises par l'expérience et auprès des autres à travers l'écoute et les échanges. Si le fait d'avoir des courbatures peut être ressenti comme un plaisir inhérent à la pratique, les autres douleurs sont mal perçues et vécues. Les douleurs liées à des blessures ou à l'âge sont présentées comme des freins à la pratique du fitness, mais aussi stigmatisantes par ces femmes. Blessées, voire incapables de pratiquer durant un certain temps, elles se sentent dévalorisées aux yeux des autres. Elles doivent justifier cette blessure. Elles l'associent à une incompétence ou une incapacité à gérer leurs corps ou à un vieillissement prématuré de celui-ci. Il est difficile pour ces femmes d'accepter certains types de douleur, de souffrance qui n'émanent

pas de leur pratique.   ce niveau, la souffrance est physiquement et psychologiquement subie, en opposition avec la souffrance choisie et supportée qui témoigne de leurs efforts. Cette douleur subie a pour ces pratiquantes une connotation négative. Elle est révélatrice des limites du corps. Nicole, par exemple, a dû arrêter sa pratique pendant quelques temps à cause d'une tendinite à l'épaule qui la faisait souffrir. Elle a repris le fitness mais ne peut plus faire certains mouvements à cause de cette blessure. Cette douleur lui pèse car elle lui renvoie l'image du handicap et de la vieillesse. Elle parle de « sa frustration » car elle a l'impression de ne plus réussir, de ne plus pouvoir s'exercer comme avant et, surtout, comme les autres. La contradiction est visible. Nicole dit aimer souffrir à la « gym », apprécier sentir ses muscles qui la tiraillent après l'effort, mais se blesser constitue pour elle un préjudice quant à ses capacités et savoir-faire techniques habituels :

Et donc cette blessure, vous me dites ne pas la vivre pas très bien... Très mal... Je me dis que je vieillis sans doute, il n'y pas de doute. C'est pas... Je mets beaucoup plus de temps à guérir. [...] Et puis, oui je le vis mal, parce que la gym ça fait partie de... la gym ça fait partie... C'est une chose dans laquelle j'étais bonne... Enfin dans laquelle je pensais... en tout cas je suis moyenne... Mais en plus je ne suis pas jugée... Je sais, je sais, c'est pour ça que je l'aime ! Parce que je ne suis pas jugée... quelquefois je suis jugée par le regard des autres... Des gens me disent « oh, tu réussis  a, moi je ne réussis pas » et voilà ! Et donc c'est pour ça que ne pas le faire, ça me traumatise parce que je me dis, c'est quelque chose que j'aimais bien et que je ne pourrai plus faire... Et puis ça me fait... C'est peut-être de la fierté mal placée, mais c'est vrai j'étais contente de réussir... De bien réussir au moins... Je dis au moins parce que j'ai pas réussi mon univers professionnel... (Nicole, 60 ans)

Même si la recherche de performance n'est pas clairement exprimée, la pratique du fitness est importante pour Nicole car cela vient combler un sentiment d'échec dans le domaine professionnel. Nous voyons réapparaître ici la question de la vieillesse, synonyme de diminution des capacités et performances. Le fait de réussir dans le fitness donne un sentiment d'exister, de performance et de réussite dans un domaine que Nicole maîtrise ou pensait maîtriser. Finalement, la blessure la renvoie à un échec. Elle pensait maîtriser cette activité mieux que d'autres activités et elle est confrontée à ses propres limites vécues alors comme un naufrage personnel. Le Breton explique que :

La pratique d'un sport à risques comme l'ULM, le canyoning ou le saut à l'élastique par exemple permet une mise en danger que l'individu conjure grâce à sa compétence technique. Il a l'impression de retrouver une maîtrise de son destin qu'il a souvent perdue dans l'univers professionnel. [...] Cette pratique sportive est pour eux [pratiquants] source de revalorisation. Elle leur ouvre un espace où ils peuvent échapper aux contraintes et à la frustration professionnelle (Le Breton, 2002 : 137).

Comment et pourquoi certaines douleurs sont bien acceptées et pas d'autres ? Les douleurs liées à la pratique sont perçues comme positives en tant que sources de résultats physiques, de santé, de bien-être et/ou d'esthétique.   l'inverse, les douleurs subies s'inscrivent dans un processus de dévalorisation de soi ou des autres. Le corps est dans un cas comme dans l'autre vecteur d'identité. Ces femmes se sentent exister par rapport à leurs capacités, performances et techniques corporelles. Si le corps montre certaines limites (blessures, vieillissement), ces femmes (qui sont des « *corps-sujets* »)  prouvent un sentiment de dévalorisation, de non reconnaissance sociale. En revanche, un corps « *en forme* » est synonyme de réussite. Il est aussi intéressant de relever le fait que la question de la douleur subie est souvent rapportée à l'autre. Ces femmes parlent aisément des douleurs des autres qu'elles stigmatisent en les assimilant à de la négligence. Par exemple, elles évoquent de manière récurrente les douleurs ressenties par leurs amies en précisant et en insistant sur le fait que

ces femmes ne font pas de fitness ni aucune autre activité physique et que ces douleurs viennent de là.

Pour Le Breton la douleur est ambivalente. Elle est bien supportée quand elle est porteuse de sens et décidée par l'individu et mal lorsqu'elle est subie. Elle est expérience positive et enrichissante quand elle est choisie et fuie quand elle est subie. La douleur subie est une forme de limite pour ces femmes pratiquantes. Elles se sentent clairement dévalorisées et/ou sujettes au jugement négatif des autres. La douleur subie est une tare, un handicap, elle échappe à leur contrôle et celles-ci n'y trouvent aucun remède. Elles soulignent unanimement que la douleur subie est un handicap qui les empêche de réussir ou de maintenir leurs performances initiales. Il est intéressant de souligner le fait que quand elles évoquent une douleur subie, elles se réfèrent à la notion de performance alors que la notion de douleur choisie est associée par ces femmes aux résultats.

La performance renvoie ainsi, selon leur discours, à la représentation qu'elles ont de leur corps. La douleur est finalement un indicateur de santé au sens où si la douleur est choisie et donc contrôlée, elle est révélatrice de santé, voire même de bien-être et d'extase. Les femmes pratiquantes de fitness contrôlent leur corps et elles y trouvent du plaisir, des satisfactions personnelles. En revanche, la douleur subie est un indicateur négatif pour elles, elles ne la contrôlent pas. Elles lui portent une importance majeure dans la mesure où elle les oblige à s'y adapter au sein de leur pratique mais aussi à penser les changements et limites corporelles. La douleur subie les projette dans la maladie, qui apparaît comme une forme de déviance implicite pour elles car contraire à la santé et au bien-être moteur de leur pratique : « *Mais c'est comme les gens qui ont mal au dos... Ils font pas de sport parce qu'ils ont mal au dos et ils ont mal au dos parce qu'ils ne font pas sport !* » (Rires) (Delphine, 43 ans)

La souffrance que s'inflige ces pratiquantes de fitness est une révélatrice d'une certaine démesure, soit un contrôle excessif et même abusif de leur corps. Il faudrait une phrase pour refaire le lien avec la démesure que vous annoncez dans le titre de cette section.

III. Être dans la démesure : Souffrance acceptée pour obtenir des « avantages »

Si la souffrance est ambivalente, qu'elle soit choisie ou subie, elle est inhérente à la pratique du fitness. Pour les pratiquantes, la douleur choisie est indissociable de leur pratique. Elles y trouvent une sorte d'épanouissement personnel, de bien-être et/ou de santé. L'effort est synonyme de douleur, de résultat et surtout il est sensation. La sensation de découvrir, d'appréhender, de maîtriser son corps est au cœur de l'activité. Elles découvrent par la pratique, au fur et à mesure de leur expérience, des muscles qui leur étaient jusqu'alors inconnus, elles se forgent des indicateurs de résultat et/ou de réussite, acquérant ainsi une forme d'expertise qui leur permet de se fixer des objectifs plus précis en fonction de leurs finalités. Si les cours sont organisés collectivement la manière de gérer les séances est individuelle et fonction du ressenti et des objectifs de chacune.

La douleur, par exemple, est un moyen de cartographier et de cibler leur travail physique et donc de le maîtriser. Elles cherchent à l'éviter ou au contraire à la dépasser :

Quand par exemple je cours sur le tapis les 10 premières minutes je vais ressentir comme quelques petites douleurs. Je sens que c'est un effort et que ça fait un peu mal, mais un peu mal c'est pas ça, parce que c'est un trop grand mot. Mais on sent bien que c'est pas quelque chose de naturel, mais après 10 minutes c'est

parti je suis en endurance et là je peux courir pendant je ne sais pas combien de temps. Et c'est vraiment ça que j'aime. (Stella, 37 ans)

Et avoir la sensation du corps aussi, sentir que le corps travaille, qu'on va chercher là où ça fait mal... (Tiphaine, 40 ans)

Les sensations sont très importantes. Elles constituent autant d'indicateurs de performance, de progrès et d'amélioration du corps même si ceux-ci sont illusoires, même si les progrès ne peuvent être immédiats, même s'ils ne peuvent être visibles à la fin de chaque séance. Les pratiquantes sont prêtes à accepter la souffrance dans la mesure où elles peuvent aussi la contrôler. Elles inventent dans cet objectif des astuces : l'ignorer, en faire abstraction, boire beaucoup d'eau afin d'éviter les courbatures ou, simplement, l'accepter en y trouvant une certaine jouissance dans la pensée de l'après-coup.

Comme nous l'évoquions précédemment, il s'agit pour elles d'un indicateur. Si elles ressentent des douleurs jamais perçues auparavant, elles peuvent en déduire un état de fatigue inhabituel et adapter leurs modalités de pratique : diminuer le nombre de séances de la semaine, les espacer, choisir de faire du Pilates plutôt que de la Zumba :

De toute façon j'ai tout de suite compris qu'avec le Zumba  a me faisait mal au dos. Je connais mon corps depuis le temps que je fais de la gym. Et j'ai tout de suite compris les progrès que m'avaient fait faire le Pilate. Alors ça vraiment  a été une surprise. (Martine, 60 ans)

La souffrance choisie et contrôlée est un avantage et les pratiquantes l'interprètent comme positive en ce qu'elle le signe d'une capacité à « *apprivoiser* » leur corps et la douleur. Elles sont nombreuses à évoquer leurs débuts difficiles dans cette activité qui est le fitness. Elles rentaient pleines de courbatures et de douleurs. Mais ces effets d sag rables se sont estompés avec les heures de répétition. En évoquant ces souvenirs, toutes notent la transformation, le passage d'un état douloureux à un état sans douleur, comme un résultat positif :

Par exemple les cuisses que j'ai c'est lié à la pratique régulière de fitness. Si j'ai des jambes comme ça c'est lié aux efforts que j'ai fait. Donc ça c'est le côté plus sportif. Parce que c'est pas toujours marrant d'avoir mal. Mais j'irai jusqu'au bout. J'éprouve un certain plaisir à avoir mal des fois, je me dis si c'est comme ça qu'on y arrive. Et voilà... (Chantal, 46 ans)

C'est un plaisir, un besoin même... Moi, j'aime pas rester longtemps sans venir à la gym, parce qu'après c'est dur de s'y remettre. C'est beaucoup plus facile en fait d'en faire très souvent, que d'en faire une fois de temps en temps, de digérer ses courbatures pendant 5 jours et d'y revenir. Parce que souvent les jeunes, ils disent vous êtes courageuse, vous venez souvent mais non, c'est beaucoup plus facile d'y venir souvent, le corps est habitué. (Martine, 58 ans)

Elles se sont habituées à l'effort. Elles ont réussi à apprivoiser leur corps. Cela a constitué pour elles une étape. Une fois leur corps et leurs muscles accoutumés, elles cherchent à aller plus loin, à retrouver des courbatures, synonymes pour elles de travail, d'effort, de dépassement de soi, d'amélioration du corps. Elles le sollicitent ainsi à travers des activités nouvelles qui font travailler d'autres groupes musculaires ou multiplient les séances pour améliorer leurs performances. Quand elles évoquent ces faits, on perçoit dans leur discours une sorte de désincarnation. Leur corps devient objet. Il faut le domestiquer, il faut l'améliorer. Elles font abstraction d'elles-mêmes. Il y a une sorte de challenge entre elles et leur corps. Ces femmes apprennent à s'appropri er et à rentabiliser chaque fois un peu plus leur corps par la pratique.

Les résultats attendus et obtenus grâce au fitness amènent les pratiquantes à nier les limites biologiques de leur corps. Elles se préoccupent davantage des résultats esthétiques que des risques encourus d  à un excès de la pratique.

Conclusion

La démocratisation du fitness répond à l'essor du marché du bien-être. Comme le suggère Raveneau (2000), ce fonctionnement renouvelle l'offre de pratiques et d'entretien du corps et cristallise les préoccupations contemporaines pour l'image de soi, liant forme physique, beauté et santé. Ce marché est présenté comme une technique d'entretien de soi, une « prise en charge » des corps, dans les sociétés occidentales modernes où le culte de la performance domine (Ehrenberg, 2010) mais également dans lesquelles, peu à peu, chacun, pour réussir, est condamné, en plus de ses compétences et de son travail, à construire et forger une identité, une capacité d'être, de paraître, de lutter aux yeux des autres (Ehrenberg, 2010).

Brohm considère toute pratique sportive comme physiquement risqu e. En s'appuyant sur des indicateurs quantitatifs soulignant la fréquence des lésions et blessures dues à la pratique sportive traditionnelle, il soutient la thèse d'une aliénation du sportif par la pratique et dénonce les dérives de ses aspects compétitifs :

L'accident sportif (blessures et mutilations graves, lésions irréversibles, traumatismes physiologiques profonds, morts brutales, casses en tous genres, drames de la compétition) n'est évidemment pas le résultat d'une mystérieuse fatalité ou de la glorieuse incertitude du sport [...] mais bel et bien la conséquence inéluctable, à terme, du jeu pervers avec l'urgence mortelle, la compulsion mortifère, la pression de la réussite coûte que coûte. (Brohm, 1987 : 50)

Baudry résume les tenants du paradigme de l'aliénation en affirmant que « *l'excès, dans le domaine sportif, n'est pas exceptionnel mais révèle un système tout entier : l'ordre même d'une rentabilité qui suppose, impose, la d fonce de l'individu* » (Baudry, 1991 : 87).

L'addiction pour le sport est telle qu'elle peut entraîner des blessures. Celles-ci font partie de la « vie de sportive ». Mais cette addiction conduit à ne pas vouloir s'arrêter quel qu'en soit le prix (physique)   payer, quitte à changer d'activité. Ce que l'on voit ici c'est que le type de pratique importe peu, certaines pratiquantes ne peuvent tout simplement pas se passer de faire du « sport » malgré l'âge qui avance et les blessures qui se multiplient.

Si le fitness est source de bien-être pour les pratiquantes, il ne faut pas nier les risques de cette pratique. Les tensions entre la recherche d'équilibre, c'est-à-dire le bien-être (harmonie, confort, santé, mesure, épanouissement des potentiels, équilibre, humanité) et celle de la « performance singulière », du mieux (amélioration de sa pratique, dépassement de soi, record personnel, donc aussi démesure, déséquilibre) est source de blessures. On constate un paradoxe, celui d'une excellence corporelle, qui s'oppose à celui de la santé, dans cette quête d'une image de soi satisfaisante.

Yonnet (2004) ironiquement écrivait que « *les vrais risques du sport de haut niveau, avant le dopage, c'est le sport de haut niveau lui-même* » (Yonnet, 2004 : 206). Nous pouvons transférer cette notion de risque au fitness, en parlant des blessures à répétition qui surviennent chez quasiment toutes les femmes interrogées. En effet, si le fitness est un moyen pour les femmes de se

maintenir en bonne santé, de procurer du bien-être, la désillusion de la pratique est proche quand le corps se fragilise et montre ses limites. Singulièrement, le fitness est choisi pour « améliorer son corps », mais la blessure vient rappeler qu'il peut aussi l'affaiblir.

Dans la pratique du fitness, on observe une forme de dépassement de soi, par la maîtrise de son corps, et à contrario par la négation de celui-ci, par le *pare-être* certainement, c'est à dire une sorte de déni de soi. Ce dépassement de soi n'est pas sans incidence. De nombreux facteurs physiologiques comme les différentes contraintes osseuses, tendineuses ou musculaires peuvent expliquer ces blessures. Des sous-disciplines parmi les sciences du sport, comme la médecine ou la physiologie de l'exercice, ont produit d'importantes recherches épidémiologiques en la matière soulignant l'origine et la dangerosité des blessures chroniques ou aiguës. La blessure peut être une conséquence d'une pratique mal maîtrisée ou d'un excès de celle-ci.

Il est reconnu que les sports violentent les corps en raison de la manière dont ils sont organisés, planifiés et finalement pratiqués. La blessure sportive est commune et connue, elle est souvent décrite comme un mal pour un bien. Même s'il existe beaucoup d'écrits sur les blessures et la douleur dans le sport de haut niveau, il ne faut pas nier que les activités physiques comme le fitness, et sans doute toutes activités physiques, n'épargnent pas leurs pratiquantes. Le fitness peut même être révélateur d'un rapport excessif et extrême au corps. Pour finir, ainsi le fitness, apparemment pratique douce et de santé, révèle-t-il lui aussi en sa nature un espace et une expression de l'excès et de la démesure.

Bibliographie

- BAUDRY, P. (1991), *Le corps extrême. Approche sociologique des conduites à risque*, Paris, L'Harmattan, coll. Nouvelles études anthropologiques, p. 87.
- BARDIN L. (1995), *L'Analyse de contenu*, Paris, PUF, coll. Quadrige manuel, édition 1991.
- BESSY, O. (1990), « *De nouveaux espaces pour le corps. Approche sociologique des salles de remise en forme et de leurs publics. Le marché parisien.* », Thèse de doctorat, Pr Georges Vigarello (dir.), Université de Paris V Sorbonne.
- BLANCHET A., GOTMAN A. (1992), *L'entretien. L'enquête et ses méthodes*, Paris, Armand Colin, coll., p. 128.
- BODIN, D. (dir.), (2013), *Se doper ou pas. 28 Préconisations pour prévenir le dopage chez les jeunes sportifs en Espagne et en France formalisées à partir d'une approche multidimensionnelle des processus de conduites dopantes*, http://www.wadama.org/Documents/Education_Awareness/SocialScienceResearch/Funded_Research_Projects/BODIN-Final-2010-FR.pdf (Page consultée le 31/12/2015).
- BROHM, J.M. (1987), « Urgences sportives, l'extrême limite », *Actions et recherches sociales*, 2
- BROMBERGER, C. (1986), « Les savoirs des autres », *Terrain*, 6, 3-5.
- ECO, U. (1980), *Le nom de la rose*, Paris, Le livre de poche, coll. Littérature et documents, édition 2002.
- EHRENBERG, A. (1991), *Le culte de la performance*, Paris, Hachette Littérature, coll. Pluriel,  dition 2003.
- EHRENBERG, A. (2010), *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, coll. Poche Essais,  dition 2012.
- GARFINKEL, H. (1967), *Recherches en ethnométhodologie*, trad. fr. Michel Barthélémy, Baudouin Dupret, Jean-Manuel de Queiroz et Louis Quéré, Puf, 2007.

- GHIGLIONE R. et MATALON B., (1978) *Les enquêtes sociologiques : Théories et pratiques*, Armand Colin
- GUIEU, R., FOREL, M., ALYANAKIAN, C., PARCOLLET, L. et GUIEU, J.-F. (1990), « Activités physiques et sportives et douleur », *Revue EPS*, 222, p. 51-53, <http://archimede.datacenter.dsi.upmc.fr/revue-eps/media/articles/pdf/70222-51.pdf> (Page consultée le 20/12/2015).
- LE BRETON, D. (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, coll. Quadrige, r  d.2005
- LE BRETON, D. (2002), *Conduites à risques*, Paris, PUF, coll. Quadrige Essais débats, édition 2004
- LE BRETON, D. (2006), *Anthropologie de la douleur*, Paris, M tail , coll. Sciences humaines
- MAURISSEN, S. (2014), « Tennis de masochisme », *Adolescence*, 32/2, p. 331-343.
- PENEFF J. (2009), *Le goût de l'observation. Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*, Paris, La Découverte, coll. Grands repères.
- RAVENEAU, G. (2000), « Une nouvelle économie du corps : bien-être, narcissisme et consommation », *Sociétés*, 69, p. 19-31.
- RAVENEAU, G. (2008), « Traitement de la sueur et discipline du corps », *Le journal des Anthropologues*, 112-113, p. 301-321, <http://jda.revues.org/813> (Page consultée le 05/03/2014), paragraphe 8 de l'édition internet.
- VELEA, D. (2002), « L'addiction à l'exercice physique », *Psychotropes*, vol. 8, n  3-4, p. 39-47, [http://www.hopital-marmottan.fr/publications/VELEA%20-%20addiction exercice physique.pdf](http://www.hopital-marmottan.fr/publications/VELEA%20-%20addiction%20exercice%20physique.pdf) (Page consultée le 31/05/2014).
- VELEA, D. (2002), Sport, dopage et addictions, *Interventions*, 19-1, p. 53-60.
- WEIDER, J. (1998). Lutter contre le vieillissement, *Muscle et fitness*, novembre 1998, n  133, p. 8.
- YONNET, P. (2004) *Systèmes des sports*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, p. 206.

Le patient d'hier, d'aujourd'hui et de demain dans l'enjeu des reconstructions prothétiques maxillo-faciales

Destruhaut Florent
Maître de Conférences des Universités, Praticien Hospitalier (MCU-PH)
Docteur en anthropologie historique et sociale (EHESS)
Unité de Prothèse Maxillo-Faciale, CHU Rangueil & Université Toulouse III
destruhautflorent@yahoo.fr

Marty Denis
Docteur en Chirurgie dentaire

Pomar Philippe
Professeur des Universités, Praticien Hospitalier (PU-PH)
Unité de Prothèse Maxillo-Faciale, CHU Rangueil & Université Toulouse III

Introduction

Au sein des unités de prothèse maxillo-faciale, discipline de la reconstruction artificielle du massif facial, et par ce biais de la reconstruction identitaire, tout semble affaire de moulages et de modelages. L'empreinte faciale permet l'enregistrement des moindres détails du délabrement facial chez des patients défigurés, tout comme elle permet d'avoir des moules de patients dits donneurs afin d'obtenir des reproductions d'organes faciaux aux dimensions et à la morphologie standardisées. S'en suit la confection de maquettes en cire, reproduction d'organes de la face, tel que le nez ou l'oreille, qui seront ensuite transformées en silicone colorée puis maquillée afin de concevoir une peau prothétique aussi naturelle que possible. Bien qu'anciens et certainement « archaïques » aux yeux de certains médecins, l'ensemble des procédés aboutissant à la réalisation de cette peau artificielle demande une haute technicité compte tenu de la maîtrise des matériaux et la précision des gestes qui en découlent.

A travers l'exercice clinique de la prothèse maxillo-faciale, la démesure se vit au quotidien. Les patients traités dans ces services sont souvent qualifiés par les praticiens de « hors-normes » (lourd passé médico-chirurgical, détresse psychologique, repères identitaires envolés pour les « gueules cassées »). Faire face à de tels patients peut être ressenti pour les médecins comme une véritable épreuve. Même avec l'expérience et des années de recul clinique, rien ne les prépare vraiment à ça.

A côté du caractère impressionnant des cas traités (la défiguration par son impact sur les consciences occultant souvent les autres points de vue), les auteurs souhaitent mettre en lumière la façon dont sont fabriquées les prothèses faciales dans les institutions hospitalières et les manières de les colorer : la description ethnographique de ces techniques, leur compréhension anthropologique et leur ancrage historique ne peuvent que souligner le caractère artisanal d'une telle discipline médicale ; la prothèse ne serait plus réalisable si ces savoir-faire séculaires n'existaient pas. Mais ces pratiques sont confrontées aujourd'hui aux avancées technologiques qui engendrent une profonde modification des spécialités médicales y compris prochainement en

prothèse maxillo-faciale. Un bouleversement profond pour les praticiens et les patients est à envisager, la médecine basculant vraisemblablement peu-à-peu dans l'ère du transhumanisme.

I - De la peau humaine à la peau artificielle

« Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau »
Paul Valéry, L'idée fixe, 1933.

La confection prothétique nécessite le modelage d'une peau artificielle. Reproduire la peau est une préoccupation majeure des spécialistes en réhabilitation prothétique car elle est vivante, visible, sensible. Pour Claude Bouillon, c'est une « enveloppe de vie [...] par sa couleur, sa température, ses frémissements, elle témoigne des tensions et des joies, du désir ou d'une angoisse, elle dit les émotions, elle trahit les sentiments » (Bouillon, 2002 : 42). Qu'en est-il lorsque celle-ci est altérée, déchirée ou absente ? David Le Breton souligne que « la peau enclot le corps, les limites de soi, elle établit la frontière entre le dedans et le dehors » (Le Breton, 2003 : 157). Ainsi, restaurer la peau lorsque celle-ci est abîmée est une volonté médicale bien affirmée, à voir les techniques de greffes, tout comme elle a été inversement et volontairement incisée, depuis Vésale et Léonard de Vinci, afin de voir ce qu'elle cachait. Les praticiens en réhabilitation prothétique faciale font aussi face à la peau et à ses exigences : la couleur et la texture doivent être reproduites afin de donner aux prothèses un aspect « naturel ». Quelles sont les caractéristiques de cette peau prothétique par rapport à la peau normale ? La juxtaposition d'une peau artificielle avec une peau humaine ne relève-t-elle pas d'un processus d'hybridation, cher à Bernard Andrieu (2008), visant à compenser des défaillances humaines, ici en l'occurrence d'ordre esthétique ? (fig.1)



Fig.1 - Essayage d'une peau prothétique sur un patient défiguré

La peau humaine est constituée de trois zones principales qui sont de l'extérieur à l'intérieur, l'épiderme, le derme et le tissu sous-cutané. Ce que nous appelons trivialement la peau correspond le plus souvent à l'épiderme, c'est-à-dire cette partie de moins d'un millimètre d'épaisseur, constituée principalement de cellules mortes sans noyau, remplies de kératine. L'épiderme contient entre autres des mélanocytes qui contiennent de la mélanine responsable de la coloration cutanée. La couche sous-jacente est appelée « derme » et représente la partie la plus épaisse de la peau. Bien que plus profonde, elle contient des éléments histologiques dont les manifestations sont visibles en superficie : les vaisseaux sanguins par exemple peuvent se remarquer à la surface de la

peau, par des artérioles, des veinules donnant à une région cutanée un aspect rouge. Certaines émotions, la joie ou la timidité par exemple, provoquent une dilatation des vaisseaux sanguins : la peau se réchauffe, rougit sous l'effet du sang qui afflue. On trouve également des fibres de collagène et d'élastine qui participent à la souplesse, et donc à la texture de la peau. C'est également à l'intérieur du derme que se logent les follicules pileux et les glandes sébacées qui sont autant de caractéristiques qui rendent unique la peau de celui qui la porte. Du fait de son extrême complexité constitutionnelle, on peut se demander comment reproduire son élasticité, sa coloration et ses multiples caractérisations, comme les poils et les grains de beauté par exemple ? En chirurgie  sth tique, les plasticiens ne font que de l'emprunt en réalisant des greffes cutanées : autogreffes, lorsque la peau est prélevée sur le même individu vers une autre partie de son corps et allogreffes, quand elle est prise sur un autre individu de la même espèce. Bientôt, le corps médical pourra créer certainement de la « vraie peau » grâce à des cellules-souches, mais qu'en est-il pour l'heure ?

Aujourd'hui, à côté des greffes cutanées, il est possible de fabriquer, à l'aide de silicones médicales, des prothèses maxillo-faciales et corporelles. Par exemple, lors de la première guerre mondiale « pourvoyeuse » de lourdes mutilations faciales, certains praticiens utilisent, pour réhabiliter les « gueules cassées », de la céramique comme matériau prothétique, comme l'a proposé quelques années plus tôt Claude Martin, médecin et chirurgien-dentiste Stéphanois de la fin du XIX^e siècle. Mais, malgré les possibilités infinies de coloration, la « froideur » du matériau ne donne pas un assez bon rendu naturel. Le docteur Albéric Pont (1870-1960), responsable du centre de chirurgie et de prothèse maxillo-faciale de Lyon durant la grande guerre, cherche à trouver un biomatériau idéal destiné à mimer de façon exacte les caractéristiques de la peau. Il réalise, par tâtonnements, une pâte constituée « de gélatine pure, additionnée de glycérine et de quelques autres ingrédients, dont des pigments colorés sont destinés à obtenir la teinte de la peau » (Monestier, 2009 : 258) ; la matière ainsi obtenue est très proche de la texture cutanée et présente une teinte ambre foncé. Il utilise aussi, pour fixer la prothèse sur le visage défiguré de ses patients, une colle artisanale de sa composition, « composée de mastic en larme et de baume du Canada en solution dans de l'éther » (Benoist 1978 : 443). Toutefois, les prothèses fabriquées avec cette préparation sont extrêmement fragiles et doivent être renouvelées toutes les semaines compte tenu des multiples déchirures inhérentes à la manipulation nécessaire dans le cadre des règles d'hygiène. D'autres matériaux voient le jour à la même époque comme le caoutchouc vulcanisé utilisé par Anna Coleman Watts Ladd (1878-1939), d s 1916, mais aussi l'acétate de cellulose, expérimenté par Bozo en 1917 (Zimmer, 2008) ou encore par Lapierre, dix ans plus tard (Soulet, 1973 : 15). Ce dernier tente de donner aux prothèses faciales la qualité qui leur fait, selon lui, fondamentalement défaut, à savoir la mobilité : « La mobilité de la prothèse par rapport à la physionomie est obtenue par l'intermédiaire de fils ou de lames métalliques, [...] de tubes arrêtés par des butées ou augmentées de ressorts de rappel en spirales, ou d'anneaux de caoutchouc... Cette conception d'amortisseurs, décrite pour la première fois en 1929, est illimitée dans ses applications pratiques » (Lapierre, 1957 : 519-525). S'en est suivi, pendant près d'un demi-siècle, une recherche constante croisée entre la chimie organique et la discipline clinique prothétique, afin de trouver le matériau « idéal » visant à « se fondre » dans le visage des patients : ainsi voient le jour le latex et les résines vinyliques dans les années 1940, le palamed  dans les années 1960 (dérivé souple de la résine méthacrylate de méthyle très utilisée de nos jours en prothèses dentaires), et surtout les silicones (Destruhaut, 2012).

Alors que l'anglais Kipping, à la fin du XIX^e siècle, étudie de façon soutenue les dérivés de la silice, il faut attendre 1930 pour que des chercheurs de la Dow Chemical et de la Corning Glass mettent au point de nouveaux isolants électriques, en combinant les propriétés du verre avec celles des plastiques organiques : les silicones sont nées. Pourtant, rien ne permet à cette époque

d'imaginer leur utilisation en médecine : les premières applications sont destinées, à partir de 1943, à amortir les vibrations des outils de navigation de l'Air Force et à isoler les bougies des avions et des moteurs marins (Benoist, 1978 : 444). En 1959, est créé un centre Dow Corning destiné à la recherche médicale pour préciser et développer, en collaboration avec la recherche hospitalière, les indications des silicones en médecine et en chirurgie. La division des silicones médicales Dow Corning est créée un peu plus tard. En 1962, les élastomères de silicone Silastic M dical  sont mis à la disposition du corps médical. Ils constituent encore aujourd'hui le matériau de choix utilisé dans la confection des épithèses, mais aussi pour d'autres types de prothèses, notamment les prothèses mammaires.

II - Les silicones médicales : de l'artificiel au « naturel »

« Silicone » est un terme générique permettant de définir un sous-ensemble de la grande famille des polym res¹. Une silicone est un polymère formé de chaînes polysiloxanes (c'est-à-dire qui alternent les atomes de silicium et ceux d'oxygène) dans lesquelles chaque atome de silicium est saturé par des radicaux organiques, tels que le méthyle (CH₃), l'éthyle (C₂H₅) ou le phényle (C₆H₅). C'est de la longueur des chaînes polysiloxanes que dépend l'aspect physique des silicones : liquide, pâteux ou solide. L'élément de base des silicones, le silicium (Si), fait partie des atomes les plus abondants à la surface de la Terre. Celui-ci est trouvé principalement en combinaison minérale, la plus répandue étant le dioxyde de silicium (SiO₂) c'est-à-dire le sable. Les silicones synthétisées à partir des monomères de base peuvent être, pour simplifier, séparées en deux classes : les huiles non réactives et les huiles réactives (Vigarios, 2009). (fig.2, 3, 4)



Fig. 2, 3, 4 - épithèses faciales en silicone

Les silicones sont précises, à l'origine d'une reproduction fidèle en adéquation avec la technique des moulages ; leur mise en œuvre est aisée et leur polymérisation rapide sans l'intervention d'instrumentation particulière. Elles présentent aussi la particularité de pouvoir être teintées dans la masse du fait de leur translucidité. Toutes ces caractéristiques en font des matériau de choix pour leurs propriétés esthétiques, mais elles sont loin d'être idéales d'un point de vue biologique. Les élastomères présentent en effet des inconvénients notables, en particulier une structure poreuse qui facilite les colonisations microbiologiques (notamment de type fongique). Cet envahissement microbien est à l'origine d'une altération de l' pith se se manifestant par des dyscolorations et des modifications de l'état de surface. La porosité des silicones est responsable d'un renouvellement fréquent des épithèses, avec une fréquence moyenne de deux ans.

¹ Selon le contexte, le terme silicone est féminin ou masculin : « la » silicone évoque le nom générique donné aux substances dérivées du silicium, se présentant sous forme d'huiles, de résines ou d'élastomères ; « le » silicone fait référence au polymère formé de chaînes Si-O.

Il est toujours surprenant de voir, dans le milieu médical, le choix d'un matériau pour ses qualités esthétiques, sans respecter *stricto sensu* l'impératif majeur de nature biologique : tout dérive de la cause du soin. Le spécialiste en prothèse faciale ne soigne pas une maladie infectieuse, il soigne un individu handicapé désireux d'une réparation narcissique ; d'où cette volonté historique des praticiens d'antan de trouver « le » matériau qui mimerait au mieux les caractéristiques de la peau, et cette volonté socio-culturelle des praticiens d'aujourd'hui de donner à leurs patients un visage aussi naturel que possible.

Par ailleurs, le modelage de la peau prothétique va de pair avec sa coloration. La mise en œuvre de la silicone dans des moules fabriqués autour d'une maquette en cire préalablement essayée sur le visage défiguré du patient, se fait en même temps que sa « teinte de masse » (c'est-à-dire la coloration initiale de l' pith se, la couleur principale). Mais avant de colorer la peau prothétique et de masquer la béance faciale, il faut d'abord procéder à un certain nombre de caractérisations qui vont nécessairement rehausser le résultat esthétique. Au stade de la maquette en cire avant la mise en moufle, il est possible en effet de marquer fortement les reliefs et les pores de la peau ; par exemple, certains le font à l'aide d'une simple brosse métallique achetée dans des rayons de bricolage. Il s'agit aussi de reproduire avec précision les particularités, les imperfections ou encore les irrégularités cutanées. Ensuite, il s'agit de déterminer la teinte de la peau du patient ; pour cela, les cliniciens réalisent le plus souvent une maquette dans une cire dite en « teinte chair » qui permet, lors de l'essayage, d'affiner avec plus ou moins de précision le choix de la couleur prothétique. Le résultat esthétique étant intimement lié à la réussite de la coloration, différents éléments doivent être pris en compte telle que la présence fréquente autour des pertes de substance, de zones érythémateuses ou pigmentées par l'irritation locale ou par une irradiation antérieure, mais aussi les modifications de la teinte globale du visage (en fonction du mode de vie du patient, de son exposition au soleil, de la température ambiante) et des éléments comme les tâches vasculaires, les varicosités, le système veineux superficiel, les poils, les sourcils, les cils, les cheveux, etc. (Alloh Amichia, 2010 : 245-260). En outre, la teinte de base devra correspondre au teint le plus clair de la peau à reproduire. Elle est évidemment différente pour chaque patient ; pour la mettre en évidence, des cliniciens utilisent le principe de la vitro pression : ils appliquent une plaque de verre en compression (modérée) sur la peau du patient afin de chasser des couches superficielles l'apport vasculaire. Après cette analyse esthétique préalable, il s'agit de procéder à la mise en œuvre de la coloration proprement dite dans laquelle on distingue deux étapes : la coloration de masse d'une part et le maquillage de surface d'autre part.

La « teinte de masse » permet de donner à la peau prothétique une couleur de base. Pour cela, en fonction de l'étude préalable de la carnation du patient, les praticiens incorporent dans le mélange silicon  différents pigments colorés issus de kits de coloration adaptés à l'usage médical ou de peintures à l'huile des artistes peintres. Les pigments colorés, en général des oxydes métalliques, constituent la panoplie de base de « l'artiste-clinicien » et sont composés essentiellement de blanc de titane, d'ocre de chair, d'ocre brune, de terre de Sienne (brûlée ou naturelle), de rouge vermillon, de rouge cadmium, de bleu de cobalt, de bleu outremer, de bleu de Prusse, de brun oxyde transparent ou encore de jaune citron et de tête morte violette. Les praticiens utilisent aussi, à partir des teintes de base, les règles classiques de mélange des peintures.

Ainsi, la silicone, initialement translucide, est opacifiée grâce à l'incorporation de peinture blanche en faible quantité. Les autres pigments sont progressivement ajoutés en proportion variable de manière à obtenir la teinte de base de la peau. Il n'existe pas de proportions pré-établies : les pigments sont mélangés à la silicone selon le regard plus ou moins affûté du

praticien. Pour un individu « caucasien » par exemple, la teinte de base est obtenue par le mélange de terre de Sienne (naturelle ou brûlée), de rouge vermillon, de bleu de Prusse et de jaune safran. Par la suite, après polymérisation de la silicone additionnée aux premiers pigments colorés et démoulage, il s'agit de caractériser l' pith se par un maquillage de surface. Le praticien doit personnaliser la prothèse en reproduisant les particularités de la peau, notamment les tâches vasculaires, les naevi, les pigmentations, les varicosités que la teinte de base ne peut au final reproduire. C'est un travail long, fastidieux, minutieux qui nécessite souvent une séance de soin prolongée. En fonction de la teinte de la peau du patient recherch e, les colorants principaux sont choisis et certains praticiens les disposent sur une plaque de porcelaine, de papier ou de verre, en fonction des convenances personnelles, afin de les mélanger. Le maquillage se fait par apport de différentes couches par des « tapotements » des doigts sur la surface externe de l' pith se. Il peut aussi se faire à l'aide de compresses, d'un pinceau ou d'un coton-tige. Certains praticiens disposent, par applications successives à l'aide d'un pinceau-brosse, le mélange coloré sur l' pith se en essayant de donner un certain relief (un peu comme un impressionniste). Egalement, avec un pinceau très fin, certains praticiens essaient d'inclure quelques filaments de coloration rouge pour imiter une vascularisation apparente. La même opération peut être effectuée dans d'infimes quantités avec du bleu de Prusse pour reproduire le système veineux ; « le cyclohexane produit également un effet de profondeur notable et renforce la composante veineuse » (Alloh Amichia 2010 : 245-260). Reproduire le système artério-veineux donne inéluctablement de la chaleur à la prothèse : cette dernière, jusqu'alors monot int e et froide, devient, sous les yeux du praticien et de son patient, vivante. Toutefois, le problème majeur est bien la vasodilatation cutanée : quand le patient rougit, sa prothèse va paraître bien terne et l'aspect chaleureux invariant de la prothèse la fait retomber dans le monde de l'artifice. Egalement, comment prendre en compte le bronzage ? Enfin, pour une meilleure personnalisation de la prothèse, le système pileux, les cils, les sourcils et la moustache sont des éléments à apporter au maquillage de surface. La barbe peut être reproduite en mélangeant du bleu de cobalt avec un peu de jaune citron. Certains praticiens demandent aussi au patient de recueillir dans le rasoir électrique des poils de barbe qui seront par la suite saupoudrés sur la prothèse grâce à une sal re. Pour les cils et les sourcils, on peut prélever une mèche de cheveux sur le patient, soit faire appel à des postiches.

Du maquillage et des caractérisations des peaux prothétiques, il résulte, de façon inéluctable, une composition artistique, et même une certaine esthétique de l'artificiel. Le souci de perfection pratique à travers le modelage et la coloration d'une prothèse faciale font que le masque finit par ne plus être extérieur au visage ; dans une certaine mesure, « il fait corps avec lui » (Baqué, 2007 : 56). Au-delà, le maquillage permet d'« anthropomorphiser » la prothèse, c'est-à-dire la rendre vivante et lui donner de la chaleur grâce par exemple à des ajouts de pigments à base d'ocre de chair et de Terre de Sienne brûlée ou encore à la reproduction du système artério-veineux. Il y a, dans l'exercice de la prothèse maxillo-faciale, une conscience matérielle qui donne vie symboliquement à la matière.

III - Hybridation prothétique et approche centrée sur le patient (ACP)

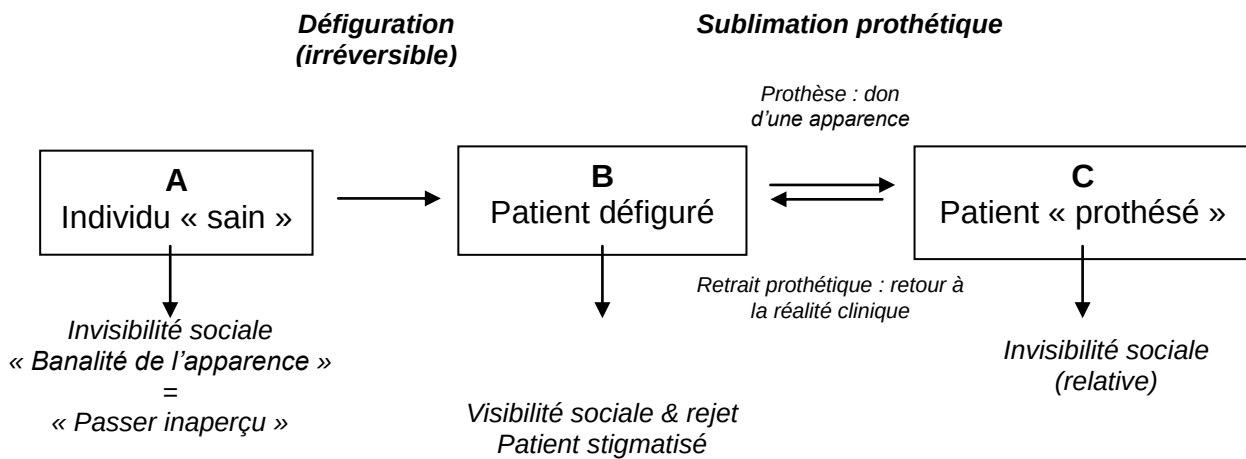
La prothèse pourrait être assimilée à une sorte de « passeport » nécessaire à une nouvelle vie : elle est à ce titre un medium sublimatoire (Destruhaut, 2013). Medium car la prothèse reste un support ou un moyen qui permet de redonner une apparence, une image d'un visage, visage qui cherche à être invisible par sa banalité. Le terme *sublimatoire* est emprunté aux sciences physiques, la sublimation étant le phénomène physique qui fait passer des molécules (comme l'eau) de l'état solide directement à l'état gazeux. La sublimation est donc un phénomène à la fois réel et invisible à nos yeux (seule la différence d'état de l'eau est visible mais le dernier état échappe à nos sens) ; il signe l'existence d'un changement physique amenant l'eau par exemple d'un état physique

(solide donc visible)   un autre (gazeux donc invisible). Par analogie, la prothèse permet le passage d'un état « pathologique » (l'image d'un visage stigmatisé)   un état où l'apparence est nouvelle et vient répondre au désir narcissique du patient et à la volonté thérapeutique du praticien : la prothèse devient alors le médium sublimatoire dans la reconstruction de l'être tant au niveau corporel qu'au niveau psychologique. Elle traite les lésions cliniques de la face et permet, par ailleurs, la prise en charge des stigmates du visage. Tout comme le phénomène physique, le rôle symbolique joué par la peau prothétique est à la fois impalpable et bien réel ; d'autre part, il amène à un état où le patient doit passer inaperçu, en quelque sorte « invisible » aux yeux de la société (Destruhaut, 2013) (fig. 5, 6, 7).



Fig.5, 6, 7 - Patients défigurés

On voit par là se profiler, dans l'analyse de ce mécanisme, le principal défaut de la prothèse, à savoir l'absence d'irréversibilité de son efficacité thérapeutique : la prothèse ne permet pas de rendre de façon définitive l'apparence du patient du fait de son amovibilit . Le retrait de la prothèse le ramène systématiquement à son état pathologique, retrait d'ailleurs volontaire par le professionnel de santé lors des visites de contrôle permettant de vérifier les lésions, mais aussi par le patient lui-même afin de nettoyer son  pith se quotidiennement. Le patient redevient un « morceau de chair » ou une simple entité organique aux interactions sociales figées. La prothèse, du fait de son rôle thérapeutique réduit, devient palliative en redonnant l'image d'un visage le temps de son port. La prothèse n'est qu'une illusion momentanée pour celui qui la porte et ceux qui y sont confrontés. De plus, elle est imparfaite car elle ne permet pas de redonner l'image du visage du patient avant sa défiguration : les contours d'une prothèse faciale ne sont que traits grossiers et l'efficacité esthétique (ou plastique car elle s'adresse à un individu malade) est limitée par la capacité technique du praticien ; la prothèse est d'autre part caricaturale par la création d'une image d'un visage culturellement idéale liée à la perception propre de son créateur. Le patient défiguré, même « proth s  », ne sera plus jamais le même, la mutilation faciale marquant une rupture réelle et irréversible de son existence. De façon schématique et arbitraire, le patient connaîtra donc dans sa vie trois  tats, chacun caractérisé par une apparence différente. Le premier est celui de la personne non malade, possédant son propre visage. L'importance du visage, bien que réelle, n'est pas apparente aux yeux de celui qui le possède puisque la question de sa perte ne se pose pas. Puis vient la défiguration (un traumatisme facial ou plus fréquemment de nos jours une mutilation chirurgicale à visée carcinologique) marquant une rupture brutale dans sa vie. Le patient n'a alors plus de visage et subit de pleins fouets les conséquences psychologiques et sociologiques. Enfin, la prothèse lui offre une nouvelle apparence lui permettant de renouer des relations sociales mais reste une solution réversible et donc imparfaite à cause notamment de son amovibilit  et de ses imperfections esthétiques. Se succèdent trois étapes de l'image de l'individu : « l'apparence humaine », « l'absence d'apparence » et « l'apparence artificielle » (les deux derniers  tats alternant l'un avec l'autre par le port et la dépose successifs de la prothèse).



Organigramme : pour une reconnaissance des patients défigurés,
de l'individu à l'apparence commune au patient « proth s  »

La prothèse faciale est un moyen thérapeutique spécifique destiné à redonner une apparence aux patients dont la défiguration est vécue comme une souffrance. Lors de sa confection, sont mobilisées à la fois des connaissances scientifiques et des connaissances artisanales/artistiques. La confection d'une  pith se nécessite une maîtrise de plusieurs domaines afin de permettre une réhabilitation globale des patients, tant psychologique que physique. L'acte prothétique, appréhendé comme acte médical total, combine sciences biologiques dans le sens où l'anatomie et la physiologie cervico-faciales sont indispensables à sa correcte réalisation, sciences humaines car il prend en compte l'imaginaire des individus (patient et praticien) et leurs souffrances, et sciences sociales parce qu'il apporte, par la création d'un masque, un subterfuge efficace en permettant le maintien ou la restauration des interactions sociales. L'acte prothétique, moyen thérapeutique influencé par ces trois sciences, assure la véritable finalité médicale, à savoir une prise en charge holistique de l'individu s'exerçant à trois niveaux : son corps, ses pensées et ses relations avec le monde qui l'entoure. (fig.8, 9)



Fig.8, 9 - Patients proth s s

Comprendre le langage du visage, c'est essayer de mieux comprendre la pensée des spécialistes en prothèse faciale qui font face à des patients au visage altéré. Les praticiens en réhabilitation prothétique faciale ne font pas que réaliser une face anatomique artificielle ; ils redonnent avant tout, des visages chargés de sens. La face s'inscrit dans un double processus d'« iconisation »,

puisqu'elle est le support mais également le producteur d'une image idéalisée d'un visage culturellement admis : dans ce sens, pour reprendre les termes de Hans Belting ([2004] 2009), la face a « la double existence d'un médium et d'une image ». La prothèse faciale est bien une réponse culturelle à un patient qui souffre ; elle agit tant aux niveaux anatomique, biologique, physiologique, qu'aux niveaux psychologique et social (Destruhaut, 2010). Ce dessein prothétique ne peut être réalisé que par des praticiens aux multiples compétences et savoirs puisés tant dans les sciences biologiques que dans les sciences humaines et sociales. La thérapeutique prothétique s'inscrit par conséquent à travers une prise en charge holistique. Par son approche centrée sur le patient, la pratique de la prothèse maxillo-faciale ne s'inscrit-elle pas dans ce que nous pourrions qualifier de « prise en charge anthropologique » ? (Destruhaut, 2011) (fig.10, 11)



Fig.10, 11 - Patients hybridés et reconfigurés

Enfin, une certaine démesure se verra et se vivra par les praticiens et les patients dans les années à venir à travers l'évolution constante des techniques et des modifications faciales et corporelles qui s'en suivent. Les disciplines médicales évoluant autour des prothèses faciales et corporelles subissent des progrès constants qui font des prothèses, des dispositifs artificiels qui ne pallient pas seulement une défaillance esthétique et/ou fonctionnelle, mais qui dépassent   présent les propres capacités humaines. Par exemple, la recherche fait place à des implants auditifs placés dans des implants dentaires en titane qui permettent de faire « ressentir » des sons qu'un humain « non proth s  » ne puisse entendre. On peut se mettre à imaginer dans un avenir proche, l'utilisation de technologies similaires aux « Google glass » intégrées aux prothèses oculo-palpébrales, ou encore des prothèses auriculaires dans lesquels des dispositifs auditifs permettraient au patient de percevoir des fréquences sonores qu'un individu ordinaire ne puisse entendre normalement.

Cette évolution vers le transhumanisme, couplée aux progrès constants en imagerie médicale (en matière de visualisation tridimensionnelle) et en CFAO (conception et fabrication assistées par ordinateur), représente un risque croissant de déshumanisation des pratiques médicales, qui amène le médecin Didier Sicard dans ses réflexions et considérations éthiques, à parler de « médecine sans le corps ». Le terme de médecine est liée à son étymologie : *medomai* « au chevet du patient ». Que deviendrait alors la médecine sans patients (le robot humanoïde remplaçant l'homme à l'ère du posthumanisme) ou plus proche de nous, avec des entités qui ne sont plus tout-à-fait des hommes, mais des individus aux capacités surhumaines (*Homo orthopedicus*) ?

Conclusion

Alors que la médecine est à l'heure de la biologie moléculaire, de la génétique et des biotechnologies, des savoir-faire artisanaux, comme des moulages faciaux ou des maquillages artistiques sur des peaux prothétiques, ne-correspondraient-ils pas à une particularité « folklorique » au sein du monde hospitalier ? Or, le généticien n'est-il pas lui-même un artisan, tout comme le charpentier ou le spécialiste en réhabilitation prothétique ? « L'artisan illustre la condition humaine particulière de l'engagement » (Senett, [2008] 2010 : 32) : en effet, être artisan, c'est avant tout s'engager, pas forcément de manière instrumentale, mais de façon pratique. Certes, s'intéresser aux pratiques prothétiques est d'abord une intention d'étudier en somme ce qui répond à la première définition du mot artisanal, c'est-à-dire un savoir-faire manuel (  mettre sur le même plan qu'un travail manuel d'un ouvrier). Mais il faut garder à l'esprit, à la lecture des descriptions précédentes des techniques de fabrication et de coloration des peaux prothétiques, qu'il faut nombre d'heures d'expérience pour devenir spécialiste en réhabilitation prothétique faciale ; cela induit plus qu'un apprentissage de savoirs manuels. C'est un état d'esprit, des compétences, une maîtrise intellectuelle, etc., qui vont être progressivement intégrés sur le plan cognitif. Le travail manuel produit n'est pas non plus un simple exercice : c'est une articulation de savoirs dans l'action et la réflexion, un vecteur d'alliance entre gestes et pensées (Malglai ve, 1990), ou encore un continuum de formes de savoirs. L'étude des techniques prothétiques et de la mise en œuvre des silicones médicales pour façonner une peau prothétique, ne doit pas être prise comme une simple description d'un savoir manuel, ni comme une particularité artisanale dans le monde biomédical, mais comme le résultat d'un travail de la main qui forme l'esprit des praticiens ou une « conceptualisation en acte » de leurs pensées (Vergnaud, 1998 : 275-292).

La description du caractère artisanal et artistique des techniques prothétiques doit aussi souligner l'engagement du praticien dans son travail : chaque patient étant unique, il faudra qu'il « compose » avec les éléments dont il dispose, adapte ses savoirs et savoir-faire à chaque cas, réalise la meilleure prothèse en essayant d'être le plus délicat possible à chaque étape de sa réalisation. Le spécialiste en réhabilitation prothétique faciale est avant tout un artisan car il est attaché à « l'excellence du travail en soi » (Senett, 2009 : 32). Cette excellence se retrouve dans des phases cliniques autres que celles strictement manuelles : le diagnostic, l'accompagnement du patient, etc., soit autant d'étapes professionnelles qui relèvent aussi de l'artisanat de par l'engagement qui y est mené. Ces multiples formes de savoirs pratiques forment les pensées des professionnels en prothèse, leur donnent un état d'esprit qui leur est propre, une « façon de faire bien à eux », en somme une culture de métier tournée vers la volonté du travail bien fait.

A travers les processus complexes d'hybridation et de reconstruction identitaire, l'étude des peaux artificielles ramène les patients défigurés et l'importance du don au centre des préoccupations prothétiques et médicales. Les gestes professionnels doivent être accompagnés de capacités relationnelles qui permettent aux cliniciens de trouver les mots justes et d'accompagner le patient dans le sens d'une reconstruction psychologique et d'une réinsertion sociale. Derrière des savoir-faire techniques et une pratique profondément manuelle, se cachent des personnes lourdement affectées. Il ne faut pas oublier que derrière les visages, qu'ils soient tourmentés pour les uns ou « proth s s » pour les autres, il y a des hommes. Les spécialistes en prothèse maxillo-faciale doivent affronter leur regard, les aider, les accompagner : s'ouvre ici un nouveau champ de savoirs, celui des savoirs relationnels. C'est dans ce sens que les cliniciens en prothèse maxillo-faciale doivent se situer dans de multiples entre-deux, certes entre science et art, mais aussi indéniablement, entre technicité et humanité.

Enfin, bien que nous soyons à l'heure actuelle, au sein des services de prothèse maxillo-faciale, dans une approche centrée sur le patient, où le soin et le don à la personne sont fondamentaux, il en faut peu pour que cette pratique médicale, artisanale et humaine, soit rattrapée par l'ère du transhumanisme. Les avancées scientifiques opérées sur la matière vivante et l'Homme (bionanotechnologies, cellules souches, greffes, etc.) sont considérables et souvent plus rapides que la nécessaire réflexion aux impacts de l'utilisation hâtive de ces techniques et technologies. Des anthropologues, loin des terrains exotiques, doivent donc absolument investir les milieux hospitaliers pour comprendre l'évolution sociétale que nous subissons, en se confrontant aux patients, aux médecins mais aussi à leurs pratiques, et alerter les cliniciens du danger potentiel de « démesures médicales ».

Bibliographie

- ALLOH AMICHIA, Y.-C. (2010), « Maquillage des épithèses faciales : principes et mise en œuvre ». Actualités Odonto-Stomatologiques (AOS) : 245-260.
- BAQUE, D. (2007), *Visages : du masque grec à la greffe du visage*, Paris, Ed. du regard.
- BELTING, H. (2009), *Pour une anthropologie des images*, Paris, Ed. Gallimard.
- BENOIST.M. (1978), *Réhabilitation et prothèse maxillo-faciales*, Paris, Ed Prélat.
- BOUILLON, C. (2002), *La peau : une enveloppe de vie*, Paris, Ed. Gallimard.
- DESTRUHAUT, F. (2010), « Face et visage : les résonances socioculturelles de l'anatomie artistique à travers l'iconographie », in. Encyclopédie Médico-Chirurgicale Stomatologie, Paris, Ed. Elsevier : 28-070-U-10.
- DESTRUHAUT, F. (2011), « Regard anthropologique en Prothèse Maxillo-Faciale : entre science et conscience », in. Chimères, revue des schizoanalyses, devenir hybride, Paris, Ed. cnl, 75 : 45-56.
- DESTRUHAUT, F. (2012), « Histoire de la Prothèse Maxillo-Faciale de la grande guerre à nos jours :   propos de la peau prothétique », in. Actes de la Société française d'histoire de l'art dentaire (SFHAD), Paris, BIS.
- DESTRUHAUT, F. (2013), « La face cachée des épithèses : construction et transmission des savoirs prothétiques de la face », Thèse d'anthropologie sociale et historique, dir. J.-P. Albert, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales : 353p.
- LAPIERRE, V. (1957), « Les prothèses faciales et les prothèses digitales en matière plastique souple », in Revue française d'Odonto-Stomatologie : 519-525.
- LE BRETON, D. (2003), *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Editions M taill .
- MALGLAIVE, G. (1990), *Enseigner à des adultes*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF).
- MONESTIER, M. (2009). *Les gueules cassées : les blessés de la face de la Grande Guerre*, Clamecy, Ed. Le Cherche Midi.
- SENETT, R. (2010). *Ce que sait la main, la culture de l'artisanat*, traduction de The Craftsman (2008), Paris, Ed. Albin Michel.
- SOULET, H. (1973). « Reconstitution prothétique de la peau du visage à base de silicone », Thèse pour le Doctorat de troisième cycle de sciences odontologiques, Toulouse, Université Paul Sabatier, 18 : 95p.
- VERGNAUD, G. (1998), *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF).
- VIGARIOS, E. (2009), « Prothèses faciales et silicones médicales », in Les cahiers de prothèses, 148 : 7-13.
- ZIMMER, M. (2008), « La première guerre mondiale et ses conséquences pour la chirurgie dentaire », Petite histoire de l'Art dentaire 1900-1950, Société française d'histoire de l'art dentaire (SFHAD), Paris, BIS.

Transmission du mouvement dans  et transformation des dispositions corporelles : approche critique de la notion de « corps disponible » dans le champ chorégraphique

Lise Saladain
Docteur en Sciences de l' ducation
Université de Bordeaux
Laboratoire Culture et Diffusion des Savoirs (CeDS)
lise.saladain@u-bordeaux.fr

Cela se passe aujourd'hui, dans la communauté de la danse. L'usage de l'expression « corps disponible » y est de plus en plus fréquent : entre chorégraphes et danseurs au travail dans un studio, sur un plateau lors de la prise de parole d'un interprète, au détour d'une conversation entre spectateurs après une représentation... C'est cette constatation, produite au croisement de ma position professionnelle¹ et scientifique², que je proposerai de mettre à l'épreuve dans cette contribution. Qu'est-ce que cette expression, « corps disponible », recouvre comme phénomène ? Dans l'usage qu'en fait la communauté de la danse, en quoi est-ce que la logique de performance chorégraphique est modifiée ? Comment le « corps disponible » devient-il un élément structurant du champ chorégraphique actuellement ?

I. Indices et premières formulations à propos du « corps disponible »

Plusieurs indices m'ont engagée sur la piste de l'émergence de l'expression « corps disponible ». Ils proviennent de ma présence constante dans différents espaces du champ chorégraphique et de mon attention diffuse mais néanmoins permanente à propos de la conception du corps de la danse :

Indice 1 - Dans un extrait de mon journal ethnographique (Situation d'observation n 2, p. 3) en date du 22 mai 2014, un chorégraphe en création s'approche de moi lors d'une pause et me confie : « [t]u sais Lise, concernant ton travail de recherche, il faut absolument que tu rencontres Jean-Christophe Par . Chez lui tout est visible, c'est explicite [...] Il a cette disponibilité, cette espèce de clarté corporelle. Il a un corps savant ».

Indice 2 - En novembre 2014, lors d'une représentation du spectacle *Cartel* de Michel Schweizer,, un jeune artiste chorégraphique, Romain Di Fazio, s'adresse au public et lui livre les problèmes rencontrés lors de son parcours de danseur : « En fait, ce qui est compliqué lors d'une audition, c'est qu'il faut être disponible alors que le corps à ce moment précis est tout sauf cela ».

Indice 3 - Marie Glon, rédactrice en chef de la revue d'interface³ *Repères, cahier de danse*, introduit le numéro paru en avril 2015 (n 35) par ces quelques mots de W. Piollet :

¹ J'ai occupé les positions de danseuse et de professeur de danse Diplômée d'état avant de prendre des responsabilités dans un centre de développement chorégraphique (responsable pédagogique jusqu'en 2015, je suis maintenant secrétaire générale). Personne ressource pour le Centre National de la Danse sur les questions d'éducation artistique et culturelle, je travaille également en lien avec le ministère de la Culture et de la Communication – délégation à la danse – notamment concernant les questions liées à la relations entre l'œuvre et les publics et les populations.

² Je viens de soutenir une thèse de doctorat (janvier 2017) sous la direction de Marie-Pierre Chopin. Celle-ci s'intitule : *Approche critique du « corps disponible » dans le champ chorégraphique. Une contribution à l'étude des modes de structuration du monde de la danse par l'entrée de la diffusion des savoirs...*

³ C'est une revue qui se situe à l'interface des revues de recherche et des revues axées vers la vulgarisation.

Devoir forger son instrument, chaque jour, a été l'une des raisons de mon amour pour mon métier. J'ai profondément aimé ce regard quotidien, obligé, sans complaisance, sur mes possibilités du jour, c'est-à-dire sur ce qu'il est convenu d'appeler la « forme ». Cet état bénéfique d'un corps et d'un esprit disponibles pour la danse est à recréer sans cesse et instaure un dialogue avec soi-même qui est la part mystérieuse et passionnante de l'art du danseur. (Glon, 2015 : 2)

Considérer ces éléments – apparitions sporadiques de l'expression « corps disponible » – comme indices d'un phénomène à l'œuvre dans le champ chorégraphique, repose sur la mise en évidence d'une idée capable de les réunir : celle selon laquelle le corps performant en danse n'est plus un corps adapté aux réquisits artistiques d'une danse codifiée, mais un corps dont l'adaptation résiderait paradoxalement non plus dans sa haute technicité, mais en sa très grande plasticité tant esthétique que physique.

C'est ainsi une double direction qui structure le propos : 1/ celle de l'existence d'une conception particulière du corps du danseur très présente aujourd'hui dans le champ chorégraphique et caractérisable à travers l'expression « corps disponible » – dont il reste à circonscrire la signification effective par l'étude des usages qui en sont faits dans le champ ; 2/ celle des effets importants de cette idée sur la transmission de la danse, qu'il s'agisse de la structuration du champ chorégraphique lui-même (son fonctionnement, la nature de ses productions, *etc.*), que des espaces de pratique vers où il diffuse (celui des pratiques amateurs et scolaires en particulier – y important pour une large part les « mesures du corps » produites en son sein). Ces deux directions justifient chacune que la question du « corps disponible » soit traitée par l'entrée des modes de diffusion des savoirs en danse (une entrée par l'éducation en somme, si l'on accepte de ne pas circonscrire celle-ci aux seules institutions formelles de diffusion). C'est en tous les cas la première direction qui sera au centre de notre propos dans ce texte. C'est elle qui, en particulier, a nécessité une approche anthropologique de l'espace chorégraphique. Elle s'ouvrira dans le sillage d'une étude plus historico-esthétique des conceptions du corps produites dans le champ de la danse, nécessaire pour établir les conditions d'émergence de l'idée-même de « corps disponible ».

II. Contexte d'émergence de l'expression « corps disponible » en danse

Le corps est par définition l'objet central du champ chorégraphique. Durant le ^{xx}e siècle cependant, il y fut, plus qu'objet d'expertise (physique, technique ou esthétique) objet de problématisation (Chopin, 2016). Le mouvement fut bien plus large en réalité. Comme le soulignait Vigarello, ce siècle fut marqué, dans les sphères intellectuelle et sociale, d'une « ascendance du sensible » (Vigarello, 2014), et la relation entre l'âme et le corps en particulier fut largement reconsidérée : entre la subjectivité transcendantale et l'objectivité empirique (Sabot, 2013), le statut du corps se transforme. Reconsidérant les positions de Descartes, les penseurs du corps – en philosophie mais aussi de plus en plus fortement dans les sciences sociales – développent une vision plus holistique⁴. Qu'en est-il du champ de la danse, où dominent actuellement des conceptions relativement proches de ce point de vue à propos du corps (cf. Bernard, 1995) ?

⁴ Pour citer quelques exemples, on pensera évidemment à Mauss et à son texte de 1934 sur « les techniques du corps », à Todd, avec *Le corps pensant* (1937), ainsi qu'à Merleau-Ponty et son « corps comme être au monde » (1945). Sur des versants plus sociologiques, citons les travaux de Foucault (1966), Boltanski (1971) ou encore Bourdieu (1979 : 390).

Nous avons mené une analyse des principales productions culturelles et conceptions légitimes du corps en danse au cours du xx^e siècle, période capitale pour le développement du champ chorégraphique (Ginot et Michel, 1995). Seuls les résultats principaux seront présentés ici⁵. Ils permettent de dégager quatre périodes, que nous choisissons d'appeler « moments », à propos des conceptions du corps en danse :

-   partir de 1890, le **moment naturaliste** est caractérisé par une aspiration à la liberté du corps et   un corps dit « naturel ». L'émergence de la danse dite *libre* en est l'un des indicateurs. Les danseuses refusent les pointes et dansent pieds nus, des costumes vaporeux remplacent les corsets... Isadora Duncan fait notamment rupture en 1903 avec son manifeste pour *La danse du futur* (Suquet, 2012).
-   partir de 1920, le **moment expressionniste** est caractérisé par le fait que les artistes questionnent la condition corporelle de l'homme moderne et la perte de l'individu en proie à la mécanisation de la vie et aux crimes perpétrés pendant la Première Guerre mondiale. L'individualité est revendiquée et nécessiterait la maîtrise de l'intériorité (fondement de l'expressionnisme en danse. cf. Launay, 1997 ; Suquet, 2012).
- Dès la fin des années 1950, le **moment militant** est caractérisé par un retour au corps ordinaire et quotidien⁶, néanmoins capable de transgresser les codes établis. Ainsi, la danse contestataire des post-modernes propose par exemple de sortir des lieux conventionnels pour cet art et investit l'espace public, militant pour un usage d hi rarchis  du corps.
- Le **moment institutionnel** débute à partir de 1970. La danse française, longtemps structur e autour de la technique néo-classique, s'ouvre alors à de nouvelles influences, qui recomposent les identités du champ et nourrissent des processus de formalisation/reconnaissance des esthétiques chorégraphiques (la danse *but *, par exemple, interroge dès la fin des années 1970 la communauté de la danse à l'endroit du processus de fabrication du geste. cf. Pagès, 2015)⁷. C'est dans ce contexte que survient l'implantation progressive des centres chorégraphiques nationaux sur le territoire, engageant les chorégraphes à produire des corps porteurs de leurs singularités (danses dites « d'auteur »).

Au-delà des variations significatives qu'il laisse apparaître (politiques, esthétiques, etc.), cet examen rapide de l'évolution des conceptions liées au corps en danse met en évidence une permanence fondamentale pour notre étude : celle de la revendication à la liberté. La liberté prend des visages tout à fait spécifiques selon le moment (liberté naturaliste ou expressionniste, ou plus politique pour le moment militant, et singulière pour l'institutionnel). Pour le dire autrement, nous avons repéré que, de manière constante et tacite, dans le champ chorégraphique, les *corpor it s* qui

⁵ Cf. Saladain, L. (2017), *Approche critique du « corps disponible » dans le champ chorégraphique. Une contribution à l'étude des modes de structuration du monde de la danse par l'entrée de la diffusion des savoirs*, Thèse de doctorat : Université de Bordeaux.

⁶ En 1972, Steve Paxton (danseur, chorégraphe et pédagogue américain) crée le spectacle *Magnesium*. Lors de cette performance, le terme de « Contact Improvisation » est utilisé pour la première fois. Au-delà de la simple appellation, c'est le corps qu'engage cette technique qui fait rupture. Le Contact Improvisation est une « forme démocratique de duo qui emprunte aux arts martiaux, aux danses de société, aux sports et aux jeux d'enfants » (Paxton, 1999). Tout se passe comme si le corps des « contacteurs » était un corps quotidien et accessible à tous. Mais il n'en est rien. Il suffit de visionner quelques images d'archives de 1972, où l'on voit des étudiants en travail sur *Magnésium* pour s'apercevoir que même si les mouvements semblent très famili rs, ils sont loin d'être ordinaires.

⁷ Le *but * est une « forme artistique dans e qui émerge au Japon   la fin des années 1950 » (Pagès, 2015 : 9). Sylviane Pagès considère, dans son ouvrage *Le but  en France*, l'année 1978 comme l'« année décisive » pour l'histoire du *but * en France avec à la fois les représentations du *Dernier Eden* de Murobushi K  et Carlotta Ikeda et les performances de Tanaka Min et d'Ashikawa Y ko.

y sont produites sont associées à des modalités particulières de la liberté. Sans prétendre qu'il s'agisse ici d'une intention active des acteurs du monde de la danse, on retiendra une orientation possible pour l'approche du « corps disponible » à laquelle nous souhaitons nous livrer : quelle(s) modalité(s) de la liberté pourrai(en)t lui être consubstantielle(s) ? Voilà le type d'interrogations, à la fois ouvertes et orientant les observations menées auprès de danseurs et de chorégraphes dans le quotidien de leur pratique, qui structurera notre réflexion.

III. Terrain et méthodologie : le travail quotidien de la création chorégraphique

Considérer les usages du corps dans le travail quotidien des danseurs et des chorégraphes, m'a conduit à investir plusieurs espaces chorégraphiques : celui des espaces de travail où chorégraphes et danseurs sont en création ou en récréation (en prenant l'exemple de trois situations aux normes corporelles de différents registres, voir plus bas) ; ainsi que des situations périphériques à la création (comme des réunions, journées professionnelles, temps de formation, etc.)⁸. J'ai également mené des entretiens avec des chorégraphes et danseurs impliqués dans ces mêmes situations. Le travail de terrain a débuté en janvier 2014 et s'est achevé en mai 2016.

Revenons sur les trois premières situations que nous avons évoquées plus avant et précisons la question des registres de normes corporelles :

- Situation 1 (S1) : c'est un temps de création aux *normes corporelles faibles*. Le chorégraphe ne transmet pas de gestuelle précise au danseur. Il crée une pièce chorégraphique en passant par d'autres moyens (discussion, récit, lecture, écriture, réalisation de conférences fictives, etc.)⁹. Les danseurs se conforment à une norme corporelle qu'ils produisent au même titre que le chorégraphe. Cette situation se déroule du 18 mai à fin octobre 2015 à Paris et à Bordeaux.
- Situation 2 (S2) : c'est un temps de création aux *normes corporelles fortes*. Lors de ce moment de création et de transmission de la danse, le chorégraphe façonne une gestuelle corporelle assez précise en s'appuyant sur des qualités de mouvement, voire des phrases chorégraphiques produites par les danseurs. Son rôle d'auteur réside dans sa manière de transformer le mouvement par l'intermédiaire du corps des danseurs en y transposant certaines de ses propres caractéristiques corporelles et gestuelles. Les danseurs se conforment à une norme à la constitution de laquelle ils participent dans une certaine mesure. Cette situation s'est déroulée du 28 avril au 5 novembre 2014 à Paris, Angers et Malakoff.
- Situation 3 (S3) : c'est un temps de récréation ou de reprise aux *normes corporelles très fortes*. Le contexte est ici différent. La danse a été créée antérieurement par le chorégraphe avec d'autres interprètes. La gestuelle est transmise aux nouveaux arrivants au plus près de l'écriture chorégraphique originelle. Le danseur doit donc se conformer à une norme déjà constituée. La situation 3 s'est déroulée les 18 et 19 décembre 2014 à Caen.

En résumé, cette ethnographie repose sur l'observation des pratiques des compagnies pendant une vingtaine de jours (temps de travail et temps de repos) et sur dix-neuf entretiens. Les observations

⁸ Situations périphériques auxquelles participent des professionnels de la culture (médiateurs, responsables des relations avec les publics, etc.).

⁹ Nous faisons d'ailleurs le pari ici que cette manière de procéder peut avoir sur le corps plus d'impact que l'on ne l'imagine.

outillées des entretiens avec les danseurs et les chorégraphes vont nous permettre maintenant de décrire et d'analyser – notamment dans la deuxième situation¹⁰ – sur quoi les chorégraphes s'appuient pour faire advenir les corpor tit s requises. L'interrogation est ici de savoir comment sont mobilisées, ou non, lesdites « disponibilités » dans la quotidienneté du travail. L'intérêt d'une observation menée sur trois situations de création contrastées du point de vue des réquisits corporels finaux tient à la dimension ph nom notechnique du dispositif : quels aspects de la disponibilité du corps vont être engagés dans ces trois situations *a priori* caractérisées par des degrés de liberté divers pour le corps du danseur (du moins contraignant pour la première au plus resserré pour la dernière) ?

IV.   quoi sert le « corps disponible » ? Esquisses

Ce sont bien les usages de l'idée de corps disponible repérés au cours de nos observations, et donc les contextes de sa mobilisation (comme expression littérale ou de manière plus diffuse) dont nous rendrons compte dans cette dernière partie.

1. Un corps disponible pour le chorégraphe : déjà-là ou construction ?

Conformément à ce qu'on aurait pu attendre, le « corps disponible » du danseur permettrait d'abord au chorégraphe de créer. Dans le sens commun, on pourrait parler d'un corps prêt à tout, à se plier aux demandes, à y satisfaire, à ne pas être format , etc. Louise – danseuse, chorégraphe et personnalité de la danse qui a beaucoup œuvré pour la formation des artistes chorégraphiques – décrit la physicalit ¹¹ des danseurs contemporains actuels de la manière suivante :

Parce qu'ils sont beaucoup plus aptes à la transformation, ils sont plus mobiles, ils "shift" plus facilement, tu vois. Ils passent d'un truc à l'autre donc ils ont cette capacité à se mettre, à se – comment on dit – mettre dans le moule, ou dans le...   se déformer presque aussi. C'est un peu comme des caméléons.
(Louise. Entretien du 16 mai 2016)

En ce sens également, quand j'interroge les chorégraphes des situations 1 et 2 sur la manière dont ils ont procédé au recrutement des danseurs pour leur création, ils me répondent tous les deux qu'ils ont mis en place des « contextes » (parfois très proches des futurs temps de création). Ainsi,  ric – chorégraphe, S2 – organise l'audition de façon à « créer le contexte ou en tout cas une qualité de rapport », pour instaurer avec les danseurs « un dialogue [...] en fonction de leur histoire de corps et de la [s]ienne » (entretien n 1)¹². François – chorégraphe, S1 – quant à lui procède par entretien et discussion. Mais quels sont leurs critères de sélection, que recherchent-ils *in fine* chez les danseurs lors de l'audition qui leur permettrait de créer ? Éric dit chercher à la fois une certaine « familiarité corporelle » mais en même temps, cela « ne [le] dérange pas du tout d'être face à un danseur qui est loin de [sa] réalité, mais [il] doi[t] pressentir qu'à un moment donné, il y a un chemin qui doit pouvoir se faire » (entretien n 1, du 24 janvier 2014. Il veut « vérifier que les interprètes sont toujours dans une disponibilité de déplacement par rapport au sujet » (entretien n 1). François, lui, recherche à la fois un « savoir-faire intégré », un «  tat de corps et [une] qualité

¹⁰ La situation 2 a donné une place importante à la question du temps avec des entretiens avant, pendant et après la création.

¹¹ Caractérisation physique qui traduit à la fois la manière dont le geste est incorporé et le type d'engagement physique produit par le danseur. Dans son usage courant dans le monde de la danse, elle est souvent associée à l'incorporation forte du geste ainsi qu'à une forme d'engagement corporel puissant.

¹² Avec ce chorégraphe, nous avons procédé à deux entretiens : l'un avant l'entrée dans le travail de création et l'autre après la création de sa pièce.

de mouvement » et un « appétit de faire des expériences véritables » (entretien, S1). Un corps en veille, en somme, en capacité de répondre aux attentes d'un chorégraphe. Autant dans les propos de Éric que de François, on peut d'ores et déjà entrevoir que s'opère une forme d'imbrication entre un corps qui doit être porteur d'une culture et d'une singularité, de même qu'en capacité de se transformer, de s'adapter pour répondre à des attentes. Imbrication déjà présente dans notre indice 1, lorsque Cédric disait en parlant du danseur Jean-Christophe Paré : « Il a cette disponibilité, cette espèce de clarté corporelle. Il a un corps savant ». La question reste néanmoins entière de savoir si cette disponibilité est considérée comme un préalable du corps ou non. Les entretiens laissent à penser que c'est le cas. Les observations menées auprès des chorégraphes montrent qu'elles sont en grande partie générées par le travail.

2. La disponibilité pour le danseur : l'auto-préparation une actualisation ou un moyen ?

L'acte de créer (porté par le chorégraphe) aujourd'hui s'appuie, pour partie, sur la production du geste par les danseurs (dans des situations d'improvisation ou de composition) et donc sur leur capacité à se rendre disponibles aux attentes (souvent implicites) du chorégraphe. Pour observer la mise en pratique de la disponibilité (comme préalable du corps ou non), nous allons maintenant examiner la situation 2 (aux normes corporelles fortes) et plus précisément la préparation des danseurs avant un temps de création. L'objectif est ici de voir dans les faits comment les chorégraphes et les danseurs convoquent les moyens de la disponibilité.

Concernant la situation 2, il est intéressant de noter que les interprètes sont autonomes dans leur préparation physique respective. Sur dix jours de présence lors de la création, je n'ai assisté qu'à une *classe*¹³. La majeure partie du temps les danseurs se préparent de manière individuelle¹⁴. La préparation du matin s'est donc faite neuf fois sur dix de la manière suivante : relativement éloignés les uns des autres dans l'espace de travail (studio ou scène), les danseurs entament leur préparation de manières différentes tant dans les postures que dans les dynamiques. Pour exemple, un extrait de mon journal ethnographique :

Chacun rentre dans son univers. Béa est au sol et est déjà dans un mouvement assez global. Elle effectue un déplacement, en utilisant son buste pour « rouler » au-dessus de son bassin, monter et retourner au sol. Christophe commence lui assez rapidement par un travail de ports de bras, tout en restant assis. Il va ensuite se placer contre le mur du couloir et prend appui sur lui pour s'étirer les ischio-jambiers. Arnaud reste un moment assez long debout, simplement en mobilisant son regard. Puis il effectue trois allers/retours en marchant au fond du studio puis revient vers la fenêtre. Il est sur un travail sur place d'enrouler/dérouler du dos. Je ne comprends pas tous ses chemins. Il utilise beaucoup le regard. (Extrait du compte-rendu d'observation, S2, le 22 mai 2014 à Angers)

Quand j'interroge Béa sur la manière dont elle se prépare le matin pour entrer dans le travail de création, elle me répond :

¹³ Ce moment très spécifique débute originellement une journée de travail de création. Cette intervention menée par le chorégraphe (voir le répétiteur ou le maître de ballet), prépare le corps pour le travail qui va suivre. Des « outils » corporels relatifs à la création en cours sont en général transmis à cette occasion et permettent, en séance de travail, la *normalisation* à la corporéité du chorégraphe.

¹⁴ Dans la situation 1 (aux normes corporelles faibles), le chorégraphe ne propose jamais de classe à ses danseurs (ce qui est dans son cas un choix qui participe du processus de création). Par contre, dans la situation 3 (aux normes corporelles très fortes), les danseurs reprennent ensemble un enchaînement de phrases chorégraphiques transmises par le chorégraphe sur la demande des danseurs, afin qu'ils puissent se préparer ensuite de manière autonome.

Je fais pas mal de Feldenkrais et du coup mon travail, mon échauffement corporel, il est beaucoup basé là-dessus, sur des petits mouvements de Feldenkrais, pour un peu donner une disponibilité au corps, qui après, pour moi est valable pour plusieurs choses on va dire. (Béa, entretien n 2, du 1 r septembre 2014)

Les techniques somatiques semblent être, comme pour la majorité des danseurs (des situations 1, 2 et 3) que nous avons interviewés, une solution pour s'auto-préparer. En effet, six sur huit danseurs pratiquent des techniques somatiques¹⁵ telles que : la technique Feldenkrais, la technique Alexander, le yoga, le rolfing et le Body-Mind Centering. L'observation de cette modification – c'est-à-dire un entretien du corps de danseur non plus assuré par la fréquentation quotidienne d'un cours contemporain traditionnel mais à travers des expériences somatiques parfois diverses – est également constatée lors d'une réunion professionnelle. Une personne chargée de la relation avec les publics dans un centre chorégraphique national, remarque :

Les danseurs, ils ne viennent jamais aux cours techniques. Ils vont dans une salle de sport faire... Ils ne prennent pas des cours techniques de danse contemporaine. Ils vont faire du yoga ou du Feldenkrais. [...] Les danseurs pro désertent les cours techniques traditionnels en tout cas de danse contemporaine. [...] Ils sont pris, mais voilà, dans l'histoire de la formation des danseurs en France on est aussi en train de voir un changement. Nous par exemple une des danseuses qui vient prendre les cours, Catherine Legrand¹⁶ vient et dit : "Je ne comprends pas pourquoi les autres danseurs ne viennent pas". C'est aussi une histoire de génération. (Extrait de compte rendu d'une réunion professionnelle regroupant des médiateurs et responsables des relations avec les publics de CCN¹⁷ et de CDC¹⁸, le 1 r juin 2016 – verbatim)

L'auto-préparation – grâce notamment aux pratiques somatiques – semble être une manière pour les danseurs de se responsabiliser dans l'usage qu'ils font de leur corps et consubstantiellement de se rendre disponibles pour répondre aux attentes implicites du (ou des) chorégraphe(s) : c'est-à-dire de mettre à la disposition du chorégraphe un « savoir intuitif » une « matière source » qui lui permettent de créer, en lui laissant des espaces possibles pour « provoquer l'inattendu »¹⁹, la « sérendipité »²⁰ et conduire ainsi à la fabrication d'un geste singulier. Dans ce contexte artistique lié au paradigme de l'émergence, les techniques somatiques permettraient une forme d'actualisation de la disponibilité. Il nous faut maintenant – dans les conditions pratiques actuelles du champ chorégraphique – aller regarder de plus près la possibilité pour les chorégraphes et les danseurs d'user de la disponibilité comme moyen pour s'ajuster dans les actes.

3. Les contradictions des temporalités de la disponibilité : obstacle et précarisation des corps

Actuellement les conditions pratiques de la création se transforment. Le temps de production des œuvres, notamment, se réduit significativement. Il n'est pas rare que certaines pièces se créent en un ou deux mois de temps effectif de travail. Éric livre ses inquiétudes :

Je me rends compte que la réduction du temps des productions a une incidence très forte sur la singularité des langages. C'est-à-dire que de plus en plus [...] on sollicite des processus de travail où l'objet est livré de façon presque à la limite d'un protocole d'improvisation, etc. Et où  a tient nécessairement à la présence des interprètes ou le protocole mis en jeu et du coup, on est qu'en même sur la présence corporelle des individus choisis et sur un langage très individualisé qui percute [...] ou sur des gens qui ont des écritures tellement déjà définies qui sont un peu dans la reproduction. Mais si on est dans cet enjeu d'un langage qui se mute, qui se développe, etc. [...] Toute la contrainte ça va être d'avoir à la fois

¹⁵ Intégrées dans les années 1960 par la Judson Church dans la préparation des danseurs.

¹⁶ Est une interprète emblématique de Dominique Bagouet, chorégraphe célèbre mort en 1992.

¹⁷ Centres Chorégraphiques Nationaux

¹⁸ Centres de Développement Chorégraphique

¹⁹ Entretien n 1,  ric, S2, du 24 janvier 2014.

²⁰ Entretien Louise, du 16 mai 2016.

des interprètes qui sont disposés à cela, qui sont intéressés par ça, mais aussi d'avoir un minimum... parce que le corps, il se déploie dans la durée. (Éric, entretien n°1, S2, du 24 janvier 2014).

François (chorégraphe, S1) exprime aussi cette contrainte voire contradiction. Il relate l'« urgence à aller vers l'essentiel » mais également la nécessité à devoir « laisser venir la chose ». Arnaud (danseur, S2), évoque ces temps de fabrication du mouvement et définit son travail de créativité de la façon suivante : pour lui, c'est l'« idée de pouvoir amalgamer différentes connaissances et de les laisser macérer pour en faire quelque chose de personnel » (entretien n°2, S2, du 28 août 2014). Arnaud à travers l'idée de « macération » – procédé long qui consiste à laisser séjourner un corps solide dans un milieu spécifique pour en extraire certains principes actifs – exprime le temps dont il a besoin pour fabriquer les mouvements de son corps et répondre ainsi de manière adaptée aux attentes du chorégraphe. Le temps serait alors – à la fois pour les chorégraphes et les danseurs – une condition d'apparition de ce phénomène (bien que déjà là) et un moyen de la « disponibilité ».

Tout se passe comme si une certaine modalité de la « disponibilité » déjà présente et mobilisable quasi immédiatement (proche de la « disposition ») nécessite la présence d'autres types de modalités de la « disponibilité », pour que le « corps disponible » soit et fasse émerger le geste idoine aux attentes du chorégraphe. Face à cette précarisation des corps des danseurs liée aux conditions pratiques de la création, il nous faut regarder maintenant du côté du travail du chorégraphe.

4. Le débordement du corps disponible : une contamination esthétique

L'imposition du « corps disponible » et la transformation des conditions pratiques de la création nous amènent à avancer l'idée de débordement de la notion de « disponibilité ». Éric qualifie de « principes de contamination » (entretien n°2, S2, du 3 décembre 2014) cette manière dont le chorégraphe incorpore dans son travail d'écriture les qualités de corps de certains de ses danseurs. La « disponibilité » est, nous l'avons vu, une revendication actuelle du champ chorégraphique. Or, tout nous porte à croire que cette disponibilité déborde de l'interprète sur le chorégraphe. Du côté du danseur son corps doit être disponible (multiplication des projets, temps imparti, nécessité de créativité) mais cette disponibilité déborde du côté du chorégraphe, sur les corps et au-delà des corps, tant sur le plan pratique que sur le plan esthétique. En effet, le danseur va devoir travailler avec plusieurs chorégraphes (tous les danseurs avec lesquels nous nous sommes entretenus sont dans ce cas-là). En employant ces danseurs, le chorégraphe en accepte les conséquences qui sont parfois majeures et qui l'assujettissent à « ses » danseurs. Éric dit :

[...] Parce que finalement, je parlais de l'intermittence, je vais quand même y revenir, c'est vrai que pour moi ce projet c'est un projet qui s'est fait dans un cadre de répétition contraint. J'avais l'habitude jusqu'à présent de travailler dans un lieu. Toute la création se faisait dans un lieu, je rassemblais les gens avec une durée de travail beaucoup plus confortable que ce qui s'est passé là. Parce que je suis à nouveau nomade et que je n'ai pas de lieu de travail fixe. (Éric, entretien n°2, S2, du 3 décembre 2014)²¹

Il revient sur le moment de la création et précise :

Mais je me souviens que ce qui était parfois compliqué c'était la gestion des absences. Parce que je me souviens il y a eu plein de moments... Enfin il y avait peu de moments où j'avais tout le monde. (Éric, entretien n°2, S2, du 3 décembre 2014)

²¹ Éric vient d'effectuer, en tant que chorégraphe et directeur, ce que l'on appelle une « sortie » de Centre Chorégraphique National. C'est-à-dire qu'il est redevenu chorégraphe d'une compagnie indépendante. Les compagnies indépendantes sont moins soutenues financièrement par les pouvoirs publics. Par voie de conséquences les conditions pratiques du métier sont souvent, au sein de ces compagnies, plus « précaires » que dans un CCN.

Tous les interprètes interrogés disent ne pas avoir de difficulté de « passer d'un corps à un autre ». L'idée serait donc de « changer » de corps à chaque fois que l'on change de situation de création. Mais l'imposition de se rendre disponible associée aux conditions pratiques du champ chorégraphique ne génèrent-t-elles pas une façon de répondre de la même manière aux attentes non pas d'un, mais de plusieurs chorégraphes ? R endossant ma position professionnelle liée à la programmation, il se trouve que consécutivement et dans un temps assez rapproché, j'ai observé chacun des trois interprètes de la situation 2 dans des créations avec d'autres chorégraphes et j'ai ainsi constaté cette « contamination esthétique ». Les mêmes textures de corps transparaissaient, la même qualité des appuis, des gestes mêmes se retrouvaient dans l'une ou l'autre des pièces.

Les conditions pratiques de la création (découpage des plannings, implication forte des interprètes dans le processus de création, etc.) et l'autonomie imposée aux danseurs conduisent de concert à une certaine perte de pouvoir des chorégraphes. Nous posons ici plusieurs prolongements à ces constatations. Tout d'abord, que, depuis les années 1990, s'ouvre un cinquième moment que nous nommons *autonome* et qui se déploie dans un contexte (néo) libéral prônant l'hyperflexibilit . Le danseur, souvent auteur, est considéré comme responsable de corps et d'esprit. Ce serait, nous venons de le voir, dans ce lieu de tension, qu'apparaîtrait la notion de « corps disponible ». De plus, tout se passe comme si de nouveaux savoirs allaient naître et que nous allions assister à un renouveau épistémique en danse, une économie temporalis e du savoir. Pouvons-nous parler d'un retour du danseur ? De ces constatations et prolongements, on perçoit d'ores et déjà la transformation des conditions pratiques de la création qui conduisent consubstantiellement à la modification des pratiques corporelles des danseurs, des usages des chorégraphes et des enjeux esthétiques à l'œuvre.

V. Conclusion et perspectives de recherche

  ce stade de la réflexion, tout porte à croire qu'un « corps disponible » ne serait rien d'autre qu'un « corps disposé » et qu'un ajustement s'opère entre les « disponibilités » et les « dispositions » et nous amène à penser la *corpor t *²² comme modalité didactis e de l'*hexis* corporelle. En sommes, les modifications substantielles de ce qui est attendu d'un corps performant en danse, dans le moment néo-libéral dans lequel nous nous trouvons, se logent dans cette imbrication entre « corps disponible » et « corps disposé ». Un paradoxe fort va néanmoins devoir être interrogé pour éclaircir les conditions de cette imbrication. Le point d'achoppement réside dans ce nécessaire ajustement entre le statut précaire du danseur et l'obligation qui lui est faite de « passer d'un corps à un autre » et de la nécessité pour les chorégraphes d'utiliser des « corps disponibles » au sens savant.

Références bibliographiques

- BERNARD, M. (1995), *Le Corps*, Paris, Le Seuil.
BOURDIEU, P. (1979), *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, les  ditions de minuit, coll. Le sens commun.
BOLTANSKI, L. (1971), « Les usages sociaux du corps », *Annales ESC*, n 1, pp. 205-233.

²² La « corpor t  » est un concept défini par Bernard dans son ouvrage *Le Corps* (1995), qui sous-tend l'idée que le corps est soumis à un phénomène d'imprégnation par la culture – processus d'éducation, explicite ou implicite.

-
- CHOPIN, M.-P. (2016), *Pédagogues de la danse. Transmission des savoirs et champ chorégraphique*, Paris, Fabert.
- DUNCAN, I. (1932) [1927], *Ma vie*, traduit de l'anglais par Jean Allary, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2010), *Le corps utopique. Les hétérotopies*, Éditions Lignes.
- GINOT, I. et MICHEL, M. (1995), *La danse au XX^e siècle*, éditions Bordas, Librairie de la danse.
- GLON, M. (2015), « Répétitions », *Repères, Prendre des risques*, Cahier de danse n°35, La Briqueterie, Centre de Développement Chorégraphique du Val-de-Marne.
- LAUNAY, I. (1997), *À la recherche d'une danse moderne : Rudolf Laban, Mary Wigman*, Paris, Chiron, coll. "Art nomade", pp. 22 à 37.
- MERLEAU-PONTY M. (2012) [1945], *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, pp. 243-289.
- PAGES, S. (2015), *Le butô en France, malentendus et fascination*, recherches, Pantin, Centre National de la Danse.
- PAXTON, S. (1999). « Esquisse de techniques intérieures », *Contact Improvisation*. Nouvelles de danse, 38/39, pp. 103-122
- SABOT, P. (2013), « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible ? », *Les Études philosophiques*, 2013/3 n° 106, p. 317-332.
- SALADAIN L. (2017), *Approche critique du « corps disponible » dans le champ chorégraphique. Une contribution à l'étude des modes de structuration du monde de la danse par l'entrée de la diffusion des savoirs*. Thèse de doctorat : Université de Bordeaux.
- SUQUET, A. (2012), *L'éveil des modernités – Une histoire culturelle de la danse (1870-1945)*, Pantin, Centre National de la Danse.
- TODD, M. E. (2012) [1937], *Le corps pensant*, [traduction : Argaud, E. & Luccioni D.] Bruxelles, Contredanse.
- VIGARELLO, G. (2014), *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps*, Paris, Seuil.

De quelques paradoxes de la pratique sportive intensive : enquête à l'INSEP auprès de sportifs de haut niveau en athlétisme

Sylvaine Derycke
Doctorante
EHESS - CESPRA
s.derycke@gmail.com

Introduction : l'INSEP une société autre

Constitué sous la forme d'un grand établissement, l'Institut National du Sport, de l'Expertise et de la Performance (INSEP) est placé sous la tutelle du ministère chargé des Sports. Un millier de personnes circulent dans cet espace de 28 hectares situé dans le Bois de Vincennes   proximité de Paris : 300 agents, 630 sportifs de haut niveau, 150 entraîneurs nationaux et cadres fédéraux. L'Institut est une petite ville spécialisée dans la ville, dans laquelle tout est orienté pour favoriser la virtuosité sportive dans vingt-quatre disciplines olympiques. Espace fonctionnel total, l'établissement apparaît comme une société autre dans laquelle l'usage intensif des corps s'est routinisé. Cette fabrique de virtuoses s'organise autour d'un travail des corps rationalisé consistant à repousser les limites physiques et psychologiques des sportifs engagés dans la voie de l'excellence. Cela fait dix ans que je côtoie l'INSEP en tant qu'athlète, surveillante d'internat et enseignante. C'est dans le cadre d'un doctorat revisitant l'analogie religieuse (Derycke, 2015) que j'ai mené une enquête dans une « immersion réflexive » (Derycke, 2012) auprès de sportifs de haut niveau en athlétisme.

Cet article se concentrera sur la description et l'analyse du mode de vie hors norme des sportifs pour tenter d'en soulever les paradoxes. Je m'intéresserai à l'idéologie de la performance qui est au fondement de cet engagement total. Cette idéologie qui débouche sur une culture de l'espoir donne tout son sens à l'ascèse sportive¹ entendue comme l'acceptation d'une discipline corporelle. Cette tension permanente vers un idéal qui justifie l'engagement au quotidien est à l'origine d'une transformation du sportif nécessaire à la réalisation de cet idéal en compétition.

I. L'idéologie de la performance comme culture de l'espoir

L'idéologie du progrès est constitutive de cette pratique, du fait notamment de son apparition précoce en athlétisme : on recense l'instauration du record à la fin du XIX  siècle dès la naissance de ce sport. Or, il y a dans l'idée même d'établir un record une recherche implicite de le repousser.

1. Une réalité sublimée par un idéal

La recherche du progrès est la condition même de la pratique de l'athlétisme : chaque épreuve étant mesurée ou chronométrée, l'athlète cherche à battre son record. Cette idée de mesure porte en elle la démesure : dans l'idéal la carrière du sportif s'inscrit dans un processus de progression infini. Pourtant, ses performances tendent de fait à se stabiliser voire à régresser. La projection de soi dans un avenir chronométré ou mesuré toujours perfectible est ainsi constitutive de ce processus. L'idée de progrès est ancrée dans la pratique de l'athlétisme même si elle ne se matérialise pas toujours en

¹ J'ai choisi de ne pas traiter ici du travail institutionnel d'asc tisation, question largement abordée dans la littérature scientifique. Voir à ce sujet Jean-Michel Faure et Charles Suaud (1999), Bruno Papin (2008), Manuel Schott  (2012).

raison des multiples obstacles que le sportif peut rencontrer au cours de sa carrière. Nombreux sont les athlètes dont les objectifs sont ambitieux et rarement atteignables, ce qui engendre bien souvent une certaine frustration. Le cas inverse –   savoir les athlètes surpris par la qualité de leur performance – existe bien sûr, mais il est plus rare. Cette identification à un être performant idéal correspond en partie à une estimation subjective du potentiel de l'athlète que réalise fréquemment l'athlète comme l'entraîneur. Cette dernière répond pour une part à un désir de progression inhérent au système.

Dans un sport où la performance est objective car elle est mesurable, cette tendance peut paraître paradoxale. Mais l'idée de progrès amène à ne pas se limiter à toute performance réalisée, pour la transfigurer dans un avenir idéal. Pendant la période d'entraînement qui précède la période de compétitions, l'athlète sp cule déjà sur ses futures performances. D'une année sur l'autre il compare les chronomètres réalisés à l'entraînement afin d'évaluer de la façon la plus juste sa progression. Mais cette évaluation est idéalisée et l'athlète en a souvent conscience. En compétition, l'athlète qui réalise son record a tendance à se projeter spontanément en vue d'une meilleure performance. En raison de « *cette exigence, cette recherche de l'absolu, du toujours mieux* », selon un entraîneur, les athlètes ont tendance à ne pas se satisfaire de la performance officielle réalisée en compétition. Cette attitude est très fréquente, en voici un exemple trouvé sur un réseau social : « *j'espère réaliser à Zurich ce que je pense valoir depuis plusieurs années* ». Le réel est ainsi raboté lorsqu'il ne correspond pas à l'idéal visé. L'espoir que nourrit l'athlète est un réel moteur d'action, une « capacité d'engagement » (Giraud, 2007 : 185) qui lui permet de justifier les sacrifices et les difficultés rencontrées dans son quotidien.

En compétition, l'idée de progrès balaie toute limite : « *L'infini doit être ma limite* » confie un athlète avant son concours. Non que l'athlète ne se sache pas limité physiquement dans sa quête de performance, mais la compétition suppose un état psychologique ouvert à toutes les possibilités : « *tout peut arriver dans une course* ». Dans un souci de performance, l'athlète doit ambitionner ce qui, raisonnablement, n'est pas à sa portée : il s'agit de se donner les chances de réussir pour pouvoir effectivement réussir.   l'occasion d'un championnat international, un entraîneur avait donné comme consigne à son athlète sauteur en longueur de refuser la défaite, d'aller « *chercher* » les meilleurs en rivalisant avec eux, sans se préoccuper de la performance. Avant de faire son dernier saut, son objectif était de reprendre la tête du concours bien que le favori ait réalisé un saut au-delà de son record personnel. Finalement cet objectif n'a pas été atteint mais il a battu son record ce qui lui a permis de prendre la deuxième place. Le sauteur conclut que s'il n'avait visé que son record, il aurait peut-être sauté moins loin.

2. Une idéologie orchestrée par l'institution : la culture de l'excellence

Les entraîneurs tentent au quotidien, et surtout à l'approche des échéances importantes, d'impulser un état d'esprit « positif » en dissipant les peurs de leurs athlètes pour lever leurs inhibitions. Un entraîneur pense que c'est justement en « *enfermant les gens dans des performances* » que l'on risque de les conditionner à faire une performance attendue. Il s'appuie sur une citation de Spinoza tirée de l'* thique* : « *nul ne sait ce que le corps peut* ». Bien sûr, il s'agit de garder une certaine mesure face à des sportifs jugés parfois trop ambitieux. Maurice Houvion, illustre entraîneur de saut à la perche, s'est proposé de « *casser les barrières mentales* » de ses athlètes :

Nous sommes en prison parce que dans notre tête, nous avons une référence, une performance dont on se dit : alors là c'est le top. Et cette référence (...) est un frein à notre épanouissement et à notre progression. Mais quand un pionnier fait reculer les murs de la prison, eh bien il les fait reculer pour tout le monde. (Debois, 2005 : 36)

L'athlète doit être un pionnier, il doit avoir l'esprit frondeur pour s'autoriser à gagner. L'entraîneur impulse une forme de conditionnement psychologique à la très haute performance.

L'INSEP n'est pas un lieu de formation, il est un aboutissement, un lieu de pérennisation de l'excellence et de perfectionnement. L'établissement est d di    la virtuosité quelle qu'elle soit : sportive, médicale, scientifique et managériale. Les athlètes sont immergés dans un milieu qui promeut l'excellence, comme le soulignent les propos de Lord Sebastian Coe, organisateur des Jeux Olympiques de 2012, en visite à l'INSEP : *« je suis ravi de retrouver ce lieu dans lequel souffle toujours le même esprit, un esprit d'excellence »* (Insep Infos, 2012 : 2). Les critères d'entrée, de maintien et de sortie de l'Institut reposent sur le niveau de performance des sportifs. Il en résulte une élite sportive assez homogène, jeune, performante et muscl e : *« Depuis le début de l'été, à l'INSEP, il y a du bleu et surtout... des Bleu(e)s..., partout. Autant d'équipes nationales, toutes disciplines confondues, à "prendre leurs quartiers" au cœur du Bois de Vincennes. (...). En juin 2011, les "habituels" pensionnaires de l'INSEP ont pu croiser les volleyeurs de Philippe Blain et la "crème" de la natation tricolore (...). Les bleu(e)s se sentent comme chez eux (elles)   l'INSEP. Normal c'est aussi "leur maison". Une maison totalement d di    au sport de haut niveau. "Cela contribue à leur sérénité", confie Jean-Claude Vollmer. Contrairement à d'autres lieux de stages, où ils (elles) peuvent, parfois, être regardés comme des "stars" et faire l'objet de nombreuses sollicitations, à l'INSEP, leur présence est banalisée et... naturelle... Ici des champion(ne)s du monde, des champion(ne)s olympiques, on en croise dans chaque allée". »* (Insep Infos, 2011 :1-2). Ainsi, l'extraordinaire est rendu ordinaire. L'hors norme devient la norme pour tous les sportifs de l'établissement qui s'en imprègnent.

L'idéologie du progrès, impulsée par l'encadrement sportif, est à la base même de la pratique de l'athlétisme : elle en est le ressort. Parce qu'elle est insérée dans un processus de progression infini   l'état id el, parce qu'elle amène l'athlète à se croire en mesure de dépasser ses limites ou à nier leur existence pour se donner les chances de réussir, l'idéologie du progrès débouche sur une forme de culture de l'espoir. Elle induit un rapport complexe à la réalité puisque celle-ci fait l'objet de calculs rationnels mais en même temps, cette réalité est sublimée par l'impératif de suspendre toute limite.

II. Ascèse sportive et transformation corporelle

Ayant choisi de s'entraîner à l'INSEP, les sportifs doivent s'appropri er la conception du sport de haut niveau qui y est diffusée. L'ascèse est le moyen de réalisation du projet de performance. Cette dernière est entendue comme règle de conduite, comme discipline corporelle et intellectuelle proposée, et dans une certaine mesure imposée, aux sportifs dès lors qu'ils s'entraînent dans ce lieu.

1- L'apprentissage de la mesure dans la démesure

Chaque entraîneur ayant une vision particulière de l'entraînement, l'athlète est comme une pâte qui, progressivement, prend la forme du moule proposé. Il s'en remet à lui à partir de l'instant où il reconnaît ses compétences. Un entraîneur souligne l'importance de l'adhésion de l'athlète à sa méthode : il doit le laisser lui *« ouvrir son cerveau »*. Si l'athlète accorde une très grande confiance à son entraîneur dans les cas où la relation est épanouissante, c'est en raison de leur projet commun de performance. L'entraîneur est là pour amener l'athlète à exprimer son potentiel. Il le conduit à réaliser ce passage de l'id el au réel, c'est-à-dire *« la concrétisation d'un objectif »*. Dans ces conditions, la plupart des athlètes acceptent pleinement l'autorité de l'entraîneur et sa propension à se montrer directif dans la gestion de leur carrière, ce qui n'empêche pas une réelle collaboration. Cette confiance mutuelle est en fait essentielle car elle est envisagée comme la condition de la réussite sportive. Elle est ce qui permet un engagement total de l'athlète au quotidien, en tant qu'elle lève toute inhibition. Si l'entraîneur propose une séance avec des temps à respecter, c'est une façon de témoigner de sa confiance à l'égard de son athlète. Nombreux sont les entraîneurs qui exhortent leurs athlètes à se relever et à poursuivre la séance, les convaincant qu'ils en sont

capables. Puis une fois la séance finie une phrase revient souvent : *« tu vois ce n'était pas si dur, je te l'avais dit que tu en étais capable »*. Cette confiance est également essentielle car elle permet de déléguer, de gagner en objectivité sur son propre état physique car l'athlète est souvent partagé entre un désir de bien faire et une fatigue physique qu'il faut savoir gérer pour ne pas se mettre en danger. Un athlète raconte : *« Il faut à la fois se connaître, à la fois s'écouter mais pas trop... C'est compliqué. C'est pour ça que c'est important d'avoir un entraîneur qui s'investit. On se repose dessus, il dira "te pose pas de questions tu fais la séance" ou "tu t'arrêtes". Un autre jour il demandera aux gars un "investissement total" »*.

En intégrant un groupe, l'athlète s'engage à contribuer au travail collectif. Mais cet engagement vis-à-vis de l'entourage est aussi un engagement vis-à-vis de soi-même et une sécurité contre de possibles défaillances. C'est ainsi que la dimension contraignante du travail de groupe vient servir le projet de l'athlète. L'entraîneur joue un rôle essentiel au quotidien, il est un guide dans ce travail de perfectionnement du corps. Il détient une certaine autorité dont il fait usage dès que l'athlète fait preuve de relâchement dans son implication. Certains entraîneurs feront recommencer une course s'ils jugent que l'athlète aurait pu faire mieux et ils peuvent entrer dans de grandes colères. Mais paradoxalement, certains athlètes recherchent ce type de comportement et si l'entraîneur ne les réprimande pas ils le jugeront *« trop gentil »*. Un entraîneur raconte : *« Il fallait lui gueuler dessus, elle le réclamait ! Elle était en fin de carrière, elle était capable de me dire : "moi je voudrais que tu viennes et que tu me cries dessus, que tu me secoues" »*. On attend de l'entraîneur qu'il sache pousser l'athlète lorsqu'il se montre peu collaboratif et qu'il le r fr ne s'il se met en danger : *« comme j'aimais ça je n'avais pas de limites. C'est là qu'il faut un entraîneur qui dise "stop" »*.

Si l'entraîneur peut sembler autoritaire et l'athlète parfois docile, la relation est en fait plus complexe car l'athlète s'exécute tant que cette relation sert ses intérêts. La confiance de l'athlète est la condition d'une forme d'abandon à l'entraîneur qui fournit les cadres de l'action. L'autorité de l'entraîneur est une aide à l'engagement total.

2. L'acceptation de la souffrance

Les entraîneurs valorisent l'effort comme condition de réussite. Dès lors, la fatigue est incontournable. Il est même recommandé de courir *« sur la fatigue »* pour que, sous l'effet d'une surcompensation, l'athlète atteigne au moment voulu un pic de forme. Elle n'est donc plus un frein à la pratique mais elle devient un facteur de réussite essentiel. La limite entre l'entraînement et le surentraînement se fait fine, l'athlète est toujours *« sur la crête »*. Car tout l'enjeu de l'entraînement consiste à faire abstraction de cette douleur, à *« faire avec »* pour reprendre les termes des entraîneurs, qu'elle soit directement liée à l'effort physique réalisé ou qu'elle provienne d'une blessure chronique de type tendinopathie.

L'entraîneur, relayé par le groupe, initie l'athlète au travail en lui montrant tous les bienfaits qu'il apporte pour le faire adhérer à l'idéologie du dépassement de soi (Quéval, 2004). Cette idéologie trouve son fondement dans les connaissances scientifiques de l'entraînement. L'objectif du 400 mètres étant de maintenir le plus longtemps possible la vitesse, cela nécessite de courir *« en acido se »*, de retarder la chute du pH sanguin et d'atteindre une fois la course finie un niveau de pH sanguin extrêmement bas. Les meilleurs coureurs sur cette distance ont un taux de lactatémie sanguine de 25 à 30 mmol/s, et un pH de 7 à 6,8 ua. Or, la norme pour toute personne en bonne santé se situe entre 7,3 et 7,4 ua. En dessous ou au-dessus de ces valeurs, le pronostic vital de la personne est engagé. Combien d'entraîneurs disent, alors que leurs athlètes trop  reint s souhaitent interrompre précocement la séance, des phrases telles que : *« c'est maintenant que  a travaille »*, *« c'est grâce à ça que tu ne craqueras pas en fin de course »*. Seul un long apprentissage basé sur un entraînement progressif permet l'acceptation d'une douleur violente et calme l'anxiété. Une athlète a décidé de changer de discipline pour découvrir le 400 mètres.   l'occasion d'une séance

de côtes², elle s'est arrêtée en pleine course, prétextant une douleur soudaine et brutale dans les membres inférieurs. L'entourage a ri et lui a expliqué qu'elle devait travailler avec cette douleur pour progresser dans sa nouvelle discipline. L'entraînement consiste à repousser les limites physiologiques et psychologiques. L'indicateur n'est plus la sensation de fatigue mais le temps réalisé et mesuré par le chronomètre : une valeur objective. Ce n'est que lorsque le chronomètre indique un temps anormalement mauvais que l'entraîneur peut autoriser l'athlète à interrompre la séance prématurément. Ainsi, l'athlète peut ne pas se sentir en mesure de se relever, rejoindre difficilement la ligne de départ en raison de fortes douleurs dans les jambes, de vertiges, d'une vision altérée, de fortes nausées, et pourtant réussir à courir en respectant les temps impartis. C'est alors un réel champ de découverte de soi à travers l'expérimentation de ses capacités physiques. L'athlète apprend au fil du temps à développer « *une écoute de soi* », selon l'expression du milieu. Elle consiste à discerner une fatigue excessive d'une fatigue nécessaire et à préserver son corps des blessures. Ce travail sur soi, qui est un exercice de maîtrise du corps et des émotions, est source de satisfaction personnelle et de plaisir.

3. Aller contre-nature pour découvrir sa nature

L'entraînement consiste à préparer le corps à la compétition mais également l'esprit, ou le « *mental* ». Un entraîneur explique aux athlètes que s'ils veulent devenir champions olympiques, ils doivent tendre vers une personne physique et psychologique différente de ce qu'ils sont aujourd'hui. L'entraînement sert à « *découvrir ses capacités* ». Ainsi dans le cas d'une distance longue, l'entraîneur conduit l'athlète à se familiariser avec la sensation de fatigue et d'essoufflement, pour observer sa manière de réagir : résiste-il ? Combien de temps peut-il supporter l'allure ? Il teste différentes intensités de course pour évaluer quelles sont les limites du moment. L'entraînement permet d'élaborer progressivement une mémoire des sensations corporelles qui serviront d'indicateurs techniques et tactiques afin de trouver la bonne allure de course. La transformation physique suppose une transformation psychologique car l'athlète doit accepter de sortir d'une zone de confort. Un entraîneur teste ses athlètes à l'entraînement pour analyser la manière dont ils gèrent la souffrance et pour les préparer à la compétition : « *des fois tu amènes l'athlète à bout pour voir comment il va réagir. Parce que la dernière course l'athlète dit "non", moi je dis "si", "non", "si"...* Là s'il y a confrontation tu sais que ce sera dur ».

L'entraînement sert à redécouvrir les potentialités du corps humain. À l'occasion d'une séance de musculation, l'entraîneur m'a exposé la nécessité de travailler la chaîne postérieure. L'homme préhistorique, en se dressant sur ses deux jambes, aurait perdu l'usage de ses fessiers et de ses ischio-jambiers ce qui l'aurait fait régresser en vitesse. La société dans laquelle nous évoluons aujourd'hui a fait disparaître le besoin de courir car l'homme n'a plus à chasser pour survivre ni à assurer sa propre sécurité. La course ne serait donc plus naturelle à l'homme. Pour retrouver cette faculté originaire, le sportif doit exécuter un travail musculaire de renforcement spécifique. C'est en travaillant différentes intensités d'effort et en renforçant musculairement son corps qu'il est en mesure de produire un effort d'une rare intensité. Une personne qui n'a pas l'habitude de courir à vive allure ne peut physiquement produire un effort intense. C'est ce qui se produit bien souvent quand le sportif est de retour à l'entraînement après une période d'absence. Il se sent comme bridé : il n'arrive pas à courir plus vite et pourtant il est moins fatigué que ses partenaires. L'entraînement consiste alors à débrider le corps, à enlever progressivement ses sécurités physiologiques pour augmenter sa vitesse dans la durée et parvenir à « *se mettre dans le rouge* ». L'état de forme d'un sportif est associé à une baisse significative du système immunitaire. C'est lorsqu'il est au sommet de ses capacités que le sportif est le plus fragile (Papacosta et Nassis, 2011). La pratique sportive pousse à s'éloigner d'une norme physique, à aller contre-nature pour exploiter pleinement les potentialités du corps.

² Route inclinée sur laquelle les athlètes courent environ une à deux fois par semaine durant les périodes d'entraînement.

III. La compétition : la possible réalisation de l'idéal

Le quotidien est le temps de la répétition de gestes et de leur incorporation, il est le temps de la transformation du corps et des performances officieuses. La compétition, au contraire, est le temps de l'exposition et de l'officialisation. Tout l'enjeu est alors de parvenir à « concrétiser » les progrès observés à l'entraînement.

1. Monter en puissance : Une transformation physique et mentale

Plus l'on se rapproche de l'échéance majeure de la saison, moins l'entraînement est dur. C'est ainsi que l'état de forme vient. Les jours et les semaines qui pr c dent l'événement, les athlètes s'économisent et se renferment pour emmagasiner de l'énergie en adoptant une hygiène de vie drastique. Ils piétinent d'impatience et sentent l'envie de courir les submerger mais ils doivent être patients. Ils le sentent dans leur corps : « *il y a quelque chose qui se passe dans mon corps, j'ai la patate* », ou encore « *je monte en puissance* ». Les athlètes se rendent compte de ces changements agréables dans les gestes de la vie quotidienne : au saut du lit, dès les premiers pas, ils ont la sensation de rebondir. L'un d'eux confie avoir l'impression qu'un champ électrique parcourt son corps. Les athlètes ressentent comme une force les envahir progressivement. Un athlète écrit sur la page du réseau social Facebook : « *Petit à petit le feu se propage... C'est dur de le maîtriser et de le façonner, car tout doit brûler le jour J* ». L'athlète est affûté, il a atteint son poids de forme. Le jour de la compétition, ces changements s'intensifient. Le temps qui s'écoule est maîtrisé. Le stress monte mais c'est « *un bon stress* » : il impulse ces changements et amène l'athlète à sortir de la routine. La tenue qu'ils enfilent participe de cette transformation à la fois physique et mentale. Au moment de l'échauffement, l'athlète réveille son corps pour pouvoir le mobiliser pleinement. Les athlètes s'encouragent, se motivent. En compétition, ils vont chercher en eux une toute autre intensité dans l'effort. Cette tension vers la réalisation imminente d'un idéal engendre la transformation.

Au moment de la course, ils ont achevé leur mutation. Le changement est parfois marquant. Une athlète se décrit comme « *une autre fille* ». Une autre athlète s'étant aperçue à la télévision avoue s'être fait « *presque peur* » et ne pas se reconnaître : « *je suis dans ma bulle mais je sais ce qu'il y a   l'intérieur* ». Certains disent qu'ils sont dans un « * tat second* ». La confiance repose alors sur le corps, sur des sensations, des intentions, du rythme : aller le plus vite possible, genoux hauts, le bassin dans l'axe. L'esprit apparaît comme un frein à l'investissement total, ou du moins certaines opérations de l'esprit. La majeure partie des athlètes s'accorde à dire que l'on peut être à plus de 100% de ses capacités en compétition. L'athlète est capable de se transcender à condition de laisser son corps s'exprimer. Dans cette volonté de s'investir pleinement, les athlètes se croient en mesure de dépasser leurs capacités physiques, ou du moins de dépasser un état physique habituel, celui de l'entraînement pris alors comme norme. Un entraîneur évoque le cas d'un de ses athlètes : sa difficulté à s'investir à l'entraînement est parfois problématique, alors qu'en compétition il est capable de solliciter une force rare que l'entraîneur compare à « *l'instinct de survie* ». Pour illustrer son propos il donne l'exemple d'une personne immergée dans une eau glacée. Toute étude scientifique prédirait son décès au bout de cinq minutes d'immersion, mais lui serait capable de survivre une heure dans l'espoir d'être sauvé.

2. Un changement d'état :  tre « *animal* »

Une fois sur la piste l'athlète n'a pas de retenue. C'est le lieu de sensations de « *toute puissance* », d'« *invulnérabilité* » lorsque l'athlète est en pleine confiance. Il devient autre. Cette transformation est une délivrance. Le moment de la compétition est ainsi comme une libération, il est cet instant au cours duquel l'athlète peut enfin « *s'exprimer sur la piste* ». Pour certains athlètes, la dimension

contraignante de leur mode de vie est la condition de cette libération. Elle amplifie les sensations corporelles. Un entraîneur voit dans la compétition un espace de liberté rare : *« c'est le seul endroit où tu as le droit de te lâcher au niveau de tes instincts, d'être même agressif, parce qu'il y a un cadre »*. Mais cette agressivité n'a pas le même sens que celui que nous accordons habituellement. L'entraîneur poursuit en évoquant le cas particulier d'une de ses athlètes : *« elle est capable de frapper une fille, elle a de la violence en elle, mais en compétition elle n'y arrive pas, elle n'est pas animale »*. Au moment de la course ou du concours, les athlètes se décrivent comme une *« teigne »*, ils ont *« la rage »*, la *« gnaque »*, tant l'envie de gagner est centrale. Une athlète se souvient que dans la dernière ligne droite avant la ligne d'arrivée, elle s'est transformée : *« Dans ma tête je m'étais dit de faire comme dans le film Black Swann³.   un moment elle est le diable, j'avais l'impression que c'était ça, je n'étais plus du tout la même. Tu te dis "allez faut que j'aille à fond", tu lâches le cerveau et tu vas à fond, tu as l'impression que c'est une autre personne qui prend le relai, une personne plus aggressive, qui en veut »*. Les propos d'un athlète insistent sur cet écart entre la vie courante et la compétition : *« Je suis gentil, mais je suis un mec assez dur quand même. Et il y a des traits de caractère qui vont plus ressortir dans ma vie d'athlète et je vais essayer d'arrondir les angles dans ma vie privée. En athl  il ne faut pas se contraindre : c'est ton objectif, c'est ton corps. Et s'il faut que tu sois un gros con sur la piste et gentil à l'extérieur alors sois un gros con »*. La compétition est un lieu qui n'est pas soumis aux mêmes règles que la société, il offre les conditions d'une libération physique qui est aussi sociale. La référence animale – un *« chat sauvage »*, un *« tigre »*, une *« lionne »* – pour désigner les  tats spécifiques dans lesquels se trouvent les athlètes, est courante. Un athlète s'est même fait tatouer l'empreinte d'une patte de loup sur l'épaule à l'intérieur d'un cercle enflammé renfermant les termes *« basic instinct »*, pour faire référence *« aux instincts primaires »* qui doivent s'exprimer pendant la course. Un entraîneur évoque les principes de la course du 800 mètres. Cette course requiert *« un brin de folie »*, qui permet d'oublier la souffrance et la peur : *«   un moment il faut se dire "j'y vais". Et ça il y en qui l'ont, il y en a qui ne l'ont pas. Tu le perds, tu le retrouves »*. Il avait donné comme consigne à son athlète en finale d'un Championnat international de prendre la tête de la course de bout en bout, il s'explique : *« c'était des risques calculés, il fallait faire mal aux jambes de ses adversaires et les amener sur son terrain. Et son terrain c'est la folie »*. Pour parvenir à cet état psychologique particulier, l'entraîneur peut être mis à contribution par l'athlète : *« Elle aime bien que je sois là et que je parle fort, que je l'énerve, c'est le côté animal. Elle,  a marche très bien. C'est un animal, c'est un combat de lionne. Le truc qui avait le mieux marché en grand Championnat contre son adversaire principale c'est : "tu dois courir si près d'elle que tu dois sentir sa sueur". Et ça c'est un truc qui lui a parlé ! Tu imagines ? C'est quand même une étudiante brillante qui intellectualise beaucoup, mais non, la compétition c'est un truc très animal, c'est l'instinct ! »*. Il ne semble pas qu'il faille prendre la question des instincts au premier sens du terme. Les instincts renvoient à l'animalité et sont définis dans leur opposition avec la recherche intellectuelle à laquelle se livrent les athlètes à l'entraînement. C'est parce que les athlètes ont incorporé, au cours d'un travail quotidien, les différents schèmes corporels spécifiques à leur discipline, qu'ils sont en mesure de se limiter à des intentions en compétition afin d'élever leur vitesse gestuelle et le niveau d'intensité de l'effort. Ce qui semble de l'ordre du réflexe ou de l'instinct est donc le fruit d'un travail, rendant un geste culturel comme naturel, à force de répétitions (Wacquant, 2000 ; Bourdieu, 1980). Ce changement d'état du sportif s'inscrit en opposition totale avec le quotidien. Mais cette opposition structure et conditionne la performance : si le moment n'est pas extra-ordinaire, la

³ Ce film, réalisé par Darren Aronofsky, décrit le travail d'interprétation d'une danseuse qui incarne le double rôle de la reine des cygnes dans le ballet *Le lac des cygnes*. Il flirte avec le fantastique car le spectateur est pris dans les représentations de la danseuse qui, peu à peu, à force de chercher à interpréter le cygne noir, se perd dans les méandres de la folie. Le jour de la représentation, la danseuse est dans une sorte de transe et croit avoir assassiné sa rivale. Elle interprète parfaitement et pour la première fois le cygne noir maléfique, avant de s'apercevoir, à la fin du spectacle, qu'elle s'est elle-même poignard e.

performance ne peut advenir. Si l'on vient à la compétition comme on viendrait à l'entraînement alors « on passe à côté » pour reprendre une expression courante.

3.  tat de gr ce et expérience extatique

Cette nouvelle façon de se mouvoir et d'exp rimer un corps autre est appelée en psychologie du sport le « *flow* » ou la « *zone* »⁴. Il s'agit de cet état de grâce que le sportif atteint rarement. Certains préparateurs mentaux qualifient cet état de transe. C'est un moment durant lequel la douleur n'est plus ressentie et la difficulté de l'épreuve s'évanouit. Cet  tat procure des sensations extraordinaires. Certains athlètes ont l'impression que les mouvements se font facilement, « *sans forcer* », comme s'ils n'étaient plus soumis aux lois de la pesanteur. Il altère les perceptions du monde extérieur et ses propres perceptions physiques. Ces  tats hors du commun sont comparables aux  tats extatiques. L'athlète n'a pas prise sur ce phénomène et il ne peut qu'en constater la présence : « *Je pense qu'il y a des moments de chance où ça passe, où ce n'est pas le hasard. C'est quelque chose qui se réveille d'un coup et tu le sens, tu le sais que tu vas faire un bon truc. Tu le sens par rapport au physiologique mais au mental aussi parce que je pense que le cerveau il joue beaucoup* ». Lorsque je lui demande d'où vient ce « *quelque chose* », il me répond ceci : « *je ne le matérialise pas, je ne lui donne pas de nom et je ne sais pas ce que c'est, parce que je ne le maîtrise pas non plus. Si je cherche à ce qu'il vienne ça ne vient pas* ». Une spécialiste du 400 mètres raconte avoir fait l'expérience d'une sortie de son corps à l'occasion d'un Championnat du monde.   150 mètres de la ligne d'arrivée, elle se sentait en mesure de doubler ses adversaires. Au moment où elle décide de s'exécuter, elle raconte : « *j'ai été déconnectée une seconde, je regardais le public. J'ai entendu le bruit du public, c'est comme si je me voyais courir* ». L'athlète mime le mouvement de la tête qui s'extra t et qui revient dans son corps. L'évocation de ce souvenir la fait frissonner. Elle poursuit : « *je suis sortie de la course, j'ai regard  le public... c'est comme si tu sortais de ton corps et tu y re-rentrais ! C'est mon plus beau souvenir. C'était complètement surnaturel, tout allait au ralenti, les sons étaient déformés* ». Ainsi, l'impératif de performance impulse une transformation physique et mentale, il bouscule les rapports entre l'esprit et le corps ce qui débouche sur une expérience hors du commun.

Conclusion

« *Chercher à plier l'athlétisme à un régime de modération obligatoire, c'est poursuivre une utopie. Ses adeptes ont besoin de la "liberté d'excès". C'est pourquoi on leur a donné cette devise : citius, altius, fortius*⁵ (...), la devise de ceux qui osent prétendre abattre les records » (De Coubertin, 1967). Cette devise qui date de 1894 s'est fait corps à travers l'INSEP : la pratique de l'athlétisme est marquée au quotidien par l'idéologie de la performance humaine.

J'ai choisi d'adopter le point de vue  mique pour saisir les ressorts de la pratique sportive intensive et ses ambivalences. J'aimerais m'attarder sur les paradoxes soulevés au fil de l'article. Le premier point a mis en évidence toute l'ambiguïté du rapport à la mesure et la manière dont l'idéal vient la raboter alors même que le sportif est constamment confronté à ses limites. Et en même temps, cette aspiration vers un idéal est la condition de la réussite sportive. Cette culture de l'espoir scelle l'engagement hors norme des sportifs. Ces derniers intériorisent une ascèse car elle est le moyen de réalisation de leur idéal. Cette quête d'un perfectionnement du corps suppose un arrachement à sa condition d'origine et à une nature humaine norm e. C'est paradoxalement en allant contre-nature qu'ils expriment pleinement leur nature. Les athlètes apprennent la mesure dans la démesure. Enfin, l'idéologie du dépassement de soi a un pouvoir de transformation sur les corps. En compétition, ce

⁴ Sur cette question de la « zone » traitée en psychologie du sport, voir également les ouvrages RIPOLL Hubert, *Le mental des champions. Comprendre la réussite sportive*, Paris, Payot, 2008 ; DUCASSE François, *Champion dans la tête*, Montréal, Editions de l'Homme, 2006.

⁵ « Plus vite, plus haut, plus fort ».

conditionnement à la haute performance produit une personne autre pour réaliser l'idéal. L'espoir est alors un moteur d'action, il est ce par quoi la performance advient, l'homme étant comme aspiré par ses propres aspirations (Desroche, 1973 : 7). La virtuosité sportive se veut démesure et création.

Bibliographie

- BOURDIEU, P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Les  ditions de Minuit.
- DEBOIS, N. (2005), « La prise en compte des aspects psychologiques dans la préparation des sportifs : une expérience d'entraîneur », *AEFA*, 180, pp. 33-40.
- DE COUBERTIN, P. (1967), « Les assises philosophiques de l'olympisme moderne », *L'Idée olympique*, Schorndorf bei Stuttgart, Carl-Diem-Institut.
- DERYCKE, S. (2015), « Ascèse sportive et mode de vie communautaire : le quotidien de sportifs de haut niveau en athlétisme », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [en ligne], 15. URL : <http://acrh.revues.org/6695>, consulté le 21 février 2016.
- DERYCKE, S. (2012), « La pensée d'un vécu ou le vécu d'une pensée : tours et détours réflexifs », *DIRE* [en ligne], 2. URL : <http://epublication.unilim.fr/revues/dire/172>, consulté le 21 février 2016.
- DESROCHE, H. (1973), *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, Paris.
- DUCASSE, F. (2006), *Champion dans la tête*, Montréal, Editions de l'Homme.
- FAURE, J.-M., SUAUD, C. (1999), *Le football professionnel à la française*, Paris, PUF.
- GIRAUD, C. (2007), *De l'espoir. Sociologie d'une catégorie de l'action*, Paris, L'Harmattan.
- INSEP Infos*, juillet-août 2012, n 59.
- INSEP Infos*, juillet-août 2011, n 48.
- PAPACOSTA, E., NASSIS, G. P. (2011), « Saliva as a tool for monitoring steroid, peptide and immune markers in sport and exercise science », *J. Sc. Med. Sport*, 14, pp. 424-434.
- PAPIN, B. (2008), « Capital corporel et accès à l'excellence en gymnastique artistique et sportive », *Journal des anthropologues*, n 112-113, pp. 323-343.
- QUÉVAL, I. (2004), *S'accomplir ou se dépasser*, Paris, Gallimard.
- RIPOLL, H. (2008), *Le mental des champions. Comprendre la réussite sportive*, Paris, Payot.
- SCHOTTE, M. (2012), *La construction du « talent ». Sociologie de la domination des coureurs marocains*, Paris, Raisons d'agir.
- WACQUANT, L. (2002), *Corps et  mes. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.

La performance « trop » importante d'Oscar Pistorius : les limites de la (dé)mesure sportive

Damien Issanchou

Docteur en sociologie, SANT SIH (EA 4614), UFR STAPS, Université de Montpellier
damien.issanchou@outlook.fr

Éric de L s leuc

Professeur de sociologie, GRHAPES (EA 7287), INSHEA
eric.deleseleuc@inshea.fr

Yves Boisvert

Professeur de sciences politiques, SANT SIH (EA 4614),  cole Nationale d'Administration
Publique
yves.boisvert@enap.ca

Oscar Pistorius est un athlète très particulier. En effet, il n'a pas de jambes, en tout cas pas faites de chair et d'os¹. Et pourtant, il consacre sa vie à la course de vitesse et parvient à rivaliser avec l'élite des « valides »². Les discours médiatiques à propos de cet athlète en témoignent : il s'agit d'une première dans le monde sportif³. Pourtant d'autres athlètes désignés comme handicapés ont déjà, bien avant Pistorius⁴, participé à des compétitions de valides. En 2012, trois sportifs désignés comme « athlètes handicapés » participent aux Jeux Olympiques (JO) de Londres : Natalya Partyka⁵, Natalie Du Toit⁶ et Oscar Pistorius. Quelques jours plus tard, ceux-ci prennent également part aux Jeux Paralympiques (JP). Il n'y a que pour Oscar Pistorius que cette double participation sportive ne semble pas aller de soi⁷. La nouveauté du cas de ce sprinteur sud-africain –   l'origine du développement important, dans les discours médiatiques, des thématiques du premier et de l'unique – n'est pas liée au niveau inhabituel de ses performances – eu égard à sa désignation comme handicapée – que Pistorius est capable de produire : en effet, les exemples de Natalie Du Toit et de Natalya Partyka attestent qu'un athlète présentant une atteinte corporelle peut légitimement participer aux épreuves sportives

¹ N  avec une agénésie tibiale, il a été amputé des deux jambes et appareillé très jeune.

² Nous utiliserons le groupe nominal « sport des valides » plutôt que « sport olympique » pour qualifier le mouvement regroupant les athlètes qui ne sont pas désignés comme handicapés. L'enjeu est ici d'éviter de s'appuyer sur une distinction normative dont la charge symbolique est très importante. En effet, la labellisation « olympique » est accordée par le Comité International Olympique qui contrôle ainsi ce qui est conforme à son idéal et ce qui ne l'est pas. Ainsi, le mouvement sportif des personnes handicapées se voit interdire cette labellisation en 1983, tout comme celui des personnes homosexuelles, témoignant d'une difficulté de cette instance à « s'accommoder des écarts à la normalité qu'elle soit sportive ou sociale. » (Issanchou, Lantz et Liotard, 2013 : 135)

³ «   11h35, Oscar Pistorius se présentera sur la piste du Stade olympique, devenant ainsi le premier athlète handicapé à participer aux JO avec des valides. » LEFÈVRE, S. (4 août 2012), « L'ovni Pistorius », *Le Parisien*, pp. 16.

⁴ Même après l'institutionnalisation d'une épreuve spécifique pour les handicapés, on peut citer les cas de Neroli Fairhall (tir à l'arc aux JO de 1984) et Marla Runyan (1500 mètres féminin des JO de 2000).

⁵ Pongiste polonaise amputée d'un bras.

⁶ Nageuse sud-africaine amputée tibiale.

⁷ « Officiellement, le cas Pistorius a été réglé par le Tribunal Arbitral du Sport en 2008, quand celui-ci a d jug  l'IAAF qui estimait que ses prothèses lui donnaient un avantage. Or le problème n'est pas tant là que sur la question de principe, qui agite la communauté paralympique elle-même : comment un athlète peut-il être à la fois olympique et paralympique ? » HERBELOT, N. (5 juillet 2012), « Pistorius doublera JO et Paralympiques ! », *L'équipe*, pp. 8.

des valides dès lors que son niveau de performance est suffisant. Le double amputé sud-africain est le seul pour qui la participation avec les valides n'est pas seulement conditionnée par la réalisation de performances suffisantes. Autrement dit, à prouesse équivalente, la participation sportive de Pistorius est la première qui ne va pas de soi et génère des avis divergents.

Qu'est-ce qui empêche ici le déploiement, si aisé habituellement, du sens sportif de la comparaison des performances ? Lorsque Pistorius s' lance aux côtés des valides, sa particularité appar it comme une évidence, il devient « *Blade Runner* »⁸, le « *coureur sur lames* »⁹. Les prothèses de Pistorius sont au centre de l'attention sportive et médiatique dont est l'objet le sprinteur. Pourtant, cette focalisation peut paraître surprenante lorsqu'on considère l'omniprésence des artefacts techniques dans l'espace sportif de compétition. En 1992, Genzling (p. 13)  crivait : « Seuls un vélo futuriste –   la limite des règlements –, une mise au point technique proche de la perfection et une préparation physiologique rigoureusement scientifique lui permirent de porter le record à un tel niveau, encore non dépassé ». Le mythe fondateur du dépassement perpétuel des limites, incarné dans la logique du record, passe désormais par l'innovation technologique. Finalement, la situation particulière de Pistorius semble permettre de révéler la tension entre une performance sportive pensée comme production corporelle (Liotard, 2004) et la « technologisation » croissante du sport.

I. Le problème Pistorius

La participation de Pistorius a généré d'importantes divergences d'opinions, certains l'estimant légitime au regard notamment des performances que cet athlète réalise, d'autres estimant, au contraire, que le double amputé ne pouvait se mesurer équitablement aux valides puisque ses prothèses lui apportaient un avantage. Ainsi, la présence de Pistorius dans les compétitions des valides n'a pas été unanimement rejetée ; elle a généré des controverses. Autrement dit, la particularité de cette situation réside dans l'absence de consensus à propos de sa signification sportive. En effet, un rejet massif de la participation du sprinteur sud-africain aux compétitions des valides aurait été le signe de sa claire signification. On aurait pu alors voir apparaître à son propos des propositions du type : « ce n'est pas du sport » ou bien, « Pistorius n'est pas un athlète ». Mais cela ne correspond pas à ce que l'on retrouve dans la presse ou dans les positions prises par les membres de l'Association Internationale des Fédérations d'Athlétisme (IAAF¹⁰). La situation du sprinteur sud-africain produit des débats médiatisés. Parce qu'elle empêche l'établissement d'un jugement sportif consensuel – si ordinaire habituellement qu'on en oublie l'existence (qu'est-ce qui produit la performance sportive ?) – cette situation est singulière. Il faut ici entendre ce terme dans son second sens – que Heinich (2010) rappelle à l'attention des sciences sociales – celui de l'étrangeté et de la bizarrerie. Autrement dit, la singularité de la situation de Pistorius pose problème car elle rend difficile la perception de l'identité du producteur de la performance. Ce faisant, elle empêche de donner une signification sportive à la participation du sud-africain aux compétitions des valides.

La particularité de Pistorius, celle que l'on interroge dans cet article, réside dans son étrangeté, dans la rupture de l'intelligibilité sportive et l'importante production de discours visant à lui

⁸ JOLLY, P. (30 juin 2007), « Une initiative contestée du meeting de Sheffield : Oscar Pistorius veut défier, avec ses prothèses, les athlètes valides », *Le Monde*, pp. 16.

⁹ COQUARD, J.-D. (14 décembre 2007), « Pistorius au rapport ! », *L'équipe*, pp. 16.

¹⁰ Nous utilisons le sigle anglais car il appar it sous cette forme dans la presse.

redonner du sens. Car comme tout autre cas problématique, la singularité de cet athlète est également « probl matisante » (Deleuze, 1969 ; Bensa et Fassin, 2002). En effet, les acteurs sociaux tentent de pallier l'impossibilité d'attribuer une signification sportive claire et univoque à la comparaison des performances de Pistorius avec d'autres athlètes non appareillés. Ainsi, si l'engouement médiatique que suscite un coureur sud-africain perçu au départ (i.e. en 2007) comme moyen dans la presse française a de quoi surprendre¹¹ du point de vue des théories sociologiques de l'information sportive, les éléments développés jusqu'ici permettent de comprendre que cette forte médiatisation est en lien avec la menace que la singularité de cet athlète fait peser sur les fondements même de l'institution sportive. Pourtant, s'il est un spectacle dont la signification est immédiate, c'est bien celui que propose le sport de compétition. Qu'est-ce qui se rompt, en termes d'intelligibilité, lorsque Pistorius s'aligne au départ avec des concurrents valides ?

C'est donc dire qu'il ne s'agit pas d'analyser ce cas « bruyant » pour lui-même et en tant que configuration originale, mais parce qu'il est singulier, « spécial » ou encore « bizarre », son étude vise à accéder aux dimensions les plus silencieuses – parce que courantes et universelles – de l'institution sportive. Comme le souligne Thomas (2005 : 59), une « *institution se saisit à la limite même du temps où les réalités sur lesquelles elle repose surgissent ou cessent.* » D'un point de vue épistémologique, cette étude de cas emprunte moins les voies de la clinique que celles relevant de la tradition du cas paradigmatique telle que décrite par Chemla (2005).

La situation d'Oscar Pistorius est d'autant plus «  trange » que le 16 mai 2008, le Tribunal Arbitral du Sport (TAS) l'a autorisé à prendre part aux compétitions régies par l'IAAF. Depuis ce jour, sa présence aux côtés des valides est licite, elle ne contredit pas les règlements qui organisent les compétitions d'athlétisme. Pourtant, sa participation aux épreuves des valides ne semble pas plus signifiante, ce dont attestent les commentaires médiatiques produits trois ans plus tard lorsque le sprinteur sud-africain parvient, pour la première fois de sa carrière, à se qualifier pour des championnats du monde d'athlétisme (Daegu 2011)¹². Le sens sportif le plus élémentaire fait toujours défaut dans la situation de Pistorius. Il faut alors affirmer que ce qui fait « *l'étrange séduction du sport* », pour reprendre l'expression de Vigarello (1992 : 39), dépasse de beaucoup les frontières de l'acceptable et de l'inacceptable dessinées par ceux qui sont investis comme les porte-parole de l'institution. Les controverses à propos de la situation d'Oscar Pistorius soulignent une nouvelle fois que les instances dirigeantes de l'athlétisme mondial ne sont, ni ne font le sport. Ce qu'est le sport et ce qu'il devrait être pour tout un chacun ne recoupe que partiellement, pour ne pas dire marginalement, les définitions et les valeurs sportives affichées et défendues par les diverses fédérations et autre Comité International Olympique. Dissoudre la singularité de la situation de Pistorius nécessitait donc d'identifier la représentation commune du sport, c'est-à-dire selon la formule de Goffette (2013 : 90), « telle qu'elle est présente à la conscience du plus grand nombre ».

Au travers de l'analyse de ce cas – au sens précis de Passeron et Revel (2005), c'est-à-dire d'une mise en échec de la pensée du général – nous tenterons de montrer que l'institution sportive a ses propres limites à la démesure et notamment ici en termes d'hybridité corporelle des athlètes. Pour cela nous nous appuierons sur deux types de données documentaires. En effet, d'un point de vue méthodologique, l'analyse d'un cas ou d'une singularité problématique nécessite de recueillir des discours qui sont contemporains des controverses qu'elle génère.

¹¹ Bourdieu (1994), parmi d'autres, a souligné la nationalisation de la production des informations sportives.

¹² « Malgré son autorisation de courir, le double amputé sud-africain alimente toujours la polémique. » VENTOUILLAC, M. (27 août 2011), « Pistorius, lame à vagues. », *L'équipe*, pp. 24.

Cependant, le moment et la durée de la rupture d'intelligibilité font partie des inconnues. Or, « l'entretien et l'observation s'attachent implicitement au moment que découpe l'enquête » (Bensa et Fassin, 2002 : 5). Ainsi, le risque, non contrôlable *a priori*, d'utiliser des discours d'entretien réside dans le fait qu'ils peuvent avoir été produits dans un contexte « post-singularité », c'est-à-dire à un moment où la signification de la situation de Pistorius ne fait plus défaut ou, à tout le moins, a évolué. C'est pourquoi nous avons opté pour une analyse documentaire. Celle-ci s'appuie sur un ensemble de textes produits durant les controverses par les acteurs qui y étaient engagés (parmi ces documents le rapport du procès devant le Tribunal Arbitral du Sport qui s'est déroulé en 2008 a été une ressource importante¹³). Les résultats sont en outre basés sur l'analyse d'un important corpus de discours m diatiques¹⁴ dans la mesure où les débats autour d'Oscar Pistorius prennent la forme de la « polémique » telle que cette configuration est présentée par Chateauraynaud et Torny (2013)¹⁵. En tout cas, le basculement dans ce « régime d'épreuve » (*ibid.*) est à l'origine de nos interrogations.

II. La gestion de l'altérité corporelle dans l'institution sportive

Qui saute le plus haut ? Qui court le plus vite ? Nul besoin de fédérations pour poser ces questions. Dans toutes les cours de récréation, les enfants tentent de le déterminer. Pourquoi partout joue-t-on au football ? Mais surtout, pourquoi y joue-t-on même s'il n'y a ni buts, ni lignes sur le sol, même si personne ne veut arbitrer, même si l'on n'a pas de ballon ? Le sport se diffuse par-delà les frontières des pays parce qu'il repose sur une définition extrêmement simple : il est la hiérarchisation des êtres humains selon leurs performances corporelles (Liotard, 2004). Le partage de ce « sol archéologique » (Foucault, 1990) permet de mettre en ordre toutes sortes de situations de façon à produire du sens sportif. C'est ainsi que deux piles de manteaux (en guise de buts) et une balle de tennis suffisent à de nombreux enfants pour désigner lesquels parmi eux, sont les meilleurs footballeurs. L'attrait massif pour le sport provient de cette simplicité conceptuelle car elle permet à tout un chacun de saisir immédiatement le sens d'une situation sportive : le gagnant est le plus fort. En outre, le sport exalte les idéaux que reconnaissent les individus contemporains tels que le mérite et la juste concurrence (Bromberger, Hayot, Mariottini, 1995). En effet, parce qu'il est défini comme une comparaison sous un unique rapport – la performance des corps – le sport permet de définir un idéal de justice spécifique (Ehrenberg, 1998 ; 2005).

Pour que le spectacle sportif se tienne et donne bien à voir le mérite du vainqueur, l'égalité des chances au départ (Bruant, 1986) est une condition nécessaire. En effet, la compétition sportive perd toute sa signification si le résultat n'est pas perçu comme le produit de l'épreuve. Lorsque par exemple, la victoire d'untel est appréhendée comme le résultat d'une différence de poids entre les concurrents et partant, comme une issue en partie déterminée avant le commencement de l'épreuve, la comparaison des corps n'a plus de sens sportif, elle n'est plus juste, le spectacle est ruiné. Ainsi, lorsqu'elle tire à conséquence sur le résultat de l'épreuve, la diversité des réalités biologiques de l'humain doit être annulée. Tout au long du xx  siècle, on peut repérer la séparation des corps « trop différents » dans les catégories sportives, à l'intérieur desquelles les athlètes partagent un même être sportif. L'histoire du sport est

¹³ La présentation précise et chronologique des faits qui y apparaît a constitué pour nous de nombreuses prises pour contextualiser les autres discours étudiés.

¹⁴ Il réunit les 184 articles de presse écrite française traitant d'Oscar Pistorius et issus de cinq quotidiens (*Le Monde*, *Le Figaro*, *Ouest France*, *Le Parisien* et *L'équipe*) dans une période qui va de juillet 2007 à la fin des jeux de Londres en 2012.

¹⁵ Pour ces auteurs, l'intense participation des médias est une des caractéristiques de cette configuration.

 galement celle de cette institution progressive de réalités sportives distinctes permettant l'idéal fondateur d'une comparaison équitable des corps. La complexité de ces constructions catégorielles, notamment dans le mouvement sportif paralympique (Ruffi  et Ferez, 2013), n'a d'égal que l'impératif d'équité pour lequel elles sont pensées et mises en place. Parce que la rupture d'intelligibilité sportive serait totale, aucune participation d'un sportif dans une catégorie différente de celle à laquelle on perçoit qu'il appartient n'est acceptable.

Le mouvement sportif des personnes désignées comme handicapées émerge dans les années 1950. Fortement encadrée par le milieu médical, la pratique y est d'abord essentiellement organisée autour d'un double projet rééducatif et de réinsertion sociale (notamment professionnelle). Progressivement, le mouvement se « sportivise » jusqu'à s'aligner complètement sur le modèle compétitif dominant des valides (Ruffi  et Ferez, 2013). Ainsi, de la même manière que le handicapé n'est pas ontologiquement diff rent de l'être humain, au regard du concept sportif, l'athlète handicapé et l'athlète valide partagent le même «  tre ». La distinction entre ces deux figures du même n'est donc pas conceptuelle mais perceptuelle¹⁶, elle porte sur le constat, collectivement admis, d'une différence de performance. Autrement dit, l'athlète handicapé et l'athlète valide sont deux typologies – au sens de Heinich (2010) – de sportif hiérarchisées selon le niveau ordinaire de performance qu'ils produisent. En l'occurrence, le valide est perçu comme ordinairement plus performant que le sportif handicapé. Cette organisation hiérarchique se concrétise dans le maintien de l'existence de deux mouvements sportifs distincts. Quelques athlètes ont néanmoins réussi à franchir cette séparation en réalisant des performances « anormales » au regard de la figure du sportif handicapé et finalement, plus proches de celle de l'athlète valide (L s leuc et Issanchou 2016). Dans une telle configuration, il s'avère que seule la participation d'Oscar Pistorius aux compétitions des valides ne va pas de soi et génère des débats.

III. Qui produit la performance ?

L'analyse des discours de la presse écrite met en évidence que la présence de Pistorius aux meetings de Rome et de Sheffield (juillet 2007) est l'élément déclencheur des débats à propos de sa participation aux compétitions des valides¹⁷. En effet, la difficulté à percevoir précisément le rôle joué par l'appareillage dans la performance que réalise Pistorius empêche de donner une signification sportive claire à sa présence aux côtés des valides. Face à cette incertitude, la participation de Pistorius aux meetings de Rome et de Sheffield prend une portée symbolique supplémentaire au travers de laquelle le sprinteur sud-africain est bloqué dans un entre-deux, un état de liminalit  (Murphy, 1990 ; Turner, 1990) : il n'est plus tout à fait un sportif handicapé mais n'est pas complètement non plus un athlète valide. Considérant que la clarification de la situation de Pistorius nécessite de vérifier si l'efficacité des prothèses est équivalente ou non à celle des jambes des valides, la Fédération Internationale d'Athlétisme mandate le professeur Brüggemann pour diriger une étude biomécanique des prothèses de Pistorius. Dans la terminologie de Boltanski et Thévenot (1991), cette démarche peut être comprise comme l'engagement dans un régime de justice au travers de la mise en

¹⁶ Sur les enjeux anthropologiques de la distinction du concept et du percept, voir Sperber (1975).

¹⁷ Pour le déterminer, nous avons également analysé 165 articles de presse anglophone produits à propos de Pistorius de 2004 à juillet 2007, car si Pistorius n'apparaît dans les colonnes françaises qu'en juin 2007, il a déjà été l'objet de polémiques lors des Jeux Paralympiques d'Athènes en 2004.

place d'une « grandeur de la cité industrielle¹⁸ » – une situation de mesure de l'efficacité des prothèses de Pistorius par rapport aux jambes des valides. Ainsi la performance prothétique est instituée comme critère de jugement de l'équité d'une compétition opposant Pistorius aux athlètes valides.

  l'issue de son étude, le professeur Brüggemann conclut que les prothèses de l'athlète sud-africain sont plus efficaces, au regard des variables mesur es¹⁹, que la jambe des athlètes valides qui ont participé à l'étude. Le 14 janvier 2008, s'appuyant sur ces conclusions, le conseil de l'IAAF interdit à Pistorius de prendre part aux compétitions qu'elle régit. En désaccord avec cette décision et les conclusions du professeur Brüggemann, Oscar Pistorius décide de faire appel de cette interdiction et saisit le Tribunal Arbitral du Sport. Le régime de preuve mis en place par la fédération internationale au travers du rapport Brüggemann impose des contraintes très fortes sur toute tentative de critique de la décision prise. En effet, Boltanski (1984) a montré que tout appel à la justice n'est acceptable qu'à la condition d'une construction cohérente de la généralité du grief. C'est ainsi que Pistorius mobilise la même grandeur (industrielle) et les mêmes dispositifs ( valuation scientifique, mesures, etc.) pour étayer sa critique. Ce faisant, il tire la situation vers une controverse – au sens précis de Chateauraynaud et Torny (2013 : 80) – c'est-à-dire une situation où « des chercheurs et des scientifiques créent un espace commun pour la confrontation d'arguments et de méthodes visant à qualifier, mesurer et interpréter des phénomènes. » L'analyse des discours médiatiques montre ainsi que les acteurs s'engagent dans un litige, au sens de Boltanski et Thévenot (1991), puisque la controverse porte sur la validité scientifique de l'étude menée par le professeur Brüggemann. Cette forme particulière de controverse caractérise également le déroulement du procès d'appel devant le TAS. Le 16 mai 2008, les arbitres du Tribunal Arbitral du Sport décident de révoquer l'interdiction qu'avait prononcée l'IAAF contre Pistorius au motif qu'ils jugent insuffisantes les conclusions du rapport Brüggemann. La Fédération Internationale d'Athlétisme se plie à cette décision, elle accueillera Pistorius dans ses compétitions. Quelques mois plus tard, le sud-africain échouera néanmoins à se qualifier pour les Jeux Olympiques de Pékin et remportera, en revanche, les médailles d'or des 100, 200 et 400 mètres des Jeux Paralympiques de 2008 renforçant ainsi, dans les discours, sa position intermédiaire entre l'élite valide et celle du monde paralympique²⁰.

IV. Une performance impensable : limites de la mesure et de la démesure en sport

Trois années vont ensuite s'écouler durant lesquelles, hormis à de très rares exceptions, Pistorius n'apparaît plus dans les quotidiens français. Pourtant et contrairement aux apparences, le verdict du TAS n'a pas fourni une signification sportive à la participation du double amputé aux compétitions des valides. En effet, lorsque les « arbitres » révoquent l'interdiction de l'IAAF, leur décision n'est pas motivée par la preuve d'une absence d'avantage de Pistorius sur les valides mais uniquement par un déficit d'éléments attestant que le sprinteur sud-africain est avanta  . Ainsi, le rôle joué par la prothèse dans la performance de Pistorius est encore marqué du sceau de l'incertitude. Si l'on continue de suivre le modèle théorique proposé par Boltanski et Thévenot, la décision du TAS, loin de clore le litige et la

¹⁸ Parmi les six principes de justice développés par ces auteurs, la grandeur industrielle repose sur l'efficacité comme équivalent général entre les êtres. La preuve de la grandeur est établie par la figure du « test » qui prend, dans le cas d'Oscar Pistorius, la forme d'une évaluation scientifique.

¹⁹ Pour plus de détails sur les indicateurs mobilisés par le professeur br ggemann voir le rapport du TAS. On peut le trouver à l'adresse suivante : <http://jurisprudence.tas-cas.org/Shared%20Documents/1480.pdf>.

²⁰ Le 9 septembre 2012, *L'équipe* titre par exemple : « Pistorius entre deux mondes » (Bouisset, p. 12).

controverse scientifique, en entérine au contraire la légitimité. D'ailleurs, aussitôt après avoir prononcé leur verdict, les « arbitres » soulignent que l'IAAF pourra rouvrir le dossier Pistorius si elle parvient à réunir de nouveaux éléments de preuve de son avantage²¹. Il faut alors comprendre que, si la participation sportive de Pistorius aux compétitions des valides n'est plus l'objet d'une attention médiatique, ce n'est pas parce que le problème de sens qu'elle posait est résolu mais bel et bien parce que cette participation n'est pas pensée. Effectivement, pendant environ trois ans, Pistorius n'a participé à aucun événement sportif majeur²², c'est pourquoi il s'est fait rare dans les colonnes des quotidiens français.

Néanmoins, lorsqu'il se qualifie, en 2011, pour les championnats du monde d'athlétisme de Daegu, la situation de Pistorius demeure sportivement impensable et génère à nouveau les mêmes débats. Elle est une monstruosité au sens foucaldien du terme (Foucault, 1990 et 1999). La situation du sprinteur sud-africain n'a pas de signification sportive parce qu'en réduisant la question de la légitimité de sa participation aux compétitions des valides au problème de la performance de ses prothèses, les acteurs mobilisés dans ces controverses ont soumis une nécessité conceptuelle du sport à la contingence du réel. En effet, la performance sportive est définie comme une production du corps. C'est pourquoi, bien que de fait, la raquette du tennisman, par exemple, participe à la performance, la prouesse appartient en titre au corps et au mérite du sportif. Dans ces conditions, évaluer un athlète par l'efficacité de l'appareillage qu'il utilise n'a pas de sens. Mais au-delà du manque de signification sportive de la mobilisation d'un tel critère, le problème qu'il pose réside dans ce qu'il produit une contradiction sémantique (L s leuc et Issanchou, 2016). En effet, d'une part, Pistorius est un sportif dans la mesure où le reste de la performance – tout ce qui n'est pas du fait des prothèses – peut être pensée comme une production corporelle. Mais d'autre part et simultanément, il n'est pas un sportif puisque ses prothèses (pensées comme un élément extérieur au corps sportif) participent à la performance. Dans la terminologie foucaldienne, Pistorius est à la fois le même et l'autre, il est un sportif et ne l'est pas, une telle contradiction dans les termes ne peut qu'ouvrir un « espace impensable » (Foucault, 1990).

Parce que l'efficacité des prothèses de Pistorius a été mobilisée comme critère de jugement de sa performance sportive, sa situation est devenue problématique. Faute de signification sportive, la présence de Pistorius aux compétitions « réservées » aux valides a généré polémiques et controverses qui, toujours centrées sur l'efficacité de l'appareillage, n'ont pas permis d'aboutir à un consensus sur la légitimité ou non de sa participation aux compétitions des valides. Mettant en échec la conception au fondement du sport – la performance comme production corporelle (Liotard, 2004) –, la monstruosité de la situation de Pistorius donne ainsi à voir l'incapacité de l'institution sportive à prendre en charge la différence du corps performant appareillé. En effet, pour Dan Sperber (1975), l'impasse taxinomique du type de celle dans laquelle est bloquée Oscar Pistorius n'apparaît jamais dans les systèmes de classification « populaires » car ceux-ci sont empiriquement sous-déterminés. Il  crit :

Dans la taxinomie populaire française, par exemple, la mule a le statut logique d'une espèce : une mule n'est pas à la fois un cheval et un  ne : ce n'est ni un cheval ni un  ne ; autrement dit, c'est une catégorie mutuellement exclusive d'autres catégories de même niveau

²¹ Le rapport (p. 14) stipule : « the Panel does not exclude the possibility that, with future advances in scientific knowledge, signed and carried out to the satisfaction of both Parties, the IAAF might in the future be in a position to prove that the existing Cheetah Flex-Foot model provides Mr Pistorius with an overall net advantage over other athletes. »

²² Il est victime d'un grave accident de moto qui le tient éloigné des stades pendant plus de deux ans. Il met ensuite plusieurs mois à revenir à son meilleur niveau.

taxinomique ; ce n'est pas un hybride conceptuel même si son caractère d'hybride naturel est parfaitement connu. (1975 : 12-13)

C'est pourquoi l'impasse taxinomique peut toujours être évitée par des procédés logiques simples consistant à ajouter ou retirer des traits définitionnels ou à créer de nouvelles catégories. Pour cet auteur, l'explication est simple :

Les classification populaires, précisément parce qu'elles sont empiriquement sous-déterminées, peuvent toujours se conformer au principe taxinomique ; [...] les irrégularités apparentes peuvent être éliminées par des procédés logiques simples, disponibles aux indigènes eux-mêmes ; que les anomalies n'apparaissent que lorsque l'ethnologue ne prend pas la peine de normaliser sa description. Or la carence de l'ethnologue à cet égard n'est pas la preuve d'une pareille carence de l'indigène. (1975 : 14)

Pour bien saisir la portée générale de cette hypothèse et ses conséquences sur l'interprétation du cas d'Oscar Pistorius, il faut préciser la teneur de cet « empiriquement sous-déterminé » car comme l'a écrit Foucault (1990), l'opération primordiale – par laquelle nous pouvons mettre en ordre les choses – de séparation du même et de l'autre ne saurait se faire sans un regard porté sur elles. On ne peut pas établir des catégories les yeux fermés !

Soit la proposition : l'homme a deux jambes. Si le statut de cette affirmation est celui d'un discours de vérité, d'un discours en adéquation avec la réalité, alors tout amputé des membres inférieurs n'est pas un être humain. On constate tout de suite que cela ne correspond pas à la façon dont on pense la catégorie de l'amputé qui fait bel et bien partie de l'humanité. En conséquence, notre proposition fait un bien piètre critère de reconnaissance de l'être humain, un mauvais « percept ». Si cette proposition est utile à l'homme pour se représenter ce qu'il est, ce n'est que dans la mesure où elle est une vérité par définition, un « concept ». Cependant, on ne voit toujours pas très bien ce que cette proposition apporte si elle ne permet pas de faire l'expérience des choses. Elle apporte ceci que, si l'on peut dire que l'homme a deux jambes, on ne peut pas le faire du chien (pour lequel on parle de pattes). Autrement dit, l'homme possède en titre, en théorie, des jambes et pas le chien.

Ce qui ne veut pas dire que tous les membres de l'espèce possèdent effectivement ces traits, ni qu'ils n'en possèdent aucun autre, mais seulement ceci : que les traits spécifiques qu'ils ne possèdent pas leur font défaut, tandis que les traits non spécifiques qu'ils possèdent, ils pourraient les perdre sans qu'il ne leur manque rien. En d'autres termes encore, la définition porte sur l'être et non le paraître des animaux. (Sperber, 1975 : 20)

  l'issue de ce développement, on comprend qu'une anomalie taxinomique ne peut exister que lorsqu'on confronte une nécessité conceptuelle à la contingence du réel, c'est-à-dire lorsqu'on fait l'hypothèse inutile que tous les membres d'une espèce donnée possèdent effectivement (et non plus en titre) tous les éléments qui les définissent. Dans ces conditions seuls les exemplaires parfaits restent pensables tandis que la foule des autres est marquée du double sceau de l'impossible et de l'interdit (Foucault, 1999). Que faire, et plus fondamentalement que dire, de tel individu qui est humain par ses jambes et ne l'est pas par son absence de bras ? Comme nous venons de le montrer, cette confusion caractérise le cas d'Oscar Pistorius.

Conclusion : confondre concept et percept ou le corps humain comme limite de la démesure sportive

Dès juillet 2007, l'équivalence entre l'efficacité des prothèses et celle de la jambe est le seul support du jugement sportif de la situation de Pistorius. Autrement dit, en tant que point de comparaison, la performance de la jambe constitue le critère de reconnaissance de l'équivalence sportive. Cependant, elle forme également un trait de définition du sportif puisqu'elle sert à séparer ce qui est sportif et ce qui ne l'est pas. Ainsi, une des caractéristiques des débats autour du cas d'Oscar Pistorius est que la performance de la jambe y est à la fois un critère perceptuel permettant de qualifier les individus concrets et une définition conceptuelle séparant les êtres en deux catégories : le sportif et le non-sportif. Reconnaître l'athlète par un trait qui le définit – la performance de la jambe – implique de faire l'hypothèse suivante : tout sportif présente effectivement (et non plus en titre) ce trait. Autrement dit, la vérité par définition – dont on a dit précédemment qu'elle n'est ni juste ni fausse mais nécessaire pour penser une réalité sportive – est confrontée à la contingence du réel. Cette configuration permet de comprendre pourquoi les controverses n'ont pas trouvé matière à s'arrêter puisqu'un jugement consensuel à propos de ce critère s'est révélé impossible à produire.

Mais au-delà du seul cas d'Oscar Pistorius, il faut souligner plusieurs conséquences à la façon dont l'institution sportive réclame que chaque athlète présente tous les traits qui le définissent, c'est-à-dire finalement, exige la perfection de son corps. On peut penser tout d'abord que la mécanisation du vivant (Tibon-Cornillot, 2011) ou le développement et la banalisation croissante des pratiques anthropotechniques (Goffette, 2008), en un mot, la multiplication des transformations corporelles posent des problèmes majeurs à une institution qui ne peut penser qu'un seul type de corps humain. Enfin, tant que l'institution sportive prendra en charge la différence des corps de la façon que l'on a décrite – et de ce point de vue même un cas extrême comme celui d'Oscar Pistorius n'a permis aucun changement – les limites de la démesure sportive resteront entièrement inscrites dans celles du corps humain.

Références bibliographiques

- BENSA, A., FASSIN,  . (2002), « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, 38, pp. 5-20.
- BOLTANSKI, L. (1984), « La dénonciation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 51, pp. 3-40.
- BOLTANSKI, L., THEVENOT, L. (1991), *De la justification : Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BOURDIEU, P. (1994), « Les Jeux Olympiques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 103, pp. 102-103.
- BROMBERGER, C., HAYOT, A., MARIOTTINI, J.-M. (1995). *Le match de football : Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*,  ditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- BRUANT, G. (1986), « De l'égalité des chances à l'arrivée à l'égalité des conditions au départ : analyse des facteurs de développement des courses à pied sportives en France et de l'assimilation des exigences de l'entraînement », *Revue STAPS*, 7, 14, pp. 51-66.
- CHATEAURAYNAUD, F., TORNY, D. (2013), *Les sombres précurseurs : Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris,  ditions de l' cole des Hautes études en Sciences Sociales.
- CHEMLA, K. (2005), « Le paradigme et le général : Réflexions inspirées par les textes mathématiques de la Chine ancienne » in Passeron, J.-C., Revel, J. (dir.), *Penser par cas*, Paris,  ditions de l' cole des Hautes études en Sciences Sociales, pp. 75-93.
- DELEUZE, G. (1969), *Logique du sens*. Paris,  ditions de Minuit.
- EHRENBERG, A. (1998). *La fatigue d'être soi*. Paris, Odile Jacob.
- EHRENBERG, A. (2005). *Le culte de la performance*. Paris, Hachette Littératures.
- FOUCAULT, M. (1990), *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1999), *Les anormaux : Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard-Seuil.
- Genzling, C. (1992), *Le corps surnatur  : Les sports entre science et conscience*, Paris,  ditions Autrement.
- GOFETTE, J. (2008), *Naissance de l'anthropotechnie : De la médecine au modelage de l'humain*, Paris,  ditions Vrin.
- GOFETTE, J. (2013), « De l'humain réparé à l'humain augmenté : naissance de l'anthropotechnie » in Kleinpeter,   (dir.). *L'humain augmenté*. CNRS  ditions, pp. 85-106.
- HEINICH, N. (2010), « L'artiste, type idéal de l'individu dans la modernité ? », in Corcuff, P., Le Bart, C., de Singly, F. (dir.), *L'individu aujourd'hui : Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 91-100.
- ISSANCHOU, D., LANTZ,  ., LIOTARD, P. (2013), « La dynamique internationale (1977-1989 : l'imposition progressive d'un modèle sportif unique pour les personnes handicapées », in Ruffi , S., Ferez, S. (dir.), *Corps, Sport, Handicaps : L'institutionnalisation du mouvement handisport (1954-2008)*, Paris, Téraèdre, pp. 133-148.
- L S LEUC,  ., ISSANCHOU, D. (2016), Sport and disability; Pistorius does not fit with the categories, *International Review of Sociology*, pp. 1-16.
- LIOTARD, P. (2004), « L' thique sportive : Une morale de la soumission ? », in Attali, M. (dir.), *Le sport et ses valeurs*, Paris, La Dispute, pp. 117-156.
- MURPHY, R. (1990), *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon.
- PASSERON, J.-C., REVEL, J. (dir.), *Penser par cas*, Paris,  ditions de l' cole des Hautes études en Sciences Sociales.
- RUFFIE, S., FERREZ, S. (2013), *Corps, Sport, Handicaps : L'institutionnalisation du mouvement handisport (1954-2008)*, Paris, Téraèdre.

- SPERBER, D. (1975), « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, 15, 2, pp. 5-34.
- THOMAS, Y. (2005), « L'extrême et l'ordinaire : Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue » in Passeron, J.-C., Revel, J. (dir.), *Penser par cas*, Paris,  ditions de l' cole des Hautes études en Sciences Sociales, pp. 45-73.
- TIBON-CORNILLOT, M. (2011), *Les corps transfigurés : Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*, Paris,  ditions MF.
- TURNER, V.W. (1990), *Le phénomène rituel : Structure et contre-structure*, Paris, Presses Universitaires de France.
- VIGARELLO, G. (1992), « La technique sportive : Reflets changeants » in Genzling, C. (dir.), *Le corps surnatur  : Les sports entre science et conscience*, Paris,  ditions Autrement, pp. 33-39.



Le corps cousu : les mutilations génitaux féminines entre culture, bioéthique et migration

Annamaria Fantauzzi
Université de Turin
annamaria.fantauzzi@unito.it

I. Le corps entre représentation du quotidien et *anthropopoiesis*

Le corps est la représentation du quotidien, le langage de la personne, la marque de son identité. Déjà Maurice Leenhardt avait montré l'importance du corps comme carrefour du quotidien, de l'esthétique et du mythe. Certes, les Canaques qu'il a rencontrés se faisaient « du corps externe une représentation très sûre » (Leenhardt, 1947 : 19). Mais cette connaissance ne signifiait pas délimitation précise, porteuse d'une rupture absolue avec l'environnement. Dans le vocabulaire et dans la grammaire, il met en évidence les continuités, l'homologie profonde avec l'univers naturel, en particulier végétal, qui ne trace pas une cloison entre le corps humain et la nature. Ce corps n'identifie la personne ni totalement à lui, ni à lui tout entier. Et nous trouvons là une constante qui semble une préoccupation générale : ne pas réduire la personne au corps, quelles que soient les modalités que choisit chaque culture pour éviter cette réduction. Les symbolismes du corps participent à ce résultat. Ainsi que le constate Firth, on peut reconnaître certaines sortes de symbolisme du corps, en particulier les deux suivantes : d'abord, le corps peut être utilisé comme moyen de communication, par diverses techniques corporelles, au sens où l'entendait Mauss (Mauss, 1936). Ces techniques corporelles sont mani es de façon explicite ou très subtile dans bien des circonstances. Les rituels d'interaction de la vie quotidienne usent abondamment du corps comme moyen de communication, qu'il s'agisse de l'emploi de la gestuelle comme langage ou de l'ornement comme emblème signifiant. Ensuite, les diverses parties du corps peuvent être abondamment employées dans la désignation de faits sociaux, de qualités affectives ; il ne s'agit pas de simples métaphores, mais de « complex allusiveness of symbolic quality » (Firth, 1975 : 227).

Le Breton observe que le dualisme de l' me et du corps, radicalisé par l'homme de l'errance et de l'exil qu'a été Descartes, correspond à l'essor occidental de l'individualisme (Le Breton, 1990 : 68). Une des fonctions du corps devient de marquer les frontières de l'individu. Désormais, le corps est un objet, un avoir, dont l'homme est presque encombré. L'esprit demeure sous la tutelle de Dieu, mais le corps est réifié, dans un monde désenchanté. Le corps est « un papier » sur lequel on peut écrire les signes de la culture et de l'appartenance identitaire. Les pratiques anthropopo tiques (des interventions culturelles qui permettent à l'homme de construire et de forger son corps) modifient l'être en le construisant en tant que personne, créent des signes d'appartenance identitaire avec lesquels un individu se reconnaît dans un groupe de référence, dans son groupe (Remotti, 1999). L'*anthropopo sis* comme catégorie opératoire permet de comparer les différentes manières que l'homme trouve pour se constituer en être social. Les mutilations génitaux féminines (MGF) sont des pratiques anthropopo tiques qui modifient et forgent le corps de la femme en le déconstruisant outre la mesure réelle qui lui appartienne ; pour cela le MGF sont ici considérées en tant que pratiques qui marquent la démesure d'un corps et sa capacité de tolérer la douleur et sa dimension humaine. Selon l'OMS (2008), elles sont « *toutes les interventions aboutissant à une ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme et/ou toute autre lésion des organes génitaux féminins pratiqu e à des fins non thérapeutiques* ». Au contraire, au lieu du terme « mutilation » qui restitue bien l'idée de violence et brutalité infligées sur le corps de la

femme, selon les affirmations de celles qui les pratiquent, il s'agit d'une « purification », d'une « pratique d'hygiène », d'une forme de « fermeture pour être plus sûres »¹. À partir de témoignages de femmes qui ont pratiqué les MGF, on peut voir comment la définition même de « mutilation » contient une position ethnocentrique qui ne tient pas compte de la valeur culturelle de ces pratiques, lesquelles semblent être aux yeux des « autres », de nous « les Occidentaux », barbares et violentes, contre l'intégrité du corps.

En effet, selon l'OMS et les organismes internationaux de tutelle et droit à la santé, les MGF sont considérées comme une violation des droits des jeunes filles et des femmes, le reflet d'une inégalité profondément enracinée entre les sexes, qui sont presque toujours pratiquées sur des mineures et constituent une violation des droits de l'enfant, à partir de l'âge de 40 jours dans les sociétés chrétiennes ou entre 7 et 14 ans dans les sociétés musulmanes ou animistes. Ces pratiques violent également les droits à la santé, à la sécurité et à l'intégrité physique, le droit d'être à l'abri de la torture et de traitements cruels, inhumains ou dégradants, ainsi que le droit à la vie lorsqu'elles ont des conséquences mortelles. Selon l'OMS, il existe quatre catégories de MGF :

Type 1, la clitoridectomie : ablation partielle ou totale du clitoris (petite partie sensible et érectile des organes génitaux féminins) et, plus rarement, seulement du prépuce (repli de peau qui entoure le clitoris).

Type 2, l'excision : ablation partielle ou totale du clitoris et des petites lèvres (replis internes de la vulve), avec ou sans excision des grandes lèvres (replis cutanés externes de la vulve).

Type 3, l'infibulation : rétrécissement de l'orifice vaginal par recouvrement, réalisé en sectionnant et en repositionnant les petites lèvres, ou les grandes lèvres, parfois par suture, avec ou sans ablation du clitoris (clitoridectomie).

Type 4, les autres interventions : toutes les autres interventions néfastes au niveau des organes génitaux féminins à des fins non médicales, par exemple, piquer, percer, inciser, racler et cautériser les organes génitaux.

Dans le cadre de la pratique des MGF, les hommes n'étant pas sur les lieux de l'opération, c'est aux femmes qu'il incombe de passer à l'acte. Elles sont alors livrées à elles-mêmes, seules face aux souffrances des fillettes. La tâche est donc pour le moins empreinte d'une violence physique – celle de la mutilation – mais également symbolique puisqu'elle réactualise des souffrances que les femmes ont-elles mêmes subies.

S'agit-il donc de violer les corps de filles et femmes ou de leur permettre de devenir adultes et d'être acceptées dans la communauté d'appartenance ? La législation et le droit disputent avec la culture et le savoir traditionnel tandis que le corps continue à être traité comme « *un simple morceau de bois que chacun a taillé et arrangé à son idée : on a coupé ce qui dépassait, on a toué les parois, on a labouré les surfaces planes, et parfois, avec des débauches réelles d'imagination [...]. Les mutilations sont un moyen de différenciation définitive* » (Van Genep, 1981 : 104 et 106). La pratique des MGF est organisée « en catimini », à l'abri des regards. La victime n'a que « la ressource de crier ses souffrances et de pleurer le choc ressenti » (Boudhiba, 1998 : 217). Il ne s'en suit aucune festivité – *a contrario* de la circoncision qui fournit l'occasion de cérémonies familiales. L'organisation des MGF révèle le caractère ingrat de la tâche assignée aux femmes et la dévalorisation de leur statut.

¹ Je transcris les témoignages des femmes rencontrées pendant la recherche sur le terrain, au Kenya et au Sénégal, de 2008 à 2013, menée dans des villages ruraux où la pratique de MGF était encore active. J'indique, si possible, le prénom et le lieu où l'entretien a été fait.

II. Un corps dans / contre la tradition : du village à la migration

Considérer la valeur symbolique de cette pratique dans un contexte migratoire signifie apprendre comment la culture devient un moyen de construction sociale du corps des femmes et leur adhésion à la communauté et au genre.

Les MGF, bien qu'elles soient considérées comme des formes de violence vis-à-vis du corps de la femme, dans nombreux pays surtout en Afrique, Égypte, Érythrée, Djibouti, Guinée, Mali, Sierra Leone, Somalie et Soudan, le phénomène affecte l'ensemble de la population féminine, tandis qu'au Burkina Faso, en Éthiopie, Gambie et Mauritanie, la diffusion est large mais non totale.   côté de ces pays africains, la pratique est également présente à des taux élevés dans certaines régions du golfe Persique, l'Extrême-Orient et en Amérique du Sud.

La « mutilation » (moins l'infibulation que l'excision qui couvre aujourd'hui 90% des cas de MGF) marque le corps de la femme dans une sorte d'assignation interne qui définit l'appartenance au groupe social et au sexe féminin. On peut retrouver ici l'exercice du « biopouvoir » de Foucault sur les corps de migrants, femmes en particulier, dans les relations ethniques et interethniques (Foucault, 1976). La mutilation n'est pas seulement un moyen de construction et de mise en forme de la personne, mais aussi un indicateur social d'appartenance auquel, en respectant un code traditionnel, la femme est obligée d'obéir. Comme le souligne Zwang, les MGF sont une « destruction de la fonction érotique » qui a pour conséquence de rendre les femmes inaptes à la jouissance sexuelle. Les femmes sont ainsi transformées en «  tres asservis » (Zwang, 1997 :71). Le contrôle de la sexualité semble constituer une dimension fondamentale de la pratique des MGF.

Comme le dit S., 32 ans, somalienne, résidente en Italie depuis quelques années : « *Sans elle, je me sentirais perdue, nue, découverte au plaisir masculin, non protégée. Pour moi, la couture est garantie... oui, ça fait mal tellement, mais elle garantit ma pureté* ». Certaines femmes disent d'être prêtes à poursuivre la tradition pour leurs filles et petites-filles, même si elles sont conscientes du traumatisme, du mal et de la peur que la pratique comporte.

Chez les immigrées de première génération, si l'idée de la nécessité de la mutilation persiste en tant que soutien d'une tradition ancestrale, leurs filles et petits-enfants la considèrent comme une forme de violence ainsi qu'une invasion du corps de la femme, contre laquelle elles doivent/il faut se battre et se défendre :

« Je suis désolée pour mon père, pour ma mère, ils ont tout fait pour nous, pour moi. Mais je vis à Turin depuis huit ans, je ressens mon appartenance à cette société, mes amis sont italiens et je vois que cette pratique, que ma mère veut effectuer sur moi et sur mes sœurs, est une violence vraiment, qui doit cesser d'être » (H., 16 ans, somalienne).

Une enquête récente, visant à évaluer la persistance intergénérationnelle des MGF sur le territoire italien, montre que l'écart entre les mères et les filles victimes du phénomène est d'environ -30%, entre le contexte d'origine et la société d'accueil². Principalement les femmes émigrées récemment décident de ne pas pratiquer la mutilation sur leurs filles et, parfois, se soumettent à la pratique de la d sinfibulation. Elles préfèrent aller contre la culture d'appartenance et interrompre la connexion avec la première génération rest e au pays d'origine ; ces femmes tentent de maintenir leur identité et leurs coutumes grâce à un compromis avec la culture de la société d'accueil. Michela Fusaschi montre comment cette

² Ministero per le Pari opportunité, Valutazione quantitativa e qualitativa del fenomeno delle mutilazioni genitali femminili in Italia, Milano, Istituto PIEPOLI, 2009 ; cfr. <http://www.governo.it/backoffice/allegati/52579-5697.pdf>

position est reliée au processus de scolarisation et d'autonomisation, d termin  par la transformation des systèmes symboliques et traditionnels induits par le contexte de la migration, même si « l'aspetto legato ai tristemente noti "viaggi di ritorno" apre scenari inquietanti e di grande rilevanza, che hanno a che vedere non solo con il costume o la tradizione ma anche con la societ  di accoglienza, con l'informazione e il suo contributo ad affrontare determinate problematiche e quindi a gestirle in modo responsabile » (Fusaschi, 2003 : 98)³.

Contrairement à la tradition, qui protège l'intégrité physique et mentale des femmes et leur permettent de disposer de son corps sans aucune contrainte (que l'appartenance à un groupe et à l'ethnie, l'imposition androcratique ou matriarcale, le respect absolu de la morale traditionnelle), depuis 2000 a été introduit un vaste appareil législatif très répandu qui interdit les pratiques publiques attribuables aux MGF.

Face à la brutalité de ces pratiques (qui font le plus souvent référence à l'infibulation, l'Union Européenne a adopté, en 2001, une loi qui condamne toutes les formes de mutilation du corps féminin. En 2008 en outre, une action commune de l'OMS et de l'ONU a conduit à l'abolition des mutilations génitales féminines en faisant appel à la violation des droits de l'homme et de l'enfant.

De cette façon, nous assistons à un fort contraste entre une tradition qui se transmet de génération en génération et qui a ses racines dans la nature culturelle de la pratique, et la loi qui, en passant par la protection des droits individuels, considère illégale et inhumaine ces rites.

Sur la base de leur répartition géographique et des pourcentages avec lesquels les différents types de MGF sont pratiqués, il est nécessaire de comprendre les raisons de leur persistance et de leur propagation, malgré les campagnes de protestation récentes par les femmes et les filles qui ne veulent pas adhérer à la « *tradition des pères, parce que nous savons que ça fait mal, parce que la femme doit être libre de sentir son corps et de ne pas le voir torturé ou mutilé* » comme le dit H., une jeune étudiante égyptienne, résidente en Italie depuis dix ans, qui a vu ses sœurs plus âgées victimes de l'infibulation, encore enfants.

F., jeune femme somalienne qui habite à Turin depuis 2000, explicite les raisons de la persistance de ces actes :

Chez nous, se sentir femmes, cela signifie être cousues, signifie assurer la sécurité à l'homme pour être sûr que nous n'avons pas eu des relations avec les autres ; cela signifie qu'on a fait ce que votre grand-mère, votre mère et sa mère avant elle, ont fait dans et pour la communauté. Ici, si vous n'êtes pas cousues, vous êtes une « femme-poubelle », sale, surtout trop libre et tout le monde pense que vous n'êtes pas sérieuse. Se faire coudre est un devoir si vous voulez appartenir à la communauté, si vous voulez être comme les autres

M., femme somalienne, qui a subi l'infibulation avant d'arriver en Italie, en 1999, et qui travaille aujourd'hui en tant que médiatrice culturelle à l'hôpital, en particulier dans le secteur gynécologique, témoigne également :

En Somalie, il n'y a pas un vrai sens d'appartenance à la nation et à l'état, une vraie identité ethnique ; pour la femme, mais déjà pour la petite fille, la couture [l'infibulation] est un moyen d'être somalienne, acheter une sorte de citoyenneté même physique, mais en profondeur, non pas seulement sur le papier.

³ « L'aspect lié aux tristes voyages de retour ouvre des scénarios inquiétants et très pertinents, qui ont à voir non seulement avec la coutume ou la tradition, mais aussi avec la societ  d'accueil, avec l'information et sa contribution à faire face à certaines questions et   les gérer de façon responsable ».

Les hommes, dans les sociétés traditionnelles africaines, en tant que père et chef de famille, sont au cœur des décisions prises au sein de la cellule familiale. En outre, en tant qu'époux, ils accueillent leur femme à résidence ; en tant que père, ils prennent en charge le mariage de leurs filles. Ils organisent ainsi la circulation des femmes au sein de leur communauté. Ils ont le pouvoir de contrôler la sexualité et la fécondité des femmes. Or, la pratique des MGF, présentée comme un moyen de préservation de la chasteté des femmes par inhibition du désir sexuel, assure aux hommes la fidélité de leur femme et l'origine de leur prog nit re. En garantissant la virginité des jeunes filles avant les noces, elle rend la femme éligible à un mariage.

  cet égard, l'anthropologue Carla Pasquinelli, dans son livre *Infibulazione*, soutient la nécessité de lire cette imposition androcratique comme une forme de garantie du prix de la mariée (la dot, *brideprice*) :

il compenso che la famiglia del futuro marito versa alla famiglia della futura moglie in cambio non di una donna qualsiasi ma di una donna illibata, intatta, vergine, ovvero operata. Possibilmente chiusa e ben chiusa nel caso di somale, eritree o etiopi, oppure escissa a dovere in modo da scoraggiarne desideri e rapporti prematrimoniali: tutte condizioni indispensabili per lo scambio matrimoniale pena il rinvio della malcapitata alla sua famiglia di origine la prima notte di nozze, e il conseguente recupero del compenso versato. Il valore di una sposa dipende infatti dalla sua verginit  e le Mgf sono una forma di protezione che inibisce nella donna desideri e tentazioni di rapporti prematrimoniali (Pasquinelli 2007: 97-98)⁴.

Pour ces raisons, la mutilation g nitale féminine devient un *fait social total* qui couvre non seulement l'appareil traditionnel d'une société donnée, mais aussi son système économique, l'échange et la réciprocité, y compris l'imbrication des différents sexes et groupes d'âge et des rapports sociopolitiques. La garantie de la « femme cousue » et le contrôle de sa sexualité donnent une légitimité à une tradition contre laquelle les comités bioéthiques et des organismes internationaux ont pris parti.

Le corps, donc, devient le lieu de débat et de contraste, un corps légitimé si violé, un corps rejeté si protégé et préservé intact, parce que « *les inscriptions sur le corps impriment une cosmogonie compréhensible par tous et une inaliénable égalité. Le corps n'est pas la possession du jeune, il n'est que le membre du corps collectif.* » (Le Breton, 2010 : 192)

III. La législation, les coutumes et la bioéthique

Depuis le début des années quatre-vingt dix, un débat houleux est n  entre les  tats, en particulier ceux de religion musulmane, sur la nécessité de légitimer ou interdire les MGF. Parmi les nations plus impliquées dans le débat, l'Égypte et la Somalie ont établi des décrets importants sur la question. Dans la première Conférence internationale de bioéthique sur la reproduction humaine dans le monde musulman, qui a eu lieu en 1991 à l'Université d'Al-Azhar (en Égypte), les MGF ont été condamnées en tant qu'actes qui produisent des blessures

⁴ « Les frais que la famille du futur mari paie à la famille de sa future épouse en retour non seulement d'une femme mais d'une femme chaste, intacte, vierge, ou exploitée. Peut-être fermée et bien fermée dans le cas de femmes de la Somalie, de l'Erythrée ou d'Ethiopie, ou excisée correctement afin de décourager les désirs et les rapports sexuels prénuptiaux : toutes conditionnes essentielles pour l'échange matrimonial au lieu du retour de la pauvre femme dans sa famille d'origine pendant la première nuit de noces, et la récupération conséquente du paiement effectué. La valeur d'une épouse dépend de sa virginité et les MGF sont une forme de protection qui empêche les désirs de la femme et des tentations de sexe avant le mariage».

psychiques et somatiques chez les femmes et les filles, contraires à l'éthique médicale musulmane, qui prescrit de ne pas nuire au patient, si ce n'est pas pour un but plus élevé et *halal* (Serour, 1992). En 1996, le ministère de la Santé au Caire a publié un décret (N  261) sur l'abolition des MGF, dont la violation est pénalement poursuivie et, en 2007, il a déclaré, aux côtés de l'UNICEF, que les MGF restent problématiques en tant que violence sur les filles. Une interdiction passible d'une amende pécuniaire et de prison a même été promulguée. Néanmoins, en particulier dans les zones rurales, la pratique de l'excision continue, sans, en outre, les précautions médicales et sanitaires présentes dans le milieu urbain. En Somalie actuellement, il n'y a pas de loi nationale contre les MGF, mais seulement certaines dispositions du Code pénal (art.440, paragraphe 1, 2, 3) qui parle de « blessure », de « blessure grave » (où l'acte cause une maladie qui met en danger la vie de la personne ou l'empêche de participer à ses occupations ordinaires pour une période maximale de quarante jours) ou de « blessure très grave » (se pose lorsque une maladie est incurable), dont les auteurs sont condamnés jusqu'à sept ans de prison.

Bien qu'on puisse avoir une loi interdisant les MGF, cependant, il n'y a pas explicitement une définition de la mutilation. C'est ce qui se passe en particulier à Djibouti, en Guinée et en Indonésie, où la pratique est encore perçue comme *wajib*, « un devoir religieux » : bien qu'il ait été strictement interdit en 2006 aux professionnels de la santé de la pratiquer, aucun système d'amende n'a été mis en place pour les contrevenants.

Dans le contexte italien, le débat, sur le plan législatif et des préoccupations bioéthiques, concerne surtout les cas où les femmes demandeuses d'asile décident de pratiquer les mutilations génitales féminines sur elles-mêmes ou sur leurs filles ou quand elles arrivent en Italie, souvent en tant que demandeurs d'asile, avec les conséquences et le trauma psychologiques et physiques subis. Il est possible de distinguer deux tendances inverses. Certaines femmes, fortement liées à la tradition d'origine, veulent pratiquer sur leurs filles et petites-filles l'acte qu'elles ont elles-mêmes subi, et ont recours aux instruments rudimentaires dans un milieu domestique, avec des conséquences psychosomatiques graves. Inversement, de plus en plus de filles migrantes s'opposent à la pratique traditionnelle et souhaitent effacer les signes du traumatisme qu'elles ont subi par une procédure de d sinfibulation. Avec les associations et organisations qui luttent pour la défense des droits de l'homme, des femmes et des filles ont organisé des campagnes de sensibilisation et d'information sur les MGF, à travers des conférences, débats publics, activités de dialogue et la coopération avec les pays d'origine. Ce mouvement des femmes, que nous pourrions qualifier de « contre-culturel », est soutenu par certains décrets en matière de bioéthique. Déjà en 1998, la législation italienne a spécifié la différence entre la circoncision masculine et féminine. Le Comité national de bioéthique a ainsi condamné les MGF en tant que blessure grave contre les femmes et les enfants, décrétant que :

Les actes de disposition du propre corps qui n'ont pas de fins thérapeutiques et prophylactiques et qui produisent dans tous les cas une incapacité permanente, n'ont en général aucune légitimité bioéthique, ainsi que le prescrit l'art. 5 du Code civil italien en vigueur. L'excision ne peut donc être permise à aucun égard, ni éthique ni juridique. Au lieu de cela, en raison de ses caractéristiques thérapeutiques ou prophylactiques, la circoncision masculine ne peut pas être considérée comme illégitime. Les peuples ou les communautés qui, par leur culture spécifique, pratiquent la circoncision rituelle, et en particulier, sur les bébés de sexe masculin, m ritent une pleine reconnaissance de la l gitimit  de cette pratique et donc une protection aussi complète.⁵

⁵ « Gli atti di disposizione del proprio corpo che non abbiano finalit  terapeutiche e profilattiche e che comunque producano un'invalidit  permanente non hanno in generale alcuna legittimazione bioetica, oltre ad essere proscritti dall'art. 5 del vigente Codice civile italiano. E' quindi da ritenere che la circoncisione femminile non possa essere ritenuta lecita sotto alcun profilo, n  etico, n  giuridico. Invece, per le sue specifiche caratteristiche

Actuellement, conformément aux articles 582 et 583 du Code pénal (l sions corporelles graves), un emprisonnement de trois   douze ans est prévu.

IV. Compromis, contre-tendances, conservation

Est-il possible de concilier la tradition avec la biomédecine, pour protéger le corps et la santé de la femme ? Le problème s'est posé lorsque Abdulkadir Omar Hussen, gynécologue originaire de Mogadiscio, chef du Centre de référence régional de Florence pour la prévention et le traitement des complications liées aux MGF, a proposé le soi-disant « rituel symbolique alternatif ». L'initiative, en 2003, était de réaliser le rituel, dans l'établissement de soins de santé, à travers une pi ure sur le clitoris (en utilisant une lancette jetable), sous anesthésie locale, avec le déversement d'une goutte de sang ; de cette façon, le médecin a affirmé, « il rituale   salvo ma senza dolore e danni, la piccola pu  tornare a casa a festeggiare questa sorta di battesimo » (Pasquinelli, 2007 : 8)⁶. Cette alternative a été proposée comme un remède aux dommages causés par la circoncision pharaonique, en sauvant la tradition ou, au moins, en la réinventant et en permettant aux filles de vivre « protégées » et être acceptées par leur famille. Le corps de la personne est ainsi conservé, défendu, respecté, de même que la personne qui le porte.

En 2003, le comité local d'éthique de la Société sanitaire ASL 10 de Florence avait exprimé un avis favorable sur cette proposition, avec l'espoir qu'il soit rapidement mis en œuvre dans les établissements de santé publique. Néanmoins, l'initiative a été bloquée par un groupe de femmes immigrées provenant en particulier de l'Afrique et de l'Amérique du Sud, qui ne veulent pas accepter absolument la pratique ni un rituel alternatif. Selon eux, on ne peut pas légitimer ce qui devrait être totalement supprimé et aboli. On a parlé de « infibulation symbolique ou soft » (Pasquinelli, 2007 : 11)⁷, un rituel qui, apparemment, sauve une tradition et légitime une infraction pénale. En outre, certaines femmes plutôt âgées s'y sont opposées parce qu'elles sont en désaccord avec l'idée d'un rituel alternatif dans lequel l'enfant n'a pas été complètement soumis à une forme de douleur objective, qui devient le signe de la maturité et la condition de la renaissance, comme le Breton  crit : « *La douleur contribue à la dimension "spirituelle" ou "initiatique" [...] de l'acte. Elle traduit l'importance du moment, sa valeur. Et elle procure un sentiment de fierté d'avoir été à la hauteur* » (Le Breton, 2010 : 175). L'inscription sur le corps devient un rite de passage, une redéfinition du rapport de la personne devant et avec le monde.

Le débat bioéthique ne doit pas définir comment appeler cette forme alternative de MGF, mais si elle est acceptable et par qui. Pourtant, il faut se demander aussi s'il est juste de considérer l'excision et l'infibulation comme blessures contre les femmes, et non également l'avortement et les opérations transgenres, et réfléchir sur le fait que, bien que l'on condamne

di carattere terapeutico o profilattico, non pu  non essere considerata lecita la circoncisione maschile. I popoli o le comunità che, per la loro specifica cultura, praticano la circoncisione rituale, e quella in particolare dei neonati di sesso maschile, meritano quindi pieno riconoscimento della legittimit  di tale pratica e di conseguenza un'altrettanto piena tutela», Décret du Comité National pour la Bioéthique de la Présidence du Conseil des Ministres, *La circoncisione: profili bioetici*, 25 septembre 1998.

⁶ « Le rituel est bien gardé mais sans douleur ni dommages. La petite peut rentrer chez elle pour fêter comme une sorte de baptême ».

⁷ Sur le débat bioéthique, voir Catania, Hussen 2005. Pour les autres formes de « rituel alternatif » aux MGF, on peut voir le « cas de Seattle », le « *ntanira na mugambo* » ou « circoncision par mots » au Kenya, la « *sunna gudnin* » en Somalie : cf. LAMBELET COLEMAN, D. (1998), « The Seattle Compromise: Multicultural Sensitivity and Americanization », in *Duke Law Journal*, 47, 4, pp.717-783.

comme tribales et ancestrales les formes de MGF pratiqu es en Afrique, on ne doit pas en même temps blâmer les interventions de cautérisation du clitoris faites à l'époque par la biomédecine sur des filles jugées négligentes pour guérir les fistules vaginales par l'usage de matières caustiques, comme en témoigne Erlich dans *La femme blessée* (1986). En même temps, on pourrait faire valoir que ces mêmes circoncisions masculines qui sont aujourd'hui pratiqu es dans les hôpitaux ont remplacé les pratiques de castration présentes en Occident depuis le troisième siècle. Et si la circoncision a été entravée par les catholiques, cependant, elle a été acceptée par les juifs, en tant que signe d'alliance avec Jahv , et par les musulmans, en tant qu'entrée rituelle dans la communauté des croyants.

Cela montre comment la connaissance d'une tradition, ancrée dans un contexte social particulier, est plus forte et inchangeable de la loi même. Si la culture construit et forge l'individu, grâce à des interventions sur le corps, la même chose peut également en modifier et en détruire la nature, approuvant un savoir traditionnel qui remet en question la conscience religieuse et bioéthique des acteurs qui agissent ou ceux qui subissent. Cela signifie découvrir comment la culture peut générer la démesure d'un corps, dans sa capacité de tolérer une douleur inhumaine et de changer sa nature originelle, en la déconstruisant.

Bibliographie

- BOUHDIBA A. (1998), *La sexualité en islam*, Paris, PUF
- CATANIA L., HUSSEIN A.O. (2005), *Ferite per sempre*, Roma, DeriveApprodi
- ERLICH M. (1986), *La Femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminine*, Paris, L'Harmattan
- FIRTH R. (1975), *Symbols, Public and Private*, Ithaca, Cornell University Press
- FOUCAULT M. (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard
- FUSASCHI M. (2003), *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Torino, Bollati Boringhieri.
- LE BRETON D. (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LE BRETON D. (2010), *Expériences de la douleur*, Paris, M taill .
- LEENHARDT M. (1947), *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard
- MAUSS M. (1936), *LES TECHNIQUES DU CORPS*, in « JOURNAL DE PSYCHOLOGIE », XXXII, NE, 3-4, 15 MARS - 15 AVRIL
- OMS, 2016, *Mutilations sexuelles féminines*, Aide-mémoire N 241, février 2016
- PASQUINELLI C. (2007), *Infibulazione*, Roma, Meltemi.
- REMOTTI F. (1999), *Thèses pour une perspective anthropopo tique*, in CALAME C., KILANI M. (sous la dir.), *La fabrication de l'humain*, Lausanne, Payot, pp.15-31.
- SEROUR G.I., sous la dir., (1992), *Ethical Guidelines for Human Reproduction Research in the Muslim World*, Il Cairo. IICPSR.
- VAN GENNEP A. (1981), *Les rites de passage*, Paris, Picard.
- ZWANG [1997], « Functionnal and Erotic Consequences of Sexual Mutilations », in Denniston G., Fayre Milos M., *Sexual Mutilations. A Human Tragedy*, Springer, p. 67-76.

Corps malade et modification des conduites corporelles

Le Helloco-Moy Ga ta
Doctorante
 quipe Anthropologie et Diffusion des Savoirs
LACES
Département des Sciences de l' ducation
Université Bordeaux
gaita.lehelloco@u-bordeaux.fr

Introduction

Dans cette communication, nous nous sommes efforcée de montrer le rapport entre le corps et la modification des conduites corporelles dans le processus d'éducation thérapeutique. Le corps moderne, en effet, est un corps qui s'oublie dans le quotidien. Un corps qui agit sans conscience, dans le silence de ses organes¹. Lorsque la maladie apparaît, ce corps se rappelle pourtant à l'individu par sa défaillance même. De fait, la maladie est pleinement corporelle. Le corps peut se révéler à chacun à certains moments, que peuvent être des moments d'exaltation (sexualité, sport, etc.) ou bien des moments plus difficiles de défaillance (douleur, handicap, rhume, etc.) comme c'est le cas de la pathologie chronique. Au sein du colloque dans lequel s'est réalisée cette communication, cet ancrage commun de la conscience occasionnelle du corps a pu créer le lien entre les corps mutilés, les corps soignés, voire augmentés, les corps contraints dans les régimes ou encore les corps modifiés par les pratiques sportives. Dans la pathologie chronique, le corps malade est désigné comme tel par le diagnostic ou les symptômes, il est l'objet du soin des professionnels de santé, mais aussi celui d'une éducation des patients vers des modifications corporelles. Il est ainsi soumis au paradoxe du soin et de la contrainte simultanée au moment même où il se révèle à l'individu. Il est ainsi demandé aux patients de conforter ou de modifier des pratiques alimentaires, d'activité physique ou encore de s'abstenir de tabac. La contrainte exercée par la médecine sur les corps malade apparaît alors parfois comme démesurée. Une démesure à la hauteur des injonctions paradoxales que subit alors le patient. Au moment même où le corps fait défaut, le patient est conduit à modifier nombre de ses pratiques corporelles sur lesquelles il n'avait pas forcément de réflexion jusqu'ici, avec lesquelles il faisait jusqu'alors corps. L'imposition de ces conduites corporelles représente ici la démesure des corps malades, corps contraints, corps imposés, corps normés, malgré l'étiquetage de malades chroniques, tout se passe comme si les patients devaient démesurément maîtriser leur corps en dépit de la défaillance attestée par le diagnostic.

La recherche sur laquelle se base cette communication porte sur ce qui est dévolu au patient, c'est-à-dire ce que celui-ci accepte de prendre en charge dans son apprentissage des conduites corporelles induites par la pathologie dans le but d'une vie plus proche de la santé pourtant définitivement perdue. Dans un premier temps, nous présentons les pathologies observées dans ce travail et le processus d'éducation mis en œuvre pour atteindre différentes pratiques demandées aux patients par le corps médical. Dans un second temps, nous ferons un rappel historique de la notion de corps dans notre société et tout particulièrement sur les rapports entre le corps sain et le corps malade. Dans un troisième temps, nous présenterons la méthodologie générale de la recherche dont est issue cette communication et réaliserons un focus sur la technique dont nous développons ici les résultats qui montrent le lien entre le corps malade et les différentes modifications corporelles au sein du processus d' ducation. Les deux derniers points seront ainsi consacrés à présenter les résultats les plus pertinents pour montrer l'entremêlement entre les rapports des patients à leur corps et les

¹ cf. L riche et sa célèbre définition de la santé dat e de 1936

conduites corporelles effectives parfois démesurément dissemblables ou, à l'inverse, démesurément identiques.

I. Deux pathologies : le diabète de type 2 (DI2) et l'artérite oblitt rante des membres inférieurs (AOMI)

Le choix des pathologies de la recherche présentée s'est effectué selon le degré de connaissances antérieures sur ces pathologies. Le diabète de type 2, en effet, est une pathologie largement connue et dont tout un chacun a une idée qu'elle soit vague ou plus précise. L'artérite oblitt rante des membres inférieurs, *a contrario*, est peu connue car beaucoup plus rare et, souvent, seuls les patients atteints peuvent en dire quelque chose. Nous avons d'ailleurs pu largement vérifier cet état puisque même certains médecins généralistes contact s n'avaient jamais rencontré de patients porteurs et ne connaissaient pas précisément cette pathologie. Initialement, nous pensions que cette différence pouvait avoir une incidence sur les rapports que pouvaient entretenir les patients avec leur pathologie. Si cette hypothèse n'a pas davantage tenu que celle de conduites corporelles propres à chaque pathologie, le rapport au corps, cependant, diffère en partie. Le diabète est, en effet, généralement une pathologie silencieuse, « sournoise » disent certains patients, car elle ne se révèle aux patients qu'au travers des résultats biologiques demandés par le médecin. Dans cette pathologie, le corps reste longtemps muet et sa trahison semble encore plus importante en raison de l'absence même de symptôme visible ou ressenti. Pour l'AOMI, à l'inverse, c'est souvent une douleur à la marche qui conduit à un questionnement du patient auprès de son médecin qui établira par la suite le diagnostic, avec l'aide, le plus souvent, d'une échographie-doppler. Dans cette seconde pathologie chronique, c'est donc le corps souffrant qui institue généralement la maladie. De fait, les patients porteurs du DI2 ne se sentent pas malades alors que les patients porteurs d'AOMI ont un rappel quotidien de la pathologie à travers la douleur à la marche. Ce n'est pourtant pas cette visibilité du ressenti qui fonde les conduites corporelles, nos résultats ne validaient pas cette hypothèse.

Lors de la pose d'un diagnostic de pathologie chronique, le médecin préconise souvent un certain nombre de recommandations de conduites corporelles à suivre. Ces recommandations peuvent être partagées avec celles données au grand public comme elles peuvent être plus spécifiques en fonction de la pathologie. Pour les deux pathologies étudiées ici, les patients doivent ainsi s'astreindre à reconsidérer ou à renforcer certaines conduites pour obtenir une alimentation équilibrée, une pratique d'activités physiques suffisante et une abstinence tabagique. Selon l'*evidence based medicine*, ces conduites préconisées contribuent à repousser les effets secondaires et à améliorer le traitement de ces pathologies et donc permettre aux patients de vivre mieux avec leur maladie. Ainsi, le diabétique doit tout particulièrement être attentif à son alimentation et à la pratique régulière d'une activité physique. Le patient artéritique, lui, doit rester ou devenir abstinent au tabac, corriger un éventuel trouble lipidique par l'alimentation et pratiquer une activité physique telle la marche pour développer un circuit vasculaire collatéral. Globalement, pour prévenir l'apparition d'effets secondaires, retarder l'évolution négative de la pathologie et conserver le plus longtemps possible un état de santé au sens de l'OMS², les patients, selon la médecine, doivent prendre soin d'eux au sens du *care* anglophone qui complète le *cure*, le traitement médicamenteux. L'objectif est d'obtenir une potentialisation des deux types de prise en charge au sein de pathologies dont on ne meurt plus, mais que la médecine ne sait pas (encore ?) guérir. Cette alliance n'est pourtant pas toujours certaine et la modification des conduites corporelles ne s'effectue ni de manière linéaire ni de manière inéluctable. Même si certains patients montrent les conduites attendues d'autres vont jusqu'à s'y opposer et ce, de manière radicale comme de manière beaucoup

² Organisation Mondiale de la Santé (1946) : « La santé est un état complet de bien-être physique, mental et social. »

plus fluctuante. La connaissance fine des différents styles de patients en fonction de la perception de leur corps est un des apports de la recherche que nous présentons ici et qui, il nous semble, permet un regard nouveau sur ce qui amène tel style de patients à tel style de conduites.

II. Les modifications des conduites corporelles chez les patients atteints de pathologie chronique

Pour comprendre ce que peut représenter le corps dans notre société pour un individu, qu'il soit malade ou non, un détour historique semble indispensable. C'est effectivement l'individualisme qui a permis à l'homme de prendre conscience de son corps comme entité particulière au sein du monde. Si « *dans les sociétés traditionnelles le corps ne se distingue pas de la personne* » (Le Breton, 1990 : 11), dans la société occidentale, l'Homme devient le maître de son corps et peut ainsi le penser. En France, ce corps est conjointement influencé par cette possession individuelle et la morale collective liée à un état fort qui enjoint à chacun de prendre soin du corps des autres comme à travers la vaccination obligatoire par exemple. Cette double influence provoque des contradictions. Les normes corporelles médicales actuelles (manger-bouger, manger 5 fruits et légumes par jour, pratiquez 30 minutes d'activité physique par jour, ne fumez pas, etc.) issues des messages de santé publique vont ainsi à l'encontre de la possibilité de chacun de faire ce que bon lui semble de son corps voire de l'idée d'une invincibilité possible du corps humain qui doit (peut) rester jeune. « *On peut [d'ailleurs] affirmer sans absurdité qu'il n'existe [...] qu'un seul homme achevé et qui n'ait pas à rougir : le jeune père [...], en bonne santé, d'un bon poids, [...] et pratiquant un sport* » (Goffman, 1963 : 151) alors que, dans le même temps, « *la Grande Santé, [...] tend à s'imposer comme seul et unique projet mondial* » (Sfez, 1995 : 21). La mise au jour de paradoxes tels celui de demander à la médecine de rester ou de devenir un corps idéal alors qu'il existe des pathologies qu'elle ne guérit pas permet d'expliquer certains choix de conduites. Malgré l'idée évidente que chacun fait ce qu'il considère le mieux pour lui (et sa santé), les conduites attendues par les médecins, au regard de la pathologie diagnostiquée, ne sont pas toujours celles que les patients effectuent dans les situations dans lesquelles ils se trouvent. Car, qu'en est-il du vécu du corps malade qui se dévoile à celui qui pouvait penser que « *son corps glorieux est à l'image de son esprit, qui ne connaît ni la foi ni le doute* » (Augé, 1977 : 195) ? Qui n'a effectivement jamais entendu l'histoire de cet homme de 90 ans mort en bonne santé alors qu'il fumait « comme un pompier » depuis toujours ? Qu'est-ce qui amène un patient à faire le choix d'adopter telle ou telle conduite dans telle ou telle situation ?

Les conduites corporelles ne sont que des facteurs de risque lorsque le corps s'oublie et que l'homme n'en prend possession que pour son plaisir, mais elles demandent à être modifiées lorsque le diagnostic est posé pour que ce corps reste « sien » c'est-à-dire, pour la médecine, semblable à l'idéal de santé. Pour le malade chronique, « *quand je dis : mon corps, je ressemble au roi t tu qui dit : mon peuple en parlant de ceux qui précisément l'ont détrôné et qui lui d nient toute autorité.* » (Bert, 1982 : 17) La maladie rompt l'équilibre que l'individu avait mis en place avec son corps et engendre une « crise » de « *la santé parfaite* » pour reprendre le titre de l'ouvrage de Sfez déjà cité (1995). Si la santé parfaite n'est plus là, les symptômes ne sont pas non plus des symptômes invalidants au point de « *rester dans le fond de son lit* » perception exprimée par plusieurs patients. Le patient porteur d'une pathologie chronique doit faire face à de nombreuses et complexes influences qui ne dépendent pas de lui, mais que l'éducation thérapeutique cherche à prendre en compte pour obtenir les changements attendus par la médecine pour que l'état apparent de santé dure le plus longtemps possible.

III. Le récit de vie pour un récit de maladie

Nous avons écoulé longuement 26 patients, autant que possible au sein de leur quotidien. Un patient nous a reçue lors de sa dialyse trihebdomadaire, un autre nous a accordé du temps sur son lieu de travail en plus de son domicile, et un autre encore a préféré nous rencontrer dans l'hôpital où il se rend régulièrement pour suivre son programme d'éducation thérapeutique. Tous les autres nous ont reçue chez eux. De l'Ille et Vilaine à la Gironde, nous avons été confrontée à un large spectre de situations : maison individuelle, appartement ou foyer logement ; campagne, petite, moyenne et grande villes ; ouvrier viticole, employé, enseignant, architecte ou chef d'entreprise ; des hommes et des femmes, de 53 ans à 98 ans. Nous souhaitions obtenir un échantillon le plus varié possible afin d'obtenir des situations différentes. Pour répondre à notre questionnaire du rapport entre corps et modifications au sein du processus d'éducation, nous avons séparé les récits de vie des récits de maladie afin d'avoir un outil de compréhension des conditions de vie et de deux niveaux de discours : un sur le dire (les valeurs, les perceptions, les concepts, etc.) et un sur la déclaration des actions effectives.

Dans la recherche dont est issue cette présentation, une socio-anthropologie des rapports entre corps et santé en France a mis au jour une homogénéité globale de discours entre les thèmes utilisés par les patients et ceux portés par l'ensemble de notre société. Ainsi, de manière occurrente, l'alimentation est aussi prépondérante que l'activité physique est sporadique dans le discours des patients comme dans la représentation de la population globale. Pour ce qui concerne le discours sur le corps, il se réalise à travers l'utilisation des termes spécifiques médicaux sur le corps malade. Ainsi, ce discours émis par les patients est plutôt globalement centré sur ce que dit la médecine de ce corps : *« c'est mon artériopathie qui peut faire qu'un jour on me coupe la jambe, qui peut faire que j'ai une thrombose qui va me faire heu.. une heu.. comment dirais-je ? Qui peut aller.. qui peut me faire une crise cardiaque, qui peut me faire une hémiplégie, qui peut me faire des tas de choses. »* (Claude, AOMI depuis 3 ans, 61ans)

Malgré cette spécificité propre aux patients de langage sur le corps à travers les mots médicaux, le « groupe patient » n'est pas socialement structuré et le patient est avant tout issu de son groupe social et familial d'origine. Ceci entraîne une variété et une complexité des discours au-delà de l'hégémonie du langage médical pour parler du corps malade. Nous présentons maintenant ces différents discours.

IV. Styles de discours de patients

Une première classe de discours des patients entendus met au jour un discours présentant une forte adhésion au discours médical qui est ainsi intégré et reproduit. Dans cette classe, le corps, parlé à travers la terminologie médicale, est questionné voire mis en défaut par les patients. Ainsi, même si le patient ne ressent pas sa maladie, il adhère à l'invisible que la médecine lui a indiqué à travers des données biologiques : *« La maladie, elle a des incidences [...] sur mon corps, mais moi je n'en ressens aucun effet et je n'en ai aucune conscience »* (Marc, DI2 depuis 12 ans, 63ans). Le changement lié au processus d'éducation, lui, est vu comme progressif et lié au temps long de la vie : *« J'ai changé des choses, mais, je vais dire, hormis le tabac, mais pas d'un coup non plus, ça a été progressif parce qu'on ne peut pas, du jour au lendemain. »* (Alain, AOMI depuis 6 ans, 52 ans) Cette inscription dans la durée est propre à ce style de discours en accord avec l'adhésion du principe de la pathologie chronique qui sera présente tout au long du reste de la vie du patient.

Une deuxième classe concerne les discours pour lesquels l'activité physique est le cœur du discours : « *on fait la marche à pieds, on sort et on fait de la marche* » (Guy, DI2 depuis 1 an, 54 ans) ; « *Je bricole un peu, je gratte de l'herbe, je tonds, je m'occupe quoi.* » (Stéphane, DI2 et AOMI depuis 10 ans, 68 ans) Dans cette classe, soit les patients ont toujours eu cette activité, soit ils la pratiquent en lien avec les recommandations du médecin et confortent ou mettent en place un processus quotidien de changement en y intégrant une activité journalière, souvent la marche :

- Le médecin a dit qu'il fallait marcher (André, AOMI depuis 5 ans, 65 ans)
- Maintenant avec ça, avec mon diabète, je suis obligé de faire un peu plus de sport. (Guy, DI2 depuis 1 an, 54 ans)
- On m'a forcé à marcher [...] c'est pour créer[...] des voies de... de délestage. (Alain, AOMI depuis 6 ans, 52 ans)

Le corps est ici vécu dans l'action, c'est bien plus la quotidienn t  qui est la p riodic t  déclarée de ces patients qui renouv lent sans cesse cette pratique de l'activité dans le même temps qu'elle prend une place centrale dans leurs discours sur la maladie. En opposition avec la première classe de discours, le patient est ici centré sur l'action et son rapport à la maladie se fait vis-à-vis de ce qu'il peut réaliser (ou pas) et donc du handicap physique qu'imposera la maladie au fur et à mesure de l'apparition des effets secondaires.

Pour la troisième classe de discours, c'est l'alimentation qui prime. Le corps est lié au fait de manger. Cela peut être perçu comme un plaisir : « *Je mange ce qui me plaît ![...] cela a toujours été pareil et j'ai toujours aimé faire la cuisine.[...] alors je mange si j'aime bien* » (Monique, DI2 depuis 30 ans, 80 ans). Cela peut également être perçu comme une contrainte : « * a c'est un sacré défaut, j'ai besoin, je m'ennuie, il faut que je mange !* » (Marie, DI2 depuis 40 ans, 82 ans) Dans cette classe, le changement, quotidien, est vu comme complexe et souvent chargé d'interdit plutôt que d'équilibre et de modération :

C'est pour cela il y a tout un truc après, un truc à mettre en route après... Ce n'est pas évident car il faut d'abord partir de ce que l'on a l'habitude de faire, c'est une sacrée gymnastique, on va remplacer quelque chose par une autre chose. Bon, on ne va pas boire de cidre, on va boire de l'eau parce que le cidre c'est plein de sucre donc c'est pour ça qu'il faut chercher des techniques comme ça quoi. Alors on remplace une chose par une chose. (Guy, DI2 depuis 1 an, 54 ans)

Dans cette classe de discours se m le ainsi l'idée du temps quotidien avec l'idée de changement sur le temps long bien que ce temps long soit justement phagocyté par la difficulté sans cesse renouvelée par la multiplicité des situations à affronter. Le corps est ici lié aux perceptions ressenties lors de l'alimentation. Les patients agiront ainsi en fonction de leurs envies ou des contraintes ressentie comme indubitables.

La mise au jour de ces différents styles de discours, l'un centré sur les idéologies médicales savantes, le deuxième sur l'action et le dernier sur les perceptions montre que le rapport qu'entretiennent les patients avec leur corps peut engendrer des réactions différentes face aux recommandations médicales.

V. Diversité du changement

Nous utilisons le discours des patients pour reconstruire des espaces théoriques successifs, présents tout au long du processus d'éducation et dans lesquels les patients acceptent de prendre leur apprentissage en charge pour modifier des conduites jugées inappropriées par le corps médical. L'analyse de ces discours induit une imbrication entre le rapport au corps des patients et leurs pratiques corporelles, cibles de l' ducation.



Ainsi, les patients qui relèvent d'un discours centré sur l'alimentation sont ceux qui montrent le plus une demande « d'obligation surveillée » et impliquent le médecin qui se doit alors de « prendre en charge » le patient. Les patients qui ont ce style de discours attendent plus du médecin des prescriptions, des recommandations et des préconisations afin de laisser leur corps aux mains de la médecine. Pour que ces patients restent dans la conduite attendue par le médecin, celui-ci doit être présent au quotidien avec un rappel constant de ce qui est attendu, un retour sur ce qui est réalisé ou des explications sans cesse réitérées. Sans cette constance, ces patients peuvent « dévier » sur le long terme et ne plus être conformes aux pratiques attendues.

  certains moments de la pathologie, des ruptures peuvent se présenter précipitant le changement alors que d'autres patients, à l'inverse, vivent leur pathologie comme une continuité sans signe apparent. Ces deux types de changement possibles ne dépendent pas des patients, mais bien du rapport direct que les patients entretiennent à leur corps.

Ainsi, les patients ayant des discours centrés sur l'action sont ceux qui sont le plus dans la continuité et semblent le moins avoir besoin d'une rupture pour modifier leurs conduites. Ils évoluent sans tout changer du tout au tout, mais bien dans l'idée que chacun change tout au long de la vie en fonction des différents moments qu'il traverse : « *Oh bah oui, c'est les choses de la vie. Vous savez, on change par décennie. On change et physiquement et intellectuellement donc ça se fait tout seul, c'est cela.* » (Fabien, AOMI depuis 5 ans, 71 ans)

Certains patients présentent des conduites en inadéquation avec les normes médicales. Ils peuvent d'ailleurs justifier cela par un raisonnement construit :

Parce que je pense que, de temps en temps, la non-accoutumance ça... L'accoutumance c'est mauvais ! Pour des médicaments ! Je ne sais pas. Je ne l'ai pas dit   ma cardiologue parce qu'elle m'engueulerait, mais... (Charles, AOMI depuis 20 ans, 78 ans)

Donc... j'ai fait toute une analyse de... la politique de santé, d'abord, en France... sur... le rapport de l'individu avec le médicament et puis mes réflexions m'ont entraîné à me dire que, si l'homme était si fragile que ça, au début des temps, aucun n'aurait survécu parce que les conditions étaient terribles donc... l'homme est très fort, beaucoup plus qu'il ne le croit, et je parle pour tous les hommes. [...] Oui, j'ai des médicaments, mais je compose avec, je compose avec... il y a certains médicaments... si vous voulez, je suis passé de vingt-et-un médicaments à... là je n'en prends plus que six. (Claude, AOMI depuis 3 ans, 61 ans)

J'ai pris ces m docs pendant cinq ans et là, cela fait six mois que je n'en prends pas, je ne constate aucune différence donc, je pense que ce qui serait intéressant, c'est de voir avec des analyses si... ils étaient aussi utiles que cela ces m docs ou pas ! Parce que j'ai quand même l'impression que, souvent, les médecins prescrivent  a parce qu'il faut prescrire ça. On leur a appris qu'il fallait prescrire  a, ils prescrivent et puis, et puis finalement on ne sait pas trop si cela a un effet, si cela n'en a pas, si on se porterait pas aussi bien sans et, entre parenthèses, bon, « on » prescrit, « les médecins ! » prescrivent du Plavix  systématiquement qui coute 130  la boîte. Ce que j'ai pu lire dans plein d'endroits, c'est que l'aspirine avait le même effet à 8  la boîte et, quand tu poses la question au médecin : « Est-ce que, là, l'aspirine fait ou pas le même effet ? » Il ne sait pas. (André, AOMI depuis 5 ans, 65 ans)

Les patients peuvent aussi ne pas justifier leur conduite ni comprendre qu'elle n'est pas en adéquation avec la demande du médecin comme en témoigne le discours de Michel en surcharge pondérale sévère et qui indique dans un premier temps qu'il n'a pas de modification alimentaire à mettre en oeuvre :

J'en avais pas, j'en ai jamais eu de régime, ils m'en ont pas prescrit. [...] (Michel, AOMI depuis 32 ans, 66 ans)

Pour ensuite revenir sur ce qui a pu lui être dit mais qu'il ne suit pas selon les recommandations énoncées comme le montre notamment son absence de perte de poids :



Bon, pas de sel, pas trop de sel. Ah bah bien sûr ! Il y a des trucs qu'il faut pas : le sel, le gras et puis c'est à peu près tout... le vin. Le gras, pas trop, parce qu'avant quand je faisais cuire des œufs, j'aimais bien que  a baigne moi et puis ils m'ont dit : «  a la graisse, il faut l'éviter ». La peau du poulet, tout ça, c'est pas bon non plus. (id.)

Ces patients présentant des conduites déviantes peuvent, à l'inverse de Michel, présenter un discours indiquant une parfaite compréhension des demandes médicales mais justifiant d'un désaccord avec celles-ci. André, par exemple, a arrêté totalement ses traitements car il doute du système qui génère les recommandations de prescription des médecins. Ainsi, la détention des savoirs médicaux n'est pas forcément g ge d'une observance accrue, cependant, la compréhension des rapports au corps avec les modifications corporelles demandées permet d'aborder chaque patient selon son style de discours au sein du processus long de l'éducation thérapeutique.

Conclusion

Nous pouvons affirmer que le processus d'éducation, dans le cadre d'une pathologie chronique, passe forcément par ce qui touche la maladie : le corps. Ce corps que l'individu peut penser, posséder, transformer, utiliser pour lui permettre de devenir ce qu'il doit être, mais aussi ce corps qui trahit et qui défaille en rappelant à l'individu qu'il doit en prendre soin autant que de l'ensemble de sa personne, ce corps alors démesuré. L'utilisation du discours permet de mieux comprendre l'imbrication du rapport au corps avec le processus de changement induit par la pathologie chronique à travers les discours sur le « dire » et le « dire du faire » nous devrions même préciser le « dire du faire corporel ». Ainsi, l'élaboration d'une typologie du changement liée aux différents styles de discours de patients permet de mieux comprendre les processus d'éducation et l'importance du temps dans ce qui peut être défini comme « le reste de la vie » de ces patients. La pathologie chronique se réalisant sur le temps long de la vie des patients, l'idée de processus prend un sens encore plus exacerbé pour l'éducation thérapeutique. L'élaboration de savoirs nouveaux sur les patients et les processus d'éducation doivent pouvoir permettre aux professionnels de santé d'adapter leur réponse à la diversité et la variété des patients dans le cadre de l'éducation thérapeutique de ces derniers. Il n'est plus forcément utile de créer de nouveaux modèles d'apprentissage qui ne pourraient convenir à tous, mais bien d'adapter ces modèles tout au long de la pathologie et pour chaque style de patients. Ces savoirs permettent également de poser des questions sur les modifications corporelles demandées par la science médicale lorsque le bien-être, qui définit aujourd'hui la santé selon l'OMS³, peut être atteint en dehors de ces modifications. Le malade possède-t-il toujours son corps ou devient-il ce corps ? Au travers des échanges qui ont eu lieu au sein du colloque, l'idée du contrôle du corps est apparue, la limite du corps également lorsqu'il échappe à ce contrôle ou qu'il devient sensible au-delà de la personne, la place qui reste à ce corps lorsqu'il est mutilé et souffrant, mais également la possibilité d'aller par delà tous les obstacles grâce à la science. Le corps, lien de tous ces échanges, semble encore avoir à dire ou, tout au moins, ne semble pas pouvoir être ignoré dans notre monde actuel. Le patient à donc à faire face à la démesure des corps médicalisés à laquelle il a injonction de se soumettre mais il peut également entrevoir la démesure des possibilités de ce corps au gré des découvertes scientifiques et des progrès qui laissent entrevoir l'augmentation des chances d'une espérance de vie en bonne santé.

³ Organisation Mondiale de la Santé (1946) : « La santé est un état complet de bien-être physique, mental et social » C'est la même citation que la note 1.

Références bibliographiques

- AUGE, M. (1977), *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort : introduction à une anthropologie de la répression*, Paris : Flammarion, 216p.
- BERT, E. (1982), *Présence des morts*, Gallimard, Paris, 178p.
- GOFFMAN, E. (1963), *Stigmate, Les usages sociaux des handicaps*, trad. KIHM, Paris :  ditions de minuit,  d.1975, 180p.
- LE BRETON, D. (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris : PUF, 6   d. 2011, 331p.
- ORGANISATION MONDIALE POUR LA SANTE (OMS) (1946). Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé, tel qu'adopté par la Conférence internationale sur la Santé et entré en vigueur le 7 avril 1948, *Actes officiels de l'Organisation mondiale de la Santé*, New York, 2, 100.
- SFEZ, L. (1995), *La santé parfaite, Critique d'une nouvelle utopie*, Paris : Le seuil, 398p.

La maîtrise des éléments : mesure et démesure du vent et du feu dans le *ka arippayarru* du K rala (Inde).

Laura Silvestri
Postdoctorante, Laboratoire Sant.E.Si.H.
Université de Montpellier
laura.silvestri@umontpellier.fr

L'une des pratiques corporelles indiennes, l'art martial *ka arippayarru*, est imprégnée par des idées qui se rapportent à la notion de mesure et qui contribuent en partie à la constituer. Je vais montrer par quels critères et quels types d'évaluations la mesure et la démesure peuvent être jugées, et par quels moyens pratiques le déséquilibre causé par la démesure est prévenu et/ou contrast ¹.

Le *ka arippayarru* a été codifié sous ce nom dans les années 1930 au Kerala sur la base des techniques d'entraînement au combat et des méthodes thérapeutiques encore enseignées dans les *ka ari*. Dans son sens général, ce mot indique un lieu d'apprentissage, une  cole. Dans le sens spécifique à cette discipline, il indique les gymnases-sanctuaires où elle est de préférence pratiqu e. Le mot *payarru* signifiant « pratique, exercices », le composé *ka arippayarru* désigne « les exercices de *ka ari* ». Ces bâtiments sont héritiers de l'institution homonyme qui au sommet de son épanouissement, aux XVI  et XVII  siècles, assurait la formation des guerriers tout en remplissant les rôles de lieu de culte, d'assemblée et d' cole (Tarabout, 1986 : 416). Si l'arrivée des premiers Européens initie l'obsolescence des techniques enseignées dans les *ka ari*, la domination britannique achève la démobilisation du syst me² au début du XIX  siècle (Bayly 1989 : 460), jusqu'à l'émergence, dans la période du mouvement pour l'indépendance de l'Inde, du *ka arippayarru* comme méthode d'éducation physique locale et emblème culturel (Zarrilli 1998). Le *ka arippayarru* actuel relève autant du champ du sport que de ceux de la médecine et des arts. Il est en fait lié à d'autres pratiques avec lesquelles, comme nous allons le voir, il partage des éléments techniques et des conceptions du corps. Les éléments que je rapporte proviennent d'un terrain de huit mois et demi effectué dans une  cole de *ka arippayarru* au nord du Kerala entre 2009 et 2010 ainsi que de quelques visites à d'autres écoles k ralaises³.

¹ Ce texte est la réélaboration d'une communication présentée à l'atelier « Le corps de la démesure » du Congrès AFEA 2015. Je tiens à remercier Gilles Raveneau, organisateur de l'atelier, et tous les participants pour l'écoute attentive et les retours reçus. Je remercie aussi Nelly Dargent, enseignante de *ka arippayarru*, pour ses remarques et commentaires sur une première version de cet article, ainsi que Lena g Orgebin et Oriane Krief pour leurs relectures et leur aide à la rédaction. La responsabilité de tout défaut n'engage évidemment que moi.

² Si le système des *ka ari* comme institutions de formation des guerriers a été démantelé, des exercices ont continué être transmis et les *ka ari* ont continué à exister comme lieux d'apprentissage scolaire et de pratiques artistiques ou comme sanctuaires.

³ Après une découverte du *ka arippayarru* en Italie et en France, j'ai approfondi mon initiation en participant régulièrement aux entraînements pendant les cinq premiers mois de mon séjour au Kerala.

I. La pratique

Particulièrement dans les styles de *ka arippayarru* dits « du Nord »⁴, pratiqués dans la plupart des écoles que j'ai visitées, le premier échelon de l'apprentissage se compose d'exercices progressifs de préparation corporelle. Ceux-ci constituent aussi une partie consistante de chaque séance d'entraînement. Le premier niveau est composé d'exercices de salutation et de plusieurs types de lancers de jambes (*k lukal*), que l'on exécute en se déplaçant le long du *ka ari*, les bras levés au-dessus de la tête. S'ensuivent des séquences de mouvements de plus en plus ardues, appelées dans plusieurs écoles *meyuppayarru* (« pratique du corps »). Celles-ci combinent des lancers de jambes, des sauts et des modalités de déplacement (*va ivu*) désignées par des noms d'animaux (quelques exemples : *gajava ivu* «  l phant », *a svava ivu* « cheval », *si mhava ivu* « lion », *varahava ivu* « sanglier »...). Les gestes, les postures, les habilités travaillés à travers les séquences de préparation corporelle sont les fondements de la pratique des armes, qui prend la forme de séquences chor graphi es   exécuter en binômes, d'abord avec des armes en bois, puis avec des armes en métal. La phase conclusive du parcours⁵ est constituée d'applications à mains nues ainsi que d'enseignements qui portent autant sur les techniques d'atteinte des points vulnérables du corps, les *marmmam*, que sur les remèdes à cette atteinte. Parallèlement se fait aussi l'initiation aux traitements thérapeutiques pratiqués dans les *ka ari*. Seuls les disciples sélectionnés recevront l'intégralité de la transmission du savoir du maître, particulièrement en ce qui concerne le traitement des *marmmam*⁶.

Parmi les qualités développées par l'entraînement au *ka arippayarru*, deux apparaissent fondamentales et complémentaires : l'ancrage au sol et la souplesse, qui se manifestent à travers la fluidité et la continuité du mouvement. Ces deux qualités ne peuvent exister l'une sans l'autre. Le maître de l' cole où j'ai pratiqué – que j'appellerai dorénavant « maître Ashraf⁷ » – dit que la partie inférieure du corps doit être solide comme la terre et la partie supérieure fluide comme l'eau. C'est l'ancrage de la partie inférieure du corps qui permet la souplesse de la partie supérieure et *vice versa*. D'ailleurs, pendant la majeure partie de l'entraînement, le bassin est plus proche du sol que dans la vie quotidienne. Se déplacer agilement en maintenant le bassin aussi bas demande de réunir force et souplesse. Si les jambes sont faibles, dit maître Ashraf, elles auront du mal à porter le tronc et entraîneront des crispations. Réciproquement, si le tronc est crispé, il pèsera plus lourdement sur les jambes, affaiblissant l'ancrage. Il y a donc aussi une corrélation entre ancrage et force, la force musculaire sans ancrage devenant inefficace. Ancrage et souplesse ne sont pas limités au corps visible et au mouvement. Ces notions imprègnent l'apprentissage et, idéalement, deviennent parties du fonctionnement mental, émotionnel et affectif des pratiquants. Le sommet de la dialectique entre ancrage et souplesse consiste en un état d'attention sans effort qui rend le pratiquant capable de réagir efficacement à tout stimulus pertinent sans la médiation de la pensée discursive. Cela ne correspond pas tant à l'idée de réflexes qu'à une conscience accrue qui fait que plusieurs

⁴ L'ensemble des styles dits « du Nord » (*va akkan*) est plus directement lié à la dénomination de *ka arippayarru* du point de vue historique. Le style dit « du Sud » (*tekkam*) renvoie plutôt à une tradition martiale différente, mais les maîtres de cette discipline ont souhaité le faire rentrer sous la dénomination de *ka arippayarru* lors de la fondation de la Kerala Kalarippayatt Association dans les années 1950 (Zarrilli, 1998 : 58). Certains exercices sont attribués par leurs pratiquants à un style ultérieur, dit « central » (*madhya*).

⁵ Selon la notion commune, il faudrait idéalement douze ans d'apprentissage pour devenir un pratiquant accompli. Dans les faits, cette durée peut varier selon les pratiquants, les maîtres, les circonstances.

⁶ Sur les *marmmam* voir Ro u (1981), Sieler (2015), Zarrilli (1992 a, 1992 b).

⁷ J'utilise un nom fictif. Musulman éduqué dans des écoles privées qui dispensent leurs enseignements en anglais, Ashraf a fondé son  cole de *ka arippayarru* dans les années 1970, animé par le désir de contribuer à revitaliser l'art des *ka ari*. Ceci est devenu son activité professionnelle principale seulement à partir des années 2000, quand le bouche-à-oreille a amené dans son  cole plusieurs disciples étrangers.

pratiquants, indiens ou pas, parlent des exercices de *ka arippaya    * comme d'une « méditation en mouvement ». La monographie de Phillip Zarrilli (1998) sur le *ka arippaya    * a rendu célèbre une expression malayalam décrivant cet état comme *mey  ka           *⁸, « le corps qui devient un   il ».

II. Corps et contexte

Véronique Bouillier et Gilles Tarabout (2002) ont invité à considérer l'impossibilité d'identifier une pensée indienne du corps et affirmé la nécessité de s'intéresser à la variabilité des discours et des pratiques. Caroline et Filippo Osella (1996, 2002) ont montré comment plusieurs types de discours sur le corps et la personne coexistent au sein de la population k ralaise, et comment des acteurs différemment positionnés peuvent interpréter diversement des situations tout en utilisant un seul et même cadre théorique. De même, les maîtres de *ka arippaya    * (les *gurukka *) peuvent adopter des terminologies variées pour parler du corps et de ses fonctions, et suivre ce que Phillip Zarrilli (2005 : 20) qualifie de « différents paradigmes d'enseignement et de pratique »⁹. Si des cadres généraux peuvent être identifiés, les interprétations des maîtres présentent des variations significatives. Pour cette raison, tout en restant dans un cadre général sous-tendu par des conceptions humorales, nous porterons notre attention sur un cas singulier.

Ashraf *gurukka * utilise plusieurs théories à la fois pour expliquer sa pratique. L'une d'entre elles est basée sur la dialectique de cinq éléments cosmiques (les *mah bh ta*) :  ther, air ou vent, eau, feu, terre. Ces éléments composent autant le corps humain que son environnement. Tout phénomène naturel et toute activité humaine, y compris l'alimentation, les affects, les pensées, sont susceptibles d'avoir des répercussions sur l'équilibre des éléments chez la personne et de l'affecter dans sa totalité, aux niveaux somatique, intellectuel et émotionnel. Les exercices pratiqués dans le *ka ari* servent non seulement à acquérir des techniques, mais aussi à promouvoir cet équilibre.

Bien qu'il tienne à les inscrire dans la théorie des cinq éléments, liée aux spéculations des milieux brahmaniques, les réflexions de maître Ashraf s'articulent en particulier autour de la synergie du vent (*v ta*, *v yu*) et du feu (*pitta*)¹⁰. Selon ses conceptions, le vent correspond au souffle vital (*pr  av yu*) qui habite la personne, permet le mouvement et la perception et anime la vie mentale et émotionnelle. Sans vent, il n'y a pas de mouvement et finalement pas de vie. Le feu relève de tout ce qui est chaleur, croissance, transformation, par exemple la digestion des aliments. Ces deux

⁸ L'expression est reportée en mettant le verbe à l'infinitif.

⁹ "...paradigms of teaching and practice", traduction de l'anglais par mes soins.

¹⁰ Il existe aussi un deuxième terme pour le feu, *agni*, que toutefois maître Ashraf n'utilise presque pas. Les termes *v yu* et *agni* renvoient directement à la série des cinq éléments cosmiques ou *mah bh ta*. Les termes *v ta* et *pitta* renvoient plutôt à une série connectée à celle-ci, celle des trois éléments pathogènes (les trois *do a* : *v ta*, *pitta*, *kapha*) qui forme le socle théorique de la médecine ayurvédique (Zarrilli 1994 ; Zimmermann 1989), l'une des traditions médicales qui se sont développées dans le sous-continent indien (cfr. Sieler 2015). Le terme *do a* est fréquemment traduit en français par « humeur » et les termes *v ta*, *pitta*, *kapha* sont traduits respectivement par « vent », « bile » et « phlegme ». Ces traductions, qui ont donné lieu à débat entre les chercheurs, renvoient aux parallèles entre la médecine ayurvédique (*Âyurveda*) et la médecine humorale de tradition européenne, bien que la notion de *do a* ne corresponde pas exactement à la notion européenne d'« humeur » (Zimmermann, 1983). Ashraf *gurukka * connaît la théorie des trois *do a*, mais il affirme considérer de manière presque interchangeable les *do a v ta* et *pitta* et les deux éléments cosmiques auxquels ils sont principalement liés, respectivement l'air (*v yu*) et le feu (*agni*). J'ai pu remarquer qu'il utilise de préférence le terme *v ta* quand il se réfère aux d r glements pathologiques du vent, ce qui paraît cohérent avec un cadre théorique qu'on peut qualifier d'humoral, et le terme *v yu* quand il donne des explications techniques sur la manière dont les exercices peuvent agir sur le souffle vital. Encore plus souvent, en conversant avec des étrangers il utilise les termes anglais *wind* et *fire*. Comme plusieurs autres maîtres, il exerce des activités thérapeutiques non seulement au profit de ses disciples, mais aussi pour une clientèle extérieure. Cela explique que les *gurukka * soient souvent assimilés à des médecins ayurvédiques, même si la tradition des *ka ari* est en partie indépendante. Plusieurs d'entre eux ont d'ailleurs une formation, au moins partielle, à la médecine ayurvédique.

 l ments se stimulent réciproquement, ainsi toute expansion du vent entraîne un accroissement conséquent du feu. Il s'agit de deux éléments interdépendants, qu'il est essentiel de maîtriser. Qu'en est-il de la démesure de l'un et de l'autre ?

Comme nous l'avons déjà vu à propos de la dialectique entre force et souplesse, des normes relationnelles mesurent l'excès et le manque. Ceux-ci résultent du rapport réciproque entre des éléments et des qualités complémentaires dans un contexte donné. La norme est à chaque fois, comme le dirait Georges Canguilhem, la situation qui favorise la vie, ou qui favorise la réalisation d'un état considéré comme préférable : « *Il n'y a pas de trouble pathologique en soi, l'anormal ne peut être apprécié que dans une relation* » (Canguilhem, 1979 : 123).

Au fil des trajets en camionnette entre les logements des disciples et le *ka ari*, ou lors des repas qu'il vient partager avec eux, maître Ashraf explique que quand le vent est incontrôlé la personne peut être inquiète, penser trop vite, avoir toujours peur, exp rimer des difficultés de concentration ou de prise de décisions, ou bien être déprimée. L'excès de feu peut entraîner une propension à la colère, à l'irritabilité, à l'agressivité. Des exemples de manifestations somatiques de l'excès de vent sont la d shydratation¹¹ et la rigidité articulaire, les inflammations étant l'un des symptômes de l'excès de feu¹². Puisque l'excès ou le manque dépendent de l'alimentation, des pensées, des activités, mais aussi des conditions climatiques, c'est aux pratiquants de s'adapter au contexte. Il est donc préférable de pratiquer l'exercice physique, qui augmente la chaleur corporelle, dans la saison fraîche et plutôt au matin. Voici deux autres exemples de cette normativité relationnelle qu'on peut retrouver dans les enseignements de maître Ashraf :

- Vous savez que vous vous êtes trop entraînés dans la séance du soir¹³ si la nuit vous ne pouvez vous endormir. Vous avez développé trop de feu, qui vous pousse à l'activité. La séance de l'après-midi doit donc être généralement plus courte que celle du matin.
- Vous pouvez reconnaître un excès de vent chez un pratiquant, parmi d'autres indices, à ce détail : pendant la séance d'entraînement, lorsqu'il effectue des mouvements où les paumes des mains doivent rester en contact et les doigts joints, il ne peut pas se retenir de séparer ses doigts. Si après avoir été corrigé quelques fois il répète la même erreur, c'est que cela échappe à son contrôle. Il faudra rééquilibrer son vent plutôt que se concentrer sur le mouvement, lequel se corrigera de lui-même une fois l'équilibre rétabli.

L'équilibre de ces forces participe aussi de notions morales, comme cela a déjà été remarqué par Francis Zimmermann (1989) pour la médecine ayurvédique, ainsi que par Caroline et Filippo Osella (1996) dans le discours populaire qui s'en inspire. D'un disciple étranger bavard, enthousiaste, incapable de se tenir aux normes de bienséance locales, maître Ashraf dit un jour qu'il avait « besoin d'ancrage ». Sous-entendu, besoin d'ancrer le souffle, d'équilibrer le vent. Par ailleurs, il m'a expliqué plusieurs fois qu'un traumatisme au bas du dos entraîne un dérèglement de *v ta*. Ainsi, si les suites de la blessure ne sont pas soignées, la personne sera particulièrement sujette à des inquiétudes, des peurs, des accès de colère.

¹¹ Il est important de remarquer que, ayant été scolarisé en anglais, Ashraf utilise couramment des termes propres à la biomédecine en plus des terminologies propres aux théories indiennes.

¹² Il ne faut toutefois pas se tromper : le vent et le feu, nous l'avons dit, agissent de manière interdépendante. Une inflammation ne pourrait pas se développer sans le concours du vent, qui est d'ailleurs le responsable de la perception de la douleur.

¹³ Dans divers *ka ari*, il y a deux séances d'entraînement par jour. La première commence le matin, de préférence avant le lever du soleil. La deuxième se déroule en fin d'après-midi. Bon nombre de *ka ari* respectent l'indication de ne s'entraîner que pendant la période de mousson, d'autres se limitent à fermer durant la saison la plus chaude.

Au niveau de la pratique dans le *ka ari*, ce maître considère l'interdépendance du vent et du feu comme primordiale. Il précise que l'exercice développe la chaleur et entraîne une stimulation du vent. Plus précisément, l'accroissement du feu stimulé par l'exercice dessèche l'eau, en laissant plus de place pour l'air. Ce processus est considéré comme bénéfique en ce qu'il favorise la circulation interne du souffle vital. Il faut toutefois se garder d'une stimulation excessive, pour prévenir les désagréments dont nous avons vu quelques exemples. En ce qui concerne plus particulièrement l'entraînement martial, le maître affirme que le souffle doit être bien ancré au sol pour que le feu soit efficace. La notion d'ancrage concerne alors également la dialectique entre ces deux éléments. Un feu contrôlé équivaut à une force maîtrisée et efficace. Au contraire, son expansion démesurée n'apporte qu'agressivité et dispersion.

III. Maintenir la bonne mesure

Le *ka arippayaru* comporte différents moyens de s'assurer de l'équilibre des éléments ou des humeurs. Comme nous l'avons vu, les périodes de l'année et les heures de la journée privilégiées pour la pratique sont habituellement les plus fraîches, afin de contrecarrer l'augmentation de la chaleur et éviter l'excès de vent. Une autre précaution consiste en l'application d'huiles¹⁴ sur le corps avant l'entraînement. Maître Ashraf explique à ses disciples étrangers que les huiles, parmi leurs différentes actions, ont celle de prévenir la déshydratation que l'exercice physique intense peut engendrer. C'est dire en termes familiers aux non-Indiens que, comme nous l'avons vu au paragraphe pr c dent, l'accroissement du feu stimule le vent. Selon ce maître, l'alternance des exercices et l'ordre précis des mouvements qui les composent concourent aussi à maintenir l'équilibre délicat entre stimulation et dérapage du feu et du vent. En fait, avec le corps visible (* sariram, meyu*), les éléments qui le composent sont censés aussi être mis en mouvement et transformés, entraînant ainsi les perceptions, les qualités mentales, les émotions, les affects.

Parmi les différents moyens de régulation employés par le *ka arippayaru*, je souhaite m'arrêter en particulier sur les consignes verbales qui accompagnent l'exécution des exercices. Comme je l'ai déjà évoqué, une partie essentielle de l'entraînement consiste dans la répétition de plusieurs séries d'enchaînements que l'élève devra maîtriser parfaitement, sans effort apparent. Il apprend ces séquences sans qu'on lui donne beaucoup d'explications, par imitation des disciples plus avancés. Tous les enchaînements sont chorégraphiés. Leur exécution est normalement guidée par le *gurukka * ou l'un de ses assistants grâce à des consignes verbales (*v ytt ari*) qui sont elles aussi codifiées. Ainsi, à chaque séquence de mouvements correspond une séquence de consignes qui reste inchangée (ce qui n'exclut pas des corrections ponctuelles adressées à tel ou tel disciple).

L'usage des *v ytt ari* est commun à d'autres pratiques k ralaises. Les études de Christine Guillebaud (2008) et de Marc Lambert (2004) décrivent l'usage de syllabes rythmiques au Kerala respectivement dans l'apprentissage de la musique chez des castes de musiciens itinérants et dans l'apprentissage de la danse rituelle *pa ay ni* pratiqu e dans la région centrale de l' tat. Dans les deux cas ces syllabes sont appelées *v ytt ari*, terme qui se réfère au pendant vocal du geste et que ces auteurs traduisent par « rythme » (Guillebaud, op. cit. : 264) ou par « discours » ou « son » (Lambert, op. cit. : 209) « produit par la bouche » (Guillebaud, op. cit. : 264-5 ; Lambert, op. cit. : 209). Toutefois, les *v ytt ari* du *ka arippayaru* ne sont pas en principe des syllabes rythmiques, mais de véritables mots qui décrivent les actions à accomplir, bien que de manière partielle. Tout d'abord, la langue employée est une forme de malayalam technique et désuet, pas toujours compréhensible par ceux qui ne sont pas familiers du milieu du *ka ari*. En plus, ces instructions sont

¹⁴ Il s'agit normalement d'huile de sésame, mais si le maître le juge nécessaire il est possible d'utiliser des huiles curatives à bases de plantes, préparées selon des recettes propres à la médecine ayurvédique ou à la tradition des *ka ari*.

tellement condensées qu'elles ne sont pas suffisantes pour que le disciple qui ne connaît pas les enchaînements par cœur sache quel geste effectuer.

Dans le *ka arippayarru* les *v y t ari* sont un outil essentiel qui, accompagné par la répétition et par le travail en groupe ou en couple, favorise le développement du mouvement correct et la suspension de la pensée discursive, nécessaire à l'acquisition de l'état de concentration sans effort évoqué par l'expression *meyu ka     kuka* (cf. par. I). Cet  tat n'est pas à dissocier de l'équilibre humoral, l'excès d'activité mentale étant associé à l'excès de vent et *vice versa*. Mon hypothèse est que l'efficacité des *v y t ari* est liée à leur statut particulier entre syllabes rythmiques et consignes verbales, et à leur perception comme l'une ou l'autre chose selon l'état d'avancement du pratiquant. De fait, ces instructions, bien que partielles et limitées à des mots-clés, minimisent l'effort mnémonique pendant la répétition des exercices. Elles permettent ainsi d'éviter l'intellectualisation de la pratique. Quand les disciples sont épuisés, les consignes et le regard du maître leur permettent de continuer à répéter, de rester motivés et d'aller puiser dans leurs ultimes ressources. Ces moments, où l'on pratique à la limite de la compréhension et de la fatigue, sont considérés comme particulièrement importants par certains *gurukka *. Tant maître Ashraf que l'un de ses confrères que j'ai pu rencontrer ont souligné que ceux-ci sont les instants où l'individu n'est plus m  par le contrôle conscient de la situation, mais où le mouvement est le plus profondément expérimenté. Je fais l'hypothèse qu'en ces occasions les consignes verbales se rapprochent des syllabes rythmiques, c'est-à-dire que l'apprenti finit par associer chaque son   l'expérience qu'il a d'un geste, à une expérience proprioceptive qui est immédiatement évoquée et à chaque fois actualisée, et que le signifié des mots perd de son importance.

Un entretien de Katia L geret (2010) avec Sreenivasan Edappurath, pratiquant de *ka arippayarru* arrivé en France dans sa jeunesse, confirme la manière dont la perception des *v y t ari* chez un pratiquant avancé peut se détacher du signifié des mots pour se concentrer sur le lien synesthésique (et kinesthésique) entre son et mouvement. D'abord, ce pratiquant évoque l'importance de la voix du maître pendant l'entraînement :

En Inde, on ne pratique pas sans écouter la voix du maître qui nous stimule par ses commandes verbales. La tonalité et l'intensité de sa voix nous guident. Maintenant, même après toutes ces années passées en France, j'entends toujours sa voix en moi-même. En Inde, j'y étais tellement collé, mécaniquement soumis, que je ne l'entendais pas après les cours. Ici, j'en découvre l'essentiel, son immense valeur. Il est comme une musique qui accompagne et rythme mes journées. [...] Lorsque je suis son cours en Inde, même si je suis  puis , sans forces, les ordres verbaux qu'il lance nous réveillent, nous stimulent et changent complètement notre  tat (L geret, 2010 : 68-69).

Ensuite, l'entretien aborde l'expérience subjective d'une consigne verbale en particulier :

[...] Sreenivasan Edappurath nous montre l'exemple d'une commande verbale appelée *chadi ketti*. *Chadi* signifie littéralement « sauter » et *ketti* « nouer ». Il s'agit en fait de sauter en lançant un coup de pied en avant. Chaque maître prononce différemment ces mots et la manière dont il place les accents, l'intensité d'une voyelle ou d'une syllabe, provoque chez le pratiquant une variation dans le mouvement. Voici la version qu'il a toujours dans la tête, même quand il ne pratique pas avec son maître pendant longtemps : il s'agit de sentir, en prononçant la syllabe *cha*, comment le corps pèse de tout son poids avant de s' lancer. Au contraire, la syllabe *t ti* du second mot donne une sensation de légèreté, de précision dans l'arrêt des mains placées devant le corps pour le protéger (*ibid.*).

Les propos de Sreenivasan Edappurath dans cet entretien soulignent les variations possibles entre les maîtres, mais un même maître peut aussi choisir de varier l'intonation, la vitesse ou le rythme de ses consignes. En modulant les consignes, le *gurukka * stimule ou assouplit les réactions du disciple, en intervenant sur l'exécution et les effets des mouvements. Par l'usage qu'il fait de sa voix, il peut calmer le disciple agressif, stimuler le flegmatique. Dans les mots de maître Ashraf, le *gurukka *

peut utiliser les *v y tt ri* pour « manipuler l'énergie » de ses disciples, c'est-à-dire les aider à rétablir l'équilibre des éléments en exerçant une action sur leur *v yu*. L'étymologie du terme *v y tt ri* renvoie, encore une fois, au vent. Le mot est composé de deux termes :

- *V yu*- (ou *v *-, *v yi*), qui désigne la bouche, mais qui est aussi l'homophone de *v yu*, « vent, souffle vital », (Madhavan Pillai 1976: 953) ;

- *T ri*, qui parmi ses signifiés compte « manière, méthode » (Madhavan Pillai, op. cit. : 473)¹⁵.

L'influence des consignes verbales sur l'expérience du mouvement pourrait être étudiée dans différentes pratiques corporelles. Ce qui est spécifique au *ka arippay r u*, c'est la réflexion consciente que les maîtres peuvent faire sur les effets de l'usage de la voix, et l'avoir fait des *v y tt ri* l'un des signes distinctifs de la pratique. Des différences dans les séquences gestuelles fondamentales peuvent exister entre les diverses écoles, et les maîtres introduisent parfois quelques modifications. Cependant, les consignes, tout en étant sujettes à des variations selon les régions, tendent à fluctuer moins que les gestes. Il se peut alors qu'une même consigne corresponde à des mouvements différents dans d'autres écoles. D'un côté, la répétition d'une série toujours identique de consignes est importante pour la réalisation de l'expérience synesthésique décrite plus haut. D'un autre côté, les pratiquants considèrent ces séquences quasiment comme des textes que l' cole a hérités de la lign e des maîtres. Il n'est pas rare d'entendre dire qu'il s'agit de poésie. Les *v y tt ri* n'utilisent pas de mètre ou de figures de style, mais les *gurukka!* peuvent leurs conférer un rythme et une mélodie par leur manière de les prononcer¹⁶. Par ailleurs, l'important dans ces consignes n'est pas simplement, comme nous l'avons vu, le sens des mots, mais également leur sonorité et l'organisation interne de la s quence¹⁷. On pourrait dire de même des séquences de mouvements auxquelles ces séquences de consignes correspondent. Leur organisation interne est essentielle, elles tendent –   quelques exceptions près –   ne pas être modifiées.

Toutefois, il n'y a pas que des raisons techniques à l'importance des *v y tt ri*. Avec la construction codifiée de l'espace d'apprentissage, la ritualisation des actions d'entrée et de sortie dans le *ka ari* et des séquences d'entraînement, la présence des emplacements consacrés aux divinités et à la lign e du maître, les consignes verbales concourent non seulement à favoriser l'expérience transformatrice de la pratique, mais aussi à créer un cadre fortement connoté par le lien, tant réel qu'imaginé, avec le passé du Kerala. Chirakkal T. Sreedharan Nair (1909-1984), l'une des figures majeures du renouveau et de la divulgation de la pratique des *ka ari*, dans son effort pour recueillir et valoriser les méthodes locales d'éducation physique, cherchait aussi   en retrouver les traces dans des manuscrits en feuilles de palme qui ne reportent que des séries de consignes (Sreedharan Nair 1963)¹⁸. Dans l'un de ses livres (1963)¹⁹, il publiait et expliquait les consignes verbales des

¹⁵ Christine Guillebaud (2008 : 264) traduit ce terme par « rythme ».

¹⁶ Cela dépend du paradigme d'enseignement et de pratique (Zarrilli 2005) qu'ils adoptent.

¹⁷ Je reprends ce qu'André Padoux (1994)  crit en examinant la possibilité de comparer la poésie et les mantras tantriques, ces formules composées de versets ou simplement d'une ou plusieurs syllabes, que les adeptes considèrent comme étant la forme phonique d'une divinité ou de l'un de ses aspects et qu'ils répètent soit à haute voix, soit silencieusement. Malgré les importantes différences de fond entre ces pratiques, Padoux observe que la poésie et les mantras ont en commun de faire « un certain usage du matériel phonétique de la langue » (183) qui dépasse la fonction référentielle. C'est aussi le cas des *v y tt ri*, tant pour l'importance symbolique du respect de la séquence que pour son efficacité technique, spécialement quand les pratiquants se détachent au moins partiellement du sens des mots. En ces moments-là on pourrait aussi appliquer aux *v y tt ri* ce qu'André Padoux dit des mantras : d'abord, ils ne favorisent pas la pensée conceptuelle, mais tournent l'adepte vers son intériorité (Padoux, op. cit. : 181) ; deuxièmement, leur but n'est pas tant d'informer que d'agir (Padoux, op. cit. : 183). Cela nous ramène au fait que plusieurs pratiquants considèrent certains exercices de *ka arippay r u* comme une « méditation en mouvement ». Phillip Zarrilli (1998 : 141-148) décrit d'ailleurs l'usage de mantras dans certains *ka ari* en complément de l'entraînement.

¹⁸ Difficiles à dater, ces manuscrits remontent très probablement au début du XIX  siècle, quand la domination

exercices qu'il avait réussis à apprendre auprès de maîtres vivants. Il enseignait aussi très ouvertement sa pratique. Son fils (Sreedharan Nair, 2007) raconte comment cette ouverture fut reçue avec scandale parmi les *gurukka *. Ce qui jusqu'alors avait été transmis dans un système de droits héréditaires était ouvert à tous et divulgué par la presse²⁰. Les consignes verbales ne sont pas qu'un élément technique du *ka arippayarru*²¹ et un lien avec le passé de l'état ou des écoles. Elles représentent aussi une partie du capital symbolique des maîtres. Rappelons d'ailleurs le prestige accordé à la parole et à la voix dans le monde hindou (cf. Padoux 1994 ; Tarabout 1993), où les brahmanes se considèrent les dépositaires de la parole la plus parfaite, la révélation védique, et maîtres de la parole rituelle, qui doit être prononcée exactement pour être efficace. Dans l'espace empreint de ritualité de bon nombre de *ka ari*, il n'est pas étonnant que les *v ytt ari* soient entourés d'une aura de sacralité et que, sur le prestigieux modèle brahmanique, les maîtres tiennent à leur prérogative de les connaître et de les énoncer, en tant qu'officiants de la séance d'entraînement.

Les protestations ne purent pas arrêter la relative popularisation de la pratique, à laquelle contribuèrent aussi d'autres importantes figures, parmi lesquelles C. V. Narayanan Nayar (1905-1944) et son maître Kottakkal Kanaran (1850-1935) sont les plus connues (Zarrilli 1998). Dans la suite du livre de Sreedharan Nair, les manuels de *ka arippayarru* publiés au Kerala²² comprennent les consignes verbales utilisées dans l' cole de chaque auteur, accompagnées par des explications et par une introduction sur l'histoire et le contexte culturel de la discipline. Il est difficile aujourd'hui d'imaginer un manuel qui ne contienne pas les *v ytt ari*. Cependant, Sreedharan Nair a rompu encore une fois avec les conventions, en traduisant les consignes en anglais pour ses élèves du YMCA Collège de Madras dans des notes qui ont été complétées et publiées par l'un de ses fils plusieurs années après sa mort (Sreedharan Nair 2007)²³. Cet outil technique, également destiné à la régulation des forces traversant l'être humain et son environnement, et au rééquilibre de la démesure, est devenu un sujet d'interrogation et de débat, une preuve de l'exhaustivité des manuels et, surtout, un élément de l'identification du *ka arippayarru* en tant que pratique propre au Kerala.

britannique se consolidait et la démobilisation définitive du système éducatif des *ka ari*, déjà en déclin en raison de la modification des systèmes de combat, s'achevait. L'hypothèse de Phillip Zarrilli (1989) est qu'à cette époque les maîtres d'armes, réduits souvent à la clandestinité, mirent par écrit les consignes succinctes qui accompagnaient leur pratique dans le but d'en préserver des traces.

¹⁹ Apparemment, sa première publication sur le *ka arippayarru* remonterait à 1937 et inclurait uniquement les *v ytt ari*, qui auraient donc été publiés pour la première fois à cette date. Toutefois, nous n'avons accès ni à cet ouvrage, ni à des références bibliographiques précises.

²⁰ Le même processus investissait la médecine ayurvédique, dont les traités commençaient à être imprimés, bien que certains médecins les considèrent comme trop sacrés pour être divulgués (Leslie 1976).

²¹ Il n'en est pas ainsi pour les pratiquants non k ralais qui transmettent le *ka arippayarru* dans leurs pays. Certaines ou certains peuvent choisir de mémoriser et utiliser les consignes en malayalam apprises au Kerala. D'autres utiliseront des consignes dans leur langue maternelle, parfois en recherchant des mots-clés qui leur permettent de s'approcher de la même efficacité synthétique que les consignes originales.

²² Balakrishnan (1995 a) et sa version en anglais (1995 b), Vasudeva (2011), Velayudan (s.d.), Vijayakumar (2000). Le livre du hollandais Dick Luijendijk (2005) contient des instructions pour exécuter quelques exercices, mais pas les *v ytt ari*.

²³ Signe qu'il ne considérait pas les *v ytt ari* en malayalam comme des textes sacrés et interchangeable, mais estimait également important que la pratique soit accompagnée par des séquences fixes de consignes verbales.

Références bibliographiques

- BALAKRISHNAN, P. (1995 a), *K larippayarru*, Trivandrum, Poorna Publications (Malayalam).
- BALAKRISHNAN, P. (1995 b), *Kalaripayattu. The Ancient Martial Art of Kerala*, Calicut, Poorna Publications.
- BAYLY, S. (1989), *Saints, Goddesses and Kings. Muslim and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOUILLIER V. et TARABOUT G. (2002), « Introduction », in Bouillier V. et Tarabout G.(dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS Editions, pp. 7-45.
- CANGUILHEM, G. (1979), *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GUILLEBAUD, C. (2008), *Le chant des serpents. Musiciens itinérants du Kerala*, Paris, CNRS  ditions.
- LAMBERT, M. (2004), *Ethnosc nologie du Padayani. Le corps aux frontières de l'imaginaire*, thèse de doctorat, Université de Paris VIII, Département de Danse.
- L GERET, K. (2010), *Danse contemporaine et théâtre indien : un nouvel art?*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes.
- LUIJENDIJK, D. H. (2005), *Kalaripayatt: India's Ancient Martial Art*, Boulder, Paladin Press.
- LESLIE, C. (1976), "The Ambiguities of Medical Revivalism in Modern India", in *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, Berkeley Cal., University of California Press, pp. 356-367.
- MADHAVAN PILLAI, C. (1976), *Malayalam English Dictionary*, Kottayam (Kerala), Sahitya Pravarthaka Co-operative Society.
- OSELLA, F. et OSELLA, C. (2002), « Quelques points de vue sur l'inné et l'acquis au Kerala (Inde du Sud) » in Bouillier V. et Tarabout G. (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS Editions, pp. 467-495.
- OSELLA, F. et OSELLA, C. (1996), "Articulation of Physical and Social Bodies in Kerala", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 30, n. 1, pp. 37-68.
- PADOUX, A. (1994 [1980]), *L'énergie de la Parole : cosmogonie de la parole tantrique*, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana (1 re édition Paris, Soleil Noir).
- ROSU, A. (1981), « Les marman et les arts martiaux indiens », *Journal Asiatique*, CCLXIX, pp. 417-451.
- SIELER, R. (2015), *Lethal Spots, Vital Secrets. Medicine and Martial Arts in South India*, Oxford University Press.
- SREEDHARAN NAIR, C. T. (2007), *Kalaripayattu. The complete guide to Kerala's ancient martial art*, Chennai, Westland Books.
- SREEDHARAN NAIR, C. T. (1963), *K larippayarru*, Cannanore, Cannanore Printing (Malayalam).
- TARABOUT, G. (1993), « Corps social, corps humains, corps des dieux.   propos d'une caste de musiciens en Inde du Sud », in Jolivet M.-J. et Rey-Hulman D. (dir.), *Jeux d'identités.  tudes comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, pp.235-58.
- TARABOUT, G. (1986), *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les fêtes de temple au K rala (Inde du Sud):  tude anthropologique*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient (Publications de l'EFO, vol.147).
- VASUDEVA, K. E. P. V. (2011 [2000]), *K larippayarru. K ralattin re tanatu ay dhanakala*, Kottayam, DC Books (malayalam).
- VELAYUDAN, D. K. (s. d.), *K larippayar m marmmacu  anyu *, Guruvayur and Palakkad, Santa Book Stall (malayalam).
- VIJAYAKUMAR, K. (2000), *K larippayarru. K ralattin re Saktyu  Saundaryu *, Thiruvananthapuram (=Trivandrum), Government of Kerala, Department of Cultural Publications (malayalam).
- ZARRILLI, Phillip B. (2005), "Kalaripayattu is eighty percent mental and only the remainder is physical' : power, agency and self in a South Asian Martial Art", in James H. Mill ( d.), *Subaltern*

Sports. Politics and Sport in South Asia. London : Anthem Press, pp. 19-45.

ZARRILLI, P. B. (1998), *When the Body Becomes All Eyes. Paradigms, Discourses and Practices of Power in Kalarippayattu, a South Indian Martial Art*, Delhi, Oxford University Press.

ZARRILLI, P. B. (1994), "Actualizing Power(s) and Crafting a Self in Kalarippayattu, a South Indian Martial Art and the Yoga and Ayurvedic Paradigms", *Journal of Asian Martial Arts*, 4, 1, pp. 67-83.

ZARRILLI, P. B. (1992 a), "To Heal and/or To Harm: The Vital Spots (*Marmmam/Varmam*) in Two South Indian Martial Traditions. Part I: Focus on Kerala's *Kalarippayattu*", *Journal of Asian Martial Arts*, 1 (1), pp. 36-67.

ZARRILLI, P. B. (1992 b), "To Heal and/or To Harm: The Vital Spots (*Marmmam/Varmam*) in Two South Indian Martial Traditions. Part II: Focus on the Tamil art, *Varma Ati*", *Journal of Asian Martial Arts*, 1 (2), pp. 1-15.

ZARRILLI, P. B. (1989), "Between Text and Embodied Practice: Writing and Reading in a South Indian Martial Art", in Dallapiccola A. L. (ed.), *Shastric Tradition in Indian Arts*, Vol. I, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 415-424.

ZIMMERMANN, F. (1989), *Le discours des rem des au pays des  pices. Enquête sur la médecine hindoue*, Paris, Payot.

ZIMMERMANN, F. (1983), "Remarks on the conception of the body in Ayurvedic medicine", in Pfeiderer B. and Sontheimer G. D. (eds.), *Sources of Illness and Healing in South Asian Regional Literature*, Heidelberg, South Asia Institute (South Asian Digest of Regional Writing, vol. 8, "1979"), pp. 10-26.

Mesure et démesure en apnée sportive L'expérience de la syncope

Mary Schirrer
Maître de Conférences
Université de Lorraine
LISEC EA2310
mary.schirrer@univ-lorraine.fr

Hier réservée à quelques intrépides, passionnés du *Grand Bleu*, l'apnée s'ouvre aujourd'hui à un large public. Le fort engouement actuel pour l'apnée semble lié à la détente, la relaxation, l'exploration du milieu aquatique et de soi-même que cette pratique autorise. C'est dans le cadre de compétitions que la syncope¹ est la plus visible. Les compétitions se multiplient depuis l'institutionnalisation de la pratique de l'apnée (voir Fricker, 2015). Un suivi statistique gagnerait à être effectué, comptabilisant les syncopes et Pertes de Contrôle Moteur (PCM)². Si la Fédération Française d'Etude de Sports Sous Marins (FFESSM) se montre stricte vis-à-vis de ces événements (performance non homologuée, interdiction de terminer la compétition, jusqu'à interdiction de compétition pendant six mois), c'est notamment parce que, en contexte de compétition, particulièrement en piscine et dans un cadre hyper-sécurisé (présence d'apnéistes de sécurité formés, matériel de premiers soins dont oxygène), des pratiquants reconnaissent « *se lâcher plus* ». Lors des derniers Championnats de France, 12.2% des performances se sont soldées par une syncope ou une PCM.

Epreuve	Total Participations	Syncope	PCM	Protocole ³	Total Disqual.
Statique Hommes (H)	36	1	2	2	5
Statique Femmes (F)	14	1	2	0	3
DNF ⁴ (H)	36	3	2	4	9
DNF (F)	18	2	2	0	4
Dyn ⁵ (H)	40	2	1	2	5
Dyn (F)	20	1	1	2	4
Totaux	164	10	10	10	30

Tableau 1 : Résultats des championnats de France de mai 2015 à Chartres⁶

¹ Perte de conscience momentanée qui survient lorsque les réserves d'oxygène sont trop basses, et que le cerveau « déconnecte » pour se protéger.

² Série de convulsions sans perte de connaissance, nommée aussi *samba* par les apnéistes. La syncope est l'aboutissement d'un processus physiologique lié à l'hypoxie, dont la *samba* n'est qu'une étape.

³ L'erreur de protocole entraine l'invalidation de la performance. Ces erreurs de protocole sont parfois liées à une erreur technique de l'apnéiste, d'autres fois à une perte de lucidité de celui-ci. Il s'agit donc d'une catégorie hétérogène.

⁴ DNF : *Dynamic No Fins*. Les apnéistes se déplacent généralement en brasse.

⁵ Dyn : Dynamique. Les apnéistes ont des palmes ou une monopalm .

⁶ Résultats disponibles sur le site : <http://www.2015.apnee-france.fr/>. Les compétiteurs choisissent les disciplines dans lesquelles ils souhaitent concourir. Trois disciplines permettent d'être classé à la fois sur chacune d'elles et sur le combiné des trois : statique, Dynamique No Fins (DNF, plus longue distance sans palmes), Dynamique (plus longue distance avec palmes).





Photographie 1 : Présence rapprochée d'apnéistes de sécurité en compétition
(Photographie de l'auteur)

Pouvons-nous assimiler la syncope à une forme de démesure sportive contemporaine ? Comment les pratiquants vivent-ils et dépassent-ils un tel événement ? Dans un premier temps, nous présenterons brièvement l'apnée à partir de notre enquête de terrain de plus de trois ans, afin de l'analyser à partir de la notion de démesure. Ensuite, nous présenterons les résultats de nos observations sur l'expérience de la syncope.

I. Pluralité des modes d'engagement en apnée

« *L'apnée volontaire est un exemple unique en physiologie d'une fonction végétative qui puisse être interrompue volontairement* », mais qui reprend de façon incoercible dès que les modifications asphyxiques des gaz respiratoires l'imposent (Corriol, 1996 : 1). Elle est une activité perçue parfois comme contre-nature car l'homme stoppe volontairement une fonction physiologique vitale. Si les disciplines de l'apnée contemporaine ne cessent d'évoluer (sprint, *Jump Blue*, 16 x 50 m), certaines d'entre elles restent fondatrices : descendre profond (poids constant), nager loin à l'horizontale (dynamique), rester longtemps immergé sans bouger (statique) (Schirrer, 2015a, 2015b).

L'apnée est une pratique qui se développe considérablement. L'activité attire pour le bien-être qu'elle procure, la détente, l'apprentissage de la respiration, la découverte de soi et du milieu aquatique qu'elle autorise. L'analyse des discours des pratiquants montre qu'elle apparaît comme un moyen d'exploration de soi. L'apnée est une pratique qui élargit ou plutôt redessine la « carte des sens » des individus, par la prédominance de la proprioception. La profondeur de son corps (et de son être) est découverte par l'immersion aquatique en apnée, qui favorise l'émersion de sensations

nouvelles, l'introspection et la potentialisation de ressources inédites (Raveneau, 2015 ; Schirrer, 2015a ; Schirrer, 2015b). La pratique de l'apnée permettrait la conquête d'un nouveau soi corporel.

Il convient de distinguer une pratique de loisir et une pratique compétitive, voire de haut niveau. Bien souvent, les pratiquants débutants se découvrent rapidement « capables » et poursuivent la pratique en cherchant à progresser. En compétition, la logique de l'activité précédemment décrite change quelque peu. Il s'agit certes toujours de mobiliser ses capacités physiques et mentales, d'être à l'écoute de ses sensations. Mais   cela s'ajoutent des contraintes non négligeables : aller le plus loin possible ou rester le plus longtemps possible sous l'eau avec une réserve d'oxygène donnée, et dans un contexte de compétition. Le stress de la situation perturbe souvent les repères et la consommation d'oxygène de pratiquants qui ne disposent pourtant que d'un seul essai. Pratiquants et entraîneurs distinguent souvent quatre phases dans une apnée « poussée », ce qui leur permet de se situer :

1. Une phase de confort : l'apnéiste essaie de cultiver un état de détente en limitant l'activité mentale.
2. Une phase de travail : les premières sensations d'inconfort apparaissent ; le raisonnement conscient permet à l'apnéiste de contrôler et d'accepter ces sensations.
3. Une phase d'effort : les signes d'inconfort deviennent plus prégnants voire douloureux. Les apnéistes ressentent ici cette intense « soif d'air » si caractéristique : «  a pique », «  a chauffe », «  a tire ».
4. Une phase de lutte : les apnéistes s'engagent parfois en compétition. L'organisme envoie des signaux forts, douloureux, voire violents. L'apnéiste peut être tenté de dépasser ses limites. L'envie de respirer est au plus haut. C'est une zone critique imposant une vigilance extrême. Certains apnéistes y témoignent d'une nouvelle aisance «  a redevient plus facile et ça passe super vite ! ». Cette phase est donc risqu e car avec l'hypoxie sévère, la lucidité diminue et la « bascule » vers la perte de conscience est imminente.

En compétition, les pratiquants entrent dans cette phase de lutte dont il s'agit de sortir lucide afin de valider la performance, mais tout en allant le plus loin possible. L'apnéiste vit alors un dilemme, sorte de situation impossible.

II. Les  tats modifiés de conscience

Dans cette activité qui n'est pas un comportement physiologique spontané, les pratiquants mettent en œuvre des stratégies afin de dépasser certaines sensations désagréables (spasmes, « soif d'air », douleurs dans les jambes), gérer des émotions intenses et de valence n gative⁷, maximiser les sensations agréables, de glisse notamment. Quelle que soit la discipline, les pratiquants évoquent, avec des termes qui leur sont propres, des moments de « déconnexion » et de « reconnexion ». L'analyse des discours et pratiques d'apnéistes révèle qu'ils recherchent, consciemment ou non, à modifier leurs  tats de conscience : diriger leur concentration sur leur souffle, visualiser leur performance, projeter des images mentales associées à des émotions positives, essayer de s'abstenir

⁷ Car les émotions submergent parfois les pratiquants : « la soif d'air » intense, les spasmes, le volume d'eau qui l'entoure, la pression ressentie, peuvent générer peurs, voire panique.

de penser (méditation), réaliser des rotations de conscience⁸, cultiver le « lâcher-prise », pratiquer l'autohypnose, etc.



Photographie 2 : Apn iste réalisant son induction hypnotique (pouce et index serrés) avant une apnée statique. (Photographie de l'auteur)

« L'expression " tat modifié de conscience" ou "EMC" désigne tout état de la conscience qui diffère de l'état "vigile", c'est-à-dire de celui qui nous permet d'appréhender "l'immédiat" grâce à un mode de fonctionnement "adapté et rationnel". » (D thiollaz et Fourier, 2011) Comme le notent les auteurs, la limite entre différents  tats de conscience est difficile à établir, et nous ne nous engagerons pas dans ce sens. Il apparaît que les apnéistes modifient volontairement leurs  tats de conscience lorsqu'ils s'immergent. Et l'immersion en apnée contribue à modifier leurs  tats de conscience. Nous parlerons alors d'EMC volontaires, recherchés - car censés favoriser l'économie d'énergie et donc d'oxygène, la détente ou relaxation, la gestion des émotions négatives, l'accueil des sensations désagréables – et d'EMC subis, liés notamment au stress, à la concentration élevée d'azote en apnée profonde (plus rare), à l'hypoxie provoquant une diminution de la lucidité jusqu'à la syncope anoxique.

« La syncope est une perte de connaissance brutale et transitoire, spontanément r solvative avec un retour rapide à un état de conscience normal, s'accompagnant d'une perte du tonus postural. » (Dematt o, 2006). La syncope est ce temps de mise en veille du cerveau, qui peut être fatal à l'apnéiste. Manuels et formateurs sont formels : on ne sent pas venir la syncope, de rares signes avant-coureurs peuvent être perçus. « Court-circuit », « petite-mort », «  clipse cérébrale », « mort apparente » sont des expressions couramment associées à la syncope.

⁸ C'est-à-dire amener sa conscience, de façon méthodique, en différents points du corps, en commençant par exemple par un pied, puis la jambe, le genou, la cuisse, etc. Ces rotations de conscience permettent de se focaliser sur ses sensations corporelles, et facilitent le relâchement de chaque partie du corps.

III. Mesure ou démesure en apnée ?

En apnée, les records connaissent une courbe de progression très rapide (Lemaître, 2007). Certains apnéistes, à force de pratique, d'entraînement, de persévérance et de relâchement, ont dépassé leurs limites, voire les limites qui avaient pu être fixées par des médecins, pour atteindre des records incroyables, « hors-normes » : 11'35 sous l'eau sans respirer pour le français Mifsud en 2009 ; 300 mètres en monopalme en piscine pour le Polonais Malina en 2016. De plus, l'apnée est souvent associée à la mort. Deux champions français, Audrey Mestre et Loïc Leferme, adeptes du *No Limit*⁹, y ont notamment laissé leur vie. L'apnée fait ainsi partie de cette catégorie des sports dits « à risques », catégorie où le flou règne, en développement dans nos sociétés occidentales (Raveneau, 2006).

Afin de mieux envisager ce que serait la démesure en apnée, envisageons tout d'abord quelques termes proches. L'« extrême », c'est aller tout au bout. Dans le cadre des pratiques physiques, c'est « explorer ses limites physiques et psychologiques » (Bessy, 2007). Olivier Bessy (2007), s'inspirant des travaux de Roger Caillois (1992), distingue encore « l'extrême vertigineux » (*ilinx*) - perte extrême des repères habituels de terrien en jouant avec le vent, le vide, la profondeur - et « l'extrême énergétique » (*agôn*) - recherche de l'affrontement à soi ou aux autres, qui met à l'épreuve ses ressources personnelles d'endurance et d'abnégation, qui épuise méthodiquement ses forces.

Ces distinctions seraient-elles heuristiques pour penser la démesure en apnée ? La syncope pourrait effectivement être envisagée comme l'aboutissement d'un extrême vertigineux (perte de ses repères et de sa lucidité) et d'un extrême énergétique (épuisement de ses réserves en oxygène). Si l'extrême, c'est aller tout au bout, la démesure, ce serait alors dépasser ce « tout au bout », cette limite ultime ?

Le « dépassement de soi » apparaît aussi proche de cet extrême énergétique. Se dépasser, c'est aller au bout de soi-même, épuiser ses ressources, qu'elles soient énergétiques, psychologiques, ou d'oxygène, pour améliorer ses performances. Le dépassement de soi serait, pour Isabelle Quéval (2004), devenu l'emblème de notre idéologie contemporaine, ambition d'une perfectibilité sans limites, confiance dans l'amélioration toujours possible des performances. Qu'en est-il alors de la mesure et de la démesure en apnée ? Ces notions nous aident-elles à penser et analyser cette pratique ?

Si la mesure évoque dans un premier sens l'évaluation d'une grandeur ou d'une quantité, alors effectivement, l'apnée est une activité de mesure : de la durée, de la distance, de la profondeur. D'autre part, comme le pratiquant part avec une réserve d'oxygène donnée, l'apnée est intrinsèquement une activité de mesure au sens de modération de son engagement, de recherche d'économie, d'efficacité. Cette mesure est qualitative. L'apnéiste va identifier ses ressentis pour mieux se situer dans sa performance, « mesurer » en quelque sorte les signaux envoyés par son

⁹ Le *No Limit* est une discipline de l'apnée, de plus en plus critiquée, consistant à descendre à l'aide d'une gueuse et remonter à l'aide d'un parachute. L'effort physique est donc minime. Les profondeurs atteintes sont maximales. La moindre défaillance technique peut être mortelle.

corps. L'apnée serait donc une activité de mesure au second sens du terme : d'équilibre harmonieux recherché, entre le pratiquant et le milieu ; du pratiquant dans l'usage et l'écoute de son corps.

Néanmoins, lorsque des performances extrêmes sont atteintes, l'engagement peut sembler démesuré, du point de vue du non-initié notamment. Car la démesure renvoie pour le sens commun, à l'exagération, au gigantesque, au colossal. 11'35 sans respirer ! Mais cette démesure, quantifiée, rend compte de la capacité d'adaptation de l'homme au milieu aquatique, des ressources (physiologiques, mentales, techniques) qu'il a pu développer et mobiliser pour s'y adapter. Cette démesure est donc relative. Quantifiée, elle est le plus souvent construite pas à pas, avec mesure c'est-à-dire avec dosage, progressivité et modestie. Chaque mètre et chaque seconde supplémentaires sont lentement gagnés, alors que le pratiquant s'entraîne intensément, qu'il modifie ses ressources, construit de nouveaux repères.

Une seconde forme de démesure nous intéresse particulièrement ici, idéaltype de la démesure dans l'exploration et le dépassement des limites du corps humain : la syncope. Elle est un fait, une réalité tangible. En effet, lorsque le pratiquant entre dans cette phase de lutte décrite précédemment, que la conscience disparaît, il semble bien que la pratique de l'apnée se rapproche plus de la démesure que de la mesure. La démesure est entendue cette fois au sens moral du terme comme exagération, excès. Mais aussi au sens esthétique du terme : le violent, le tourmenté, la perte d'esthétique (mouvements intenses et désordonnés). Elle renvoie donc en creux à ce qui serait de l'ordre du dosage, de la tempérance, de la modération, de l'équilibre voire de la maîtrise. Si l'apnée peut être considérée comme une pratique sportive de mesure et de démesure, c'est cette démesure que nous souhaitons dès lors analyser : qu'est-ce qui mène à la syncope en apnée ? Comment est-elle vécue par les pratiquants ? Est-elle acceptée voire dépassée ?

IV. Cadre théorique et méthodologique

La syncope en apnée est une réalité, liée à la logique d'une pratique poussée jusqu'aux limites, et qui pose par ailleurs des questions d'ordre éthique. Dans cette étude, et afin d'éviter de tomber dans un discours psychologisant ou sensationnaliste, nous souhaitons analyser le sens de cette pratique concrète de dépassement de soi en documentant l'expérience même de la syncope et des attitudes qui s'y attachent. Aussi, cette étude s'inscrit dans le cadre de la sociologie compréhensive et de la phénoménologie.

Les enjeux sont triples :

- décrire le contexte de survenue de la syncope ;
- documenter finement les sensations ressenties (l'« extrémisation » de son corps) et pensées émergentes lorsque les pratiquants atteignent cette limite, donc recueillir les données en première personne (Petitmengin, 2004) ;
- analyser les discours, le sens et les pratiques produits autour de cette expérience syncopale.

Le terrain est principalement constitué des entraînements d'un club d'apnée dans l'Est de la France dans lequel je suis licenciée, ainsi que de quelques compétitions de niveaux départemental à national. La méthodologie est basée sur des observations participantes associées à la tenue d'un



journal de terrain, d'entretiens semi-directifs (avec des pratiquants de niveaux hétérogènes et deux entraîneurs) et d'entretiens mixtes, comprenant une partie d'explicitation (Vermersch, 1993 ; Petitmengin, 2004) et une partie semi-directive. Quand elles existent et dès lors que l'apnéiste n'y est pas opposé, nous utilisons les images ou vidéos des pratiquants comme trace afin de faciliter la verbalisation.

Concernant les observations participantes, elles relevaient de participations observantes au sein du club et d'observations participantes périphériques (Soulé, 2007) pour les compétitions. L'enjeu de ces observations participantes était bien de mettre en œuvre une forme d'ethnopraxie au sens de Loïc Wacquant, forme d'observation qui consiste à « *pratiquer en temps et en situation réels avec les indigènes de sorte à acquérir, comme eux, par la routine, les savoirs tacites et les catégories de perception qui composent leur univers* » (Wacquant, 1989 : 80). En compétition, il s'agissait aussi, par mon engagement aquatique, de faciliter la prise de contact et l'accord pour un entretien.

Concernant les entretiens semi-directifs, la logique était majoritairement inductive. Il s'agissait : d'explorer la pratique de l'apnée, les plaisirs et déplaisirs, intérêts et motivations, sensations éprouvées ; d'explorer le parcours du pratiquant, sa trajectoire sportive notamment ; d'explorer le rapport aux limites et au corps, au dépassement de soi, à la syncope.

Concernant l'explicitation : il s'agissait de documenter le plus précisément possible le vécu du sujet, accéder à des informations « pré-réfléchies » conscientisables. Pour cela, et dans la mesure du possible, l'entretien était réalisé dans l'heure qui suivait la contre-performance (deux pratiquants). Le questionnement n'était que descriptif, orienté vers la structure du vécu (« *Par quoi avez-vous commencé ?* » « *Et ensuite qu'avez-vous fait ?* ») ou le contenu du vécu (« *Quand vous nagiez, que faisiez-vous ?* » « *  quoi étiez-vous attentif alors ?* »).

V. Résultats

1. Ce qui mène à la syncope

Mises à part les défaillances mat rielles¹⁰, nos observations montrent que les syncopes surviennent majoritairement :

- lorsque les repères sur soi sont insuffisamment affinés, et ne permettent pas à l'apnéiste d'identifier quand sortir de l'eau. Une pratiquante a réalisé sa première et unique syncope parce qu'elle s'était « trop déconnectée ».
- en cas de fatigue, froid, stress ; des situations qui changent des conditions habituelles d'entraînement, la consommation d'oxygène n'est plus la même, les repères sont faussés, la PCM ou la syncope peuvent survenir plus rapidement.
- si le pratiquant veut atteindre coûte que coûte un objectif (le mur, la distance qu'il s'était fixée) ; s'il est « trop gourmand » (change son projet au dernier moment, cherche à dépasser l'autre). Le pratiquant ignore ou ne tient pas compte des signaux envoyés par son corps. Il n'est plus dans un

¹⁰ Lors des derniers championnats du monde en novembre 2015, Guillaume Néry est tombé en syncope lors de sa tentative de record du monde. Les organisateurs s'étaient trompés dans la profondeur ciblée, et avaient « envoyé » le champion à une profondeur bien supérieure à sa demande.

engagement mesuré à l'aune de ses sensations donc auto-référencé, mais dans un engagement mesuré à partir de repères externes.

2. Contexte de survenue de la syncope

En piscine, la prise en charge de la syncope diffère selon qu'elle survient à l'entraînement ou en compétition. Nos observations révèlent que l'on passe de la dédramatisation à la mise en visibilité et culpabilisation.

La syncope peut survenir à l'entraînement. En effet, lorsque la date des compétitions approche, les apnéistes entrent dans une phase d'entraînement orientée vers l'hypoxie, c'est-à-dire qu'ils affinent leurs repères et réalisent une à deux apnées maximales dans la séance. Dans le club observé, lorsque Thi (homme 25 ans, compétiteur niveau régional) sort « limite » de son apnée longue, le protocole de sécurité est immédiatement mis en place. L'apnéiste de sécurité qui le suivait en surface le maintient le visage hors de l'eau pendant sa perte de conscience, lui retire son matériel (masque, pince-nez) puis le sort du bassin. Quelques minutes après, l'entraîneur et d'autres pratiquants sortent de l'eau également. L'événement est comment , analysé. L'humeur est souvent joyeuse, il s'agit bien souvent de dédramatiser, d'écouter l'apnéiste, de chercher à identifier ce qui s'est passé, d'échanger sur les ressentis, de se rappeler d'autres expériences similaires, de rire parfois de ce corps aux mouvements désarticulés. La démesure est analysée et d dramatis e, les pairs aident à lui donner du sens.

En compétition, la prise en charge est différente. Comme précédemment, l'apnéiste de sécurité maintient les voies aériennes du pratiquant hors de l'eau, il peut réaliser un bouche-à-nez, jusqu'à ce que le pratiquant revienne à lui. L'apnéiste est rapidement sorti du bassin. Il reste quelques instants au bord en surveillance rapprochée puis il est placé sous oxygène, parfois toujours au bord du bassin, « sous le regard de tout le monde », comme ce fut le cas de He (homme, 45 ans) dont nous présentons la syncope plus loin, ce qui a renforcé chez lui un sentiment de déviance.

En compétition, la syncope est ainsi marquée par sa mise en visibilité. Elle survient en présence du public, des apnéistes de sécurité et des juges. Toute la performance est intégralement filmée, et encore plus précisément la sortie de l'eau et la minute qui suit. Cette vidéo, s'il y a doute ou litige sur l'état de conscience du pratiquant, pourra être regardée par les juges, afin de prendre la décision adéquate : performance validée ou disqualification. Des vidéos, personnelles cette fois, sont parfois diffusées sur Internet par les pratiquants eux-mêmes, à des fins pédagogiques, ou pour des raisons plus ambiguës : diffuser une performance extrême, une mise en abîme de soi, une renaissance.

Il y a également une visibilité des résultats : la syncope ou PCM est clairement affichée, «  tiquet e ». Elle entraîne l'annulation de la performance, la disqualification. Il y a donc une forme de punition. L'apnéiste a « faut  », il a perdu le contrôle. Il est désigné et interdit de compétition pendant un à six mois s'il y a « récidive ». Bref, tout est fait pour dramatiser l'événement, et éviter qu'il ne se reproduise. Cette démesure sportive est mise en scène, traitée comme une pratique déviance par l'institution. Le sportif a-t-il dérogé à la norme sociale, qui consiste à « ne pas perdre le contrôle », ou à « respecter » son corps ?





Photographie 3 : Mise en visibilité en fin de performance en apnée dynamique : l'apnéiste reste sous surveillance pendant 1 minute (crédit B. Chautemps).

3. L'expérience de la syncope

Si la syncope est ce moment où la conscience s'évapore, alors documenter cette expérience n'est pas un projet aisé. De plus, confrontés à une syncope, les pratiquants n'ont pas forcément envie de revenir tout de suite sur cet événement et de le commenter. Le nombre de cas que nous présentons ici est donc réduit. Il s'agit de deux pratiquants du club observé ainsi que de deux pratiquants rencontrés lors d'une compétition au cours de laquelle ils ont réalisé une syncope.

L'explicitation a été la plus fine avec He (homme 45 ans) compétiteur depuis six années. Nous disposons de la vidéo de sa performance terminée par une syncope. Cette trace s'est avérée très intéressante pour faciliter l'explicitation. Il s'agit d'une « petite » syncope, qui commence par une PCM (nommée *samba* dans l'extrait d'entretien ci-dessous) et une très brève perte de conscience (deux secondes environ). Les syncopes peuvent être bien plus longues. Cette syncope survient dans un contexte particulier : ses enfants sont exceptionnellement présents à cette compétition pour l'encourager. De plus, les compétiteurs précédents, plus jeunes que lui, viennent de réaliser 125m. Au dernier moment, il change son projet (« *une poussée d'orgueil* ») pour 120m au lieu de 110m.

He se connaît, il a déjà participé à plusieurs compétitions, il a identifié son signal de sortie en fin d'apnée longue :

Ce qui m'arrive, en fin d'apnée de compétition, quand j'ai vraiment tiré. Et je l'ai senti le jour de ma syncope, je l'ai vraiment senti fort et c'est pour cela que je suis parti en syncope derrière. C'est vraiment l'impression que tu nages, tu as forcé, et crac !  a pâte, ça se détraque, complètement. Je nage, je nage, de moins en moins bien... et d'un coup,  a casse d'un coup ! [...] C'est vraiment, tout s'arrête et il faut agripper quoi !

Extrait d'entretien dans lequel He revient sur ses sensations :

Oui à partir du demi tour (100m), je me dis "fais gaffe" parce que je sais que c'est ma zone pas bien. La zone où je casse, c'est vraiment casser. Donc une fois que je suis remis en route, à plat, et je sens que la cassure vient pas. Et là je me dis : "là on va les bouffer les petits gars", tu fais quelques coups de palme et tu y es. J'en fais un, deux, trois, je ne sais pas. Et le truc c'est vraiment, craque pas, craque pas, craque pas... craque le plus tard possible. Et   un moment donné, le signal vient quand même, donc là, je ne peux pas trop décrire, du mur, jusque... y'a que 16m. C'est trois coups de palme, ça va très vite, donc



j'arrive certainement décortiqué au niveau de la natation et je me dis : "arrête de déconner", et je sens vraiment le truc qui flanche, voil  : "sors, sors, sors". J'accroche le mur, et je suis content de voir que j'accroche le mur et que je suis content. Je m'en rappelle. Je suis vigilant. Et je dis : "ah, protocole!" je tire mon masque et... plus personne [...] Un petit geste arrière tu vois, c'est le début de la samba que j'ai sentie, et quand je rouvre les yeux, je suis assis au bord et je vois ma monopalme qui est là devant moi. Et qui fait encore  a (elle bouge) sur l'eau. Et là je me suis dit : ben merde, parce que là j'ai compris tout de suite. Et après pas de douleur, mais désagréable, je ne sais pas si c'est parce que je suis d  u ou si c'est physiquement, je sais pas, mais je crois que physiquement, la colonne vertébrale, le cou sont raides et ce n'est pas agréable du tout, engourdi. Une grande raideur de la colonne, du dos, et c'est là que tu te rends compte que t'es passé de l'autre côté...

Ce que vit He, avant et après la syncope, semble relativement violent et rapide : « *la cassure* », « * a craque* », « *j'arrive décortiqué* », « *désagréable* », « *le cou raide, engourdi* », « *une grande raideur de la colonne, du dos* ». Le langage interne est important : il ne ressent pas tout de suite son signal de sortie, et choisit de continuer ; il se sent peu à peu « *décortiqué* » et se dit : « *arrête de déconner* », « *sors, sors, sors* ».

Pour Da (femme de 48 ans, débutante), la syncope est vécue comme une vraie déception, un échec. Elle aussi a changé son projet de performance au dernier moment, suite aux résultats d'autres compétiteurs. La veille, elle avait battu ses propres records dans deux autres épreuves, et voulait poursuivre dans ce sens. Mais elle se sentait fatigu e, n'avait pas de bonnes sensations à l'échauffement. Son départ ne se passe pas comme d'habitude.

Pendant sa performance, elle doit contrôler ses spasmes d s vingt-cinq mètres. Le langage interne semble dominer : « *c'est ridicule, va au moins jusqu'au mur, fais le pour ton fils !* ». Elle poursuit jusqu'au mur (cinquante mètres) et se parle à nouveau : « *ah c'est bien finalement, j'ai encore de la marge, c'était juste un spasme, c'est l'angoisse* ». Mais après la poussée au mur, elle glisse et perd la notion de mur, de taille de bassin, de repères. Elle ne sait plus où elle va : « *j'étais complètement abandonnée* ». Elle est perdue.

Extraits de l'entretien :

J'ai poussé, j'étais bien, j'ai laissé glisser, et j'ai continué sans dire : tu dois aller plus loin. Après je me suis complètement endormie, j'étais complètement dedans, j'étais trop bien, et trop bien ce n'est pas bon.

Mary : Et tu as fait un mouvement, tu t'es laissée glisser ? Tu te rappelles de  a ?

Da : euh... j'ai continué à nager, mais je ne sais pas comment

Mary : tu es remontée toute seule ?

Da : alors, oui à ce moment là je sors, et le côté où je sors, d'habitude je sors vers le mur parce que on s'entraîne comme ça, et je fais le lâcher de bulles, parce que pour moi, j'ai l'impression...  a me rassure ce lâcher de bulles pour me préparer à la respiration, je le fais. Mais là, y'a pas de mur, et dans ma tête, c'est la fin, donc c'est le mur, donc je lâche les bulles.

Si l' p rience peut sembler plus douce, l'entretien n'était pourtant pas aisé, et reflète des émotions négatives : difficile de revenir sur une  p rience si décevante pour la pratiquante. On quitte rapidement l' xplicitation pour recueillir un premier discours d'analyse de sa propre pratique par l'apnéiste. L' xplicitation de la sortie d'eau rend compte de la confusion de la pratiquante, effet probable de l'hypoxie sévère associée à l'exercice dans une nouvelle piscine.



Thi (homme 25 ans, compétiteur niveau régional) explicite la phase de lutte, qu'il a appris à reconnaître et gérer, même si parfois encore la syncope survient.   l'inverse de Da qui se sent partir, presque s'endormir, Thi relate une lutte désagréable contre son propre corps : « *mon corps me dit de sortir mais je ne l'écoute pas* » ; « *ma tête me disait de sortir et j'ai dit non !* » ; « *j'ai des spasmes super forts mais qui sont pas douloureux, j'ai l'impression que y'a du sang qui va au cerveau à chaque spasme, que c'est une pression pas possible qui arrive, ça fait presque un bruit, comme un pschit dans la tête, même au niveau des yeux, à chaque fois qu'il y a ce pschit, la vue qui se trouble, c'est un peu bizarre, ça s'éclaircit et ça se trouble un petit peu, longtemps avant  a commence à me le faire, ça me fait comme des flashes...* ». Les sensations corporelles ressenties par le pratiquant en fin de performance peuvent sembler démesurées.

Avec les termes qui sont les leurs, les pratiquants interrogés évoquent tous ce corps qui reprend le contrôle : il craque, il reprend le dessus, il dit de sortir ou il s'endort. Par l'apnée poussée à l'extrême, ils expérimentent la puissance d'un corps qui « coupe le courant » ; la perte de contrôle de ce corps qu'ils ont tenté de dépasser pour performer. La syncope, c'est finalement une sorte de décision ultime prise par le corps vivant de l'apnéiste.

4. Des rapports différenciés au dépassement des limites

Les attitudes sont diverses vis-à-vis de la syncope. Et le contexte de survenue de la syncope, la présence et le rôle des pairs, le rapport à son propre corps, ne semblent pas sans effet. Avec cette enquête, nous pouvons déjà identifier plusieurs catégories d'interprétations et de postures face à l'expérience de la syncope.

Certains pratiquants banalisent ou minimisent l'événement : « *bienvenue au club* », « *c'est le métier qui rentre* ». L'apnéiste doit « *payer son coup* » : sorte de mini-rituel qui donne du sens, soude les membres du club. Le « syncop  » n'est pas exclu du groupe, il y entrerait même de plus belle. « *On doit certainement perdre quelques neurones... mais pas plus que les boxeurs, on en a des millions* » (He).

Il y a par ailleurs ceux qui se cachent, sont d  us, ont honte, ont peur ou dramatisent. « *C'était un très, très mauvais moment, et je ne veux plus jamais en refaire* ». « *La honte après une toute petite PCM* », « *ce sentiment de ne pas avoir contrôlé* », « *ce n'est plus toi qui g res* », « *elle m'inspire un profond dégoût* », « *c'est que tu as manqué de respect envers toi, ton corps* », « * a me fait peur, pour ma fierté* », « *j'ai toujours  a à l'intérieur de la tête, je ne veux pas que ça m'arrive* ». La syncope est vécue comme un événement dégradant, inesthétique, où l'apnéiste a perdu le contrôle, dans une pratique qui valorise justement le contrôle de soi et la mesure de soi.

Ceux qui rencontrent de véritables blocages, comme si la syncope avait laissé des traces corporelles, un ancrage somatique. Pratiquants et entraîneurs témoignent. « *  l'entraînement, ça m'a fait peur, je ne voulais plus aller dans la phase de lutte, parce que les sensations, c'était un ancrage direct !* » (He). Pa (40 ans, ancienne compétitrice, entraîneur d'apnéistes de niveau national) raconte à propos d'un athlète syncop    180 mètres : « *Après sa syncope, il sortait à 100m, il avait peur que ça se reproduise, il avait enregistré ces sensations-là. Mais il sortait à 100m comme s'il avait les sensations qu'il allait repartir.* »



Des pratiquants diffuseraient ou mettraient en scène leurs syncopes. Nous ne les avons pas rencontrés dans cette enquête. Guillaume Néry en témoigne dans son ouvrage autobiographique. Il dit ainsi, à propos du champion Pipin médiatisant ses syncopes, que cela « *participait de l'héroïsation de sa pratique. Il adorait diffuser les photos de ses évanouissements. Il était chaque fois ce mort qui ressuscite* ». (Néry, 2014 : 206) La syncope serait interprétée pour servir la construction de soi, en mettant en avant ses prouesses et en se différenciant du commun des mortels. « *Je quitte le monde, et puis j'en reviens. Je meurs, mais je ne meurs pas. Je me situe entre les deux, entre la vie et la mort, juste dans l'entre-deux, refusant l'un et l'autre. Et c'est ainsi que je dupe, en même temps que la mort, le difficile exercice de la fin de la vie* » analyse la philosophe Catherine Clément (1990 : 398).

Enfin, des pratiquants acceptent la syncope, comme un mal pour un bien. Ils questionnent, socialisent cet événement, en échangeant avec les pairs, en se documentant, en analysant les erreurs. Ils cherchent à construire de nouveaux repères pour ne pas y revenir.

Ces catégories construites ici ne sont pas exclusives. Nous voyons qu'au cours de sa carrière, l'apnéiste pourra peu à peu socialiser cet EMC non ordinaire, passant d'un état qui le d goute parfois, à l'acceptation. Les échanges avec les pairs, le travail et l'analyse au sein du club ou avec l'entraîneur, mais aussi l'évolution psychologique de la personne (rapport à l'échec, estime de soi) participeront de ces changements, quand d'autres demeureront avec cette peur que cet EMC se reproduise.

5. Quelques stratégies mises en œuvre pour éviter la syncope

Néanmoins, les apnéistes ayant vécu une syncope, et qui continuent l'apnée en compétition, construisent des stratégies afin de ne pas revivre une telle expérience. Fa (femme, 55 ans, compétitrice de niveau national) se parle, regarde où elle veut aller, rapidement, puis elle se parle jusqu'à la fin de sa performance. He en statique, à partir d'un certain temps, s'interdit de refermer les yeux. D'autres essaient de rester ancrés dans le présent : ne pas se projeter à la surface. Al (femme, 40 ans, compétitrice de niveau départemental) eut besoin de revoir plusieurs fois sa vidéo, avec quelques partenaires de son club, d'en parler, d'analyser les erreurs : « *je cherchais à avoir une réponse* ». Elle n'a toujours pas refait de compétition depuis.

Dans le club observé, l'entraîneur (Di, homme, 55 ans) a mis au point une méthodologie inspirée de la Programmation Neurolinguistique (PNL), afin d'aider ses apnéistes   dépasser une syncope et mieux comprendre ce qui se passe pendant une apnée statique, où les repères peuvent rapidement manquer. Avec son entraîneur, l'athlète construit ainsi une «  chelle esth siologique » ou échelle de ressentis, qui lui permet de se situer finement dans la performance sans repères externes de temps, en associant notamment des ressentis aux phases d'apnée proposées par le coach.

VI. Conclusion

La notion de démesure semble particulièrement bien adaptée à l'analyse de la syncope en apnée. Nous n'avons pas choisi ici d'interpréter le sens de ces pratiques dans nos sociétés contemporaines, mais plutôt de saisir, dans une perspective phénoménologique et compréhensive, l'expérience de la



syncope en apnée comme figure de la démesure dans les activités corporelles et sportives. L'enjeu était de décrire et comprendre comment les pratiquants vivent cette expérience de démesure sportive/corporelle/énergétique.

La syncope en apnée (hors défaillances matérielles) apparaît bien comme le produit de différents facteurs : un individu engagé dans une logique de progrès et de dépassement de soi ou des autres ; un contexte singulier (celui de la compétition en apnée, le stress, un seul essai, l'hyper-sécurisation) ; une activité dont la logique engage le pratiquant dans un dilemme (sortir lucide, mais le plus tard possible).

Sensations et vécus différent : le corps qui craque ; le corps qui parle et dit de sortir ; le corps et l'esprit qui s'endorment. « *La syncope n'a rien de douloureux. On ne se sent pas oppressé, on ne voit pas les choses venir. On part ailleurs sans s'en apercevoir. Ensuite, je ne me souviens de rien. Il s'agit d'un trou noir d'où on émerge sans rêves ni souvenirs* » (Néry, 2014). Le langage interne en fin de performance occupe également une grande place, et permet de structurer cette expérience, d'avancer dans la performance.

Les rapports à cette expérience liminale sont différenciés. Parfois banalisée ou mise en scène, la syncope signifie aussi l'échec, la perte de contrôle, la honte, le dégoût, une « *mise en abîme de la conscience* ». L'expérience subjective de la syncope semble différente selon le genre et le niveau des pratiquants, qui découvrent alors l'autonomie de leur corps vivant. Finalement, il apparaît en apnée une tension entre la volonté de performer les limites de son propre corps physique, et la recherche d'un équilibre intérieur et d'une meilleure connaissance de soi ; entre l'attitude compétitive qui cherche à dépasser les lois de la nature, et une sorte de « retour à une nature profonde en soi où l'esprit se met en résonance avec l'intuition subtile de la chair [...] de respect de l'harmonie naturelle du corps, tant dans sa structure interne que dans sa communion avec l'environnement » (Chenault *et al.* 2014 : 737), une tension entre mesure/harmonie et démesure/dépassement. Pour paraphraser Guillaume Le Blanc (2012) (ref), l'apnée, c'est une tentative-tentation pour être à la fois au-delà de soi et en soi.

Enfin, la syncope en apnée interroge l'homme dans son incessante volonté d'explorer et de dépasser sa condition d'humain : « *J'outrepasse la Nature, mais ce faisant, j'outrepasse l'espèce humaine et je retrouve la Nature.* » (Clément, 1990 : 395) L'apnéiste expérimente ainsi les immenses pouvoirs de la Nature à travers les réactions de son corps vivant. Et l'analyse montre que cette démesure ne le laisse pas indifférent.

Références bibliographiques

- BESSY, O. (2007), « Du plein air aux sports de nature. Nouvelles pratiques, nouveaux enjeux », in *Sciences Sociales et loisirs sportifs de nature*, in Corneloup J. (dir.), Editions Fournel, pp. 21-32.
- CAILLOIS, R. (1992), *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige*, Paris, Folio.
- CHENAULT, M., HAMARD, A., HILPRON, M., et GRISON, B., (2013), « Les techniques de conscience du corps : éthique non compétitive entre Orient et Occident », in Andrieu B. (dir.), *Ethique du sport*, Lausanne, éd. L'Age d'Homme.



- CLEMENT, C., (1990), *La syncope, philosophie du ravisement*, Paris, Grasset.
- CORRIOL, J.-H. (1996), *La plongée en apnée : Physiologie-Médecine-Prévention*, Paris, Masson.
- DEMATTEO, A. (2006), *La syncope hypoxique en apnée sportive : description, facteurs favorisants*, Thèse de médecine, Université de Rennes 1.
- DETHIOLLAZ, S. et FOURRIER, C.C. (2011), *Etats modifiés de conscience : NDE, OBE et autres expériences aux frontières de l'esprit*, Lausanne, Favre.
- FRICKER, O. (2015), « Historique de l'apnée fédérale », in Schirrer M. (dir.), *S'immerger en apnée. Cultures motrices et symbolismes aquatiques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Mouvements des savoirs », pp. 61-83.
- LE BLANC, G. (2012), *Courir : méditation physique*, Flammarion, Paris.
- LEMAITRE, F. (dir.), (2007), *L'apnée, de la théorie à la pratique*, Presses Universitaires de Rouen, 2007.
- NERY, G. (2014), *Profondeurs*, Paris,  ditions Arthaud.
- PETITMENGIN, C. (2004), « Peut-on anticiper une crise d'épilepsie ? Explicitation et recherche médicale », *Revue Expliciter*, n 57.
- QUEVAL, I. (2004), *S'accomplir ou se dépasser, essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard.
- RAVENEAU, G. (2006), « Prises de risque sportives : représentations et constructions sociales », in *Ethnologie française : Sports à risques ? Corps du risque*, Vol. 36, 2006, pp. 581-590.
- RAVENEAU, G. (2015), « Mythes et réalités de l'apnée aujourd'hui », in SCHIRRER M. (dir.), *S'immerger en apnée. Cultures motrices et symbolismes aquatiques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Mouvements des savoirs », pp. 49-60.
- SCHIRRER, M. (2015a), « Introduction. Immersion en apnée, cultures motrices et symbolismes aquatiques », in Schirrer M. (dir.), *S'immerger en apnée. Cultures motrices et symbolismes aquatiques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Mouvements des savoirs », pp. 19-46.
- SCHIRRER, M. (2015b), « Apnée », in Andrieu B., *Vocabulaire International de philosophie du sport, Tome 2 : les nouvelles recherches*, Paris, L'Harmattan, coll. « Mouvements des savoirs », pp. 213-232.
- SOULE, B. (2007), « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales », *Recherches qualitatives*, Vol. 27(1), pp. 127-140.
- VERMERSCH, P. (1993), *L'entretien d'explicitation*, Paris, ESF.
- WACQUANT L. (1989), « Corps et  me », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 80, pp. 33-67.

Fêtes, rites, festivals : cultures et spectacles de la démesure

Alcool et poudre noire, deux éléments de démesure dans la fête de la Saint Jean-Saint Eloi de Signes (Var)

Chloé Rosati-Marzetti ^{*† 1}

¹ Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitive et Sociale (LAPCOS) – Université Nice Sophia Antipolis [UNS] : EA7278, Université Nice Sophia Antipolis (UNS) : EA7278 – Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitives et Sociales Campus Saint Jean d'Angely / SJA3 / ISHSN 3, Bd François Mitterrand 06357 Nice Cedex 4, France

La fête patronale de la " Saint Jean-Saint Eloi " de Signes est attendue chaque année avec impatience par les habitants. Depuis le début de cette étude en 2005, nous avons pu montrer que cette fête est une occasion de régulation de la communauté villageoise qui réaffirme hiérarchies, légitimités territoriales et filiations. En ce sens, cette fête, au-delà de son caractère religieux, est primordiale pour un grand nombre de villageois. Durant les festivités, l'usage rituel de fusils chargés à la poudre noire (mélange contenu dans les balles à blanc), l'habileté au tir et la consommation d'alcool constituent des moyens de se mesurer individuellement et collectivement aux autres. La démesure, qui allie consommation d'alcool et usage de cette poudre, est perçue comme un défi pour les participants qui se lancent des défis. Si ces excès ponctuels sont vus par certains comme ayant un caractère identitaire, ils sont aussi source de stigmatisations. Toutefois, ils cristallisent l'identité du village. Cette communication sera centrée sur le questionnement suivant : comment les éléments de démesure présents dans la fête structurent-ils non seulement l'événement lui-même, mais aussi ce qui se joue hors du temps de la fête autour de la définition de l'identité du village?

Mots-Clés: Fête, alcool, poudre noire, rite, tir

*Intervenant

†Auteur correspondant: chloe.rosati@gmail.com

Tournées de Forró brésilien en Europe : la fabrication d'un genre musical dans un contexte de voyage

Paulo Marcelino ^{*† 1}

¹ Marcelino – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – Centre Georg Simmel EHESS
96 boulevard Raspail 75006 Paris, France Tel : 01.53.63.56.49/54, France

Le Forró est un terme polysémique utilisé pour désigner aussi bien une danse de couple enlacé que la musique et la fête liée à celle-ci, caractéristiques du Nord-est du Brésil. Ses origines remontent aux années 1940 et s'associent directement au nom du chanteur et accordéoniste du Pernambouc Luiz Gonzaga (1912-1989) et au genre musical nommé Baião.

Actuellement, le Forró gagne en popularité dans des festivals de danses et de musiques brésiliennes en Europe. À Paris particulièrement, plusieurs soirées hebdomadaires spécialement dédiées à cette manifestation culturelle ont lieu dans différents bars et salles de concert. Dans la capitale française ainsi que dans d'autres villes françaises et européennes, des groupes de Forró se produisent en tournées devant un public qui s'avère de plus en plus nombreux.

Dans cette communication, nous souhaitons plus spécifiquement contribuer au débat sur la création musicale (Laborde, 2008) en prenant comme piste d'enquête la tournée européenne du chanteur et compositeur Geraldinho Lins, qui s'est déroulée au mois de mars 2014. En décrivant cette tournée et en analysant l'action musicienne, nous nous efforçons de saisir des enjeux liés à la fabrication de l'authenticité d'un genre musical, notamment celui du Forró, dans le contexte européen.

Mots-Clés: Musique, Création musicale, Forró, Tournée.

*Intervenant

†Auteur correspondant: paulomarceloufpb@gmail.com

Un écart significatif à la juste mesure. La transgression musicale comme construction identitaire dans le rituel *Bwete* du Gabon central.

Magali De Ruyter *[†] ¹

¹ Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC) – CNRS : UMR7186, Université Paris X
- Paris Ouest Nanterre La Défense – 21 Allée de l'université F-92023 92023 NANTERRE CEDEX,
France

L'initiation collective *Bwete* construit socialement les hommes indépendamment de leur affiliation ethnique. Dans le Gabon central, elle contribue aussi à la reproduction d'un ordre social hiérarchisé entre les Pygmées Babongo et leurs voisins non-pygmées Mitsogo vivant en étroite relation. La pratique musicale intense qui anime les cérémonies de *Bwete* y participe. Ainsi, une expertise musicale est reconnue aux Babongo. Elle se traduit par une créativité poussée jusqu'à la transgression des règles du jeu musical. Celle-ci consiste en un changement de catégorie musicale de certains chants. Ponctuel, fugace et spontané, cet écart à la juste mesure est entièrement dépendant du contexte de performance. Bien qu'objet de discours *a posteriori*, il ne constitue pas un procédé nommé ni attendu. Pourtant, il est remarquable à plus d'un titre. Dans une perspective interactionniste d'abord, il constitue un comportement "déviant", réprouvé par les uns mais pratiqué par les autres à des fins d'augmentation de l'efficacité du rituel. Attribué aux seuls initiés Babongo ensuite, il contribue à produire de la distinction entre les Pygmées et leurs voisins. Je propose de décrire cette pratique musicale non-mesurée puis de montrer comment elle participe de la construction des identités sociales.

Mots-Clés: Transgression, Musique, Rituel, Constructions identitaires, Gabon

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: deruyter.m@gmail.com

De la démesure des actions patrimoniales en Chine

Caroline Bodolec ^{*† 1}, Katiana Le Mentec ^{* ‡ 1}

¹ Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (UMR 8173) – Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine – 190-198 avenue de France 75244 Paris, France

Nous réfléchirons aux sources et implications des actions patrimoniales en Asie et notamment en Chine. On peut parler de " démesure " en raison de leur nombre, envergure et de l'investissement de l'Etat. À l'UNESCO, Chine, Corée et Japon, totalisent le quart des éléments inscrits. Ces pays sont très actifs dans la promotion du PCI dont ils ont participé à façonner concepts et programmes. La Chine investit depuis 15 ans des sommes colossales pour fonder des structures ad hoc et soutenir des projets nationaux et locaux. Des " entrepreneurs du patrimoine " – fonctionnaire, membre du Parti, passionné, artisan – saisissent ces opportunités pour réaliser des projets de vaste envergure. Par exemple, à Yunyang, vestiges et temples ont été déplacés au chef-lieu reconstruit lors des travaux du barrage des Trois Gorges. Si la patrimonialisation à marche forcée de la Chine participe aux enjeux connus d'un certain soft power et d'une reconfiguration politique et idéologique au niveau national, elle a également des conséquences économiques et identitaires au niveau local. Nous interrogerons ces actions publiques et privées dans leur dimension de démesure ainsi que dans leurs conséquences concrètes. Chacune des deux échelles se répondent et apportent des éléments à l'analyse anthropologique.

Mots-Clés: patrimoine, Chine, UNESCO, politique culturelle locale

*Intervenant

†Auteur correspondant: bodolec@ehess.fr

‡Auteur correspondant: katianalementec@yahoo.fr

Le risque en démesure : une essence des arts du cirque

Céline Spinelli *† 1,2

¹ Núcleo de Antropologia, Performance e Drama (Napedra) – Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Butantã - São Paulo, Brésil

² Centre Georg Simmel – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 96 boulevard Raspail - 75006 Paris, France

Le cirque est un art du risque. Une chute durant une performance peut s'avérer fatale comme l'indiquent les envols au trapèze ou la traversée d'un funambule entre deux gratte-ciels. Si cette prise de risque est démesurée, elle permet de dénaturiser le rapport avec des éléments tels la gravité et l'apesanteur : les arts du cirque resignifient les limites physiques à travers lesquelles nous nous situons dans le monde et interagissons. Les artistes de cirque incorporent par ailleurs une autre facette du risque, qui s'exprime par leurs modes de vies itinérants. Le choix du nomadisme annonce une non-appartenance à un lieu précis et un recul face à un encadrement normatif. Ce positionnement liminaire envers la société permet de créer des zones d'actions qui questionnent un modèle de réussite sociale et économique. Dans le cas du cirque de genre contemporain, pluridisciplinaire et basé sur l'écriture scénique, les spectacles peuvent mener à une réflexivité critique aussi par l'esthétisation du risque. À partir d'une ethnographie auprès de circassiens, nous chercherons à problématiser le risque en démesure en tant qu'essence créatrice et communicative des arts du cirque contemporain.

*Intervenant

†Auteur correspondant: celinespinelli@gmail.com

Facéties de la démesure. Le spectacle des nations africaines dans les festivals postindépendances

Alice Aterianus-Owanga *† ¹

¹ Centre de recherches et d'études anthropologiques (CREA) – Université Lumière - Lyon II : EA3081 – Bron, France

Les festivals panafricains tenus sur le continent après l'indépendance ont souvent pris le parti de la démesure dans leur mise en spectacle des "cultures africaines", par le nombre des délégations ou des artistes conviés, les dépenses engagées ou l'opulence affichée. Cependant, l'analyse de ces événements ne manque pas de mettre en évidence les désaccords internes, les ratés observés, et les échecs de certaines entreprises (Apter, 2008 ; Coquery-Vidrovitch, 2013). Quoique facétieuses sous divers aspects, ces rencontres ont constitué des sites majeurs de production d'identifications, de revendications et de réseaux de diffusion culturelle dans l'Afrique post-indépendances. En me basant sur une recherche postdoctorale en anthropologie historique, sur des archives et des entretiens avec des artistes et agents culturels ayant participé à certains de ces festivals, ma contribution tentera de réfléchir aux enjeux du spectacle de la démesure dans la création artistique et la construction de l'Etat postcolonial en Afrique, en me penchant surtout sur le cas du Gabon et de ses musiciens. Il s'agira aussi d'interroger comment les acteurs sociaux se sont appropriés ces événements portés par des politiques culturelles étatiques selon leurs propres intérêts.

Mots-Clés: festivals, panafricanisme, musique, spectacle, nationalisme

*Intervenant

†Auteur correspondant: aliceaterianus@yahoo.fr

Les députés ne sont pas des super-héros (mais en fait si). Sur les ambiguïtés des représentations mythiques du pouvoir.

Jonathan Chibois ^{*† 1}

¹ Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales/Equipe IIAC (LAIOS-IIAC)
– CNRS : UMR8177, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 54 Bvd Raspail 75270
PARIS CEDEX 06, France

La presse française se fait régulièrement l'écho de la consternation des observateurs de la vie politique et des citoyens concernant la démesure des attitudes des députés, lors des séances de questions au gouvernement dans l'hémicycle de l'Assemblée nationale. Cette communication propose de montrer comment ces mises en scènes illustrent l'inadéquation entre les représentations émiqes et étiques de la posture du député. Un travail ethnographique a sur ce point permis de mettre en évidence la méconnaissance et le décalage des attentes de la société civile envers les contraintes et la réalité des modes d'exercice du mandat au quotidien. Nous ferons alors l'hypothèse que le député est une figure mythique, c'est-à-dire une représentation imaginée et suggestive sur un plan symbolique, elle-même démesurée, en ce qu'elle ne s'appuie que partiellement sur une réalité de terrain. L'élu et l'institution parlementaire, qui s'emploient ensemble à faire vivre cette figure, se trouvent régulièrement à devoir en gérer les contradictions, par exemple dans le cadre du débat sur la probité et la transparence parlementaire.

Mots-Clés: Assemblée nationale, pouvoir, mythe, médias, ethnographie

^{*}Intervenant

[†]Auteur correspondant: chibois@ehess.fr

” Plus haut que la statue de la liberté ” : Mesurer le passé colonial au Sénégal pendant la mandature d’Abdoulaye Wade

Martin Mourre *† ¹

¹ Institut des mondes africains (IMAF), EHESS – CNRS : UMR8171 – 96 bd Raspail, 75006, Paris, France

” Plus haut que la statue de la liberté ”. Nombre de journalistes se sont plus à désigner ainsi le Monument de la renaissance africaine, cette gigantesque statue inaugurée à Dakar en avril 2010, lors du cinquantenaire de l’indépendance du Sénégal. La gouvernance des symboles d’Abdoulaye Wade s’intègre dans sa politique de grands projets. Parmi ceux-ci furent réalisés la Place du souvenir africain, le Monument de la renaissance africaine, le Grand théâtre, le Festival mondial des arts nègres (FESMAN) ou encore la Journée du tirailleur. Par ces différents processus volontaristes, le chef de l’État cherche à fonder l’adhésion à un nouveau récit national et panafricain qui s’inscrit dans une volonté de continuité mais aussi de rupture, vis-à-vis des deux présidents précédents, en particulier la figure tutélaire de Léopold Sédar Senghor. À travers plusieurs exemples, cette communication traitera de l’usage du passé ” colonial ” et ” précolonial ” par la puissance publique pendant les deux mandatures d’Abdoulaye Wade. La mobilisation de référents historiques doit alors se comprendre en fonction de leurs rapports à la vérité historique, de leurs rapports aux luttes entre acteurs sociaux pour discuter et imposer cette vérité, enfin du rapport aux ” moyens de production ” de cette vérité.

Mots-Clés: mémoire collective, usage de l’histoire, Sénégal

*Intervenant

†Auteur correspondant: martinmourre@hotmail.com

***Burning Man*, la création d'une ville sur-mesure, condition de possibilité à l'expérience de la démesure**

Flore Muguet

**Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, France
et Université de Fribourg, Suisse
flore@muguet.com**

Introduction

En considérant le mot événement au sens courant qui décrit une manifestation circonscrite dans l'espace et dans le temps, *Burning Man* est un événement contemporain qui rassemble dans sa forme actuelle jusqu'à soixante-dix mille personnes, durant une semaine dans le Black Rock désert du Nevada aux  tats-Unis, où une cité éphémère, Black Rock City (BRC), organisée en cercle est construite.

Black Rock City intègre des installations innovantes réalisées par plus de trois cents artistes. Des systèmes sonores gigantesques ainsi qu'une énorme diversité d'ateliers et de conférences sont proposés par environ huit cents campements   thèmes aux noms variés dont voici quelques exemples : *Distrikt*, *Root Society*, *Red Lightning*. La production musicale et les activités reposent sur l'organisation interne des camps   thèmes (*Theme Camps*), ceux-ci ayant le plus souvent leurs propres véhicules artistiques (*art cars*). Par cette organisation en *Theme camps*, *Burning Man* au contraire des festivals de musique très fr qu nt s tel que *Coachella* est souvent qualifié de festival participatif car il repose sur l'investissement des festivaliers sous des formes variées. Les moments culminants de la semaine auxquels prennent part la quasi-totalité des participants sont, le samedi, le brûlage du *Man*, statue anthropomorphique colossale en bois, et le dimanche, le brûlage du *Temple*, centre spirituel de la cité servant à la récolte d'objets de deuils diverses.

Burning Man a évolué depuis sa naissance en 1986 et prend actuellement différentes formes de manifestation qui s'annoncent sur le site *burningman.org* comme « Une ville dans le désert. Une culture des possibles. Un réseau de rêveurs et de faiseurs » (*A city in the desert. A culture of possibility. A network of dreamers and doers*). L'organisation du *Burning Man* regroupe quatre-vingt-un employés annuels à temps complet et jusqu'à cinq cents employés saisonniers. Soixante-cinq événements régionaux (*Regional Burn*) se produisent à travers le monde et deux cent cinquante représentants sont dispersés parmi trente-et-un pays. Des conférences telles que la conférence mondiale des dirigeants (*Global Leadership Conference*, GLC) et le sommet des dirigeants européens (*European Leadership Summit*, ELS) sont organisées afin de rassembler les représentants régionaux (*Regional contacts*) du *Burning Man*, certains fondateurs du *Burning Man* et divers collaborateurs. L'achat récent par le *Burning Man Project* d'un terrain appelé *Fly Ranch*   quelques kilomètres du site de l'événement permettra, à travers différents projets en cours d'élaboration, l'instauration d'une certaine permanence au *Burning Man*. L'étude des manifestations affiliées au *Burning Man* en Europe est actuellement menée par une équipe de recherche qui porte le nom de *Burning Progeny* (www.burningprogeny.org) et à laquelle je participe en qualité d'assistante de recherche (*Research Assistant*).

Différentes formes de pensée d'ordre utopique, idéologique et activiste se combinent et travaillent les manifestations plurielles du *Burning Man*. Elles se donnent à voir selon

l'implicite et l'explicite qui se recoupent à travers les normes, les règles, les lois, les différentes formes d'organisation sociale, les accords que prennent les gens entre eux, les modèles qui sont suivis ou les initiatives proposées. Elles peuvent se manifester au travers d'actions individuelles ou collectives d'ordre social, artistique, écologique, humanitaire et politique (Muguet, 2016).

La démesure se comprend de prime abord comme ce qui est de l'ordre de l'excès, de l'outrance. Son contraire, la mesure, s'entend « *par abréviation de 'juste mesure' modération, attitude qui consiste à éviter l'excès et le défaut* » (Baraquin, 2011 [1995]). Dans cette compréhension rapide de la mesure/démesure appliquée de manière générale au *Burning Man*, les pratiques collectives telles que la délimitation minutieuse de la ville, la construction de l'infrastructure de la ville BRC, l'organisation logistique des *Theme Camps* et le nettoyage complet du site appelé *playa*, pour sa restauration dans son état originarie, *Playa Restoration*, semblent *a priori* s'inscrire du côté de la mesure, d'une attitude modérée. Alors qu'à un niveau individuel, l'extrême créativité vestimentaire des *burners*, l'originalité de leurs costumes ou même leur nudité peuvent être perçues du côté de la démesure.

Toutefois, il serait restrictif de penser d'une part « le collectif » et les pratiques qui permettent un sentiment de cohésion communautaire, de l'ordre de la mesure, et d'autre part « l'individuel », qui se range du côté de l'expérience d'un soi absolu, de l'ordre de la démesure. En effet, l'investissement intense des participants, *burners*, dans l'élaboration de *Theme Camps* ou de projets artistiques, le travail sans relâche des membres du Department of Public Works (DPW), de la construction de la ville à la *Playa Restoration*, s'inscrit certes dans une pratique collective régulée et organisée hiérarchiquement, mais est elle-même marquée par l'excès. Un investissement émotionnel intense de chacun, une narration généralisée de la transformation de soi, la représentation largement partagée d'appartenir «   quelque chose de plus grand que soi » et des expériences individualisées éventuelles d' tats physiologiques supplémentés de substances psychoactives, donnent visibilité à la présence de l'excès, d'une expérience de l'ordre de la démesure. Les résultats de l'équipe du *Census Lab* en charge des statistiques de Black Rock City révèlent dans la section « Expérience Transformatrice » que la majorité des participants ont répondu « oui » à *Burning Man* comme expérience transformationnelle. Parmi eux, sur une échelle de 1 (pas du tout), à 7 (complètement), 24,3% ont répondu au niveau 7 qu'ils « se sont senti connectés socialement à plus grand que soi (ville, communauté, culture, histoire) » (*I felt more connected socially to something larger than myself (city, community, culture, history)*).  galement 41,9% ont répondu au niveau 7 qu'« ils avaient été impressionnés » (*felt a sense of Awe*) (DeVaul, 2017). Ces résultats statistiques rendent compte de l'intensité de la réponse émotionnelle des participants et de l'investissement « démesuré » que le *Burning Man* génère.

  l'inverse, l'expérience collective de l'hors-norme à travers la mise à feu d'œuvres d'art ou la célébration de festivités n'est possible que par une planification préalable et un dispositif de sécurité élaboré qui nécessite un comportement individuel modéré *a minima*.

La multiplicité des sens de la mesure/démesure est explorée ci-dessous dans son application aux données de terrain à travers les couples suivants : mesure-organisation urbaine et architecture calculée ; mesure-évaluation quantitative et cartographique ; mesure-convenance et connivence communautaire ; démesure-déraisonnable ; démesure-investissement intense ; démesure-colossal ; démesure-sublime mathématique ; démesure-sublime dynamique. Cette analyse se situe dans les limites de mon ethnographie et les propositions émises sont hypothétiques et ne se veulent pas exclusives.

I. La construction « sur mesure » de Black Rock City. Architecture et infrastructures essentielles

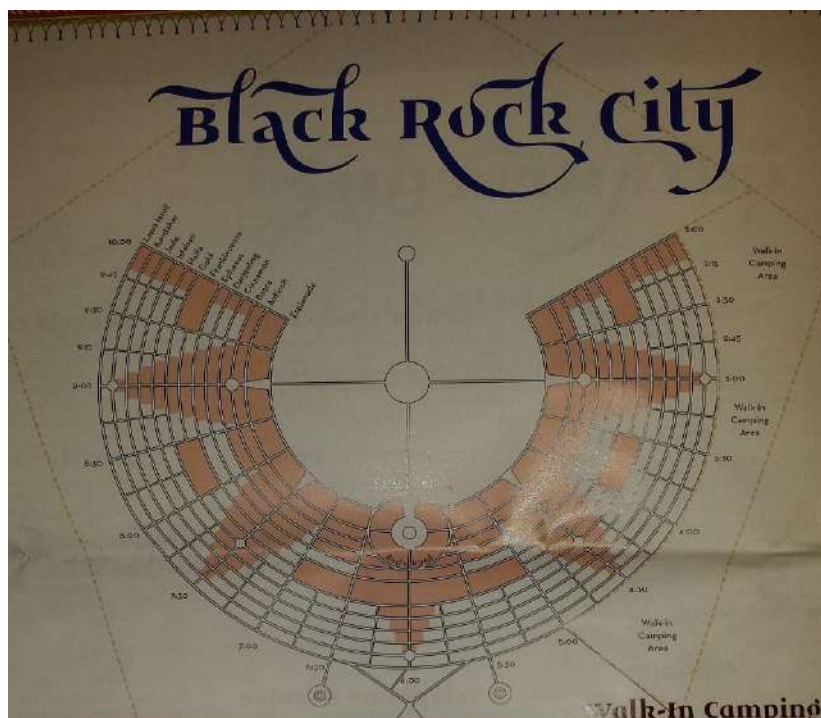
Dans un premier temps, le sens mathématique de la mesure est exploité en deux points. Le premier point introduit l'utilisation d'unités de mesure dans la création architecturale de la ville. Le deuxième point énonce la volonté de mesure de l'événement par certaines équipes telles que le *Census Lab*, équipe de sociologues et le DPW en charge de la construction d'une carte de Black Rock City, *MOOP Map*, indiquant les emplacements concentrant le plus de *Matter Out of Place* (MOOP) c'est-à-dire d'éléments étrangers à l'environnement naturel du site.

1. Les unités de mesure dans la création architecturale de la ville

Si l'on accepte le sens mathématique de *mesure* comme une « *opération par laquelle on fait correspondre à des données matérielles qualitativement définies des expressions représentant le nombre d'unités qu'elles contiennent* » (Lalande, 2010 [1926]), l'utilisation d'unités de mesure dans la création architecturale de la ville est abondante. L'acte de mesurer étant défini comme l'« *opération par laquelle on fait correspondre à un donné quelconque, matériel ou qualitatif, une grandeur considérée capable de représenter le nombre d'unités que contient ce donné* » (Baraquin, 2011 [1995]), j'exprimerai que les travailleurs procèdent par mesure dans le déploiement de la construction de la ville.

La ville s'organise sur une surface totale de mille six cent quarante-six hectares, à l'intérieur d'une clôture d'un périmètre de quatorze kilomètres et demi (neuf miles), avec une partie habitable réservée aux campements qui se situe dans une géométrie en deux tiers de cercle d'un rayon de neuf cents mètres. L'infrastructure essentielle de la ville est construite et déconstruite par plus de cinq cents membres environ du DPW (*Department of Public Works*) qui sont des employés pour les cadres, et des bénévoles et dont la majorité reste entre trois à sept semaines sur la *playa*. Une équipe de cent cinquante personnes environ reste après la déconstruction complète de la ville pour la *Playa Restoration* le nettoyage complet du site qui se finalise par l'inspection du bureau américain de gestion du territoire, *U.S. Bureau of Land Management* (BLM).

Le DPW est organisé hiérarchiquement en 2016 autour d'un chef de département qui se nomme Chaos. Sous sa direction travaillent sept cadres (*Cobra Commander, Fireball, Hazmatt, Kimba, D.A., Mary Poppins, Coyote*), qui ont eux-mêmes sous leurs directions autant de cadres que de départements qu'ils supervisent. Le DPW installe la clôture, le marquage de toutes les rues par des petits drapeaux dans le sol, la délimitation des emplacements des *Theme Camps*, la signalétique, les lampadaires de bois (*spires*) qui marquent les axes de la ville, l'espace commun central où se vend le café (*Center Camp*), les structures où se vendent les glaçons (*Artica*), la statue de « l'Homme » qui va être brûlée (*the Man*), le campement des fondateurs (*First Camp*), l'électricité, la plomberie, et gère l'approvisionnement en essence, le traitement de l'eau, le traitement des déchets du personnel (*Transport Station Authority*), les vélos communs, *Yellow Bikes* conventionnellement peints en vert, les achats divers et leur réception sur le site ainsi que l'installation des locaux de la police. La gestion générale du travail des membres du DPW est assurée par *Cobra Commander*. Des services sont fournis aux membres tels qu'un campement (*The Ghetto*), la possibilité de se restaurer, un ravitaillement en eau et snacks pendant les heures de travail par des personnes appelées *Fluffers*, la possibilité de boire gratuitement avant et après la présence sur la *playa* au *Black Rock Saloon* de Gerlach, ville la plus proche de Black Rock City.



Photographie 1 : La partie habitable de Black Rock City
Carte donnée par le *Buning Man Org* avec le guide de survie (*survival guide*)

En tant que membre bénévole, ouvrier polyvalent, (*Roustabout*), DPW 2016, je fus assignée à des lieux et tâches variés. Ayant travaillé dans différents départements, j'ai vu l'intense dévouement des participants et leur engagement à construire pendant plusieurs semaines une cité qui sera après une semaine de fonctionnalité entièrement déconstruite et effacée. Par exemple, l'équipe qui installe les lampadaires pour lanternes   kérosène (*spires*), travaille de manière répétitive sous 40 C, un soleil perçant et une pouss re de sable agressive (*dust*) dans le but d'installer des lampadaires à l'aide de barres de fer plant es dans le sol pour leur stabilité et fixées par des vis. Les lampadaires doivent être parfaitement alignés alors qu'ils se distancient d'une quinzaine de mètres les uns des autres, de sorte que passer devant le premier lampadaire permet de voir l'alignement parfait des dizaines d'autres. Par cet alignement parfait, les axes qui relient la partie habitable au *Man* sont créés. Dans ma participation à ce travail, j'ai pu ressentir combien ce travail ne se limite pas à l'accomplissement de la tâche, qui s'inscrit dans la mesure rigoureuse des espacements et des alignements. Il s'insère dans l'accomplissement global de la construction de la ville, accomplissement qui se couvre d'une fierté communautaire spécifique au DPW et d'un respect et d'une admiration des participants *burners*.



Photographie 2 : L'installation des lampadaires (*Spires*) (Crédit F. Muguet)

Coyote, l'un des pionniers et fondateurs du DPW, qui dirige entre autres la toute première phase de la création de la ville, c'est- dire son marquage rigoureux (*Survey*), écrit dans le manuel du DPW 2015 (*DPW Handbook*) : «   la fin de la semaine par un temps extrêmement chaud, des milliers de mesures ont été placées, produisant la plus grande sculpture d'art de tout *Burning Man* : *Black Rock City, elle-même* » (traduction de l'auteur). La qualification de l'infrastructure essentielle en qualité d'art plutôt que d'accumulation organisée de piquets et de petits drapeaux de placement, semble indiquer l'investissement émotionnel des participants dans la construction de la ville. Cet investissement collectif vers un accomplissement commun se reflète à travers le travail de différents départements et s'exprime par les propos que j'ai entendus durant les réunions matinales quotidiennes (*Morning meeting*), tels que « *Nous le faisons pour eux, C'est notre cadeau pour eux* » (traduction de l'auteur). Cet investissement intense se couvre d'une certaine fierté communautaire, d'un sentiment d'appartenance à quelque chose de plus grand que soi, qui comporte un don de soi important et qui est marqué également par la démesure dans le sens où, d'un point de vue extérieur, un investissement tel pour une cité éphémère semble « fou » ou « insensé ».

L'exercice de la mesure au sens mathématique du terme s'insère au quotidien dans la production les membres du DPW, que ce soit dans le placement minutieux de la délimitation des parcelles affectées aux camps   thèmes par l'équipe du placement (*Placement*), jusqu'aux infrastructures diverses promulguant de l'ombre qui sont montées par l'équipe ombre (*Shade Crew*), extrêmement rapide et efficace.

L'investissement émotionnel intense des membres de DPW se donne à voir dans la cérémonie collective appelée le (*Golden Spike*) « piquet d'acier doré » :

  ce moment-là nous sommes déjà cent ou cent cinquante membres du DPW et ceux qui le souhaitent peuvent dire quelque chose à propos de leur venue ici et l'importance de ce moment pour eux. Tout le monde a la possibilité de participer. Donc, nous avons un petit marteau et chacun peut donner un petit coup et dire ce qu'il a envie. (Stuart, entretien Paris juin 2016, traduction de l'auteur).

Larry Harvey, co-fondateur du *Burning Man* parle du *Golden Spike* comme un rituel :

Il y a le *Man* mais le *Temple* est l'autre grand rituel collectif. Comme vous le voyez, ils sont situés sur une colonne vertébrale qui se prolonge depuis le cœur de la ville. C'est une bonne métaphore. Mais il y a aussi le *Golden Spike*. Cela se passe uniquement entre les membres du DPW. Ils viennent de commencer cela. Les rituels se développent lorsque des gens travaillent ensemble pour un but commun et que cela se traduit par un travail physique. (Larry Harvey, entretien, BM 2015, traduction de l'auteur)

La démesure au sens de l'excès dans son expression spectaculaire se montre dans le rite du DPW nommé 4 : 20 *Spire*. L'expression 4 : 20 fait référence aux Etats-Unis au jour de la célébration du cannabis, le 20 avril. Le rite se déroule à la fin de l'installation des lampadaires, quelques jours avant le début de l'événement, à 4h20 de l'après-midi et aux localisations cartographiques de la ville 4 : 20 et *Esplanade*. Le dernier lampadaire est installé complètement de travers et autour de lui se greffent une infrastructure d'ombre également construite par le *Shade Crew*, ainsi qu'une voiture caboss e projetée à terre par une machine de plusieurs mètres de haut et qui sera ensuite détruite à coups de marteaux par des membres du DPW, souvent des hommes. L'ensemble est ensuite tagu  et des batailles de peinture et de peinture pulvérisée (*spray paint*) s'engagent ensuite parmi les membres. Malgré l'excès et la violence de l'ensemble, une sécurité minimale est assurée par la communauté de sorte qu'aucun accident n'arrive. Ainsi, l'expérience dans sa démesure reste de l'ordre de l'amusement plutôt que du danger.

De même, la manifestation spectaculaire ritualisée, intitulée le « brûlage pré-événement » (*Early Burn*) consiste à la mise à feu, une semaine avant le début de l'événement, d'effigies ou de projets spécifiques construits par les différents départements du DPW. En 2016, lors de la réunion générale matinale qui eut lieu le jour même du brûlage pré-événement, l'un des membres du DPW a rappelé ironiquement des consignes de sécurité en disant qu'il s'agissait de se situer « *dans cette zone agréable entre la mort, le démembrement et Disneyland* » (traduction de l'auteur) de manière à ce qu'aucun accident n'arrive. Quand l'excès est permis, c'est toujours dans une certaine contenance communautaire qui assure une sécurité minimale lors de situations à risque.

2. Un événement sous le sceau de la mesure statistique et cartographique

Dans la continuité de l'exploitation du sens mathématique de la mesure comme « *opération par laquelle on fait correspondre à des données matérielles qualitativement définies des expressions représentant le nombre d'unités qu'elles contiennent* » (Lalande, 2010 [1926]), il apparaît une volonté d'évaluation de l'événement à l'initiative de certaines équipes, comme le *Census team* et *Playa Restoration* du DPW. . Cette volonté s'exprime entre autres par la production de statistiques sociales par l'équipe de sociologues (*Census Lab*) et d'autre part, par des cartographies réalisées par le DPW indiquant la gestion de la propriété du site (*MOOP Map*). Cet effort d'évaluation de l'événement, peut sembler de prime abord contradictoire avec l'expérience de l'excès souvent accolée au *Burning Man*. Pour ne développer que ces deux exemples, l'évaluation se déploie ainsi quantitativement sous forme de statistiques, en termes de caractéristiques démographiques et socio-culturels, ou cartographiquement en termes de comportement adapté ou non au principe de ne pas laisser de traces (*Leaving No Trace*).

Le sens de la mesure se déploie dans l'action menée par l'équipe du *Census Lab*, composée de cent cinquante bénévoles, d'étudiants et de professeurs (Heller *et al.*, 2016). Par exemple, des informations démographiques sur les modes de vie et de croyance des participants sont relevées dans le but d'établir des statistiques accessibles en ligne sous forme de tableaux et de graphiques.

Cette pratique de continuité avec le monde du quotidien nous soumet à la mesure par l'objectivation et la quantification selon l'identique et non le divers. Le déploiement du travail statistique se réalise par passation de questionnaires aux véhicules entrant dans le site, en suivant une organisation extrêmement rigoureuse. Ayant participé en 2015 aux entraînements

proposés par l'équipe de recensement, j'ai observé que chaque enquêteur se situe sur le parcours d'entrée des véhicules sur le site, et interroge les passagers des voitures selon un ordre précis. Après l'événement, le remplissage d'un questionnaire en ligne est également proposé aux participants. D'après le *Census Team*, les participants consentent à remplir les questionnaires de manière quasi systématique.

D'après les statistiques délivrées chaque année, en 2015, 55% des *burners* ont des revenus annuels entre 35 et 150 000 dollars soit entre 2654 et 11375 euros mensuels. En termes de diplômes, 44% des *burners* sont diplômés de l'enseignement supérieur (*bachelor's degree*) et 27,5% ont obtenu un master ou un doctorat (*master's or doctorate degree*) (Heller et al., 2015).

En accord avec le principe *Leaving no Trace*, une attention toute particulière est pr t e pour l'évitement de tous déchets ou toutes salissures du site appelées par les participants *MOOP*. L'évitement de tout *MOOP* s'effectue tout autant dans la prévention que dans la restitution du site dans son état originel lors de la *Playa Restoration*, tâche supervisée par Dominic Tinio, surnommé D.A. Une cartographie du site est effectuée de manière à rendre visible les localisations des camps   thèmes qui contiennent le plus de *MOOP* et qui sont colorées sur la carte en rouge, au contraire de ceux qui sont absolument propres et qui sont colorés sur la carte en vert.¹

II. La mesure et la démesure dans leur manifestation morale et dans leur impact social

Dans ce second temps, est exploité en deux points le sens moral de la mesure/démesure et de son impact sur la régulation sociale. Le premier point travaille la juste mesure sociale au sens de « ce qu'il convient de faire » et qui s'exprime à travers la revendication par les *burners* de dix principes et du respect des règles internes à Black Rock City. Le deuxième point expose le sentiment de démesure au sens de « déraisonnable », qui s'inscrit dans l'effectuation d'une multitude de pratiques d sinhib es des normes sociales habituelles.

1. Les dix principes et les normes morales et sociales « en mesure » au *Burning Man*

Burning Man, dans sa diversité de manifestation, se veut éthiquement co-créé par la contribution respective des participants autour de dix principes écrits en 2004 par Larry Harvey, l'un des six co-fondateurs. Ces principes sont : 1. *Radical Inclusion* : l'inclusion radicale ; 2. *Gifting* : le don ; 3. *Decommodification* : la démarchandisation ; 4. *Radical Self-reliance* : l'autonomie radicale ; 5. *Radical Self-expression* : l'expression radicale de soi ; 6. *Communal Effort* : la mise en commun de l'effort ; 7. *Civic Responsibility* : la responsabilité civique ; 8. *Leaving No Trace* : Ne pas laisser de traces ; 9. *Participation* : la participation ; 10. *Immediacy* : l'imm diat t . Les dix principes sont énoncés comme la réflexion de l'évolution du *Burning Man* : « Ils décrivent le pathos et l'ethos. Ils ne prescrivent rien. Ils parlent de modes d'actions et de valeurs » (Larry Harvey, entretien, BM 2015, traduction de l'auteur).

L'institution de ces dix principes permet d'envisager une diversité des possibles et donne à l'événement une certaine stabilité. C'est dans l'affiliation aux dix principes que l'unité de ce collectif éphémère se rassemble et se revendique à travers une mise en place de modes socio-relationnels et d'habiter alternatifs qui se veulent en rupture avec le monde réel ou monde du

¹ <http://burningman.org/culture/history/brc-history/event-archives/2015-event-archive/2015-moop-map/>

quotidien, appelé le *Default world*, soit le « monde par défaut ». Dans ce lieu d'habitation éphémère, appelé *Home*, le « chez soi », les participants se situent dans une compréhension spatio-temporelle en rupture avec le monde du quotidien. Il résulte de la participation à l'événement, la production de l'attribut identitaire *burner*. Les participants se nomment *virgins*, avant leur première participation ou premier *Burn* puis ils se nomment *burners* dans la mesure où ils s'identifient eux-mêmes en tant que tels.

Black Rock City est soumise à des règles explicites qui lui sont propres, telles que: l'interdiction pour tous véhicules de rouler à une vitesse supérieure à 8 km/h (5 miles per hour), l'utilisation appropriée des espaces de campement selon la délimitation accordée par l'organisation du festival, l'obligation de soumettre toutes les installations artistiques ou tous les véhicules artistiques à l'inspection de sécurité réalisée par des agents expérimentés, l'obligation de ne pas conserver un *Yellow Bike* pour son usage personnel, ceux-ci étant destinés à un usage public. Il a été observé ainsi sur le terrain en 2013 une violente altercation entre un participant voulant conserver un vélo pour lui et un ancien (*veteran burner*) qui lui indiquait combien était déplacé son comportement et qui lui donnait l'ordre de remettre ce vélo à la disponibilité de tous. La réaction du vétéran fut approuvée par l'ensemble des personnes assistant à la scène. L' quipe DPW des *Yellow Bikes* se réserve le droit pendant ou post-événement de réquisitionner tout vélo attaché ou déguisé par les participants de manière à se l'appropri r. Cette activité est appelée *Repo*, abréviation de *Repossession*.

Des règles plus implicites sont également de convenance au *Burning Man*, comme le silence au temple. En 2009, peu avant le brûlage du temple – moment décrit comme extrêmement spirituel par les *burners* – j'ai observé sur le terrain le repoussement violent d'une voiture artistique (*art-car*) hors de la zone du temple. Ce véhicule jouait de la musique, comportement jugé inadéquat par l'ensemble des *burners*. De la même manière qu'en 2015 autour du Temple, je criais « Schh » à un groupe parlant très fort. Mon action fut alors appréciée par mon entourage et jugée légitime. Une intrication complexe entre les normes sociales spécifiques à la communauté *burners* ou la communauté DPW et les règles implicites marque la convenance sociale qui travaille le *Burning Man*.

2. Une démesure permise au *Burning Man* par la levée de l'inhibition

De cet événement construit sur mesure architecturalement, sous haute mesure statistique et cartographique et régi par des normes en mesure, il peut sembler de prime abord incohérent qu'il soit également un haut-lieu de la démesure. Pourtant, le sentiment de démesure au sens de déraisonnable s'inscrit dans l'effectuation d'une multitude de pratiques d sinhib es des normes sociales habituelles. Il se rend visible dans l'effectuation de pratiques jugées inappropriées et non raisonnables dans le *default world* tels que le brûlage d'œuvres d'art, la nudité, l'adoption de tenues costum es extravagantes, la consommation éventuelle de produits et une sexualité dite exacerbée et poly-relationnelle.

En effet, *Burning Man* juxtapose une extrême diversité d'espaces en un seul lieu réel, ce qui permet d'envisager un monde tout entier qui serait alternatif au monde du quotidien. L'événement permet des expériences très diverses selon son implantation dans différents espaces que constituent les lieux du *Man*, du *Temple*, de certaines œuvres d'art, des ateliers spirituels et de développement personnel (*meditation, shamanic healings, Chakra exploring*, la récitation *Nam yo ren g  kyo, collective tapping*) ainsi qu'à des pratiques sportives de danse et de cirque, et encore à la participation à des activités sexuelles, à des conférences intellectuelles et à l'utilisation de services calqués sur ceux du quotidien tels que bureau de poste, services des objets trouvés, point d'information. Un trait récurrent dans la narration des

participants exprime le *Burning Man* en tant que lieu du tout possible par la réalisation effective d'activités jugées improbables en terme d'extravagance et incompatibles en un seul lieu. Un participant m'a dit un jour de manière informelle « *Burning Man est un endroit où tout est possible ! Pourquoi ? Parce que j'ai fait tout ce que j'aurais pu imaginer* » (traduction de l'auteur).

Une alternative au quotidien se réalise dans toutes les pratiques se voulant hors-normes en référence au monde par défaut. Les *burners* peuvent outrepasser, le temps de l'événement, les normes sociétales qui marquent le monde du quotidien. Les participants adoptent un nom spécifique, le *Playa name*, qu'ils se voient attribués par d'autres comme le veut normalement la coutume ou qu'ils choisissent eux-mêmes. Au sein d'un système identitaire inédit (Muguet, 2015), les participants qui utilisent un nom de *playa* peuvent vivre des expériences multiples sur le mode de l'inhabituel, de l'excès ou d'une créativité intensifiée.

III. Démesure et esthétique

Il est entendu ici le sens esthétique de la démesure en opposition à la définition de la mesure, présentée dans le vocabulaire d'esthétique de Souriau :

Ce sens, [la mesure] généralement considéré comme moral est tout aussi bien un sens esthétique (et peut-être la morale défère-t-elle ici à un idéal esthétique). La mesure est alors, à la fois, la discrétion, la convenance, l'exactitude des proportions et l'équilibre harmonieux. Elle caractérise donc les styles et les catégories esthétiques qui relèvent d'un idéal dit classique : elle les oppose à la démesure du gigantesque et de l'énorme, du brillant et de l'éclatant, du violent, du tourmenté, des mouvements intenses et asymétriques, des outrances et des heurts (Souriau, 2010 [1990]).

Le mode d'implication des participants en qualité de co-créateurs de l'événement, malgré des modes de participation distincts, catalyse une réception sensible intensifiée. La participation à la construction de la ville ou à un projet artistique ou même à la vie d'un campement, décuple l'investissement dans l'événement et permet d'être plus sensible et plus attentif au travail effectué par d'autres. La sollicitation sensorielle étant intense, la réception sensible est intensifiée et le *Burning Man* peut apparaître comme extraordinaire, incroyable. Cette expérience sensible accrue me semble sollicitée par plusieurs caractéristiques : 1. la prégnance du colossal, du plus grand que soi accentué par le désert qui donne à Black Rock City une dimension d'apparition architecturale toute spécifique puisque de « rien » apparaît *Burning Man* ; 2. le désert qui permet un rapport à la nature que je développe selon ma réception particulière en sublime mathématique kantien; 3. la mise à feu d'installations artistiques dont la présence massive provoque, dans mon expérience individuelle, une réception en sublime dynamique kantien ; 4. l'architecture qui filtre la lumière séparant un espace intérieur confortable et bienveillant d'un espace extérieur agressif. Je développe ci-après ces quatre points.

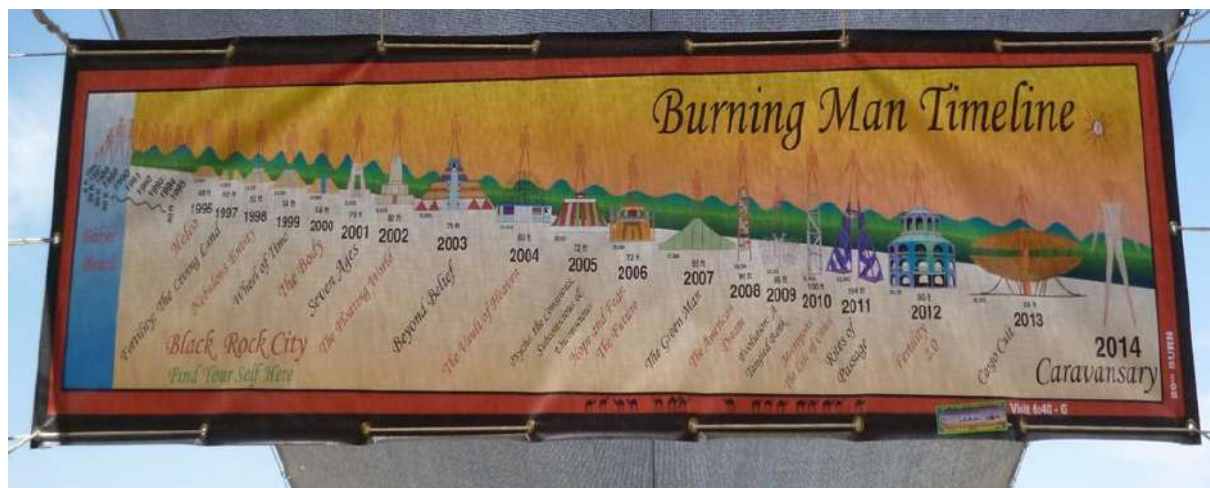
1. Le colossal ou l'augmentation des dimensions d'un objet de taille humaine

Le colossal se définit « *comme une qualité à l'image d'une immense statue (sens originel du mot colosse), donc à une chose, et il est obtenu par une augmentation des dimensions d'un objet de taille humaine* » (Souriau, 2010 [1990]). Le colossal se distingue du gigantesque en ce que le gigantesque « *semble fait pour ou par des géants* » (*ibid.*).

Au *Burning Man*, de nombreuses œuvres sont de l'ordre du colossal. Le *Man*, figure anthropomorphique centrale de la ville, grandit en taille chaque année. Larry Harvey, pense à propos du *Man* :

Nous disons qu'il ne faut pas penser à lui comme représentant de quelque chose. Pensez-le comme étant le *Man* [...] Le *Man* juste est [...] Mais la présence de ce grand homme, plus grand qu'ils ne l'ont jamais vu. Cette force fait bouger les gens. Tellement manifeste et monumental. Et ils ont commencé à faire – ils s'en sont souvenus : un nombre suffisant de gens se sont souvenus de l'année précédente – ils ont commencé à faire des petits *inukshuks* [empilement de cailloux] à l'intérieur. Mais cette année, j'ai conçu le *funhouse* labyrinthe. (Larry Harvey, Entretien BM 2015, traduction de l'auteur).

Le *Man* et ses entours architecturaux rassemblent pour leur construction des qualités humaines d'artiste, d'architecte, d'ingénieur, de charpentier, de muraliste, de spécialiste en travaux du bâtiment. Le projet du *Man* 2016 en accord avec le thème (*Da Vinci's Workshop*) est réalisé par Andrew Johnstone. Il rendra possible un « Homme qui tourne » (*Turning Man*) aligné sur *l'Homme de Vitruve* de Léonardo Da Vinci, c'est-à-dire que la figure du *Man* est celle qui lui est d'usage mais celui-ci est fixé sur un cercle à l'image de *l'homme de Vitruve* de Da Vinci. Le *Man* tournera sur lui-même de manière verticale grâce à la force produite par l'engrenage de roues actionnées collectivement par un groupe de participants. Le *Man* qui depuis toujours est la figure centrale de l'événement et qui est représenté sur tous les symboles du *Burning Man* est au centre de la ville et il est installé au-dessus du *Golden Spike*, le premier élément à être planté sur la *playa* et qui marque le centre de la ville. Le *Man* 2016 au-delà de son aspect colossal, qui se situe dans la multiplication des dimensions du corps humain, intègre le projet quelque peu démesuré que la Renaissance applique en s'inspirant entre autres de Protagoras, philosophe grec du Vème siècle av. J.C., et qui considère l'homme comme mesure de toutes choses, de leur existence et de leur non-existence. Le travail d'Andrew Johnstone permettra en 2016 de contempler la prouesse de l'ingénierie humaine.²



Photographie 3 : L'évolution en taille du *Man*.

L'auteur de la frise est inconnu (Crédit Flore Muguet, *Burning Man* 2014)

Parmi la multitude d'œuvres d'ordre colossal, la référence à l'une des trois statues réalisées par l'artiste Marco Cochrane fut récurrente dans la narration des participants quant à l'intensité de l'expérience vécue sur le site. Ces statues furent l'un des points majeurs de

² Suite à la cassure d'une pièce maitresse dans le rouage du *Man*, *Turning Man* resta fixe en 2016.

contemplation. La série des trois statues est composée de : *Bliss Dance* (BM 2010), d'une hauteur de douze mètres, *Truth is Beauty* (BM 2013), dix-sept mètres et *R'Evolution* (BM 2015), quatorze mètres. La démesure est ici caractérisée par un aspect colossal qui apparaît dans l'augmentation des dimensions d'une femme de taille humaine dont le modèle est une danseuse connue de l'artiste.



Photographie 4 : *Truth is beauty* by Marco Cochrane, *Burning Man* 2013
(Crédit Flore Muguet)

Embrace (BM 2014), œuvre colossale de vingt-deux mètres de haut réalisée par le *Pier Group*, représente deux bustes épurés, d'un homme et d'une femme s'embrassant. Sam, 29 ans, de New York City, NYC, fut ému par *Embrace* :

C'est une œuvre magnifique, qui a beaucoup de sens. Deux êtres s'entrelacent comme si leurs cœurs pénétraient leurs cavités crâniennes. Comme si « Que veux-tu ? De quoi as-tu besoin ? ». [...] C'est une œuvre très symbolique. Ils semblent se comprendre l'un et l'autre si bien. Puis, ils devaient la brûler pour que les gens comprennent sa nature temporaire. Il est nécessaire que les gens comprennent le sens de cette œuvre. Une demande pour moins de jugements, moins de conflits, c'est le sens de cette œuvre. (Sam, entretien, BM 2014, traduction de l'auteur)

Embrace fut choisi par de nombreux couples comme localisation de leurs mariages pour son caractère désigné comme symbolique.

La présence du plus grand que nature, du plus grand que soi, participe de la démesure esthétique rencontrée au *Burning Man*. Elle permet une identification à l'œuvre, une représentation personnalisée et un phénomène de projection de soi. La perception des statues en « colossal » est accentuée par leur lieu d'inscription qu'est le désert, qui permet une contemplation gênée par aucun obstacle.



Photographie 5 : *Embrace* by The Pier Group, *Burning Man* 2015
(Crédit John Curley)

2. Le désert, une réception particularisée en sentiment du sublime mathématique kantien

Burning Man s'inscrit au sein d'un bassin, un ancien lac asséché, extrêmement craquelé et plan. Des montagnes sont visibles au loin, mais à certains endroits de la *playa*, l'espace apparaît immense et non mesurable.

18h. J'avance sur mon vélo dans une direction incertaine vers cette *deep playa*. Une fine pellicule de *dust* s'accumule sur la surface de mes cheveux et sur ma peau. Le soleil est moins perçant qu'en pleine journée et sa chaleur est presque agréable sur mon dos. Je pédale en me laissant aller à mes pensées, puis, je réalise que j'étais alors dans un recoin isolé sans personne à proximité. Je regarde alors l'horizon, je vois le désert et quelques montagnes au loin. Des sentiments divers s'emparent alors de moi. Devant l'étendue du désert, me sentant perdue, je ressens le besoin de me rapprocher du côté de la ville habitée mais d'un autre côté je reste là à contempler de longues minutes ce désert immensurable à mes yeux. Dans cette connexion à la nature, me voilà apaisée et emplie d'un sentiment de force et de confiance. (Flore Muguet, Carnet de terrain, BM 2014)

Dans l'estimation de la grandeur du désert, m'apparaît une inadéquation entre le sens esthétique de l'imagination qui perçoit du « grand » et les idées de la raison qui expriment la mesure dans sa relativité. Ce sentiment provoqué par la perception « en absolument grand » de la grandeur d'une chose me fait penser au concept de sublime développé par Kant. Le sublime mathématique kantien (*vom mathematisch Erhabenen*) est caractérisé non par la mesure relative d'une grandeur par comparaison avec d'autres grandeurs – comme décrit précédemment dans l'organisation urbaine de la ville et dans les œuvres d'ordre colossal – mais au contraire par une évaluation absolue de la grandeur :

Lorsque je me borne à dire que quelque chose est grand, il semble que je n'aie en tête aucune comparaison, du moins aucune comparaison qui comporte une mesure objective, puisqu'ainsi reste tout à fait indéterminé à quel point l'objet est grand. (Kant, 1985a [1790] :  25, V248).

Lorsque nous évaluons mathématiquement un objet, nous procédons par comparaison avec d'autres grandeurs qui nous servent de mesure. En procédant de cette manière, toute grandeur peut être comparée à une autre et il semble impossible de parvenir à un concept absolu de grandeur. Lorsque nous nous trouvons face à une étendue désertique et que nous disons « *c'est grand* », il s'agit d'une appréciation esthétique de la nature, et nous pourrions ainsi dire que le rapport à la nature est sublime, car il implique du non mesurable.

La nature est sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition implique l'idée de son infinité. Or cela ne peut se produire qu'à travers l'inadéquation même de l'effort extrême de notre imagination dans l'évaluation quantitative d'un objet. (Kant, 1985a [1790] :  26, 1018-1024).

Ma perception de la vastitude de la nature étayée par ma connaissance du concept kantien a mis en relief un conflit entre imagination et raison dont résulte une réception en sublime.



Photographie 6 : La playa, étendue désertique.

Au loin *R'Evolution* by Marco Cochrane, *Burning Man* 2015 (Crédit Flore Muguet)

3. Le feu, une réception particularisée en sentiment du sublime dynamique kantien

Le feu omniprésent de nuit dans la mise à feu d'œuvres d'art, l'émission de flammes par les véhicules artistiques, les installations artistiques, la manipulation des danseurs de feu (*fire dancers*), permet le spectacle d'une puissance démesurée dont j'ai attribué ma réception au sublime dynamique kantien. Pour Kant le rapport de l'homme aux forces de la nature tels que les orages, les volcans, l'océan en colère permet l'émergence du sublime dynamique. Il ne s'agit pas de forces de la nature dont le déploiement est encadré par la main de l'homme et c'est par extension que je pense l'analytique de ce sublime dynamique face aux forces du feu mises en scène au *Burning Man* :

La nature n'est pas considérée comme sublime dans notre jugement esthétique dans la mesure où elle engendre la peur, mais parce qu'elle constitue un appel à la force qui est en nous [...] de ne pas voir en celle de la nature [...] une puissance devant laquelle nous devrions nous incliner [...] (Kant, 1968 [1790] :  28).

Le sentiment double d'attraction et de peur qui a travers  mon expérience du feu au *Burning Man*  voque la notion de danger intriquée à celle de puissance. Ma connaissance préalable du concept du sublime kantien a largement influencé ma collecte de données de terrains :

Sentiment du sublime : J'ai marché à pied jusqu'au *Man*, comme les dizaines de milliers de participants ce jour-là car il est impossible de s'y rendre en vélo, de risque qu'ils soient perdus dans la masse ou volés. Après une trentaine de minutes d'attente dans l'impatience collective de la mise à feu,  a y est ! feu d'artifice, effet spectaculaire des bras du *Man* qui se lèvent et la mise à feu débute. Une fois le *Man* effondré, nous courrons tous vers le foyer du feu.   proximité de ce bucher gigantesque et pendant le spectacle du brûlage, je ressens deux sentiments contradictoires, l'un est d'aller me protéger de ce feu extrêmement chaud et potentiellement dangereux, l'autre est

de rester pour contempler le spectacle qui m'est agréable et de participer à cette activité collective. La connaissance rationnelle du lourd dispositif de sécurité déployé et fonctionnel les années précédentes me permettent de contempler « la magie » du spectacle. (Flore Muguet, Carnet de terrain, BM 2014)

La force de la maîtrise technique et technologique permet de gérer les conséquences plausibles du feu, en contrôlant sa mise en scène selon un déploiement méticuleusement étudié et réalisé. De sorte qu'il est possible de l'exp rimer de manière intense tout en étant assuré de sa bonne sécurité. Selon Kant, devant l'effroi que provoque une force de la nature, surgit une sorte d'h ro isme moral dans la volonté de l'homme de contempler cette force et ainsi d'affronter le danger de la mort. La satisfaction se trouve dans la capacité de trouver en l'homme une force de résistance plus grande que celle de la nature. Ainsi, les forces de la nature

 l vent les forces de l' me au-dessus du niveau moyen qui leur est coutumier, et nous font découvrir en nous une faculté de résistance d'une autre sorte, qui nous donne le courage de nous mesurer à l'apparente toute-puissance de la nature (Kant, 1985a [1790] : §28 V261).

Pour Kant, le sentiment d'enthousiasme se conjugue avec le sentiment du sublime dynamique. L'émergence du sentiment d'enthousiasme repose sur le sentiment que le danger réel est minimal. L'enthousiasme résulte d'expériences extrêmes où sont intriqués sentiments d'attraction et de répulsion. L'enthousiasme peut être perçu en hypothèse dans le propos d'Elliot, un *burner* qui participe au *Burning Man* depuis 10 ans et qui vient avec son *art car*, une sauterelle, le *grasshopper* :

Ma question : *Que cela fait-il d'être celui qui active la manette de la flamme du grasshopper ?* »
Elliot : *Produire des grandes flammes pour les gens est l'une des raisons principales pour lesquelles je viens. Quand tout le monde crie « Encore une fois ! » C'est super ! J'aime regarder les gens actionner la manette également. La plupart des gens ont peur mais une fois qu'ils le font, ils en veulent encore.* (Elliot, entretien, BM 2013, traduction de l'auteur)

Pour Kant, le sublime et le sentiment d'enthousiasme ne se situent pas dans le feu mais dans notre rapport avec le feu.



Photo. 7: The Man burn, *Burning Man* 2013



Photo. 8: MAZU-Goddess of the Empty Sea by MAZU team from Reno, NV, *Burning Man* 2015

(Crédits Flore Muguet)

4. Une architecture propice à la célébration de la lumière

Au *Burning Man*, une autre force de la nature exprime sa puissance écrasante, c'est le soleil. Ses rayons ardents s'acharnent sans atténuation sur un sol sans végétation et sans vie. Mais cette action desséchante est nuancée par la construction d'une architecture spécifique qui permet un entre-deux entre inconfort et bien-être. L'aménagement de la réception du soleil s'effectue à travers des structures architecturales minutieusement étudiées pour différencier un intérieur protégé et un extérieur accablant. Le climat émotionnel induit par ces architectures spécifiques est tout particulièrement visible au sein de structures dont l'investissement des participants est religieux comme le sont d'ordinaires les temples. Par exemple, au *Temple of Grace* construit pour *Burning Man* 2014, le soleil pénètre à travers les figures en vide et en plein que constituent les cellules unitaires de construction. L'architecture est projetée en ombre négative à l'intérieur de la structure.

Jeudi. Petit matin. *Temple of Grace*. Au lendemain de la traditionnelle *White Party*, des centaines de gens affluent à l'aube du jeudi matin de manière fluctuante tout de blanc vêtu au *Temple of Grace* qui, à sa forme de cloche, m'évoque les *Wat* Thaïlandais. L'architecture se compose de formes géométriques répétitives où les carrés, losanges sont toujours adoucis de pointes. De sorte que l'aspect général rend compte d'angles arrondis. Au petit matin, les gens s'assoient sur les bancs intégrés dans le périmètre du *Temple* qui à l'image de celui-ci se constitue de bois taillé des mêmes formes minutieuses découpées au laser. Certains s'assoient en lotus face au soleil en position méditative. D'autres se rassemblent en petits groupes et par des manifestations de joie et de cris, célèbrent l'apparition du soleil. Cela m'évoque le concept de « hi rophanie » de Mircea Eliade.   la progression du lever du soleil, les gens se déplacent à l'intérieur du *Temple* qui, par son architecture spécifique, permet la réception d'une luminosité intense sans toutefois être écrasé par la chaleur de ses rayons. Je m'assois à l'intérieur du *Temple* pour observer les différentes actions des gens en relation avec l'objet de leur deuil, matérialisé ou non, et les interactions des gens entre eux. (Carnet de terrain, BM 2014, F. Muguet)

Que l'horaire de la journée soit à l'acharnement du soleil, où que la nuit permette la visibilité d'un magnifique arrangement lumineux artificiel de lanternes, la réception toute spécifique de la lumière au *Temple of Grace* est narr e de manière générale par les *burners* comme participant de leur expérience spirituelle. Celle-ci se traduit par des explosions émotionnelles de pleurs ou de lamentations. L'expression de la « mesure » se situe dans l'équilibre architectural harmonieux du *Temple* alors que la « démesure » se manifeste dans le rapport des participants au *Temple* dans l'explosion émotionnelle qu'il facilite.

Le *Temple* est toujours situé dans le prolongement du *Man* et il a toujours cette superbe forme. Cette année il y avait ces superbes découpes. Je ne suis pas sûr si c'était découpé à la main ou au laser mais ces formes étaient découpées à l'intérieur de ce bois et toute cette lumière pouvait passer à travers. C'était incroyablement lumineux à l'intérieur bien que la structure soit très solide. Le *Temple* a toujours un aspect très conservateur. C'est comme un temple, je pense. (Sam, entretien, BM 2014, traduction de l'auteur)



Photographie 9 : Le Temple of Whollyness
by Gregg Fleishman, *Burning Man* 2013



Photographie 10 : Le Temple of Grace
by David Best, *Burning Man* 2014

(Crédits Flore Muguet)

Conclusion

Burning Man réussit à faire fonctionner à merveille ce qui d'apparence apparaît comme un paradoxe entre une ville rigoureusement mesurée dans sa délimitation et sa construction et une expérience prônée de l'ordre de la démesure sur un mode festif et d sinhibant des normes sociales habituelles. En réponse à ce présumé paradoxe fut proposé l'exploration des sens mathématique, moral et esthétique de la mesure et de la démesure dans la rencontre de séquences ethnographiques spécifiques qui appartiennent à la construction de Black Rock City, la mesure statistique et cartographique de l'événement, les normes sociales et le jugement esthétique qui est à l'œuvre lors de l'événement.

Références bibliographiques

- BARAQUIN, N., BAUDART, A., DUQUE, J., LAFFITTE, J., RIBES, F., WILFERT, J. (2011) [1995], *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin.
- DEVAUL, D.L., BEAULIEU-PR VOST, D., HELLER, S.M., and the 2016 Lab. (2017), *Black Rock City Census: 2016 AfterBurn Report*. Black Rock City Census. [en ligne] <http://burningman.org/culture/history/brc-history/census-data/>
- HELLER, S.M., BEAULIEU-PR VOST, D., DEVAUL, D.L., MCRAE, K., and the 2015 Census Lab. (2016), *2015 Black Rock City Census: Weighted results report*. Black Rock City Census. [en ligne]   <http://burningman.org/culture/history/brc-history/census-data/>
- HELLER, S.M., BEAULIEU-PR VOST, D., DEVAUL, D.L., MCRAE, K., and the 2013 Census Lab.(2014), *2013 Black Rock City Census: Weighted results report*. Black Rock City Census. [en ligne] <http://burningman.org/culture/history/brc-history/census-data/>
- KANT, E. (1968) [1790], *Critique de la faculté de juger*. Paris, Vrin, 308p.

- KANT, E. (1985a) [1790], *Critique de la faculté de juger*. Paris, Gallimard, 561p.
- KANT, E. (1985b) [1790], *Critique de la faculté de juger*. Paris, Gallimard-coll, Bibliothèque de la Pléiade, Tome II.
- LALANDE, A. (2010) [1926], *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
- MIRTO, L. (2015), *DPW 2015 Handbook*.
[en ligne] <http://dpw.burningman.com/docs/dpwhandbook2015.pdf>
- MUGUET, F. (2015), « En quoi le *Burning Man*, festival contemporain dit transformationnel peut-il être porteur d'un progrès », *Société des Amis des Sciences Religieuses, SASR* 11, pp. 43-54.
- MUGUET, F. (2016), *La manifestation plurielle du Burning Man, entre utopie, idéologie et activisme*. Communication présentée au 7 me rendez-vous de Géographie culturelle, Ethnologie et études culturelles en Languedoc Roussillon, « Utopies culturelles contemporaines », 16-17 juin 2016.
- SOURIAU, E. (2010) [1990], *Vocabulaire d'Esthétique*, Paris, PUF.

Fêtes, rites, festivals : cultures et spectacles de la démesure

Laurent Sébastien Fournier
Maître de Conférences HDR,
Université d'Aix-Marseille, IDEMEC UMR 7307 CNRS-AMU
laurent.fournier@univ-amu.fr

Les travaux publiés ici se donnent pour but d'analyser les relations existant entre les pratiques festives et la notion de démesure. Lors de l'atelier du deuxième congrès de l'AFEa où ces travaux ont été présentés, une quinzaine d'études de cas ont abordé différents types de pratiques festives dans différents contextes. Une première session a permis de comprendre comment les acteurs de certaines fêtes populaires se confrontent à la démesure. Ensuite, le propos a été élargi pour étudier les constructions patrimoniales, identitaires, mémorielles, mythiques et politiques qui accompagnent les fêtes et dans lesquelles s'inscrivent nécessairement rites et célébrations. Dans les sessions suivantes de l'atelier ont été étudiés plus particulièrement le cas des festivals et celui des pratiques spectaculaires liées au monde du cirque et aux fêtes foraines. L'ensemble de l'atelier, en confrontant des regards concernant des champs d'étude proches, entend renforcer les recherches actuelles sur les relations entre pratiques festives et processus de patrimonialisation d'une part, et entre représentations politiques et expressions culturelles d'autre part, tout en développant une perspective comparatiste élargie adaptée à une meilleure compréhension du contexte contemporain de la globalisation.

Dans une première partie, nous retraçons quelques enjeux généraux du débat anthropologique sur les relations entre fête et démesure. Puis nous présentons les approches développées par les auteurs dont les textes sont publiés ici.

I. Mesurer la démesure : remarques sur les relations entre fête et chaos

Dans la littérature anthropologique classique, la fête a souvent été assimilée à un chaos temporaire, moment de démesure par excellence rythmant la vie des sociétés qui l'organisent. Philosophes et économistes ont voulu décrire la « part maudite » de la fête en sacralisant ou au contraire en condamnant les excès et les gaspillages qu'elle implique. La fête n'est pourtant pas exempte d'arrières pensées visant à l'organiser, voire à l'instrumentaliser à des fins politiques ou économiques. Comment organise-t-on la démesure, et comment cette organisation s'articule-t-elle avec la fête vécue ? Par ailleurs, la fête se prête à une approche ethnographique. Que fait exactement l'observateur lorsqu'il est confronté à la démesure festive ? Comment en rend-il compte ? Il s'agit ici d'examiner les figures de la démesure festive dans l'anthropologie classique et de les relier à la problématique contemporaine de l'interprétation des données en sciences sociales. Parler de démesure, n'est-ce pas déjà surinterpréter ?

Le point de départ de cette réflexion est assez classique : il s'agit de dépasser le sens commun et d'essayer de voir ce que l'anthropologie peut comprendre de situations festives souvent présentées comme incompréhensibles, sachant que le postulat d'incompréhensibilité, à propos de la fête, agit



comme un masque, comme une « *illusio* » d'autant plus puissante qu'elle renforce la croyance des acteurs dans l'efficacité des actions rituelles auxquelles ils s'adonnent. Autrement dit, dans le sens commun, la fête est par essence chaotique ; c'est cela qui la rend efficace. Le point de départ est donc une idée reçue, communément admise, selon laquelle la fête serait avant tout une figure exemplaire du chaos et de la dmesure. Comment dépasser ce postulat ?

Commençons d'abord par retracer l'histoire de cette idée reçue. La fête est assimilée à un moment de chaos temporaire selon deux logiques distinctes : une logique de sacralisation, ou au contraire une condamnation. Durkheim (1912) conçoit la fête comme expression du sacré, moment de mystère où l'invisible devient soudain visible, où on peut voir certains signes dans la nature, où prédictions et divinations sont courantes. La fête est un monde à l'envers où tout est permis. Freud (1913) développe cette conception à partir de la notion de « sacré de transgression », tandis que Mauss (1950) étudie le chaos des règles de l'échange festif. La philosophie économique de Bataille (1949) insiste quant à elle sur la « part maudite » que constituerait la fête.

Il existe des rationalisations déjà anciennes de cette position chez les moralistes et les censeurs, chez les représentants du pouvoir effrayés d'une révolte, et aussi chez les philosophes du travail et les économistes essayant d'œuvrer pour le progrès de la raison. Tout le monde s'entend, à gauche comme à droite, pour assimiler fête et chaos. Un riche imaginaire de la fête s'est ainsi construit ; sédimentant et alimentant le sens commun.

Mais l'imaginaire n'est pas le réel. Dans la réalité, l'image fantasmée d'une fête chaotique, dmesurée, se dissout face aux observations patientes des historiens ou des ethnographes qui observent et notent ce qui se passe dans les fêtes concrètes. Si l'on considère la fête concrète, plutôt que la fête idéale, singulière par nature, on est conduit à constater des usages rationnels de la fête. Les fêtes sont organisées, voire instrumentalisées à des fins politiques ou économiques. Elles répondent à des stratégies, qui préparent les rites, les ordonnent, et font que les débordements sont contenus à l'intérieur de certaines limites temporelles, géographiques ou sociales, ces limites faisant l'objet de discussions très sérieuses dans des groupes d'acteurs qui ne font pas forcément la fête eux-mêmes. Hiérarchies politiques ou religieuses, commerçants, collectifs d'habitants jouent à croire ou à faire croire que la fête peut faire basculer le monde sur ses bases, mais arrangent aussi les choses de telle façon que le basculement n'aura rien d'irréversible.

Voilà donc qu'à notre constat initial (la fête est chaos et dmesure) se substitue un autre constat (la fête s'organise et se gère rationnellement). À côté des discours prétendant que la fête n'est que dmesure, l'observation des pratiques montre des calculs plus mesurés. Le vécu de la fête, c'est savoir ce qu'on va manger (mesurer les parts), gérer la production des déchets (la voirie), ne pas vexer les opposants (diplomatie et politique), se soucier de son image et se montrer sous son meilleur jour (le souci du « qu'en dira-t-on »). Ces aspects permettent d'affirmer que la fête est mixte et complexe : elle comprend un pôle d'excès et de divertissement qui peut combiner au chaos, mais aussi des aspects de célébration et de solennité plus ordonnée.

Mais « mesurer la dmesure », ce n'est pas uniquement le fait des acteurs qui régulent leurs propres conduites festives en gérant les débordements éventuels. Cette expression a un double sens, car l'ethnographe aussi se livre à une activité de mesure. Il note « ce qui se compte, ce qui se mesure »

(Mauss, 1967). Il doit rendre compte de ce qui se présente en apparence comme une conduite de démesure. Voilà pourquoi une question que nous avons posée ailleurs, « une ethnographie de la fête est-elle possible ? » (Fournier, 2014), est particulièrement légitime et demande réflexion.

Que peut faire l'observateur lorsqu'il est confront   la démesure festive ? Il peut participer, certes, au risque de se noyer, non dans son reflet comme Narcisse, mais plus certainement dans l'alcool qui coule toujours à flots dans les fêtes européennes, voire dans la spiritualité ou dans la transe si l'on prend l'exemple d'autres fêtes plus empreintes de religiosité. Se noyer aussi dans la masse des f tards pour ne retenir de la fête vécue qu'une synest sie de sons, de couleurs et de sensations corporelles plus ou moins agréables. Mais notre observateur peut aussi rester à bonne distance, noter, photographier, filmer et garder à propos de son objet une lucidité dans laquelle il rejoint les plus mesurés, ceux qui organisent et qui gèrent. L'ethnographe est alors lui aussi en risque d'instrumentaliser la fête, pour ses propres recherches, pour des fins qui sont extérieures à la fête elle-même.

On voit bien que la question du point de vue est centrale à ce questionnement, et il n'est pas étonnant de voir que Piette (1988), qui a commencé par s'intéresser aux « jeux de la fête », ait progressivement tourné son regard vers la photographie, puis vers l'épistémologie. On peut se demander quel est le point de vue le plus adapté pour rendre compte d'un moment de liesse, de démesure festive. Faut-il prendre du champ, s'éloigner pour avoir une vision plus générale, ou au contraire s'immerger dans la foule pour capter plus de détails ? Et faire varier ainsi sa focale, n'est-ce pas déjà rompre avec la logique « totalitaire » de la fête ? L'ethnographe de la fête, ainsi, se mesure à la démesure tout en essayant de la mesurer.

Bien sûr, on pourrait se dire que ce type de débats est uniquement rhétorique, s'il ne soulevait pas des questions plus profondes. Au centre de ces questions, se pose celle de l'interprétation des données en sciences sociales. L'herméneutique a été progressivement refoulée au prétexte de son manque de rigueur et de son caractère trop subjectif. Le point de vue sociologique aujourd'hui dominant rappelle régulièrement « les exigences d'empiricité » des sciences sociales. Dans ce contexte, les interprétations sont le plus souvent des rationalisations secondaires d'expériences vécues par l'observateur ou par les sujets qu'il observe. Que faire alors des conduites démesurées, pratiques à risques ou festives qui échappent en apparence à la rationalité ? Les qualifier de « démesurées », est-ce déjà les surinterpréter ? Ou au contraire, les rationaliser, est-ce trahir la pensée de ceux qui s'y livrent « corps et  me », pour paraphraser le titre d'un livre de sociologie célèbre ?

Il est difficile de trancher un tel débat. D'un côté, dire que la fête est démesure, c'est en produire une interprétation qui ne tient pas compte des réalités comptables qui régissent toute fête concrète. C'est survaloriser l'imaginaire au détriment de l'observation patiente des faits ; c'est parler de manière métaphorique. C'est survaloriser un discours fantasmatique et finalement surinterpréter la fête. Mais d'un autre côté, rabattre la fête sur des calculs rationnels et sur des rapports coûts-bénéfices propres à chaque classe d'acteurs impliquées, cela paraît bien en-d c  de ce qui se passe dans une fête et qui fait qu'une fête est une fête.

La fête pose donc un problème à la logique scientifique, et c'est sans doute la raison pour laquelle elle est si intéressante à étudier. Par sa nature mixte, entre excès et solennité, elle nécessite la mobilisation de plusieurs régimes analytiques, ces derniers étant souvent considérés comme concurrents ou antagonistes dans la logique scientifique. Il n'y a rien de plus différent qu'une analyse de la fête par un sociologue critique (Champagne, 1977) et une analyse de la fête par un sociologue de l'imaginaire (Maffesoli, 1985). Et pourtant, si on les considère indépendamment du champ de la sociologie dans lequel elles s'inscrivent, ces analyses sont complémentaires plutôt qu'opposées.

Sans vouloir assigner à l'anthropologie une tâche démesurée, le moment est sans doute venu de considérer qu'une fonction importante de notre discipline est de remettre les sciences sociales dans le contexte plus général d'une étude totale de l'homme. On constatera alors, avec Mauss, que la fête ne se résume ni à des pratiques, ni à un imaginaire fait de discours et de mythes uniquement. En articulant la notion de fait social total et celle de technique du cours, on comprendra que la fête est à la fois importante pour le fonctionnement de la société, et première pour l'individu considéré comme continuum bio-psycho-sociologique.

II. Complémentarité des regards sur la fête

Pour aborder les relations entre fête et démesure, il est tout d'abord important de se baser sur des enquêtes de terrain, ce que font les trois premiers textes (Briand, Cavignac, Giordana) fondés sur l'étude des interactions entre fête et patrimoine ou entre fête et contexte social local. D'autres travaux peuvent aborder des aspects plus spécifiques de certaines fêtes, comme par exemple le monde du spectacle, de la fête foraine au cirque (Ribière, Pescayre). Enfin, certains festivals contemporains s'avèrent être des lieux d'observation privilégiés de la relation entre sentiment d'appartenance communautaire, fête et démesure (Muguet).

Pour étudier la démesure au cœur de la fête, le travail d'Anne-Laure Briand concerne l'existence de deux fêtes de la cerise concurrentes dans le village d'Itxassou au Pays basque. La démesure, nous dit Anne-Laure Briand, peut s'inviter au cœur des différentes formes de patrimonialisation d'un bien commun, au cœur des fêtes, entre autres. Elle apparaît alors comme un élément inattendu, accidentel dans des voies de patrimonialisation toutes tracées et mesurées. La patrimonialisation d'un bien commun se réalise le plus souvent sur fond de crise identitaire. Il existe rarement un consensus : plusieurs groupes d'acteurs se mesurent sur le terrain de la patrimonialisation. La question de la légitimité à patrimonialiser est alors posée. La fête est un moment identitaire où une société est en représentation dans son territoire : le jeu des acteurs et les enjeux des patrimonialisations y sont mis en lumière. La démesure peut surgir par petites touches ou de manière plus massive au moment des fêtes, faisant fi de la légitimité, un des instruments de mesure patrimoniale. À Itxassou, deux fêtes différentes célèbrent la cerise, chaque année, à une semaine d'intervalle. La première fête date des années 1950 tandis que la seconde est née en 2007. Lors d'interviews, des Itsasuars ont évoqué le caractère soudain, incompréhensible voire saugrenu de la création de la Confrérie de la cerise d'Itxassou et de sa fête de la cerise. D'autres regards, extérieurs au village, réalisent, quant à eux, un amalgame des deux fêtes. Comment comprendre l'existence de deux fêtes autour d'un même bien commun, la cerise, dans un même lieu ? Anne-Laure Briand



décrit une situation dans laquelle la volonté de patrimonialiser conduit à une rivalité d'émulation entre factions. Il existe une certaine démesure dans le décalage entre l'objet fête et les moyens mobilisés. Une raison explicative est la relation au contexte nationaliste basque, puisque les fêtes d'Itxassou apparaissent comme un révélateur de questions politiques plus générales liées aux relations entre Basques et Français.

  l'aide d'un exemple brésilien, Julie Cavignac s'intéresse aux débordements religieux, à l'ostentation et à l'abondance alimentaire à la fête de Saint-Anne   Caic  (Brésil). La fête de Sainte-Anne, patrimoine immatériel du Rio Grande do Norte depuis 2010, est l'occasion pour les fidèles de revenir dans leur ville d'origine et de démontrer bruyamment leur foi dans leur sainte-patronne. Bien plus qu'une cérémonie religieuse, c'est l'affirmation d'une identité locale qui célèbre l'origine européenne des familles traditionnelles et la puissance des établis. Le « bal des anciens » ou le « petit marché », sont l'occasion d'afficher sa réussite sociale (voiture, vêtements, bijoux, relations et alliances politiques, etc.) et sa générosité, de consommer les mets vendus au bénéfice de l' glise. Or, il est paradoxal que, dans une région pauvre et un milieu aride comme le Serid , l'excès soit de mise. Plus il y a de monde, de bruit, d'alcool et de nourriture, plus la fête sera réussie : pendant les réunions familiales sont servis, d'un mode continu, des plats « traditionnels » aux nombreux convives, rappelant l'origine rurale des hôtes qui ouvrent leur tables aux étrangers. Les desserts, davantage appréciés par les femmes, p chent encore par l'excès de sucre. Ainsi, les fêtes et les pratiques alimentaires, véritables *potlatches*, soulignent les frontières sociales existantes et mettent en lumière les paradoxes de la domestication des  mes et des corps, phénomène présent depuis la période coloniale. L'exemple démontre finalement un contraste entre religion et effervescence, dans une fête gigantesque qui réunit plus de 100.000 personnes.

  partir d'un terrain aux  les Belep (Nouvelle-Calédonie), Lara Giordana travaille sur le cas Waala, qu'elle appelle « le village démesuré ». Situé à l'extrême Nord de la Nouvelle-Calédonie, Waala est le seul site habité en permanence dans l'archipel des Belep : 8 tribus y sont réunies, pour une population de plus de 600 habitants. Selon Lara Giordana, Waala représente une anomalie ethnographique, en tant que village kanak. En effet, la population aborigène est censée vivre en tribus dispersées et l'existence de villages kanaks a été constamment déniée par les ethnologues, engagés dans la transmission de l'image d'un habitat traditionnel peu peuplé. Pourtant, Waala existe depuis un siècle et demi. La densité de population qui caractérise Waala, aussi par rapport aux formes contemporaines d'habitat, est perçue par ses habitants à l'origine de nombreux problèmes : social, économique, écologique, rituel. Le village est par ailleurs le lieu d'une ritualité démesurée : tout le monde participe aux nombreuses cérémonies, liées au cycle de vie, qui se succèdent sans cesse, en obligeant à l'arrêt des activités quotidiennes. Alors, les Belema vivent dans la liminarité d'une fête permanente, à laquelle ils cherchent à échapper pour revenir à l'intimité de leurs champs d'igname, le tubercule sacré qui est au centre des échanges et des repas cérémoniels. Dans ce village où la fête est permanente et où la participation aux fêtes est un devoir social, la *communitas* est devenue un état sans fin.

Si la relation entre fête et démesure peut être abordée globalement, sur des terrains précis, d'autres travaux choisissent de se concentrer sur des types de fêtes ou des catégories d'acteurs particuliers. La notion de spectacle est un bon exemple d'accès aux relations entre fête et démesure. Pour Xavier Rib re, qui étudie les jeux de la démesure dans les fêtes foraines, la démesure généralement peu

valorisée dans nos sociétés peut, dans certaines situations, être recherch e. La fête foraine est une expression de cette valorisation. La profusion de sons, de mouvements, de lumières, observable au sein de ces fêtes propose des activités singulières qui se démarquent du quotidien. Les attractions, qui se distinguent par une « architecture » originale et spectaculaire, se distinguent également par une localisation atypique et une temporalité de l'éphémère en rupture avec la grande majorité des institutions citadines. Les participants ne sont toutefois ni perdus, ni désorientés et réussissent sans difficultés à participer et apprécier des activités qui pourtant ne prennent sens que dans le contexte de la fête foraine. Il s'agit de jouer, de multiples façons, avec les limites du corps et des normes sociales, notamment l'exposition en public. La démesure peut être valorisée à condition que la « norme sécuritaire » garantisse aux participants leur intégrité physique et sociale. Ces fêtes sont l'occasion de « travailler » le corps, les normes de la sociabilité publique et de s'amuser de celles-ci. La sensibilité des fêtes foraines se présente en accord avec la culture urbaine qu'elle ne contredit pas, mais qu'elle exacerbe. La démesure apparaît ainsi à plusieurs niveaux dans les fêtes foraines :   travers la taille des attractions, à travers la démesure des sens et du sens, ou encore dans les actions exceptionnelles des artistes qui sont présentées comme hors normes.

Le travail de Charlotte Pescayre sur les équilibristes mexicains complète le panorama présenté ici des relations entre fête et démesure. Le *maromero* est un danseur de corde rituel qui fait partie de la *maroma*, expression spectaculaire, rituelle et festive pratiqu e au Sud du Mexique. Le « spectacle » s'effectue à l'occasion de festivités communautaires. On dit que les *maromeros* ont été élus par les dieux pour apporter les offrandes jusqu'à eux, aussi on effectue des sacrifices de volailles afin de remercier les divinités pour les bonnes récoltes et leur demander de la pluie. Les attributs « magiques » du *maromero* avaient déjà été remarqués par les autorités de l'Inquisition au XVIII e siècle, assimilant son savoir particulier à de la sorcellerie. Le *maromero* communautaire se sacrifie pour le Saint Patron du village, il met son corps en péril, vit le vertige pour aller au delà des limites. En ce sens, il pourrait être considéré comme un « maître du désordre » chargé de gérer les différentes forces de la nature et l'ordre social. Suite à la transformation des modes de subsistance des communautés indigènes du Mexique, le manque de terres remet en question la mise en péril du corps sur le fil pour le Saint Patron. Le texte de Charlotte Pescayre traite de la figure du *maromero* comme « maître du désordre », à la recherche d'un équilibre face à la démesure.

Enfin, l'analyse de Flore Muguet propose une monographie du festival « Burning Man » qui a lieu chaque été dans le désert du N vada. Lors de cet événement, une cité éphémère, Black Rock City, est construite pour accueillir 60 000 habitants. Entirement destinée à la fête où « le tout possible » règne, elle intègre des installations artistiques et des *sounds systems* gigantesques ainsi que bon nombre d'ateliers et de conférences visant à promouvoir une « expérience de soi transformationnelle ». Cette « expérience de soi » est aid e par une expérience sensible dite particulièrement intense, en raison de deux traits caractéristiques de l'événement : d'un côté, le recours à la démesure, et de l'autre, la prégnance du triptyque soleil/feu/éclairage. La démesure est présente dans l'excès et la dimension « colossale » des œuvres ou performances des festivaliers. La possibilité de vivre l'excès est particulièrement manifeste dans la levée des inhibitions comportementales dont le brûlage ostentatoire des œuvres d'art qui ponctue la semaine. L'exemple du « Burning Man » est intéressant parce qu'il permet de mettre en scène différentes acceptions de la notion de démesure et de rappeler ses origines philosophiques tout en produisant une analyse fondée sur une observation ethnographique précise.



Ainsi, les six textes présentés ici permettent de répondre aux questions théoriques posées au début de notre introduction. On voit émerger la figure de la démesure festive dans toute son ambiguïté, puisque la démesure suppose à la fois de la liberté et du contrôle de la part des acteurs qui la font émerger dans leurs fêtes. Les études ethnographiques de fêtes concrètes démontrent qu'on ne saurait réduire la fête à une démesure essentielle. Comme pour d'autres thématiques anthropologiques, la démesure peut se mesurer dans les fêtes à travers l'étude précise des acteurs et de leurs modalités d'action. On s'aperçoit alors que la démesure est aussi un construit social qui donne lieu à des modes de régulation bien spécifiques.

Références bibliographiques

- BATAILLE, G. (1967), *La part maudite*, Paris, Editions de Minuit (1  édition 1949).
- CHAMPAGNE, P. (1977), « La fête au village », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n 17-18, pp. 73-84.
- DURKHEIM, E. (1991), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Le Livre de Poche (1  édition 1912).
- FOURNIER, L. S. (2014), « Une ethnographie de la fête est-elle possible ? », in Barthélemy, T. et al. (dir.), *Ethnographies plurielles. Déclinaisons selon les disciplines*, Paris, CTHS, pp. 233-258.
- FREUD, S. (1976), *Totem et tabou*, Paris, Payot (1  édition 1913).
- MAFFESOLI, M. (1985), *L'ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- MAUSS, M. (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- MAUSS, M. (1967), *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
- PIETTE, A. (1988), *Les jeux de la fête*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Waala, village démesuré : Entre excès de ritualité et recherche de l'intimité en Nouvelle-Calédonie

Lara Giordana
Docteur en Anthropologie culturelle
Université de Turin, Italie
laragiordana@libero.it

Waala est un village démesuré et il est perçu comme tel par ses habitants, dans un jeu entre mesure et démesure qui se joue à plusieurs niveaux¹. D'abord, la taille du village et la densité de population et de maisons, sans équivalents en Nouvelle-Calédonie, caractérisent le village par rapport aux formes contemporaines de l'habitat indigène. En outre, Waala est le lieu d'une ritualité démesurée : tout le monde participe aux nombreuses cérémonies, liées au cycle de vie, qui se succèdent sans cesse, en obligeant à l'arrêt de toute activité quotidienne. Les Belema vivent, alors, dans la liminalit  de la fête permanente, à laquelle ils tentent d'échapper pour revenir à l'intimité de leurs champs d'igname².

I. Histoire résumée de Waala³

L'archipel des Belep réunit deux îles principales et plusieurs îlots, au nord-ouest de la Nouvelle-Cal donie⁴. Avec ses cinquante kilomètres carrés, Aar est la plus importante des îles, caractérisée par un relief accident . Phwoc, plus petite et moins élevée, est située quelques kilomètres au nord d'Aar. Les côtes de l'archipel sont parsemées d'échancrures, le plus souvent peu profondes, où les dépôts alluviaux enrichissent le sol ferrallitique : ces faibles superficies offrent les seuls terrains fertiles. C'est dans les baies, donc, qu'on retrouve les jardins d'ignames (*Dioscoreasp.*), le tubercule sacré qui rythme le calendrier agricole et la vie des Kanak, en représentant la plus noble des offrandes dans les échanges c r moniels⁵. Et c'est encore là, à côté des jardins, que surgissent des habitations occupées par les Belema de façon aujourd'hui uniquement saisonnière, selon le travail des champs.

Abrit  dans la baie qui lui donne son nom, sur la côte occidentale de l' le Aar, Waala est le seul site habité en permanence dans le petit archipel : presque toute la population des Belep vit rassembl e dans le village et la plus grande partie des services y restent concentrés, bien que l'aménagement d'autres sites soit en cours, en vue d'une occupation stable.

¹Les réflexions qui suivent sont issues du terrain de ma recherche doctorale menée aux  les Belep, entre 2009 et 2010, visant à enquêter sur le rapport à la nature des gens qui habitent ce petit archipel.

²« Belema » indique la communauté associée à la chefferie de Belep.

³Petit hommage à *Histoire résumée de Belep (Nouvelle-Calédonie)* (Dubois, 1985).

⁴Le mot, généralement écrit avec un accent, est à lire [bel p] et désigne, à la fois, l'ensemble des îles, la commune et la chefferie. Dans ce texte la transcription de certains noms propres (toponymes et ethnonymes) paraîtra peu orthodoxe ; elle est, néanmoins, partagée : en effet, celle que je propose est une *ethno-graphie*, dans le but de reproduire le plus possible les modalités adoptées par les Belema (McCracken, 2013).

⁵« Kanak » est le nom revendiqué par le peuple d'origine de la Nouvelle-Calédonie et reconnu par l'accord de Nouméa signé le 5 mai 1998.

Depuis plus d'un siècle, c'est à Waala que les Belema se concentrent. Au début de 1856, en fait, le *te maa*⁶ WaouloChaoup II amena aux Belep trois missionnaires maristes et imposa à ses sujets la conversion à la religion chrétienne comme condition de son gouvernement. Si les pères maristes avaient un projet (sauver les Kanak par la religion et la civilisation), WaouloChaoup II avait, lui aussi, son projet : il visait à transformer le pouvoir politique du *te maa*. La réunion de toute la population à Waala, autour de la mission, fut une étape nécessaire à la réalisation des deux projets⁷. Jusqu'alors, les Belema étaient dispersés parmi de nombreux sites tout au long des côtes des  les Aar e Phwoc. Ce sont ces mêmes sites où on retrouve aujourd'hui les jardins et les habitations saisonnières et que les Belema nomment, de façon générale, *nana pwang* (baies).

II. Waala : une anomalie ethnographique

Aujourd'hui Waala compte une population d'environ huit cent quarante habitants, presque tous Kanak⁸. On pourrait aisément désigner ce site comme un village kanak sauf que le village kanak représente à la fois un oxymore et une anomalie ethnographique. En Nouvelle-Calédonie, en effet, les Kanak restent dans les « tribus », alors que dans les « villages » habite une population d'origine variée.

Les conceptions locales des termes « tribu » et « village » remontent dans l'histoire coloniale de la Nouvelle-Calédonie (Merle, 1999 ; Le Meur, 2013). Le mot « tribu » renvoie à un lieu, le lieu par antonomase de la société kanak. Pour les Kanak qui habitent les régions rurales, la tribu demeure au cœur de l'organisation sociale, en étant le contexte de leur vie quotidienne et de l'activité rituelle. De plus, les tribus d'origine continuent à représenter une référence affective, cérémonielle et économique incontournable aussi pour ceux qui travaillent et habitent en ville (Le Meur, 2013). Le terme « village », par contre, n'est que rarement adopté pour désigner l'habitat kanak, étant plutôt réservé aux centres de petites villes rurales de la Grande Terre, où, dans le passé, habitait de préférence la population europ enne⁹.

Cependant, « tribu » ne suffit pas pour définir Waala, parce que ce n'est pas à une seule tribu qu'on a affaire là : Waala réunit sept tribus. On est obligé, alors, de l'appeler village.

La possibilité d'un village kanak, niée par la langue, n'est même pas accordée par la littérature : en effet, l'ethnographie de la Nouvelle-Calédonie nous parle d'un monde sans villages.   partir de

⁶Le terme *te maa* est souvent traduit par « grand chef », mais une telle traduction néglige le sens propre du mot, qu'on peut rendre par « l'ensemble des a n s/des chefs ». La figure du *te maase* retrouve dans tout le nord de la Nouvelle-Calédonie (aire coutumière Hoot ma Whaap) et illustre l'organisation traditionnelle de la société kanak (Monnerie, 2001).

⁷J'ai analysé de manière plus détaillée la naissance du village de Waala dans ma thèse de doctorat (Giordana, 2014a) et dans un article publié en italien (Giordana, 2014b).

⁸D'après le recensement de 2014, la population de Belep était de mille six cent un individus, mais plus de sept cent cinquante-huit d'entre eux résidaient dans une autre commune, notamment dans la zone du Grand Nouméa, l'agglomération centrée sur le chef-lieu de la Nouvelle-Calédonie. Parmi les huit cent quarante-trois personnes composant la population municipale, huit cent treize ont déclaré appartenir à la communauté kanak (http://www.insee.fr/fr/themes/detail.asp?ref_id=populegalescom&page=recensement/populegalescom/popcommnouvellecaledonie.htm, consulté le 25 janvier 2016 ; <http://www.isee.nc/population/recensement>, consulté le 25 janvier 2016).

⁹Anna Paini (2007 : 32) fait remarquer une discordance dans l'usage du mot « village » entre la Grande Terre et les  les Loyauté :   Lifou « village » et « tribu » sont employés comme des synonymes.

Maurice Leenhardt (1931), les ethnologues nous ont transmis l'image d'un habitat traditionnel kanak caractérisé par une forte dispersion, une occupation temporaire et un faible peuplement. Le modèle du « séjour paisible » (Leenhardt, 1953 : 44), encore et souvent évoqué par les traditions orales (Bensa, 1982 ; Boulay, 1990), est considérée par les ethnologues comme le fruit de l'adaptation millénaire à l'environnement. Toute analyse de l'évolution de l'habitat kanak y est confrontée et, à chaque fois, on est obligé de remarquer les profondes modifications engendrées par la colonisation (Doumenge, 1982).

L'organisation de l'espace caractérisée par la centralisation et une densité majeure de population est, précisément, toujours imputée à l'action de forces extérieures à la société kanak. Pourtant, les études des archéologues questionnent l'antiquité des modèles socio-culturels jugés jusqu'alors comme étant propres à la société « traditionnelle » kanak (Sand, 1997 ; Sand *et al.*, 2008). En même temps, l'histoire intense et difficile de Waala montre à quel point la création du village ne fut pas simplement imposée aux Belema. Waala est, plutôt, le résultat complexe de la rencontre entre projets extérieurs et l'activité des Belema mêmes (Giordana 2014b). Le village participe d'un processus de transformation des relations entre forces politiques et magico-religieuses, institutions sociales et catégories culturelles fondamentales pour la société de Belep, commencé il y a un siècle et demi (peut être plus) (Douglas, 1982) et qui continue encore aujourd'hui.

III. Faire Waala : la route et la rangée de marmites

Aujourd'hui, les sept tribus correspondent aux « quartiers » du village, chacune avec son propre accès à la mer et un nom d'inspiration catholique. La séparation entre une tribu et l'autre n'est marquée par aucune distance physique ; d'ailleurs, l'évolution de la population, doubl e entre 1969 et 2003, a produit une pression démographique qui impose, dans certaines tribus, l'occupation de tout espace disponible (INSEE, ISEE, 2011). Néanmoins, la distinction entre tribus différentes est précise et connue par tous.

Plusieurs fois, mes interlocuteurs ont remarqué une correspondance entre les tribus et les *nana pwang*, c'est-à-dire les baies d'origine des clans, là où aujourd'hui les Belema habitent juste le temps de soigner leurs ignames¹⁰. Le déplacement imposé à la population d'Aar et, quelques années plus tard, aux groupes de Phwoc ne semble pas avoir coupé le lien entre les groupes et leurs terres d'origine. La distribution des clans dans les quartiers montre la permanence de ce lien entre tribu et *nana pwang* : même quand ils résident en plusieurs quartiers, les membres du même groupe familial se reconnaissent dans la même tribu et celle-ci représente le cadre pour de nombreuses activités collectives.

Le lien fort entre clan et tribu est réalisé, en particulier, dans les endroits du village où les membres du clan se réunissent pour accueillir les invités, à l'occasion de grands échanges cérémoniels qui marquent les étapes du cycle de vie, notamment les mariages et les deuils. Car plusieurs clans s'inscrivent dans une même tribu, des lieux de référence divers sont prévus à l'intérieur de chaque quartier pour groupes différents. Néanmoins, au cours des cérémonies les liens entre les clans de la

¹⁰ Le terme « clan », importé par les missionnaires, a été vite adopté par les Kanak et aujourd'hui il indique surtout le patrilignage.

même tribu sont toujours marqués par les gestes et les discours qui règlent l'accueil et la circulation dans l'espace cérémoniel.

La disposition des clans dans le village, par rapport à ces lieux cérémoniels, suit un ordre précis qui devient visible lors de *dao uvi*, la fête de l'igname nouvelle. Le jour de la fête, chaque clan amène à *kavebu*, le site de la chefferie, les marmites dans lesquelles les premières ignames récoltées sur ses terres ont été cuites. Les marmites encore fumantes sont disposées devant le *te maa* en formant une rangée et la position de chacune reproduit presque exactement la succession des clans au long de la route qui parcourt le village. En particulier, la marmite du clan de la chefferie marque la séparation entre les groupes qui se considèrent comme provenant du nord (y compris ceux originaires de l' le Phwoc) et les groupes du sud de l' le Aar. La route du village représente alors la projection sur une ligne des tribus anciennement dispersées dans l'archipel des Belep¹¹.

IV. La démesure dans le village

Le « séjour paisible » (Leenhardt, 1953) n'est plus là et pourtant la route et les chemins qui frôlent la mer ou glissent entre les maisons tissent encore un ordre, une correspondance entre disposition spatiale et organisation sociale. De façon étonnante, personne n'est à sa place dans cet ordre, personne ne se sent à sa place. Et cela en raison du fait que Waala est le lieu où l'on vit tous ensemble et où « on est tous pareils ».

  Belep en effet, toute différenciation statutaire entre les clans est ouvertement niée au bénéfice d'une rhétorique égalitaire. On dirait que l'un des principes politiques fondamentaux pour l'organisation des sociétés kanak, c'est-à-dire la distinction entre les premiers arrivés et les groupes qui se sont installés plus récemment, ou encore entre clans accueillants et accueillis, s'est affaibli au cours du long processus de construction du village. L'histoire de Waala est marquée, en effet, par une succession d'accueils et d'exils et, au cours des cinquante premières années de cette histoire, de vrais bouleversements démographiques ont investi le village (Doubois, 1985 ; Devambez, 1989). Les clans actuels sont ceux qui ont survécu à cette série de chocs démographiques successifs et ils ont tous été accueillis à un moment donné.

  présent, la chefferie et le *cuuyama* (conseil des anciens) favorisent l'image d'une société à l'intérieur de laquelle, au-delà des spécificités, tous les clans sont représentés de la même façon. Néanmoins, le sentiment qu'à Waala personne n'est à sa place est répandu ainsi que le désir de revenir aux *nana pwang*. L'espoir de s'installer en permanence sur ses propres terres, sur les terres de son clan, est commun à tous les Belema que j'ai rencontrés.

Aussi courants sont, en outre, les références à l'excès : les Belema estiment être trop nombreux et habiter trop proche les uns des autres. La densité de population et de maisons qui caractérise Waala reste réellement sans équivalent en Nouvelle-Calédonie, par rapport aux formes contemporaines

¹¹La figure du chemin modèle et symbolise, dans les actes comme dans la pensée sociale, les relations entre les individus, entre les groupes de descendance et leurs segments ; tout rapport avec les autres est façonné de cette manière, par le mouvement, par le déplacement et par l'accueil (Monnerie, 2005). On peut même lire l'histoire de Belep comme une succession d'actes d'accueil (Giordana, 2014a).

d'habitat. Cette densité est jugée par les habitants du village comme étant à l'origine de tous les problèmes, sociaux, économiques, écologiques et rituels.

Pourtant, personne ne quitte le village pour s'installer aux baies définitivement. Cela est dû, assurément, à la complexité de la situation foncière ; mais d'autres éléments concourent à retenir les gens au village. La vie à Waala est perçue comme différente par rapport au mode de vie en tribu dans le reste de la Nouvelle-Calédonie, qui semble plus proche à celui des *nana pwang*. On remarque surtout la contradiction entre la dimension publique de la vie au village et l'aspect intime de la vie dans les jardins et dans les habitations qui les jouxtent.

La vie collective à Waala est organisée autour de la chefferie et de l' glise : les deux institutions qui cr erent le village rappellent la cohésion d'une manière encore efficace et activent de façon régulière plusieurs formes de coopération entre les groupes. De plus, la majorité des Belema fait partie au moins d'une association et une multitude d'activités associatives rythme la vie quotidienne (ADRAF, 2004). Mais l'appropriation de nouvelles formes de socialité dans le village concerne aussi les habitudes de consommation et surtout la consommation d'alcool, toujours collective, souvent formalisée et même ritualisée, toujours intense, voire excessive. Elle vise à atteindre un état d'altération et ce n'est pas rare qu'on arrive à la perte de conscience. D'autre part, les boissons alcoolisées se prêtent au partage et se révèlent comme la façon la plus efficace de mettre à disposition de tout le monde l'argent gagné par quelqu'un ; donc, elles participent pleinement à une forme de redistribution.

En bref, le fait d'être ensemble, tous ensemble, caractérise le village, pour le meilleur et pour le pire : « solidarité » et « jalousie » sont les mots qu'on peut entendre le plus souvent pour décrire les relations à l'intérieur de Waala. *Tuuman* est toujours traduit par « jalousie », mais il ne s'agit pas de la jalousie entre amoureux, celle-ci étant *iya* ; néanmoins, la traduction du mot *tuuman* par jalousie dévoile ce qui est au cœur de *tuuman* : son implication avec l'intimité. L'envie non plus ne peut définir *tuuman*, mais elle aussi reconnaît un de ses composants principaux : son lien au regard. En effet, l'envie s'exprime par le regard mauvais, m chant et malveillant.

La puissance et le danger du regard expliquent, alors, le grand effort pour se soustraire à la vue : la végétation qui entoure les maisons de Waala offre un abri du vent et du soleil et, en même temps, elle est indispensable pour empêcher les regards des autres. Les jardins mêmes sont protégés par de vraies barrières végétales, érigées « contre les yeux des gens » et plusieurs précautions accompagnent la rentrée des champs (situés aux *nana pwang*) : en général, la plus grande partie de la récolte est cachée.

  côté des gestes pour se soustraire à la vue des autres, on entrevoit l'idée que se mettre en évidence est toujours à reprocher. *Tuuman* n'est pas l'envie des choses d'autrui ; elle est plutôt le désir que les autres ne se distinguent pas, qu'ils ne fassent pas mieux, qu'ils ne débordent pas, qu'ils ne passent pas la mesure. C'est une forme de contrôle social très efficace. En plus, *tuuman* dévoile que l'intimité au village est menacée et que l'intimité du village est dangereuse.

La vie aux *nana pwang*, caractérisée par une socialité plus sélective, est au contraire plus confiante. Les baies représentent l'origine, l'endroit où les ancêtres apparurent ou plus souvent arrivèrent ; elles représentent les lieux des racines, où l'on cultive et où la terre accueille les hommes en leur donnant l'igname depuis des siècles. Les *nana pwang* sont les lieux du ressourcement et du bien-

être. En même temps les baies représentent l'avenir, en étant les lieux auxquels les Belema confient leurs rêves et leurs projets futurs. Depuis plus d'une décennie, le retour des clans de Bweo e de Pairome (île Aar) sur leurs terres est l'objet de projets et de chantiers d'aménagement des lotissements et des infrastructures nécessaires. En 2010, Phwoc a été reconnue comme relevant du statut coutumier en matière de propriété foncière ; cela a permis d'envisager des plans de réinstallation des clans aussi dans cette île.

Le village de Waala, au contraire, est le lieu de l'attente, le lieu d'où tout le monde a envie de partir, mais où on reste tous, parce que c'est là que tous peuvent rester. Et c'est encore là que tous doivent rester.

Le village est devenu terrain d'une socialité élargie, même excessive, et théâtre d'une ritualité démesurée. Au cours de nombreuses cérémonies, liées au cycle de vie, tout le village se réunit pour participer. D'autre part, il ne pourrait pas en être autrement : nier sa participation serait irrespectueux par rapport à la coutume et subversif par rapport à l'ordre précaire qui soutient la cohabitation au village. Cependant, les célébrations associées aux deuils, avec les fortes limitations aux activités quotidiennes qui les accompagnent, paraissent très lourdes et, à certaines périodes de l'année, deviennent pénibles. L'imprévisibilité d'un deuil et le grand nombre de rituels associés peuvent devenir un obstacle au travail des champs, juste au moment où la terre et l'igname ont le plus besoin de soins.

Ainsi, la démesure ne se réfère pas à la quantité des objets qui circulent pendant les échanges cérémoniels, comme ça se passe ailleurs, ni à l'intensité rituelle. C'est plutôt la fréquence des cérémonies qui fait problème, au moment où on est tous censés y participer ; alors que si les groupes habitaient plus éloignés les uns des autres il suffirait d'envoyer une délégation et la suspension temporaire de toute activité quotidienne concernerait principalement la tribu en deuil. À côté de l'excès du rituel, en outre, on constate aussi un débordement festif, au sens que les occasions de fête se multiplient et se prolongent. Par exemple, le weekend (avec son ambiance alcoolique) se dilate, en commençant parfois le jeudi pour ne terminer que le lundi. Cette même ambiance festive retient les gens et surtout les jeunes au village¹².

Conclusion « provisoire »

L'excès est fonctionnel à Waala : la démesure rituelle et le débordement festif prennent part à un exercice continu, délicat et exténuant d'équilibre. Il s'agit de « conjurer la guerre » (Naepels, 2013), au double sens du mot « conjurer », qui condense par sa polysémie toute l'ambivalence des rapports sociaux et politiques dans les sociétés kanak. Les rituels publics, en particulier, renforcent le contrat social à travers les discours cérémoniels, l'ordre des espaces et les renvois à la chefferie et réalisent un contrôle de la violence dans une société, comme celle de Belep, traversée par la conflictualité. Cet exercice d'équilibre garantit le maintien des conditions nécessaires à la vie sociale dans le village et occupe la société à tel point qu'il ne reste plus de place ni de temps ni de ressources pour autre chose. L'équilibre peut apparaître, alors, comme suspension et même inertie, une stagnation qui se traduit en obstacle au « développement » – d'abord économique – des îles Belep. Les conséquences de cet immobilisme touchent surtout les jeunes.

¹²En 2014, trente-cinq pour cent de la population de Belep avait moins de vingt ans (donnée ISEE).

Dans les années 1960, Victor Turner a repris le terme « liminalit  », introduit par Arnold Van Gennep (1909), pour nommer la nature des moments de transition dans la vie sociale (Turner 1967, 1969). Récemment, on rencontre de plus en plus des références à une liminalit  qui se structure et devient permanente comme situation qui caractérise la modernité (par exemple, Szokolczai, 2009 : 215-26 ; 2014). Il me semble que le sentiment de suspension vécu par les Belema, d'abord par les jeunes Belema, renvoie à une sorte de « liminarité permanente » qui fait de Waala une *communitas* sans fin.

Références bibliographiques

- ADRAF (2004), *Projet OGAF de B lep (Nouvelle-Calédonie)*, Nouméa, Centre National pour l'Aménagement des Structures des Exploitations Agricoles - Province Nord.
- BENSA, A. (1982), « Aspects de l'organisation sociale C muhi », in Bensa A. et RivierreJ.-C. (dir.), *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Touho – aire linguistique c muhi)*, Paris, SELAF, pp. 10-116.
- BOULAY, R. (1990), *La maison kanak*, Marseille, Editions Parenthèses - Agence pour le développement de la culture kanak -  ditions de l'Orstom.
- DEVAMBEZ V. (1989), *Archipel des B lep (Nouvelle-Calédonie). Essai de monographie historique (1856-1918)*, Mémoire de maîtrise d'Histoire, Université Aix-Marseille I.
- DOUGLAS, B. (1982), « “Written on the ground”. Spatial symbolism, cultural categories and historical process in New Caledonia », *The Journal of the Polynesian Society*, septembre, 91, pp. 383-415.
- DOUMENGE, J.-P. (1982), *Du terroir...   la ville. Les Mélanésiens et leurs espaces en Nouvelle-Calédonie*, Bordeaux, Centre d'études de Géographie Tropicale.
- DUBOIS, M.-J. (1985), *Histoire résumée de Belep (Nouvelle-Calédonie)*, Nouméa, Société d'études Historiques de la Nouvelle-Calédonie.
- GIORDANA, L. (2014a), *Abitare Belep. Etnografia in un villaggio kanak*, Thèse de doctorat, Anthropologie, Université de Turin, Turin.
- GIORDANA, L. (2014b), « Waala, l'anomalia di un villaggio kanak (Nuova Caledonia) », *L'Uomo Societ  Tradizione Sviluppo*, juillet-décembre, 2, pp. 25-44.
- INSEE, Population légale des communes de la Nouvelle-Calédonie, url de référence : http://www.insee.fr/fr/themes/detail.asp?ref_id=populegalescom&page=recensement/populegalescom/popcomnouvellecaledonie.htm, consulté le 25 janvier 2016.
- INSEE, ISEE (2011), *B lep. Chiffres clés des communes de Nouvelle-Calédonie. Recensements de la population*, Nouméa, Institut de la Statistique et des études économique de Nouvelle-Calédonie, url de référence : <http://www.isee.nc/publications/la-nouvelle-caledonie-en-cartes-et-en-chiffres/chiffres-cles-des-communes>, consulté le 25 janvier 2016.
- ISEE, Recensement de la population de Nouvelle-Calédonie, url de référence : <http://www.isee.nc/population/recensement>, consulté le 25 janvier 2016.
- LEENHARDT, M. (1931), « L'Océanie », in Bernard, A. et al. (dir.), *L'habitation indigène dans les possessions françaises*, Paris, Société d' ditions Géographiques, Maritimes et Coloniales.
- LEENHARDT, M. (1953) [1937], *Gens de la Grande Terre, Nouvelle-Calédonie*, Paris, Gallimard.
- LE MEUR P.-Y. (2013), « Locality, Mobility and Governmentality in Colonial/Postcolonial New Caledonia: The case of the Kouare tribe (x  X  gwii), Thio (C  ) », *Oceania*, juillet, 83, pp. 130-146.

- MCCRACKEN, C. (2013), *A grammar of Belep*, Thèse de doctorat, Linguistique, Rice University, Houston.
- MERLE, I. (1999), « La construction d'un droit foncier colonial. De la propriété collective à la constitution des réserves en Nouvelle-Calédonie », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, 7, pp. 97-126.
- MONNERIE, D. (2001), « Représentations de la société, statuts et temporalités   Arama (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, janvier-mars, 157, pp. 59-85.
- MONNERIE, D. (2005), *La Parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, CNRS  ditions et  ditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- NAEPELS, M. (2013), *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Hou ilou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- PAINI, A. (2007), *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una societ  kanak della Nuova Caledonia*, Torino, Le Nuove Muse.
- SAND, C. (1997), « Variété de l'habitat ancien en Nouvelle-Calédonie.  tude de cas sur les vestiges archéologiques du Centre-Nord de la Grande Terre », *Journal de la Société des Oc anistes*, janvier-juin, 104, pp. 39-66.
- SAND, C., BOLE, J., OUETCHO A. et BARET, D. (2008), *Parcours archéologique. Deux décennies de recherches du département Arch ologie de Nouvelle-Calédonie (1991-2007)*, Nouméa, Institut d'Arch ologie de Nouvelle-Calédonie, Les Cahiers de l'Arch ologie en Nouvelle-Calédonie, 17.
- SZAKOLCZAI, A. (2009), « Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events », *International Political Anthropology*, 2 (1), pp. 141-72.
- SZAKOLCZAI, A. (2014), « Living permanent liminality: The recent transition experience in Ireland », *Irish Journal of Sociology*, mai, 22, pp. 28-50.
- TURNER, V.W. (1967), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu ritual*, New York, Cornell University Press.
- TURNER, V.W. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Hammondsworth, Penguin Books.
- VAN GENNEP, A. (1909), *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, Paris, Librairie Critique.

La démesure au cœur de la fête : L'existence de deux fêtes de la cerise à Itxassou au Pays basque

Anne-Laure Briand

Doctorante en anthropologie

Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative

IDEMEC UMR 7307 CNRS et Aix-Marseille-Université

Introduction

Depuis mon master recherche deuxième année, je m'intéresse à la question de la légitimité à patrimonialiser ainsi qu'à la transmission de cette légitimité. Mon premier terrain d'études est le village d'Itxassou au Pays basque français, et le second, Sefrou, dans la région de Fès au Maroc. Mon objet d'études est la cerise et ses divers processus de patrimonialisation, je travaille plus particulièrement sur les fêtes.

Lorsque j'ai commencé mes recherches autour de la mise en patrimoine de la cerise à Itxassou, j'ai repéré des formes nombreuses et variées de patrimonialisation, portées par trois groupes d'acteurs : l'association *Xapata*, l'association *Itsasuarrak* et enfin la Confrérie de la cerise.

L'association *Xapata* est une association de producteurs de cerises d'Itxassou, tous les producteurs n'en font pas partie ; actuellement, ils sont une vingtaine. Ils cultivent plusieurs variétés repérées comme « autochtones » au village (*pelo *, *belxa* et *xapata*) malgré de nombreuses évolutions et métissages au niveau de la culture. Cette association a été fondée en 1994, au moment de la replantation importante de cerisiers au village, certifiant le passage de la cerise de bien commun à patrimoine.

L'association *Itsasuarrak*, qui signifie « ceux d'Itxassou », organise la fête des cerises depuis les années 1950. Il s'agit d'une association sportive et culturelle, crée dans la mouvance des Jeunesses Agricoles Catholiques. Ces acteurs ont porté plusieurs mouvements de valorisation de la cerise.

La Confrérie de la cerise a, quant à elle, été crée en 2007, au moment où un groupe d'*Itsasuars* (habitants d'Itxassou) n'a plus trouvé sa place au sein de l'association *Itsasuarrak* : lorsque la clique (la batterie-fanfare) a été arrêtée notamment, ses membres ont crée la confrérie, désirent ainsi défendre leur fruit du terroir et promouvoir leur territoire.

J'avais observé une escalade patrimoniale entre ces trois groupes d'acteurs, des rivalités d'émulation. Les formes festives m'ont interpellée. En effet, il existe deux manifestations festives célébrées à une semaine d'intervalle : la fête de la Confrérie de la cerise le dernier week-end de mai et la fête des cerises d'*Itsasuarrak* le premier dimanche de juin. Ces deux fêtes autour du même patrimoine-cerise ne peuvent avoir lieu le même jour à l'heure actuelle. Ces fêtes célébrées, dans un temps décalé, dans un même lieu, autour d'un même bien commun, sont symptomatiques de la délicatesse pour les divers acteurs de se rassembler autour d'un même patrimoine vivant, issu de la terre.

La démesure s'est invitée au cœur des fêtes dans le sens où elle est apparue comme un élément inattendu, accidentel voire saugrenu pour les acteurs eux-mêmes, de même que pour d'autres regards extérieurs au village qui ont réalisé un amalgame des deux fêtes, notamment dans les médias.

Lors de mon mémoire de deuxième année de master, j'avais commencé à étudier des éléments expliquant cette démesure festive. Ce premier éclairage était plus intime : j'avais étudié la place des membres des associations sur leur « cerisier généalogique ». Suivant les liens qu'ils ont avec leur

famille et leur *Etxe*, la maison basque, ils n'appartiennent pas aux mêmes associations et suivent des voies de patrimonialisation différentes. Dans ce papier, je souhaite apporter un nouvel éclairage sur cette démesure festive. Après la présentation du village et des deux fêtes, j'analyserai trois éléments présents dans d'autres fêtes *itsasuars* : l'arbre de la liberté, la Confrérie du malabar et enfin le conte des cerises blanches et des cerises rouges.

I. Itxassou, ses cerises et ses fêtes

1. Présentation du village

Le village d'Itxassou se trouve dans la province du Labourd au Pays Basque français, à la frontière de la Navarre. C'est un village rural de 2100 habitants, très étendu géographiquement, composé de 11 quartiers entre plaines et montagnes. Aux côtés d'agriculteurs dynamiques, il existe 96 entreprises. De même, le secteur associatif est très développé et rend compte de l'importance de la culture basque (cours de langue, apprentissage des danses, des *makilari*, pelote...) mais aussi de l'ouverture à d'autres cultures (*Errobiko festibala*). Diverses manifestations festives rythment l'année, dont les deux fêtes des cerises, le carnaval, les fêtes patronales.

2. La fête ancienne des cerises/ Association *Itsasuarrak*

En 1949, la première kermesse paroissiale a lieu, les fonds recueillis permettent d'acheter les premiers instruments de musique de la clique. L'année suivante, cette fête prend le nom de « fête de la terre ». C'est en 1952 qu'elle devient la « fête des cerises ». Elle a lieu sur un terrain privé près de l' glise. Depuis 1955, elle se tient sur le site *Atharri*, en haut de l' glise et du verger conservatoire. Sa date - le premier dimanche de juin - est fixe depuis le début des années 2000. Auparavant, plusieurs réunions rassemblaient des « Anciens » qui établissaient la date en comptant 40 jours après la floraison. L'association *Itsasuarrak* et l' cole privée St Joseph l'organisent. Il s'agit d'abord de lever des fonds pour l'association et l' cole.

L'association de la cerise à la fête paroissiale permet dès le début de récolter des fonds importants : données par les producteurs, elles étaient en effet revendues lors de la kermesse. Les années suivantes, les dons ont continué puis se sont raréfiés, la majorité des producteurs entrant dans une logique économique. L'association a alors proposé d'acheter les cerises aux producteurs, mais des dissensions sont apparues concernant le tarif pratiqué.

Déjà, lors de la kermesse paroissiale, des cerises avaient été offertes. Par la suite, les dons des producteurs ont continué puis se sont raréfiés. L'association a proposé de les acheter aux producteurs. Depuis les débuts, associer la cerise à la fête paroissiale, a permis de récolter des fonds importants. Par la suite, si quelques producteurs ont continué à donner, la majorité est entrée dans une logique économique et des dissensions sont apparues concernant le tarif pratiqué.

L'objectif de la fête des cerises est également de reconstruire des liens entre les associations *Xapata* et *Itsasuarrak*, objectif de plus en plus prégnant depuis la création de la confrérie.



Fig. 1 : programme de la fête des cerises

3. La fête nouvelle des cerises/ Confrérie de la cerise d'Itxassou

La première fête des cerises organisée par la Confrérie de la cerise d'Itxassou a eu lieu la veille de la fête des cerises de l'association *Itsasuarrak* en juin 2007, au fronton principal du village. Par la suite, la majorité des festivités s'est déplacée à l' glise. Elle a lieu le dernier week-end de mai. Les membres de la confrérie ainsi que leurs proches et des membres d'autres confréries (67 en 2014 venues de France, Belgique et Espagne) y assistent.



Figure 2 : programme de la « Fête de la confrérie de la cerise »

II.  clairage de la démesure festive par trois éléments présents dans d'autres fêtes itsasuars

Lors d'enquêtes de terrain réalisées au printemps 2015, des éléments permettant d'expliquer la démesure dans les deux fêtes des cerises ont été mis en lumière par des témoignages autour

d'autres fêtes *itsasuars*, que sont la plantation de l'arbre de la liberté, les fêtes patronales donnant lieu à des cavalcades, et le carnaval. Ces éléments renvoient au sentiment d'être basque, français, basque-français, ressenti intime mais également partagé au sein de groupes militants.

Pour les comprendre, il est important d'évoquer d'abord quelques éléments de l'histoire politique d'Itxassou. Dans les années 1985-1995, ce village fut une place importante du nationalisme basque.   proximité de l' glise se trouve une stèle de la nation basque, symbole identitaire fort. Certains jeunes étaient très engagés dans *Iparretarrak*, organisation politique armée luttant pour la reconnaissance du Pays basque. Au cœur du village existaient d'importantes variations politiques, que l'on pouvait retrouver au sein même de l'association *Itsasuarrak* : par exemple, le groupe de danses *Ataitze*  tait plutôt « *abertzale* » c'est-à-dire patriote de la nation basque, tandis que la clique, la batterie-fanfare, était plutôt « franco-française ».

L'analyse de trois éléments collectés, mesurables et mesurés, à savoir, l'arbre de la liberté, la Confrérie du malabar et le conte des cerises blanches et des cerises rouges va permettre d'expliquer l'existence des deux fêtes des cerises.

1. L'arbre de la liberté

Un focus sur le rituel de la plantation de l'arbre de la liberté, souvent un peuplier, permet de percevoir les revendications identitaires et les dissensions qui en résultent. Cette plantation du peuplier « *Errepublika* » sur le fronton, accompagnée de danses, a existé à Itxassou depuis 1882-1883, afin de fêter la jeune République au lendemain de la Révolution française. Xabier It aina, chercheur en sciences politiques et originaire d'Itxassou a établi le calendrier des fêtes religieuses et profanes présentes au village depuis la fin du XIX  siècle jusqu'aux années 1950 (It aina, 2004).

Le 13 juillet 2007, des membres de l'association « Les Vieux Machins », association composée en partie de membres de la confrérie, ont à nouveau réalisé ce rituel de plantation du peuplier au fronton. Alors décoré des drapeaux basque, français et européen, ce peuplier fut arraché. Ce rituel a perduré pendant quelques années mais tous les arbres ont été détruits.

Pendant les fêtes patronales, l'arbre des dissensions fut évoqué à plusieurs reprises. Tous les cinq ans environ, le dimanche des fêtes patronales, a lieu une cavalcade. Il s'agit d'un ancien mode de procès sur la place publique au Pays basque. La forme moderne est une satire mêlant événements actuels et faits historiques, entrecoupés de danses et de performances de *bertzularis*, chanteurs improvisant des chants versifiés à partir d'un thème. En 2007, le thème était « la mondialisation », et en 2012, « Itxassou pendant la Révolution française », village déclaré infâme et prenant le nom de « l'Union ». Ces deux thématiques sont venues questionner l'identité de chacun. L'arbre de la liberté est venu symboliser ces questionnements identitaires à la fois intimes mais également plus collectifs. Un *bertzulari* a entonn  : « Je ne m'attendais pas à ce que le drapeau français soit levé, un coup de torche va arranger ça. J'ai déjà vu  a quelque part, ils l'ont mis sur le fronton mais chacun à sa place, européen, français et labourdin ».

2. La Confrérie du malabar

Lors des cavalcades de 2007 et 2012 ainsi que pendant le carnaval, la Confrérie de la cerise est devenue un personnage incontournable. En 2007, elle fut raill e sous l'intitulé de Confrérie du malabar. La bann re disait : « Confrérie du malabar fermier, fait maison du Pays basque ». Ce sont des *Abertzale*, qui ont monté cette satire avec le soutien de Jules-Edouard Moustic, humoriste de l'émission Groland sur Canal+. Les idées politiques de ces membres sont à l'opposé de celles de la Confrérie de la cerise. Voici quelques fragments du discours : « Mesdames et messieurs les masticateurs vénérables, écoutez mais ne vous f chez pas, prenez la mesure de cette action, pour nous enrichir, nous avons inventé la confrérie du chewing-gum, ceux qui font du business utilisent l'image des Basques ».

Ensuite, en commençant la parodie d'une intronisation : « Pour diffuser au monde le véritable chewing-gum du Pays basque, nous invitons trois personnes à rejoindre notre confrérie ».

Voici le serment : « Malabar, je prot gerai ta qualité et ton origine, je ferai des bulles de plus en plus grosses, je refuserai les malabars étrangers, je défendrai la production locale en laissant de côté la folklorisation du malabar en soutenant la langue et la culture locale... ».

Cette satire met en lumière les tiraillements de l'identité basque au cœur de la mondialisation. En 2005, dans une enquête sur l'identité et la culture basque au début du XXI  siècle, plus de quatre mille personnes ont été interrogées des deux côtés de la frontière autour du sentiment d'être basque. Christian Coulon (anthropologue et professeur en sciences politiques) explique que la mondialisation est « un processus contradictoire et paradoxal qui induit certes une certaine homogénéisation des sociétés mais qui engendre aussi en même temps des formes d'indigénisation de ce processus global (glocalisation) » (Coulon, 2005).

3. Le conte des cerises blanches et des cerises rouges

Lors de la cavalcade de 2012 sur le thème d'à Itxassou pendant la Révolution française à, autour d'un feu, un père relate à son fils le conte des cerises blanches et des cerises rouges. Le voici :

Il y a deux siècles à Itsasu, les gens vivaient heureux et tranquilles, leur secret : la cerise blanche qui était si renommée, leur fierté. Gr ce à celle-ci tous étaient au meilleur de leur forme : les *pilotaris*¹, les danseurs, la gym, les cyclistes. Chaque année, ils organisaient une grande fête : la fête des cerises blanches. Mais un jour, la famine se développa et certains se mirent à dire que la cause en était la cerise blanche. Ils firent une grande révolution, créèrent la confrérie de la cerise rouge je crois et c'est ainsi que le village se divisa en deux. Une lutte acharnée commença entre les blancs et les rouges afin de savoir lequel allait s'imposer ».

  la fin de ce conte, un personnage républicain pourchasse le père et le fils basques : « Tiens regarde, en voici un, attention, celui-ci ne veut pas que nous nous sentions *euskaldun*², la grande république française est toujours en vie ».

L'article de Maurice Agulhon sur « Les couleurs dans la politique française » permet d'éclairer le contenu de ce conte.

« Le blanc et le rouge, c'est toute l'histoire électorale et plus qu'électorale (passionnelle, culturelle) du peuple français sous la Troisième république, du moins dans les régions à fortes polarisations. Blanc, le conservateur, de tradition royaliste ou non, mais attaché en tout cas à la défense de l' glise et de ses positions d'influence dans la société. Bref, le clérical. Rouge en face désigne le républicain de combat, de défense républicaine, c'est-à-dire en fait, le laïque et l'anticlérical » (Agulhon, 1990 : 392).

  Itxassou, il existe plusieurs acteurs portant le rouge ou le blanc. Ainsi, la confrérie de la cerise est dite « franchouillarde, franco-française et anti-basquissante » autant dans les témoignages que dans ce conte et est associée au rouge, tandis que la cerise blanche et sa fête évoquées dans ce conte correspondent à la fête des cerises d'*Itsasuarrrak*, la fête liée au clérical et donc au blanc. Néanmoins, il s'agit surtout de marquer les oppositions entre les deux camps par les couleurs, chacun pouvant changer de couleur selon le camp d'en face. Par exemple, si les acteurs de la Confrérie de la cerise ont réalisé une révolution, s'ils portent une cape rouge, s'ils apparaissent dans la cavalcade comme des rouges, dans de nombreux témoignages au contraire, ils apparaissent

¹ Joueurs de pelote.

² Basque.

comme des blancs, face aux rouges que sont alors les révolutionnaires *abertzale*, pour le nationalisme basque et contre la république française.

Conclusion

Au regard de ces trois éléments mesurés, la démesure de deux fêtes des cerises à Itxassou ne pouvait qu'exister. Il semble qu'il y ait la fête des cerises basques (mouvements *abertzale* et *euskalzale*, associations *Xapata* et *Itsasuarrak*) et la fête des cerises françaises (Confrérie). Au cœur de ces fêtes néanmoins, existent également des variations identitaires correspondant aux questionnements intimes des individus.

La voie « *Euskalzale* », à savoir celle de promouvoir la culture et la langue basque tout en appartenant à la république française, semble être la voie majoritairement empruntée par les Itsasuars au cœur d'*Itsasuarrak* et de sa fête des cerises. Le nouveau bureau de cette association, élu en 2014, espère réussir à faire des liens entre toutes ces variations identitaires héritées d'une histoire complexe. Pour autant, cela ne semble pas si clair : cette année, le bureau a réalisé un geste fort vers les producteurs : ils ont accepté qu'ils vendent eux-mêmes leurs productions pendant la fête. Pendant longtemps, des tensions ont existé entre ces deux groupes d'acteurs, il semble que ce soit la naissance de la confrérie qui les ait rassemblés.

D'ailleurs, est-ce possible et est-il souhaitable de tendre vers cette voie homogénéisée ? Pour Georg Simmel (2003), le conflit est un régulateur de l'ordre social car en lui-même le conflit est déjà en cours de résolution.

Références bibliographiques

- AGULHON M. (1990), « Les couleurs dans la politique française » *Ethnologie française* nouvelle série, T. 20, No. 4, « Paradoxes de la couleur » (Octobre-Décembre 1990), pp. 391-398.
- COULON C. (2005), *Identité et cultures basques au début du XXI e siècle*, étude initiée par l'Institut culturel basque.
- ITCAINA X. (2004), « Temporalités rituelles et changement social. La circulation du sens dans le calendrier festif d'un village basque », 26, pp. 315-336, <http://www.euskomedia.org>.
- SIMMEL G. (2003), *Le conflit*, Editions Circ , 159 p.

**Quand le patrimoine perd la mesure.
Ostentation, débordements religieux et alimentaires à la fête de Sainte-Anne
(Caic -RN, Brésil)**

Julie Cavignac

DAN, Université Fédérale du Rio Grande do Norte, Brésil

juliecavignac@gmail.com

Brandissant des images miraculeuses, dressant à bout de bras des croix et des statues des saints, faisant trembler au vent les bannières du Divin, voilà que partent des familles entières – non seulement les hommes forts et sereins, mais aussi les vieillards affaiblis et les malades chancelants, qui portent sur leurs épaules et leurs têtes les pierres des chemins, et déplacent les statues des saints d'un lieu à un autre. Pendant de longues journées, l'on entend résonner, dans les solitudes où passent les lentes processions propitiatoires, les litanies tristes et monotones. Et, tout au long des nuits, scintillent les cierges errants des pénitents.

Euclides da Cunha, *Hautes terres: la guerre de Canudos*, 1993, traduction Jorge Coli et Antoine Seel, Paris, ed. M talli , p. 115.

Quand on évoque le Brésil et ses festivités, on pense tout de suite au carnaval et à la dimension que le phénomène prend dans tout le pays. Tout s'arrête pendant près d'une semaine pour permettre aux *foliées* (« f tards ») de s'adonner aux joies de l'ivresse et de la démesure. Pour ce qui est des débordements religieux, on connaît les mouvements messianiques qui ont agit  le *sert o* comme ceux de la guerre de Canudos, à la fin du XIX^e siècle, et dans lesquels on retrouve les prémisses du catholicisme populaire actuel. Mais il existe bien d'autres occasions festives et rituelles où l'on est dans l'excès : au nord-est du pays, les fêtes de saints patrons sont des moments de sociabilité intenses où s'expriment une ferveur chrétienne et une identité locale. La fête de Sainte-Anne de Caic , déclarée patrimoine immatériel du Rio Grande do Norte en 2010¹, est ainsi l'occasion pour les fidèles ayant migré vers le sud-est du pays, pour la plupart d'entre-eux pour des raisons économiques, de revenir dans leur ville d'origine et de démontrer bruyamment leur foi en leur sainte-patronne². Bien plus qu'une cérémonie religieuse, c'est l'affirmation d'une identité culturelle

¹ Pour consulter le dossier d'inscription sur la liste des célébrations nationales, voir le site de l'IPHAN (Institut du Patrimoine Historique et Artistique National), organisme lié au Ministère de la Culture ([http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_festa_de_caico\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_festa_de_caico(1).pdf)).

² Nous avons mené une recherche entre 2007 et 2008 pour le Ministère de la Culture, en appliquant la méthodologie de l'Inventaire National de Références Culturelles (INRC), au moment où il y avait encore peu d'actions patrimoniales réalisées au Brésil. L'équipe, constituée d'environ cinquante personnes (chercheurs universitaires, étudiants et volontaires de l'Université et de l'Institut Fédéral du Rio Grande do Norte) a centré son attention sur la fête de Sainte-Anne dans la capitale de la région du Serid , enregistrée sur le livre de registre du patrimoine immatériel dans la catégorie « célébrations » en 2010. Nous avons choisi la ville de Caic  - où la fête de Sainte Anne est l'événement le plus représentatif de l'identité locale -, comme étant une espèce de laboratoire pour réaliser la première phase de la recherche et en tester les méthodes. En décembre 2010, lors de l'annonce du registre par l'IPHAN et, encore davantage en juillet 2011, au moment de la cérémonie officielle pendant la fête, il n'y a pas eu d'engouement populaire. Postérieurement, l' glise a essayé de mettre en avant les aspects culturels de la fête et les avantages de l'officialisation par l'IPHAN mais l'indifférence généralisée pour le processus de patrimonialisation continue ; insensibilité patrimoniale qui s'explique en partie par le fait qu'il n'y a pas eu de consultation préalable de l'agence gouvernementale auprès de la population pour le choix et les modalités du registre et que l'on constate une discontinuité des politiques publiques, en particulier en ce qui concerne les actions de sauvegarde des biens associés au registre (Office de brodeuse;

locale qui célèbre l'origine européenne des familles traditionnelles et la puissance des établis. La ferveur dévotionnelle et les libations exubérantes se confondent le temps de la fête et dessinent les contours d'un modèle de sociabilité fondé sur les débordements religieux et festifs.

Nous nous attacherons à décrire quelques éléments de cette célébration afin de montrer que la ferveur est synonyme d'exagération et d'ostentation. Ainsi, il apparait paradoxal que, dans une région pauvre située dans une zone aride comme le Serid , l'excès soit de mise : plus il y a de monde, de bruit, de fête, d'alcool et de nourriture, plus la fête sera réussie.   Caic , la démesure est de règle (Durkheim 2003 : 308). La fête de Sant'Ana, comme celle de tous les saints-patrons au nord-est, produit des marques identitaires fortes, réunissant chaque année tous les « fils » de Sant'Ana (Lanna, 1995 ; Pires, 2003). Elle est organisée la dernière semaine de juillet, dure environ dix jours et compte plus de cent mille participants. C'est la plus grosse fête patronale de l'état du Rio Grande do Norte puisqu'elle attire les habitants de la proche région et des personnes qui ont dû migrer (« les fils absents ») qui reviennent tous les ans pour voir leurs familles et renouveler leur foi. Véritable fait social total, l'événement rituel met en mouvement toute la société locale, dans ses dimensions historiques, sociales, politiques, économiques, religieuses et culturelles (Mauss, 2003)³. Quatre mois avant la fête, Caic  vit au rythme de sa sainte-patronne qui ouvre les bras à ses enfants. Cependant, sous l'apparente cordialité et générosité débordante affichées par les familles aisées qui célèbrent la tradition et la famille, nous percevons les contradictions d'une société qui n'a pas encore su résoudre les problèmes hérités du passé colonial.

I. Sant'Ana et la légende de fondation de Caic 

La Vierge et sa mère, Sant'Ana, personnages les plus f t s de la région, sont les porte-paroles de la religion catholique. Sainte-patronne, fondatrice de Caic  et du lieu de culte, Sant'Ana apparait comme porteuse de civilisation, puisqu'elle est arrivée avec les premiers colons. La chapelle primitive, devenue cathédrale, a accompagné la croissance économique de la région fondée tout d'abord sur l'élevage bovin et, à la fin du XIX  siècle, sur la culture du coton.

Le *sert o*, région du nord-est du Brésil, est un semi-désert connu pour ses sécheresses régulières et pour avoir fourni une main d'œuvre migrante qui a construit les grands centres urbains du sud du pays. Le *Serid *, partie centrale de l'état, abrite une population qui a gardé des liens avec les zones rurales, tout au moins en termes culturels, puisque l'activité agricole a été réduite de façon drastique ; la région est connue pour détenir une identité culturelle forte. C'est aussi un espace imaginé où sont revendiqués un style de vie et un *habitus* fondés sur l'opulence alimentaire, l'interconnaissance et la convivialité (Albuquerque Jr., 2001).

Depuis la colonisation, dès la fin du XVI  siècle, le Serid  vit de l'élevage et, à partir du XVIII  siècle de la production de coton, qui a fait la fortune des grandes familles. Constituée autour des fermes d'élevage, la société *seridoense* se représente comme une grande famille unie, festive et catholique,

Cuisine typique: desserts, biscuits et plats régionaux; Image primitive de Sant'Ana; *Mestra de chouri o*; Puits de Sant'Ana) ; depuis 2010, rien ou presque n'a été fait. L'effort de l'équipe ayant réalisé la recherche et l'investissement de l'état brésilien ont été ignorés au profit d'une mise en avant des actions institutionnelles et des choix liés aux intérêts politiques locaux. Cette expérience nous servira à montrer que nous sommes dans une culture de la démesure.

³ Nous laisserons un peu de côté les aspects économiques de la fête, car ils sont la conséquence directe des aspects culturels.

  l'image de la famille formée par Sant'Ana, son mari (S o Joaquim) déjà  g  et leur fille, Marie. Pour se rappeler de son passé, Caic , « capitale du Serid  », organise l'une des fêtes religieuses les plus importantes du Rio Grande do Norte, malgré les sécheresses, les difficultés et les crises économiques successives. Depuis 1735, au mois de juillet, Sant'Ana, mère de la Vierge Marie et grand-mère de Jésus, rassemble en grande pompe ses « enfants » afin de célébrer l'union des familles et rappeler l'histoire de cette ville, en se remémorant la légende de fondation qui est associée à une intervention divine.

L'histoire de la ville se confond avec celle de sa sainte-patronne, Sant'Ana, qui est présente dès les premiers moments. Comme dans d'autres récits de fondation des villes qui ont comme origine une apparition de la Vierge (ou doublement mariale, dans le cas de Sainte Anne), les figures saintes ont un rôle civilisateur : ce sont elles qui œuvrent à l'établissement des premiers colons. Généralement, les saints catholiques – ou leur représentation en statues –, apportés par les colons, choisissent un lieu naturel pour révéler leur présence aux humains, ce qui atteste de la légitimité de la présence des premiers occupants puisque, bizarrement, le saint est représenté comme autochtone.   Caic , la religiosité « populaire » se trouve associée à un double mythe fondateur d'origine animale et humaine : la ville est n e d'un miracle. La légende de fondation de Caic  nous ramène au temps de la Conquête, lorsqu'un vacher se perd dans les bois et se retrouve nez à nez devant un taureau sauvage, esprit indigène incorporé dans cet animal dangereux. Lorsque notre valeureux colon invoque Sant'Ana, le taureau disparaît et l'aventurier retrouve son chemin. Il décide alors de construire une chapelle en signe de reconnaissance, mais la sécheresse l'en empêche. De nouveau, il appelle la sainte à son secours, qui fait jaillir une source miraculeuse qui ne tarit jamais : c'est le puits de Sant'Ana où s'installent les premiers habitants portugais. Afin de conserver l'eau, le vacher creuse un puits, où, raconte-t-on, viennent se loger un serpent, une sirène et, plus tard, deux baleines.   tout instant, ces figures surnaturelles sont susceptibles de ressurgir, provoquant la fin du monde, en inondant la terre et en faisant revivre l'Apocalypse biblique. Mais Sant'Ana veille sur ses « enfants », empêchant toute catastrophe d'arriver.

Les histoires légendaires qui circulent autour de la naissance de la ville et qui sont rappelées cycliquement chaque année pendant la fête, mettent en scène une trame narrative qui évoque l'épopée coloniale.⁴ Elles expliquent comment s'est donnée la victoire des portugais sur les autochtones, les animaux et les monstres surnaturels tout en mettant en avant les pouvoirs miraculeux de Sant'Ana. La sainte maîtrise les forces de la nature et les esprits primitifs : dans les sous-sols de la chapelle primitive de Caic , se trouve un monde « enchanté », l'ancien puits est habité par des monstres et renferme des trésors encore intacts. Ainsi, la légende de fondation de la ville illustre l'apparition d'une figure catholique et présente une version de l'arrivée des Européens tout en légitimant l'occupation des terres. Comme Sant'Ana, de nombreux saints ont été trouvés dans la nature – dans la forêt. Ils indiquent leur chemin aux voyageurs imprudents ou encore, montrent aux hommes l'espace à occuper par leur persistance à revenir sur le lieu de leur apparition. Les légendes de fondation de plusieurs villes attestent et renforcent la thèse du lien qu'attache le saint à la terre. D'autres récits montrent les retours successifs de la sainte Vierge à son lieu d'origine (Notre-Dame du Rosaire   Boa Vista, Parelhas ; Notre-Dame des Victoires   Carna ba

⁴ L'histoire est encore rappelée pendant le carnaval : il existe depuis 2014 un groupe carnavalesque *A tro a da serpente* qui fait référence au serpent du puits de Sant'Ana. Les *foliées* défilent dans les rues de la ville jusqu'à la cathédrale au son d'une fanfare en agitant un serpent en tissus, faisant revivre le mythe de fondation de la ville.

dos Dantas ; Notre-Dame des Impossibles   Patu, etc.).   Caic , nous assistons à la une bataille surnaturelle entre une sainte chrétienne (Sant'Ana) et un animal sauvage (un taureau) qui serait en vérité l'incarnation d'un esprit indigène. Ainsi, Sainte Anne apparaît comme une figure civilisatrice, domptant l'animal sauvage et qui finit par représenter une ville, ses habitants et toute une région (le *Serid *), devenant un marqueur important de l'identité locale (Cavignac 1997). Le rôle civilisateur de la mère de la Vierge est expliqué grâce à une réinterprétation de l'histoire : l'h ro isme des colons européens est souligné par la présence sainte et se trouve associée à la disparition mystérieuse – c'est-à-dire à l'enchantement – des populations indigènes. Ces histoires saintes, qui ont dû faire partie de stratégies  vang lisatrices tout au long du processus colonial permettent de nier les massacres et les spoliations des territoires autochtones, entre autres ; en effet, même si le Rio Grande do Norte a connu l'une des plus grandes résistances indigène ayant retardé le peuplement de l'intérieur, au *sert o*, on trouve peu de groupes ou de familles qui se revendiquent comme indiennes (Cavignac 2007 ; Macedo 2007).

Située au cœur de la vie religieuse, sociale et culturelle du groupe, Sant'Ana est perçue comme autochtone et donne son identité à la ville : sage, courageuse, travailleuse, pieuse, généreuse et patiente. Ses fidèles (« enfants ») lui portent une dévotion fervente et se doivent d'être présents pour sa fête qui est aussi celle de la famille puisque Sant'Ana est mère de la Vierge et grand-mère de Jésus. Porte-paroles de la religion, les figures féminines de la religion catholique sont les personnages chrétiens les plus f t s de la région. On peut penser que les missionnaires ont apporté dans leur cat chisation le culte marial : les Vierges aux multiples dénominations sont les saintes-patronnes ; elles fondent les villes et les lieux de culte et sont également porteuses de civilisation puisqu'elles étaient là avant les premiers colons : elles apparaissent dans la nature (rochers, arbres et rivières) et montrent le lieu où devront être construites les  glises. Tout comme sa fille, la mère de la Vierge apparaît dans la nature encore non habitée : elle demande aux vivants de construire une chapelle sur place,  glise qui deviendra sa « maison », point de départ de l'occupation humaine. D'une façon générale, les chapelles primitives des fermes d'élevage seront les premiers lieux de cultes des centres urbains, accompagnant la croissance économique de la région. Les récits de fondation montrent que les saints sont les témoins d'une mémoire enfouie et d'une histoire souvent violente, ils sont la preuve tangible d'une action « civilisatrice » qui s'est sold e par le massacre et l'asservissement des populations indigènes. Cependant, les lieux déserts et les sites archéologiques foisonnent d' mes perdues, d'apparitions, de monstres et de « saints » locaux non reconnus par l' glise mais qui sont en général d'inspiration chrétienne. Suivant de près un modèle européen qui a été réinterprété localement, ces récits de fondation mettent en scène des  mes qui aspirent au repos, qui se nourrissent de prières et sont avides des soins que les fidèles des sanctuaires locaux veulent bien leur dispenser. L'histoire de Sant'Ana de Caic  rappelle à tous l'histoire de la colonisation en insistant sur l'existence de forces occultes, non domptées, atemporelles et préexistantes à la vie civilisée.



Photographie 1 : Illustration de la légende du vacher demandant à Sainte Anne son chemin (Musée de Caic , 2007, Crédit J. A. Cavignac).

L'ensemble de ces éléments concourt à renforcer l'idée qui se dégage après analyse des légendes de fondation des villes, d'une nature dominée par le surnaturel (Cavignac, 1997). La religiosité « populaire », associant des croyances et des pratiques chrétiennes traditionnelles appartenant à une foi « rustique » (p lerinages, promesses, ex-voto, miracles), se trouve articulée au mythe fondateur : ces récits semblent répondre à une même logique qui ordonne les discours mythiques et les croyances religieuses du catholicisme populaire nordestin.

Grace à l'examen du mythe de fondation de la ville de Caic , il est possible de montrer que cette vision de l'espace est associée à une réinterprétation de l'histoire toujours réactualisée : la croyance en l'action civilisatrice des colons européens, attestée par la présence des saints, est concomittente à la disparition mystérieuse des populations indigènes , c'est-à-dire, en termes locaux , à leur enchantement (*encantamento*). Mais ce n'est pas une disparition définitive, car un changement climatique ou une catastrophe naturelle est susceptible de réveiller les forces primitives. Le corpus narratif associe les esprits autochtones, les  mes des morts et les saints catholiques aurait alors pour fonction de renforcer la thèse d'une colonisation qui se serait effectuée sur un espace vierge et inoccupé. Sant'Ana représenterait alors la force de l' glise qui a su domestiquer les forces surnaturelles. Ce catholicisme mystique s'exprime collectivement pendant les manifestations publiques, mais aussi en privé, dans les maisons des dévots, au quotidien et encore plus durant la fête.

II. Ferveurs rituelles

La fête de Caic , modèle de commémoration religieuse et de liesse profane, commence une semaine avant la Sainte-Anne, le 26 juillet, et se termine le premier dimanche du mois d'août après la procession finale. Mais il faut cinq à six mois de préparation pour réaliser la fête : des célébrations religieuses en tout genre sont organisées, des prières, des messes, des processions sont réalisées simultanément dans plusieurs bourgs ou villes.

La commission d'organisation commence à travailler dès le mois d'avril ; l'équipe est responsable de toute la liturgie et des multiples cérémonies religieuses. Cette commission qui compte avec l'enthousiasme de ses membres, est composée de quarante représentants élus et change tous les ans. Généralement, ce sont des personnes qui sont liées d'une façon ou d'une autre à l' glise : catholiques fervents engagés dans les œuvres œcuméniques, étudiants, commerçants, fonctionnaires ou professions libérales, tous dévots de Sainte Anne. Pendant les mois qui pr c dent la fête, la commission mobilise ses efforts pour préparer les festivités, déployant un puissant réseau de sociabilité et mobilisant de plus en plus de volontaires au fur et à mesure que l'on s'approche de la date, appelant à la rescousse des parents ou des amis pour se joindre à ceux qui travaillent déjà. Elle est divisée en sous-commissions composées de cinq membres ; chaque personne est responsable de la gestion des différents événements de la programmation de la fête. Les commissions sont chargées d'organiser dès la mi-avril des p lerinages qui permettent de réunir les fonds nécessaires pour les dépenses de la fête ; les hommes politiques, les commerçants et quelques institutions caritatives font aussi des dons. Les processions rurales et urbaines sont organisées entre avril et juin par des volontaires et des responsables religieux s'ajoutent aux visites de la sainte aux domiciles des fidèles. L'équipe est chargée de programmer la visite de Sant'Ana dans les maisons ; tout le monde se mobilise pour la recevoir et aider aux dépenses.

Les fidèles, en accord avec les autorités ecclésiastiques, s'occupent de tous les préparatifs de la fête et travaillent bénévolement pendant de longs mois avant la date commémorative dans le but de recueillir les fonds nécessaires : on organise des repas collectifs, des lotos et des kermesses où sont mises aux enchères (*leil es*) les offrandes recueillies dans les paroisses (objets, produits de la ferme, animaux vivants, nourriture qui seront parfois consommés sur place, dans le cas des poulets), des chanteurs   succès offrent leurs cachets à la sainte et des fêtes à entrée payante sont programm es pour des publics d'âge différents, pendant tout le mois de juillet⁵.

  cela s'ajoutent les multiples moments religieux qui scandent la vie communautaire : des prières sont dites pendant tout le mois de juillet sans la présence de clercs (*novenas*) dans toutes les  glises de Sant'Ana,   Caic , dans les villes proches ou à la capitale de l' tat, Natal, où il existe une paroisse dédiée à la sainte.⁶ Les prêtres font des bénédictions collectives, surtout pour les malades et les enfants, mais aussi pour les animaux (chats, chiens ou bétail) ou pour les véhicules. Une statue

⁵ Parmi les festivités, on trouve des processions et des défilés (*Arrast o*), des fêtes pour les jeunes (*feira da juventude*), pour les anciens (*Marcha dos idosos, Baile dos coroas* – bal de la bonne société), pour retrouver les amis et anciens camarades de classe (*Festa do reencontro, festa dos ex-alunos*).

⁶ Une semaine avant la date officielle de la fête, est organisée une fête dédiée à Sant'Ana sur le modèle de celle de Caic , qui rassemble les fidèles habitant à Natal et qui ne peuvent pas se déplacer.

de la sainte passe dans les maisons qui veulent bien l'accueillir et après l'office et après avoir chanté l'hymne de Sant'Ana, les organisateurs offrent une collation aux membres de la famille et aux voisins. Des messes spéciales sont offertes en signe de dévotion à Sant'Ana (*Oficio de Sant'Ana, Novenas, Missa Solene*). Il y a des processions à pied où le blanc est de mise, des d v ts y vont pieds-nus ou même à genoux et certains portent une pierre sur la tête car ils « paient une promesse » qui s'est réalisée ; on organise des marches, des processions à cheval (*cavalgada*), à bicyclette, en moto ou en camions (*carreata de Sant'Ana*) depuis les villes proches. Toutes ces occasions servent à renforcer sa foi chrétienne, mais ce sont aussi des moments de sociabilité et de célébration identitaire intenses.

Le premier matin de la fête, tous les « fils de Sant'Ana » commencent à travailler très tôt pour décorer de fleurs naturelles blanches et jaunes l' glise et le support qui transportera la sainte pendant les processions. Cette équipe doit avoir une grande expérience car elle doit travailler rapidement pour que les fleurs ne fanent pas trop vite à cause de la chaleur et il ne peut pas y avoir de retard, tout doit se dérouler sans incident. La décoration de la sainte (qui porte des bijoux en or), de l'autel et de l' glise est fondamentale : des fleurs naturelles remplissent l' glise qui ne d semplit pas pendant la semaine ; les fidèles s'y rendent pour prier, se confier et pour participer aux cultes religieux. Cependant, depuis 2007, on assiste à une professionnalisation de l'organisation, comme il y a beaucoup d'argent à gérer et que l'événement requiert une bonne couverture médiatique faite par les télévisions locales, les journaux, les blogs ou les émissions de radio ; depuis 2014, Sant'Ana a même un *Instagram*, une *fanpage* sur facebook et un canal *Youtube* pour ceux qui ne peuvent pas participer puissent suivre la fête et les cultes religieux en direct.

Il y a différentes façons d'accomplir les gestes votifs : si la messe est un moment où l'on remercie Sant'Ana, il existent d'autres événements religieux importants comme la procession finale, la dernière messe (qui commence à dix heures et se termine vers midi) et le « baiser » (*beijo*) qui est le moment culminant de la fête : c'est le dernier moment de la messe solennelle où les fidèles sont autorisés à toucher et à embrasser la statue de Sant'Ana et où ils sont autorisés à emporter une fleur de la sainte. Ce rite en l'honneur de Sant'Ana est très pris  par les d v ts, à tel point que l' glise ne peut contenir les fidèles trop nombreux ; beaucoup essaient d'assister à la cérémonie, mais doivent rester à l'extérieur de la cathédrale, se pressant les uns contre les autres pour essayer d'entrer dans l' glise. La foule, la chaleur, le parfum de l'encens mélangé à celui des fleurs, le son des cloches et le bruit ambiant rendent ces moments intenses et l'ambiance jusque-là bonne enfant devient mystique. C'est lors de cette messe solennelle que les fidèles envoient leurs demandes à Sant'Ana, « promesses » qu'ils devront « payer » lorsque leurs souhaits se réaliseront.



Photographie 2 : D v t de Sant'Ana
(IPHAN, 2007, Crédit V. Victor).

La sainte-patronne est à l'écoute de ses « enfants », en retour, les habitants du lieu s'identifient à Sant'Ana : ce sont les femmes qui sont les plus ferventes d v tes de Sant'Ana et il n'est pas rare qu'à Caic  l'on baptise les filles du nom de la sainte⁷. C'est une figure proche et humaine : on vient la saluer, on lui parle, on lui confie ses malheurs, on lui apporte des fleurs, on lui offre des bijoux, on lui coud des vêtements, etc. La représentation matérielle – la statue est appelée « image » - est omniprésente dans la ville, pratiquement toutes les maisons et les commerces ont une statue de Sant'Ana, des autocollants sont mis sur les voitures ou des tee-shirts sont imprimés à son effigie ; un d v t, en 2008, s'est même fait tatouer le dos tout entier avec la réplique de la statue de Sant'Ana de la cathédrale de Caic . La sainte est au centre de la ville, dans l' glise qui reste ouverte pendant les jours de fête et qui est entretenue par les habitants. Non seulement l' glise mais aussi l'arc de triomphe où la procession passe, le puits de Santana, etc. font référence à la fondatrice de la ville. Pendant les festivités, la statue traverse la ville en fête – la sainte est protégée par une caisse en plastique transparente ornée de fleurs -, accompagnée de la fanfare et des fidèles qui se pressent dans la multitude : on compte trente mille à soixante mille personnes qui participent aux processions et chantent ensemble l'hymne de la sainte. C'est d'abord le bruit qui frappe les esprits : feux d'artifice, musique, chants, vivas, cris et applaudissements s'entrecoupent avec la voix du locuteur qui commente le déroulement de la cérémonie et guide la sainte vers l' glise. On jette des confettis sur son passage, on la photographie, on lui envoie des baisers, on lui fait signe de la main,

⁷ Plusieurs associations sont possibles, qui rappellent le lien direct qui unit l'enfant à la sainte : Caroline Santana, Ana Santana, Ana G ssyka, Anna Caic , etc.

on essaie de la toucher ou de la porter, on chante, on pleure, la main sur le cœur. Impossible d'échapper à la ferveur religieuse et de rester indifférent aux manifestations intenses des dévots. Tous portent des vêtements blancs et les familles aisées montrent leur richesse en affichant des vêtements de qualité, généralement, les femmes portent des robes de lin richement brodées à la main qu'elle commandent pour l'occasion. Certaines personnes, de toutes classes sociales confondues, font la procession à genoux, assistent à la messe les pieds nus ou vêtues simplement, portant les couleurs de la Vierge, marque de dévotion. On perçoit une grande ferveur surtout dans les processions, et chacun essaie de rester le plus près de la statue car l'objectif est de d'atteindre la sainte, de prendre les fleurs dont elle a été décorée afin d'être touché par sa grâce ou d'acquérir un peu de sa sainteté. Les maisons restent grand ouvertes et sont décorées pour l'occasion, les habitantes et les saints sortent de leurs niches pour recevoir la bénédiction de la sainte-patronne lors de son passage devant leurs fenêtres.



Photographie 3 : Dévots de Sant'Ana pendant la procession solennelle de la fête de Caicó (2007)
(Crédit J. A. Cavignac)

Ainsi, Caicó se transforme pendant les dix jours que dure la fête dédiée à la sainte, période pendant laquelle il est possible d'observer une multiplicité d'expressions culturelles. C'est un des points d'orgue de la vie sociale, politique et rituelle de la région.

III. Excès en tout genre

La fête profane est aussi intense que les célébrations religieuses et ces aspects se confondent car c'est avant tout la fête de la famille, réunissant les parents éloignés ou les *caicoenses* partis depuis longtemps et qui viennent se ressourcer tous les ans. Les lieux et les événements festifs sont

reinvestis et sont l'occasion de l'affirmation des marques identitaires de la ville qui se projette comme étant la capitale de la région, lieu de vie de la sainte patronne, mère et ma trese de tous. Aux cérémonies religieuses, s'ajoutent des pratiques et des discours qui forment un ensemble culturel riche et dessinent l'identité de la région. C'est l'occasion, pour les fidèles, de se rappeler de l'histoire de la ville, de resserrer les liens de solidarité fondés sur la famille élargie, de réaffirmer des valeurs, et d'actionner le registre spécifique de la culture locale.

De fait, Sant'Ana semble avoir un rôle identitaire puisque, selon une estimation, en 2009, entre 80 et 90% des participants de la fête sont nés à Caic  ou ont des liens familiaux dans la région (Silvino, 2012 : 83). Toute la ville attend avec impatience l'annonce des spectacles et des concerts organisés pendant la fête et qui attire un public nombreux ; seul le « bal de l'élite » est payant – *Festa dos Coroas* – et organisé pour les gens plus âgés et un public huppé. Les bals qui durent toute la nuit et attirent un public plus jeune ainsi que les spectacles nocturnes ont lieu sur l'«  le » de Sant'Ana, espace aménagé pour recevoir les foules qui assistent aux spectacles et la place de l' glise Sant'Ana où se déroulent les cérémonies religieuses et la sociabilité des familles aisées. Mais c'est la kermesse du jeudi (*feirinha*) et la *Calvalgada de Sant'Ana* qui réunit les cow-boys venus rendre hommage à Sant'Ana à cheval, qui sont les moments d'intense sociabilité où se réunissent tous les groupes sociaux. En plus des concerts et des bals, il y a aussi d'autres occasions festives réservées à des cercles plus fermés : la fête des desserts, le dîner de Sant'Ana, le voyage cycliste, la course de Sant'Ana, le festival de récompenses, etc.

Même s'il en existe de moins en moins dans la vie courante, les gardiens de troupeau (*vaqueiros*) sont les personnages qui sont au centre des célébrations, ils ont une messe en leur honneur. Dotés d'un prestige social important, ils sont la représentation idéale de la société traditionnelle : les vachers et les fermiers, riches et pauvres, viennent des fermes des alentours à cheval, portent les couleurs de la ferme et parfois le blason de la famille, se réunissent sur la place de l' glise le premier dimanche de la fête. Les *vaqueiros* repartiront avec leurs chevaux, dans les fermes, pendant que les propriétaires resteront en ville participer à la fête. Même si les activités rurales sont de plus en plus rares, surtout pendant les périodes de longue sécheresse, comme c'est le cas dans tout le nord-est depuis 2011, les fermiers aisés tiennent à garder leurs meilleurs chevaux qui participent à une variante de la corrida (sans mise à mort), la *vaquejada*, qui est pris e par les nordestins ; organisée en tournois qui réunissent des centaines de participants, l'activité reste très rentable pour les grandes écuries et les vachers renommés. L'importance symbolique de la principale figure du monde rural fait revivre, une fois de plus, le mythe primordial.



Photographie 4 : Cavaliers pendant la messe solennelle (Crédit J. Cavignac 2007)

Toute la population participe à sa manière aux moments de sociabilité au sortir des offices, sur la place publique et célèbre les retrouvailles avec les membres de la famille, renouant ainsi avec la tradition coloniale d'un catholicisme synchrétique, prouvant une foi de plus, s'il en est besoin, que la religion occupe une place centrale dans la vie sociale au Brésil (Damatta, 1997; Freyre, 1998 : 8-22 ; Perez, 2011: 143). De fait, Luis da Câmara Cascudo rappelle que la religion est avant tout festive et extrême :

Manifestations intentionnellement religieuses, d'expression ludique, la nécessité de récréation, normale et répressible, logique comme d'autres fonctions physiologiques. Étant possible s'amuser autour et dans les églises, au pied du saint crucifix, admirant et suivant les statues dans les brancards qu'il avait construit, le peuple ne perdait pas l'occasion de célébrer sa foi. Il savait très bien joindre la dévotion et la diversion. Une demi-heure de dévotion. Dix heures de dépravation. (Cascudo, 1999 : 127)⁸

Les commémorations religieuses sont accompagnées de repas généreusement partagés avec un grand nombre de convives. Surtout du côté des hommes, on observe une consommation exagérée d'alcool, du matin au soir, ce qui met en exergue l'aspect profane des festivités qui se transforment alors en de véritables *potlatches* puisque les familles montrent avec ostentation leur statut social, en offrant généreusement le couvert et le gîte à leurs invités qui ne peuvent qu'accepter l'invitation sous peine de blesser leur amphitryon. Les « fils de Sant'Ana » se retrouvent pour l'occasion et réinventent une identité en puisant dans un répertoire festif et gustatif. L'immense kermesse, qui s'appelle aussi « la foire de Sant'Ana » (*feirinha*), a lieu le jeudi, pendant la deuxième semaine de la

⁸ Traduction J. Cavignac.

fête est organisée autour de la cathédrale, dans le centre historique de la ville, là où les familles « traditionnelles » ont encore leur maison.   l'origine, c'est une kermesse qui est organisée au profit de l' glise comme dans toute fête patronale : les bénévoles préparent et vendent de la nourriture à déguster sur place, des plats typiques comme le poulet en sauce, de la viande séchée (*carne de sol*), des gâteaux et des pâtisseries. Les stands sont montés autour de l' glise et l'espace est disputé par les familles et les hommes politiques en campagne ; plus l'heure avance, plus le religieux semble bel et bien oublié !



Photographie 5 : *Feirinha de Sant'Ana* pendant la fête de Caic  (2007)
(Crédit J. A. Cavignac)

Au cours du temps, le marché de Sant'Ana est devenu une des principales attractions de la fête et le profane a pris le dessus sur le sacré – l'alcool, même s'il est interdit par l' glise, est consommé sans aucune modération. C'est l'occasion d'exprimer bruyamment sa foi et de r nouer les valeurs revendiquées comme faisant partie de l'identité locale : l'union familiale, la religiosité, le goût pour les fêtes, la générosité et une tradition culinaire marquée par l'opulence.

C'est une mise en scène d'un monde rural recréé le temps d'une journée, moment pendant lequel les participants revivent un passé révolu et réactivent des liens distendus par la vie loin du lieu de naissance : c'est l'occasion de retrouver les amis d'enfance, de prendre des nouvelles des parents, de se retrouver « en famille ». C'est aussi un moment important pour afficher sa réussite sociale en place publique, une façon de dire aux autres que l'on n'est pas parti pour rien : on exhibe son 4X4, les femmes portent de riches bijoux et des vêtements de marque, etc. Il faut montrer son opulence. Se rejoue, collectivement et inconsciemment, les mises aux enchères que l'on trouve dans les fêtes de saints moins importantes où les dons en nature faits à l' glise sont mis aux enchères (Pires, 2003). Comme dans les *potlatches* kwakiutl, le prestige est directement lié au pouvoir d'achat et à la position sociale du chef – riche propriétaire terrien, père d'une nombreuse famille et patron - qui en se montrant généreux envers l' glise (la sainte), et en faisant monter les enchères, saura redistribuer entre les convives, qu'ils soient riches ou pauvres, les mets qu'il aura acheté au prix fort (Lanna 1995 : 178). Chacun participe à la kermesse en fonction de ses possibilités financières et du groupe social auquel il appartient, car même si les frontières sociales et économiques sont rendues invisibles, elles persistent. Dans ces occasions, le visiteur peu averti a l'impression de vivre une

communion sociale, sans barrières. Cependant, à bien y regarder, les espaces restent fortement divisés : les familles aisées prennent place près de l' glise, réservant à l'avance leur emplacement, alors que la foule transite et est bientôt refoulée vers des espaces plus éloignés, telle est l'affluence de la fête.

Sous le prétexte de participer à un événement œcuménique, les personnages politiques de tout bord se montrent en public, s'affichent avec les autorités ecclésiastiques, se font prendre en photo avec leurs électeurs qui les adulent ou leur demandent des faveurs. La fête sert d'arène en vue de disputer les votes des électeurs sur un mode pacifique, sachant le caractère sacré de la fête (Lanna, 1995). En effet, tous les représentants de la classe politique locale doivent marquer leur présence à la *feirinha* en déclarant leur foi catholique, surtout en période électorale ! La fête prend une autre dimension, elle revêt une importance politique régionale car de nombreux électeurs ont des racines au *Serid *.

Toutes ces fêtes organisées au nom de Sant'Ana se veulent communautaires mais, de fait, elles soulignent les frontières sociales existantes, mettant en lumière les paradoxes d'une société hiérarchique, héritage direct de la période coloniale. Là encore, est rejouée l'histoire de la Conquête ; colonisation dont les fondements reposent sur les spoliations territoriales par des grands propriétaires fonciers établis et dont les noms de familles continuent à être célébrés. C'est peut être ce qui explique que le processus de patrimonialisation de la fête laisse la plupart des dévots relativement indifférents ; il ne fait qu'accentuer le caractère exceptionnel de l'intensité et de la dimension festive qui célèbre le passé, la tradition, la « famille » et l'ordre établi.

IV. Sant'Ana, mère nourricière

Toute la période festive – surtout les derniers jours – s'accompagne de repas généreusement partagés avec un grand nombre de convives. On s'invite entre voisins, on se rend visite, on commémore intensément. Une fois de plus, dans les espaces domestiques, les familles montrent avec ostentation leur statut social, en offrant généreusement le couvert et le gîte à leurs invités écrasés par tant d'attention. Il ne faut surtout pas que la nourriture manque et à chaque visite, on offre à manger et à boire, ne serait-ce qu'un café avec des biscuits.

Les cuisines, lieux réservés aux femmes, sont le lieu de l'effervescence festive par excellence, puisqu'elles sont le centre d'activités de préparations gastronomiques qui durent toute la période de la fête. Pour l'ethnographe, c'est l'occasion d'observer des savoirs culinaires présents dans la région et porteurs d'identité. Tout d'abord, les mets les plus recherchés sont les volailles et la viande séchée au soleil (*carne de sol*). Pour agrémenter la viande que l'on a préalablement dessalée et pil e, on ajoute des oignons, du poivre, de la crème fraîche et de la coriandre. Farine de manioc, manioc bouilli ou frit et haricot frais (*feij o verde*) servent d'accompagnement. Les « nourritures de racines » (*comidas de raiz*) sont à base de manioc, de maïs et d'abats. Le maïs frais est davantage consommé pendant la période des récoltes (juin et juillet) et, séché, râpé et moulu, il sert de base aux préparations sucrées (gâteaux) ou sous forme de semoule (*cuscuz*), comme accompagnement au petit déjeuner ou au dîner. Il est alors servi avec du fromage, de la viande, du poisson, ou, sucré, avec du lait de vache ou de noix de coco. La farine de manioc transformée en galette (*tapioca*) sert d'accompagnement à des préparations salées, viande, poisson ou fromage et peut être consommé indifféremment le matin ou le soir ou lors d'une collation à n'importe quel moment de la journée.



Le fromage sert d'accompagnement pour les mets salés ou les confitures ; on distingue le « fromage caillé », au lait cru (*queijo de coalho*), le « fromage de beurre » (*queijo de manteiga*), cuit et chauffé pour qu'il se conserve davantage, très apprécié des convives. Le sucre brut (*rapadura*) ou liquide (*melado*), qui sert à faire des confitures à base de fruits régionaux (goyave, noix de coco, ananas, banane, noix de cajou etc.), est servi au moment du dessert comme les *filhoses* : ce sont des petits beignets sucrés que l'on trempe dans du miel de sucre de canne. Enfin, le *chouri o*, qui est une confiture confectionnée à base de sang de porc, de farine de manioc, de noix de cajou, de sucre de canne et d'épices, est un des desserts les plus prisés et réservé aux occasions festives. Les femmes qui ne boivent pas préfèrent généralement rester dans les cuisines et consomment plus volontiers des sucreries que les hommes.



Photographie 6 : *Panelada* (plat fait de la tête, abats et pattes de mouton)
(Crédits J. A. Cavignac., 2007)



Photographie 7: tripe tressée
(Crédits J. A. Cavignac., 2007)



Photographie 8 : *buchadas*
(Crédits J. A. Cavignac., 2007)

Pendant les fêtes, l'alimentation est plus abondante et variée qu'au quotidien et la prise des repas principaux alterne avec les coupe-faim (*tira-gosto*) servis aux buveurs ; lorsque la condition financière le permet, des aides sont engagées pour aider les maîtresses de maison à assurer l'intendance et la propreté des lieux. Pendant les réunions familiales sont servis, d'un mode continu, des plats « traditionnels » aux nombreux convives, rappelant l'origine rurale des hôtes qui ouvrent leur table aux étrangers. On offre ce qui était produit dans les fermes : volailles, plats à base de tripes et d'abats, fromages, viandes sèches ou « vertes » grillées, pilées, revenues ou mises en sauces (*buchada*, *panelada*, *fritada*, *galinha caipira*, *carne de criação e de porco torrada*, *paçoca de carne de sol*), sont accompagnées de riz, de haricots, de farines et de préparations à base de maïs. Les plats servis rappellent un passé ou une économie domestique traditionnellement organisée autour de la production agricole et de l'élevage. Les hommes commencent à boire dès le matin et les plats se succèdent sans interruption : les viandes et les abats sont dégustés avec des boissons alcoolisées tout au long de la journée ou en accompagnement des repas. À midi, tous les présents sont priés de déjeuner (il n'est pas acceptable que l'on refuse, à part si on veut continuer à boire). L'opulence de la table est garantie, comme la variété des mets : viandes, volailles, riz, spaghetti, manioc, salades, préparations de maïs, etc. Tout est mis sur la table et tout le monde se sert à volonté. Généralement, l'euphorie retombe, et la maison devient plus calme. Au dessert ou l'après-midi, vers dix-sept heures, est servi un « café » avec des jus de fruits et des douceurs : biscuits divers à base de manioc ou de farine de blé (*raivas*, *sequilhos*, *palitos*), accompagnés de galettes de manioc, de fromages, de confitures (*doces*). Les desserts pêchent encore par l'excès de sucre. Bref, il n'y a pas d'heure pour commencer et moins encore, pour terminer !

La surabondance des mets et des boissons, leur mode de consommation intensive qui fait partie de l'idéal et du style de vie *seridoense* doivent être mis en perspective et comparés avec le contexte économique régional marqué par la rareté des biens et la pauvreté, même si le nord-est a connu ces dix dernières années un changement économique structural, avec les investissements gouvernementaux.

La plus grande fête du *Serid * montre une identité locale imaginée, revisitée par une idéologie passéiste. Pour la comprendre, il faut prendre en compte les ruptures historiques et les continuités culturelles présentes dans le culte votif rendu à Sainte Anne. Le rituel se présente comme le cadre de l'activation mémorielle d'une histoire réinventée, ayant comme toile de fond la colonisation de la région. Ce passé importe des éléments puisés dans un répertoire composite, chargé d'une religiosité festive qui célèbre l'opulence dans un espace hostile. Sainte-Anne organise la vie religieuse, sociale et culturelle du groupe – et surtout de son identité ; proche et protectrice, elle peut être visit e dans son  glise et reçoit une dévotion locale fervente.

Depuis plus de deux siècles, tous les ans, à l'occasion de la fête de la sainte patronne, la ville rejoue inlassablement la scène du mythe d'origine : lorsqu'on célèbre le caractère religieux des habitants de Caic , on rappelle aux fils de Sainte-Anne l'importance de la figure féminine, mère et conseillère. Est mis en avant son rôle dans la création de la ville et, par extension, dans celle du *Serid * tout entier. Espace chargé d'histoire et de récits, il semble être resté fig  dans un passé glorieux, tout au moins pour ce qui est des familles aisées. Les dimensions de l'événement rituel apparaissent à l'occasion de l'analyse des expressions symboliques, de la légende de fondation de la ville, de l'histoire et des pratiques religieuses qui sont tenues comme traditionnelles. Les expressions de la tradition, inscrites dans les monuments et dans les discours produits localement, révèlent l'existence d'un sentiment d'attachement au lieu d'origine qui est fortement consolidé : véhicule de la mémoire et de la culture locale, la célébration se remarque entre tous les autres moments rituels de la région.

Car c'est avant tout le passé glorieux des héros civilisateurs qui est célébré pendant la fête de Caic  et c'est une autoreprésentation *ad-nauseam* de l'identité locale qui est mise en scène. Le rituel et les pratiques corporelles – y compris les recettes – se présentent alors comme le cadre de l'activation mémorielle d'une histoire non officielle, révélée et sans paroles, que l'on célèbre ou que l'on répète parfois sans y penser . La mémoire est avant tout corporelle, sensorielle, inconsciente et parfois secrète pendant plusieurs générations . Elle apparaît comme le registre d'un passé oublié et est nécessairement associée au surnaturel . Les prières ferventes, les paroles en abondance, le bruit, la musique, l'alcool et les excès alimentaires apparaissent alors comme une impérieuse exigence de mémoire qui s'inscrit en creux . C'est l'occasion de réfléchir sur une histoire qui, même si elle reste au secret, se révèle aux vivants, malgré eux.

Références bibliographiques

- BRASIL. Ministério da Cultura, (2010), Dossi  IPHAN [Festa de Sant'Ana], Brasília, Iphan, <<http://portal.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf>>. Accès: 12/03/2013.
- CASCUDO, L. DA CAMARA. (1999), *História da cidade do Natal*, 3 ed., Pref cio de En lio Lima Petrovich, Natal: RN Económico.
- CARVALHO, J. J. de (2001), « O olhar etnográfico e a voz subalterna », *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, 15 : 107-147.
- CAVIGNAC, J. A. (1994), *Mémoires au quotidien . Histoires et récits du sertão du Rio Grande do Norte (Brésil)*, Th se de doctorat nouveau régime d'ethnologie et sociologie comparative . Université de Paris X - Nanterre. 3 t.



- CAVIGNAC, J. A. (1995), « A  ndia roubada : estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no Sertão do Rio Grande do Norte », *Caderno de História*, Natal, EDUFURN, 2, 2 : 83-92, jul/dez.
- CAVIGNAC, J. A. (2005), « Retóricas do olhar e tramas da narrativa », In : Martins, José de Souza ; Eckert, Cornélia ; Novaes, Sylvia Caiuby (orgs.), *O imaginário e o poético nas ciências sociais*, Bauru, EDUSC : 225-254.
- CAVIGNAC, J. (1997), *La littérature de colportage au nord-est du Brésil. Du récit oral é l'histoire  crite*, Paris, CNRS.
- CAVIGNAC, J. A. (2006), *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil. Da história escrita ao relato oral*, Natal, Edufrn, Coleção nordestina, tradução de Nelson Patriota.
- COMARROF, J. et COMARROF J. (2010), « Etnografia e imaginação histórica », *Revista Proa*, 2, 1.
- CUNHA, M. C. DA. (2009), *Cultura com aspas e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify.
- DAMATTA, R. (1997), *Carnavais, malandros e heróis* ; para uma sociologia do dilema brasileiro, ed., Rio de Janeiro, Rocco.
- DANTAS, M. I. (2002), *Do monte   rua, Natal*, dissertação de Mestrado em C. Sociais (mimeogr.), Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- DUMONT, L. (1951), *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard.
- DURKHEIM,  . (2003), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 5 me édition.
- FREYRE, G. (1998). *Casa Grande & Senzala*. 34a.  di  o. Rio de Janeiro: Record.
- GALINIER, J. (1997), *La moitié du monde . Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Paris, PUF.
- LANNA, M. (1995), *A d vida Divina : troca e patronagem no Nordeste brasileiro*, Campinas, SP, Editora da UNICAMP.
- LANNA, M. (1999), « Festa e Política », In : Viv ncia, *Revista do Centro de Ciencias Humanas, Letras e Artes da UFRN*, v. 13. n.1 jan/jun.
- LOSONCZY, A.-M. (1998), « Le saint et le citoyen au bord des tombes », *Religiologiques*, Paris, 18 : 149-165.
- LOSONCZY, A.-M. (2004), « Sentir-se negro. Empreintes du pass  et mémoire collective au Choc  », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, 3, 59e année, mai-juin.
- MACÊDO, M. K. de. (2007), *Rústicos cabedais*. Patrim nio e cotidiano familiar nos sertões do Seridó (séc. XVIII), Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- MAUSS, M. (2003) *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac Naify.
- NORA, P. (1984), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- PEREZ, L. Freitas. (2011), *Festa, religião e cidade : corpo e alma do Brasil*, Porto Alegre : Medianiz.
- PIRES, F. (2013), *Os filhos-ausentes e as penosas de São Sebasti ozinho. Etnografia da festa de Catingueira/Pb*, João Pessoa, Ed. da UFPB.
- POLLAK, M. (1989), Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3: 3-15.
- POMPA, C. (2003), *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Bauru, SP, Edusc.

- PRICE, R. (1998), *The convict and the colonel*, Boston, Beacon Press.
- PRICE, R. (1994), *Les premiers temps*. Paris, Seuil (1983. *First Time : the Historical Vision of an Afro-American People*, The John Hopkins University Press).
- PRICE, R. (1998), *The convict and the colonel*, Boston, Beacon Press.
- PROPP, V. (1997), *As ra zes históricas do conto maravilhoso*, traduction : Rosemary Costhek Ab lio, Paulo Bezerra, S o Paulo, Martins Fontes.
- PUNTONI, P. (2002), *A guerra dos b rbaros*. S. Paulo, Edusp, Hucitec. Imaculada Concei  o.
- SAHLINS, M. (1987), *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SEVERI, C. (2008), « Dame S bastienne et le Christ Fl ch  : iconographie et mémoire rituelle : le cas du Nouveau-Mexique », *Horizonte Antropológico* [en ligne], 14, 29 : 43-66.
- SILVINO, M. (2012), *Ilha de Santana e Alto de Santa Rita: a produção do espaço a partir do turismo em Caicó e Santa Cruz – RN*, , dissertação de Mestrado em Geografia (mimeogr.), Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- TRAJANO FILHO, W. (2012), « Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução de sentidos », in *Memórias da África : patrim nios, museus e políticas das identidades*, (org.) SANSONE, Livio, Salvador, EDUFBA.
- WACHTEL, N. (1993), *Le on inaugurale. Chaire d'histoire et d'anthropologie des sociétés méso- et sud-américaines*, Paris, Coll ge de France, 121.

La fête foraine et les jeux de la démesure

Xavier Ribiere
Doctorant EHES
Centre d'étude des mouvements sociaux
Institut Marcel Mauss
xavier.ribiere@gmail.com

I. Une démesure « problématique » ?

Que la démesure soit pensée en termes d'absence de mesure, ou de dépassement de celle-ci, elle semble résister « naturellement » à toute tentative visant à la circonscrire. Il est donc particulièrement difficile de la considérer comme le point de départ d'une réflexion. L'effort théorique n'est d'ailleurs pas le seul pris au piège des questionnements tautologiques que soulève inévitablement la question de la démesure. En effet, même l'étude d'un contexte social précis ne semble pouvoir faire l'impasse sur l'inévitable question : comment mesurer ce qui n'est pas censé l'être ?

Outre cette difficulté inhérente, il est nécessaire de prendre en compte deux aspects particuliers qui lui sont spécifiques. Premièrement, la connotation négative récurrente qui présente la démesure comme un défaut, une erreur, c'est-à-dire de manière générale, comme problématique. Et deuxièmement, le caractère protéiforme de celle-ci. Ne possédant pas d'essence, la démesure doit en effet être pensée à partir de l'empreinte qu'elle laisse sur les objets, les actions ou les situations qu'elle semble « trahir » de sa marque. Un « objet démesuré » va ainsi entraver notre perception, notre ressenti, il va altérer nos repères habituels et apparaît donc logiquement comme une source de dérèglement. Nos procédures, nos références sont alors mises à l'épreuve et appellent à des adaptations qui vont à leur tour influencer nos actions et notre sensibilité.

La démesure, appréhendée comme problématique, devient synonyme d'accident. Elle est alors un épisode malencontreux qui attend réparation. Spontanément, cette pensée « négative » de la démesure appelle de ses vœux la mesure qui, logiquement, raisonnablement, est censée rétablir l'ordre et l'équilibre familier des choses qui nous entourent. Bien que fidèle au sens commun, l'inconvénient d'une telle approche est de borner la démesure au rôle de faire-valoir de la mesure, entendue comme expression de la norme. En ne la percevant que dans son rapport à la norme nous en limitons inévitablement le sens et les applications possibles. Si nous souhaitons porter un regard plus objectif sur la démesure, sans doute nous faut-il observer des situations où celle-ci n'est pas captive de ce caractère « négatif » afin de l'appréhender dans sa positivité. À l'inverse d'une démesure, ni prévue, ni souhaitée, et donc généralement « subie », il nous faut l'observer dans des situations où elle est construite.

Bien évidemment, un tel changement de point de vue n'abolit pas l'interdépendance entre la mesure et la démesure. Les situations de contestations, de contradictions, ou simplement, de prise de distance par rapport à la norme l'obligent à s'identifier comme un « contre ». De fait, il est possible d'imaginer qu'en devenant une contrainte, la norme et la mesure mènent mécaniquement à un besoin de démesure. Tenter de penser sa positivité nous permet donc à la fois de l'envisager dans un contexte valorisant, mais nous invite aussi à la saisir dans sa matérialité, dans sa dimension concrète, et donc, positive. De ce point de vue, l'observation des fêtes foraines, qui font de leur démesure un commerce, peuvent nous permettre de saisir cette positivité.

II. Une démesure calibrée

Les indices qui, d'une certaine manière, attestent du caractère démesuré des fêtes foraines sont nombreux, et ce, même si la première impression laissée par son observation peut être celle d'une profusion d'éléments très hétérogènes. Un enchevêtrement, une accumulation d'objets composent un paysage alors relativement chaotique dont la cohérence peut échapper à première vue. D'une attraction à l'autre, des formes très différentes se font concurrence. En cherchant à se distinguer les unes des autres les attractions tentent d'attirer l'attention des passants qui, pour le forain, sont avant tout des clients.



Photographie 1 : fête foraine, vue générale (Crédits : X. Ribierre, 2010)

Les nombreux effets de lumières, les couleurs, les sons, les formes, les mouvements, tous plus ou moins intenses, vont participer à instaurer une ambiance propre aux fêtes foraines. L'apparence des attractions n'est d'ailleurs pas la seule manière

les sens sont flatt s . La vue, l'ou ie, le toucher, mais aussi l'odorat et le goût sont sollicités ici. La gastronomie typique des fêtes foraines, souvent très sucrée, illustre de ce point de vue la volonté des attractions de se présenter comme exceptionnelles, offrant une forme de plaisir peu courante, mais aussi, comme étant à distance avec les activités « sérieuses » du quotidien. Le corps et la sensibilité des personnes y sont éprouvés à la fois par des sollicitations intenses, mais également par une forme

de désordre de l'équilibre. De nombreuses attractions vont ainsi s'employer à placer le corps des participants dans des postures inédites afin de lui procurer diverses formes de vertiges.



Photographie 2 :  te foraine, attraction (crédits : X. Rib re, 2013)

Néanmoins, malgré ces nombreuses occasions d'exp rimer les désordres de la sensibilité, la démesure des êtes foraines n'apparaît jamais aussi évidente qu'à travers la forme même des attractions qui la composent. Leur taille devient ainsi l'un des principaux éléments transcrivant cette volonté de faire de la  te foraine un lieu de jeu, un lieu de spectacle, un lieu autre. Le gigantisme est ici un « argument de vente ». Par leur taille imposante, certaines attractions vont avant tout chercher à capter l'attention des passants pour, à terme, les conduire à devenir acteurs ou observateurs du spectacle proposé.



Photographie 3 : grande roue (crédits : X. Rib re, 2013)

Toutefois, le gabarit de ces attractions ne doit pas être considéré comme le seul élément révélateur de la démesure des fêtes foraines. L'univers fictif qui contextualise l'action offre lui-aussi aux participants l'occasion de s'engager dans un ailleurs allégorique. En fonction de l'attraction à laquelle ils participent, ils peuvent ainsi entrer dans une « maison hantée », s'engager dans une course automobile, etc. sans même que le crédit qu'il accorde au récit qui leur est alors proposé n'ait de réelle conséquence, du moins, sur le plan pratique. La démesure, en devenant ici celle *du* sens, plus que celle *des* sens, a pour principal avantage de donner aux participants la possibilité de décider de la nature de leur engagement avec l'attraction. Chaque acteur peut alors agir par envie, par défi, par curiosité, etc. L'usage de références imaginaires contribue alors à rendre opaques les motivations des personnes. Le cadre fictif offert par l'attraction peut notamment proposer à tous de tirer avec un fusil, de conduire un véhicule dans le but de générer des accidents, ou de s'aventurer dans des « contrées dangereuses ». La parcelle de monde imaginaire à laquelle elle donne accès autorise alors une mesure des choses différente.

III. Des mesures bien présentes

En dépit de cette étrangeté organisée, l'observation des fêtes foraines nous montre que cette accumulation de marqueurs de la démesure ne laisse pas pour autant les participants « hors du monde », ils ne sont pas perdus en pays inconnu et sont tout à fait capables d'agir selon les attentes de l'attraction. Les nombreuses personnes qui se succèdent au sein de l'attraction se montrent, en effet, tout à fait aptes à collaborer avec les forains et leurs attractions, mais aussi avec les autres personnes qu'ils sont amenés à côtoyer et avec lesquelles ils doivent même parfois, savoir collaborer. La dimension économique des fêtes foraines permet notamment de rappeler que les personnes présentes sont censées apprécier, dans tous les sens du terme, les diverses situations qu'ils rencontrent. Les similitudes avec d'autres formes, plus classiques, du marché, sont d'ailleurs étonnantes. Ici aussi, l'organisation de la transaction suggère l'évaluation du bien ou du service proposé par l'attraction. Les personnes doivent donc estimer, donner une valeur, à une proposition qu'ils étudient aussi bien en fonction de leurs attentes, de leurs goûts, ce qui, dans ce cas de figure, implique également qu'ils doivent l'apprécier en tant qu'acteurs. Car une fois engagé, il leur faudra « suivre le mouvement » et « répondre » à l'attraction.

La relation qui s'établit entre l'attraction et ses participants nous montre d'ailleurs que, malgré leurs apparences singulières, les attractions n'attendent des participants que des gestes simples. Leurs actions sont alors soit conduites par le dispositif de l'attraction lui-même soit inspirées de situations extérieures aux fêtes foraines. Ces emprunts, semble-t-il disposés afin de faciliter l'accès à la participation, sont le plus souvent issus de jeux ou autres sports populaires dont les mises en spectacle et les modalités d'actions fournissent aux personnes présentes des références déjà connues et facilement « lisibles ».



Photographie 4 : punching-ball (crédits : X. Rib re, 2012)

Ce cadrage de l'action, dont le but premier semble alors de favoriser l'accès au plus grand nombre, donne néanmoins forme à une mise en tension entre les éléments marquant le caractère démesuré de la fête foraine les instruments de mesure rendant possible la participation aux diverses actions, elles-mêmes souvent présentées comme « hors normes ». En effet, la standardisation de l'action, concept *a priori*  loign  de l'« esprit » de la fête, apparaît ici comme un ingrédient essentiel à la bonne tenue des situations observées. La démesure des fêtes foraines ne peut donc se concevoir à partir d'une simple opposition ou négation, des différentes mesures qui sont, en réalité, omniprésentes au sein de la fête foraine.

Afin de comprendre cette cohabitation, nous pouvons prendre l'exemple des décors des attractions qui permettent à la fois de singulariser chacune d'entre elles, mais peuvent être aussi perçus comme une réponse à un besoin plus pragmatique : celui de montrer, et même, en un sens, d'expliquer, quelle est la proposition de l'attraction à partir de ce qui est donné à voir aux passants. Certains codes de présentation doivent en effet être respectés afin que l'offre soit compréhensible par tous. La temporalité des attractions, qui s'organise en « séance », peut également être perçue comme un instrument de mesure des participations qui sont régulées, rythmées à partir d'une durée prédéterminée ou d'un nombre défini de tentatives. L'organisation de ces « séances » nous montre également que les participants eux-mêmes sont mesurés. Leur taille, leur corpulence, ou plus généralement, leurs capacités, sont l'objet d'une évaluation faite par le dispositif de l'attraction et par les personnes qui l'observent. Si, dans un tel contexte, les défaites où les victoires n'ont jamais vraiment d'importance, le corps du participant doit lui toujours être à la mesure de l'attraction. Il doit pouvoir y « prendre place ».



Photographie 5 : man ge (crédits : X. Rib re, 2013)

La place accordée aux participants est en effet pensée en correspondance avec son rôle qui, bien que toujours central, se résume parfois à jouir du statut de simple « passager » de l'attraction. Sans doute, la principale spécificité de cette mise en scène de l'action est d'imposer une coordination réglée des gestes du participant avec ceux de l'attraction afin que ceux-ci puissent être exposés à tous.

Cette manière d'exposer le participant, souvent en position de vulnérabilité, dessine alors une relation particulière qu'il ne faut pourtant pas voir comme une confrontation ou une opposition entre l'attraction et son acteur, mais comme une collaboration. L'opposition entre mesure et démesure n'apparaît donc pas ici réellement pertinente, car, plus que d'observer la création d'un ordre par le désordre, il s'agit de saisir comment est rendue possible l'entente collective nécessaire à la mise en œuvre de ces fêtes.

IV. La vertu de la démesure

Si appréhender la démesure dans un contexte valorisant nous permet de la penser « positivement », il nous est alors possible d'en imaginer les éventuelles vertus. La fête, dont la fonction principale est la célébration d'une personne, d'un événement, d'une valeur, est généralement l'occasion, par le biais de rituels ou de jeux, de libérer certaines tensions. Ces vertus « classiques » de la fête, sans être totalement absentes des fêtes foraines, ne semblent pourtant pas traduire avec justesse la complexité et la particularité du caractère démesuré de celles-ci. Plus qu'une volonté de contestation de la norme, les activités singulières qui sont proposées ici offrent en effet l'opportunité de jouer avec de nouvelles normes, de nouvelles mesures. Et si celles-ci s'inspirent librement d'éléments extérieurs, c'est semble-t-il avant tout dans le but d'accueillir et de faciliter la participation du plus grand nombre. La dimension standardisée de cet accueil, qui peut apparaître contradictoire dans un premier temps avec l'esprit de la fête, ne doit pourtant pas être pensée comme une entrave à celle-ci, mais comme une garantie du bon déroulement de l'action.

Saisir la positivité de la démesure par le biais de l'observation des fêtes foraines ne se limite pas à catégoriser celles-ci à une fête, un jeu, un spectacle ou même une activité sportive, mais requiert d'accorder tout son poids à sa ritualité des actions. En observant les nombreuses attractions, on est en droit de se demander pourquoi parler de ritualité dans de telles situations alors que l'enchevêtrement et l'accumulation des signes, voire, des « icônes » présents, s'inspirent essentiellement d'univers fictifs de notre culture populaire, et ne font aucune référence au sacré. De notre point de vue, deux principaux aspects nous permettent de définir ce que nous entendons par ritualité dans un tel contexte.

Premièrement, la mise en place d'un « système de protection » accorde à chacun des participants une forme de sacralité. Cela peut paraître paradoxal dans un contexte festif et ludique où les rires et moqueries sont fréquentes, pourtant, les personnes qui décident de s'engager, c'est-à-dire, d'exposer leur vulnérabilité, font l'objet d'un soin particuliers et sont protégées par tout un ensemble de mesures. Bien évidemment, les dispositifs des attractions garantissent la sécurité physique des participants ; toutefois, en s'octroyant le contrôle sur le déroulement de l'action, les forains, qui s'évertuent le plus souvent à mettre en scène la vulnérabilité des participants, les délestent en grande partie du poids de l'échec. De même, les regards des spectateurs conjuguent évaluation et compassion. La participation primant le plus souvent sur la victoire, le « courage » et la vertu des participants se mesure davantage grâce à leur capacité à exposer, « mettre en jeu » leur propre vulnérabilité. Cet engagement est même d'autant plus valorisé que s'ils ne montent pas « sur scène », il n'y a pas de spectacle.

Le deuxième aspect qui nous invite à donner toute son importance à la ritualité des situations observées naît du constat, déjà présenté, du caractère systématique du déroulement des participations. Si la standardisation de la participation, peut apparaître en contradiction avec l'« esprit de la fête », elle se présente en réalité comme la réponse apportée par les attractions à certaines contraintes pratiques. La principale d'entre-elles venant du fait que les attractions nécessitent non seulement la cohabitation, mais aussi la collaboration, de personnes qui, généralement, ne se connaissent pas. Cette coopération, qui s'étend des co-participants d'une même « séance » aux observateurs accordant leur attention à une même attraction, est notamment rendue possible par la prévisibilité du cours de l'action. En exposant les différentes étapes de l'action les forains anticipent l'instauration du commun qui va servir de base à l'action collective.

De manière générale, la principale vertu de cette ritualité particulière est de rendre visibles la démesure et le désordre, plutôt que de les cacher. Les fêtes foraines, en ne cherchant ni à affirmer ni à contester une identité particulière, offrent une forme visible et « expérimentable » de l'altérité. Cette altérité, les attractions ne se limitent pas à la présenter sous la forme de figures ou de fictions, mais permettent, selon des modalités très variées, d'entrer en interaction avec un « sentir autre ». Plus que de jouer avec la norme dans un contexte ludique qui annulerait sa dimension contraignante, les fêtes foraines cherchent à établir une *tension vertueuse* entre la mesure et la démesure, la familiarité et l'inconnu, l'ordre et le désordre. En s'appuyant sur diverses ressources « populaires », les fêtes foraines rendent possible le « jeu » avec cette tension rendue ludique et bienveillante. Grâce à leur maîtrise de la dramaturgie, de l'intensité, du rythme de l'action, les attractions

permettent d'expérimenter des situations qui ne « sortent » pas des normes de la société, mais donnent une place à autre chose, à une autre mesure.

De là, une seconde vertu de cette démesure positive semble se dévoiler indirectement. En ne spécifiant pas les identités mises en scène et mises en jeu par les actions, les attractions permettent de ne pas « clôturer » ces identités sur elles-mêmes, favorisant une répartition des rôles en fonction des besoins de la collaboration, c'est-à-dire, selon les besoins de « rites séculiers ».

Cette équivocité, ce flou, autour des identités et du sens donné aux engagements n'est pourtant pas problématique. Il ne fait qu'inviter, et dans une certaine mesure obliger, les personnes présentes à s'appuyer sur une « raison sensible » bien plus fiable et pertinente dans un tel contexte. La démesure des fêtes foraines travaille donc les corps, ou plutôt la sensibilité des personnes afin de faire de ce désordre un lien entre les personnes et non le marqueur d'une rupture.

L'équilibriste rituel face à la d mesure¹

Charlotte Pescayre

Doctorante contractuelle Labex Les Passés dans le Présent
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC)

Université Paris Ouest Nanterre la Défense

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Centre d'études Mexicaines et Centram ricaines (CEMCA)

chacayre@gmail.com

Introduction

La *maroma* est une expression spectaculaire, rituelle et festive qui inclut des funambules, clowns, trapézistes et musiciens, et se pratique dans les régions rurales du Sud du Mexique (Oaxaca, Guerrero, Puebla et Veracruz) lors de festivités communautaires et religieuses. Si la *maroma* existe depuis plusieurs centaines d'années, elle est aujourd'hui confrontée à la dynamique de patrimonialisation des pratiques culturelles, qui touche de nombreuses expressions rituelles, spectaculaires, mais aussi artisanales et religieuses, au Mexique. Ma thèse de doctorat porte sur la *maroma*   l'épreuve des processus de patrimonialisation.   travers une ethnographie multi-située, j'étudie les différentes façons dont cette pratique se construit en tant que patrimoine et/ou en tant que « cirque indigène » (Pescayre, 2015). Les données recueillies pour cet article proviennent d'un travail de terrain effectué au Mexique dans les villages de Santa Teresa Veracruz (habité par les Zapot ques), El Jicaral (population mixt que) et Santa María Tlahuitoltepec (Mixe)². Il ne s'agira pas de se concentrer sur un terrain en particulier mais sur l'équilibriste rituel face à la démesure, l'insertion du spectacle dans la fête patronale et les mesures de protection adoptées pour conjurer les dangers religieux de la *maroma*³. La démesure est ici considérée aussi bien comme un excès lors de la réalisation de fêtes patronales que comme un éventuel déséquilibre du monde à éviter par un certain nombre de rites préparatoires.

¹ Je souhaite remercier Rodrigo Machuca et Valentine Losseau pour la relecture de cet article.

² En 2015, le transport aérien depuis la France a été financé par l'aide du CERNEA et les séjours à Jicaral (du 30 octobre au 3 novembre) et à Tlahuitoltepec (du 4 au 14 décembre) ont été financés par le programme PAEP de l'Universidad Nacional Autónoma de México.

³ Dans un souci de protection des informateurs, les citations contenues dans ce texte resteront anonymes.



I. La *maroma*

Le substantif *maroma* provient de l'arabe hispanique *mabruma* (tressé, tordu) et se réfère à une corde épaisse en chanvre faite de fibres tress es⁴. Ces cordes étaient utilisées par les marins pour accrocher les bateaux. En ce qui concerne la danse de corde au Mexique, Alonso de Molina, en 1571, traduit l'expression nahuatl *mecatitech tlamati* comme « celui qui sait être sur la corde », et *tlamati* peut aussi avoir une extension sémantique à savoir « jouer des tours » (Sim on, 1885). Les attributs « magiques » du *maromero* avaient déjà été remarqués par les autorités de l'Inquisition au XVIII  siècle, assimilant son savoir particulier à de la sorcellerie : « toute habileté hors du commun était susceptible d'éveiller des suspicions de sorcellerie, plus l'acrobate était habile, plus il courait le risque d'être dénoncé » (Ramos Smith 2010 : 238). En espagnol latinoam ricain contemporain, *maroma* est aussi une pirouette d'acrobate. Aujourd'hui, « maromero » signifie danseur de corde au Mexique mais s'étend à tous les participants de la *maroma*. Actuellement, la *maroma* est reliée à un système de représentation, à des rituels associés au calendrier agricole et religieux chrétien, et à l'organisation sociale des communautés qui la pratiquent. La *maroma* est considérée par ses pratiquants comme un jeu, un rituel, un spectacle, une activité artistique ou une danse et, d'une manière générale, se déroule de la façon décrite ci-après.

Dans un premier temps, les *maromeros* vont saluer le Saint Patron dans l' glise et lui demandent sa protection avant d'effectuer le montage du cadre aérien et de la structure de danse de corde après qu'ils ont choisi les matériaux et le lieu où se déroulera la représentation. Les *maromeros*, accompagnés de la banda⁵ parcourent le village pour inviter la population au spectacle de *maroma*. Celui-ci est composé de « numéros » de clown, de barres, de corde volante, de trapèze, d'équilibre sur fil ou corde (Photo 1), et peut durer plusieurs heures. La structure et les différentes disciplines de la représentation varient selon les régions. C'est en général le clown qui inaugure le spectacle. Les scènes de clown consistent en des chansons, des « intermèdes » et des saynètes qu'ils appellent pantomimes, mais qui ne sont pas muettes. Le numéro de barre consiste à tourner autour d'une barre fixe seul ou à deux. La corde volante est attachée aux deux extrémités du cadre et sert à y réaliser des acrobaties en se balançant. L' quilibrisme s'effectue par traversées sur une corde ou sur un fil par petits sauts. Le trapèze est en général le dernier numéro, il peut s'agir d'un seul trapèze ou bien de plusieurs, sur lesquels on effectue des acrobaties collectives. La confrontation du danger fait partie de la *maroma*, étant donné que le fil s'élève à plus de deux mètres de hauteur et le cadre aérien peut mesurer jusqu'à quinze mètres. Ainsi,

⁴ D'après le Dictionnaire de langue espagnole, consulté le 25/01/2016 (<http://dle.rae.es/?id=OSrdjLb>).

⁵ Groupe musical d'instruments à vent.



tous les exercices sont réalisés sans aucune protection (tapis de sécurité, longe). La dimension de négociation avec le risque est donc centrale dans cette pratique.



Photographie 1 : *Maromero* sur la corde, Santa Rosa Caxtlahuaca (Oax), août 2015 (© Charlotte Pescayre).

II. La fête patronale mexicaine

La *maroma* s'effectue dans le contexte de la fête patronale du village dans laquelle se conjuguent des traditions occidentales et mésoaméricaines. La fête est réalisée en honneur du Saint Patron, perçu comme protecteur du village et de ses habitants. La fête est préparée des mois à l'avance, tous les habitants participent sous forme de *tequio*, un travail non rémunéré, et contribuent économiquement aux diverses dépenses. La fête patronale implique des dépenses démesurées qui vont parfois bien au-delà de dix mille dollars, qui sont aussi assurées par les villageois volontaires. La fête est en lien avec le système de charge, une organisation communautaire qui articule l'administration du public, du religieux et du civil.

La majordomie est une structure coopérative pour l'organisation de la fête qui trouve ses origines dans la période coloniale (environ XVI^e siècle). Le majordome finance la nourriture, les feux d'artifices, les musiciens invités, les cérémonies religieuses, etc. Pour accéder à cette « charge », il faut être originaire du village et pouvoir compter sur sa famille pour subvenir aux onéreuses dépenses. C'est une responsabilité très demandée puisqu'elle implique une reconnaissance sociale et le respect des habitants. Il peut y avoir plusieurs majordomes pour la fête. Un des éléments centraux des fêtes



Association française d'ethnologie et d'anthropologie

patronales mexicaines est le *castillo*, un assemblage de feux d'artifices qui peut mesurer jusqu'à plus de quinze mètres de hauteur, représentant des motifs catholiques (Photo. 2). Le système de majordomie pourrait répondre à une volonté de redistribution de richesses de familles qui se seraient enrichies pendant l'année.



Photographie 2 : « Castillo », Cuauhtinchan (Pue), janvier 2016 (  Charlotte Pescayre).

Santa Teresa est un village zapot que d'environ mille habitants appartenant au *municipio* de Santiago Sochiapan dans l'état du Veracruz. La fête patronale a lieu chaque année du 13 au 16 octobre en l'honneur de Santa Teresa. En 2015, la fête a commencé le 13 par l'accueil de la *banda* provenant de San Juan Mazatl n ( tat d'Oaxaca) par les autorités municipales et religieuses du village. Les discours inauguraux des uns et des autres ont pour but de remercier les familles qui ont participé économiquement (quatre cents personnes à cette occasion), ainsi que les autorités participantes. Les musiciens parcourent le village jusqu'à l' glise et mangent chez le majordome. Le soir c'est la *calenda* lors de laquelle les musiciens vont jouer chez plusieurs habitants du village. Le lendemain, les *maromeros* se rendent à l' glise catholique pour recevoir la bénédiction du *rezandero* et déposer un cierge chacun à la Vierge de Santa Teresa, afin de bénéficier de sa protection durant le spectacle (Photo. 3). La représentation a lieu le soir après une parade pour inviter le public à y assister. Cette année (2015), un clown d'un village voisin a été invité. C'est lui qui a inauguré le spectacle, suivi de passages des *maromeros* sur le fil, des numéros de corde volante et de cracheur de feu, et le grand final collectif sur le mât chinois. Le cas particulier de la *maroma* de Santa Teresa est qu'elle a subi depuis quelques années un processus de « cirquisation » (Pescayre, 2015), d'où la présence de numéros de cirque (jonglage, monocycle, m t chinois, cracheur de feu) dans la représentation, qui ne font pas



Association française d'ethnologie et d'anthropologie

partie du répertoire traditionnel de la *maroma*. Le 15 octobre, la *banda* joue à quatre heures du matin dans l'enceinte de l' glise. L'après-midi, l'évêque est attendu à l'entrée du village, puis il donne un discours dans l' glise en demandant la bonne santé pour chacune des familles. Un enfant récite un « Notre Père » en zapot que, qui est reçu avec beaucoup d'enthousiasme par les habitants présents, étant donné qu'il y a en ce moment un mouvement de revitalisation de la langue zapot que à Santa Teresa. Ensuite arrive le traditionnel *jaripeo*, pendant lequel on monte sur des taureaux. C'est dans la soirée qu'a lieu le spectacle de *maroma*, suivi d'un concert d'un groupe à la mode payant auquel les jeunes assistent pour danser. Contrairement à d'autres villages au Mexique, il n'y a pas de *castillo* pendant la fête de Santa Teresa.



Photographie 3 : *Maromeros* dans l' glise, Santa Teresa Veracruz, octobre 2015 (  Charlotte Pescayre).

Santa María Tlahuitoltepec est un village d'environ trois mille cinq cents habitants situé au nord-ouest de l'état d'Oaxaca. Les Mixes conservent encore leur langue et leur système d'organisation communautaire. La fête patronale la plus importante est celle dédiée à la Vierge de Guadalupe, sainte patronne du village qui a lieu tous les ans le 12 décembre. En 2015, le programme de la fête était très riche. Le 10 décembre a eu lieu la réception des cinq *bandas* provenant de Santa Cruz, Tejas, CECAM⁶, San Cristóbal Lachiroag et celle du municipe même de Tlahuitoltepec. Il y a eu une course de flambeaux avec des prix pour les gagnants, un programme socioculturel composé de danses traditionnelles et la soirée s'est conclue par la *calenda*.   la différence de Santa Teresa Veracruz, la

⁶ Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe.



calenda a lieu sur le terrain de basket dans le centre-ville après une présentation des *comisionados de festejo* (commissaires de la fête) chargés de nourrir les musiciens et les habitants pendant les festivités. Le lendemain, le temps fort de la fête a été la *maroma* et le *castillo*. Le spectacle de *maroma* a été composé de saynètes de clown, passages sur le fil (Photo. 4) et des numéros d'aériens (trapèzes, corde volante, échelle tournante) qui sont la spécialité du collectif de *maromeros* mixés nommé *Comuneros del Viento* (Photo. 5). Cette année, ce collectif fêtait ses vingt-cinq ans. Durant la fête, les *bandas* jouent tout le temps, des tournois de football, basketball et volleyball ont été organisés et il y a eu le *baile* (le « bal ») avec des groupes à la mode et le *jaripeo*.



Photographie 4 : Maromeros de Tlahuitoltepec et Photographie 5 : Numéro aérien, Santa María Tlahuitoltepec (Oax), décembre 2015 (  Charlotte Pescayre).

El Jicaral est un village mixt que d'environ mille habitants situé à la frontière entre l'état d'Oaxaca et du Guerrero. La fête patronale se réalise en l'honneur de San Isidro Labrador le 15 mai. Les jours qui pr c dent, les habitants font une procession et transportent l'image du Saint en parcourant le village (Photo. 6). La *maroma* a lieu le 14 mai, la veille du jour de San Isidro. Selon Jaciel Villavicencio (2012), les *maromeros* sont des « hommes-dieux » qui vivent sur terre et montent dans les hauteurs pour remercier les dieux supérieurs pour leur bonté et les bonnes récoltes. Les *maromeros* doivent toujours être en accord avec les interprétations des rêves du spécialiste rituel Don Marcelino et demander l'accord des autorités municipales pour le spectacle (Villavicencio Ramos, 2012).

La représentation de la *maroma*   El Jicaral est composée de traversées sur la corde par les *maromeros* déguisés en femmes, ainsi que de prouesses sur les trapèzes. Une des particularités de cette *maroma* est qu'à un moment, l'un des *maromeros* joue le rôle d'un chat qui veut manger un coq qu'un autre



Association française d'ethnologie et d'anthropologie

maromero tient entre ses mains. Il l'attrape avec sa bouche et l'égorge en lui arrachant le cou. Le sang de la volaille tombe à terre et, selon mes informateurs, sa chair est cuite et mise sur une table pour refroidir. Le sacrifice du coq constitue une offrande à la terre : « *c'est pour que la terre mange* ». Le but est de plaire aux divinités pour garantir que les semis se déroulent bien, que l'eau ne manque pas et que les récoltes soient bonnes pour alimenter tout le village. Il est interdit aux femmes et aux enfants de passer sous la corde ou le trapèze pendant la représentation⁷.



Photographie 6 : Procession de San Isidro Labrador, El Jicaral (Oax), mai 2015 (© Charlotte Pescayre).

⁷ Cet interdit était aussi valable dans le passé à Santa Rosa Caxtlahuaca (Oaxaca), mais il n'est plus respecté.



III. Les mesures de protection pour conjurer les dangers

Le spectacle de *maroma* et les festivités dans lesquelles il s'inscrit répondent à trois systèmes de divinités : le saint patron, la religion catholique et le protecteur ancestral du village (Savi au Jicaral et Kondoy   Tlahuitoltepec). Dans ces derniers villages, une montagne sacrée correspond à la divinité protectrice. Le lien avec la terre et le cycle agricole est très important, et la *maroma* s'inscrit dans une dimension rituelle propre à chacune des cultures qui la pratiquent. Pendant le spectacle, les *maromeros* mettent leur corps en péril, mais ce risque physique peut s'étendre à un déséquilibre cosmologique. Nous décrirons ici les mesures de protection que prennent les *maromeros* afin d'éviter une éventuelle démesure.

1. Consulter le devin

  Santa María Tlahuitoltepec, le collectif de *maromeros Comuneros del Viento* est très disciplin . Ainsi, la *maroma* est une activité artistique incluant des enfants, des jeunes et des adultes. Cette pratique n'est pas considérée comme étant originaire de la culture mixe, mais ayant été adaptée à la cosmovision dualiste qui la caractérise : « *le père ciel et la terre mère, l'homme et la femme, le soleil et la lune, l'eau et la terre* ». Lorsque je demande au représentant du collectif s'il se considère comme un médiateur entre le ciel et la terre, il m'affirme que « *cela a lieu à travers les rêves et les pressentiments. On va voir le devin pour savoir comment ça va se passer. Mon fils a eu un léger accident à Quetzaltepec parce qu'une corde s'est détachée et j'avais oublié que le devin m'avait prévenu, il avait vu quelque chose et il m'avait dit d'aller faire une offrande au Rey Kondoy* ». Rappelons qu'à Jicaral, l'interprétation des rêves du spécialiste rituel est intimement liée à la *maroma*. Pour les *maromeros* mixes, il faut toujours être attentifs aux signes de la nature. Ils peuvent se lire sur le comportement des animaux : « *une vipère sur ton chemin, ou bien ça peut être ton grand père mort qui s'est converti en vipère et qui vient te demander quelque chose parce que tu l'as vex  de son vivant* ». Ces signes doivent être interprétés par le devin et il est conseillé de le consulter avant chaque représentation.

2. Magie et protection

  Santa Teresa Veracruz, la « magie blanche » et la « magie noire » sont très présentes. L'on dit qu'un des premiers *maromeros* du village avait des pouvoirs magiques. C'était un clown qui s'habillait avec une peau de jaguar et traversait le fil en courant :

Mon père racontait que le Chimil était un clown qui avait des savoirs magiques, il était petit et laid. Ils ont tué un jaguar et Chimil a endossé sa peau comme costume. Les gens disaient qu'il avait des pouvoirs magiques parce qu'il faisait bouger la queue alors que c'était de la peau morte. Il (le Chimil) apprenait aux jeunes à s'asseoir sur une chaise sur la corde tendue par exemple. Mais si on ne l'invitait pas comme professeur, il venait à la fête et faisait tomber les *maromeros* du fil, même les plus habiles.



Association française d'ethnologie et d'anthropologie

À Santa Teresa, il y a une forte conscience du mal, du mauvais œil. Un « mauvais regard » peut être fatal et on ne sait jamais qui va venir vous regarder. Ainsi, l'on fait la différence entre les *maromeros* qui peuvent danser sur le fil par pratique et ceux qui le font grâce à des pouvoirs magiques. Auparavant, la *maroma* constituait un sacrifice de soi pour les divinités :

C'est me dire que je vais faire quelque chose qui signifie un sacrifice, parce que si jamais je tombe de là-haut c'est logique que je vais mourir, parce qu'il n'y a rien pour me protéger en bas. Alors je vais offrir quelque chose à mon dieu pour le remercier pour les semis, le fruit que me donne la terre, pour tout ça. C'était une affaire religieuse, ils faisaient ça pour remercier Dieu et la nature.

Un professeur de Santa Teresa nous raconte qu'autrefois il fallait jeûner avant d'exécuter la danse. Ce jeûne était fait par les personnes âgées du village, avec une forte connotation de sacrifice propitiatoire pour remercier les divinités. La dimension religieuse de la danse prend vie dans l'enceinte de l'église :

Au début on faisait des jeûnes. On allait chercher les plus anciens du village pour qu'ils aillent demander la permission au cimetière et à l'église où ils priaient et ils demandaient qu'il n'arrive rien à ceux qui allaient danser, aux jeunes qui montaient au trapèze, c'était des jours de jeûne me racontaient mes parents.

Actuellement, les nouvelles générations de *maromeros* n'effectuent pas de jeûnes. Cependant, pendant les neuf jours qui précèdent la fête (*novenario*), les habitants font des prières à Santa Teresa. Tous les jeunes portent un foulard rouge, pour éloigner les mauvais regards, et certains ont une protection (*seguro*) qu'ils mettent sous leur costume. Cette pratique est ancienne :

Autrefois les *maromeros* n'utilisaient pas ce costume mais un pantalon normal découpé jusqu'au genou, un débardeur de sport, un foulard rouge sur la tête et un petit grigri fait avec de l'ail et d'autres éléments pour que personne ne les fasse tomber de là-haut.

Un jeune nous explique la signification actuelle du foulard : « *c'est pour les mauvaises vibrations, au cas où quelqu'un veuille te faire tomber. Ça arrive beaucoup ici et dans les villages voisins, on le prend tout le temps parce qu'on ne sait pas qui va nous regarder* » (Photo. 7).





Photographie 7 : *Maromeros* de Santa Teresa Veracruz dans le cadre du Laboratorio de Acrobacia Indígena avec leurs foulards rouges, Puebla, avril 2010 (  Charlotte Pescayre).

Un autre rite, effectué avant le passage des *maromeros* sur le fil, consistait à frotter le fil avec de l'alcool. Ce rite était confié au clown du village afin d'éloigner les mauvais esprits :

Le clown avait une petite bouteille d'alcool, il en mettait dans sa bouche et aspergeait le fil. Je ne sais pas si c'est pour ne pas glisser ou pour éloigner les mauvais esprits. C'est probablement ça, pour que le *maromero* ne tombe pas du fil ou du trapèze.

En octobre 2015, le clown invité à Santa Teresa avait une fiole avec de l'eau de vie et réalisait des aspersions rituelles en direction des *maromeros* pendant leur passage sur le fil. Un habitant m'a confié que ce clown était authentique car il soufflait vers le haut pour éloigner le « mauvais air » qui pourrait faire du mal aux *maromeros*.

3. Rites préparatoires négatifs

  Jicaral, des rites préparatoires d'abstention sexuelle doivent être respectés avant la *maroma* :

Quand on va à une fête, celui qui danse sur la corde ne doit pas flirter avec des femmes. Parce que si tu es avec des femmes ou si tu critiques une femme ou si tu as des relations sexuelles avec elles c'est très vrai qu'on tombera tous parce qu'on doit respecter. Même si ce sont des personnes qui ne sont pas de l'équipe, s'ils ont eu des relations sexuelles on tombera, c'est délicat.



Association française d'ethnologie et d'anthropologie

Toutes ces mesures de protection (prières, offrandes, port du foulard rouge et de l'amulette, jeûnes et abstention sexuelle) sont nécessaires à la bonne réalisation de la *maroma*. On n'est jamais à l'abri d'un mauvais regard ou de la présence d'un ennemi.

  titre comparatif, les *voladores*⁸ (Photo. 8), dont la performance est aussi risqu e que celle des *maromeros*, prennent également des mesures de protection. Dans son livre le plus récent sur cette danse (rédigé à partir de données des années 30), Guy Stresser-P an détaille les rites préparatoires. Certains sont communs à ceux qu'effectuent les *maromeros*. Pendant les neuf jours qui pr c dent l'exécution de la danse, les *voladores* réalisent certains rites positifs et négatifs. Chaque nuit, ils effectuent des danses et cérémonies accompagnées de musique. La neuvième nuit, une offrande rituelle de nourriture est déposée. Des offrandes d'encens compt es sont agencées, dont certaines sont « pour le compte du vent » et servent à protéger les danseurs contre la magie maléfique, laquelle ne s'exerce qu'avec l'aide des vents (Stresser-P an, 2015 : 24). L'abstinence rituelle consiste en une interdiction d'avoir des relations sexuelles. Les *voladores* se frottent le corps avec de l'ail et du tabac. Un orateur offre un festin à la terre et lui demande de ne pas écouter les envo teurs qui pourraient lui suggérer de faire périr les danseurs. Lors de l'érection du mât, un poussin est sacrifié dans le trou dans lequel le mât est inséré : « en jetant le poussin, l'orateur rituel prend la parole à voix basse pour avertir la déesse de la terre, de son offrande et la supplier de ne pas permettre que les danseurs soient victimes de la sorcellerie maléfique » (Stresser-P an, 2015 : 27). Tout comme pour les *maromeros*, la sanction de ces prescriptions rituelles peut entraîner des risques non seulement pour soi mais aussi pour ses camarades. Le souffle d'alcool se retrouve aussi chez les *voladores* : « le chef des danseurs effectue une aspersion rituelle, prenant dans sa bouche une gorgée d'eau de vie qu'il souffle devant lui en vapeur, cela possède un rôle protecteur car il [aveugle les sorciers] » (Stresser-P an, 2015). Le but des rites préparatoires effectués par les *voladores* est celui de préserver les danseurs des possibles accidents. Stresser-P an décrit également des rites de sorties, je n'en ai pas observé chez les *maromeros*.

⁸ « On appelle "Volador" une danse aérienne, dans laquelle quelques hommes, toujours en nombre pair, montent en haut d'un mât, s'attachent chacun au bout d'une corde fixée au mât et, de là, grâce à un dispositif giratoire assez simple, descendent jusqu'au sol en décrivant une trajectoire en spirale » (Stresser-P an, 2005 : 217). Toutes les informations concernant cette pratique proviennent des ouvrages de Guy Stresser-P an.





Photographie 8 : Voladores au Musée National d'Anthropologie et Histoire (MNAH), Mexico, avril 2015 (© Charlotte Pescayre).

Conclusion

La *maroma* se situe à la frontière du jeu, du rituel et du spectacle. Elle est intimement liée à l'organisation religieuse et communautaire des villages qui la pratiquent. La fête patronale est sans aucun doute le moment le plus intense et démesuré de la vie communautaire. L'abondance de nourriture, d'alcool, de musique et d'activités relève de l'exception, surtout qu'il s'agit de villages considérés comme étant les plus marginalisés du Mexique. Le *maromero* est au cœur de cette fête. À la gestion de l'équilibre physique sur la corde, le fil ou le trapèze s'ajoute celle de l'ordre communautaire, religieux et cosmique, entre le Bien et le Mal, entre le visible et l'invisible. Face aux dangers, les *maromeros* prennent des précautions rituelles, mais la porte reste ouverte au déséquilibre physique puisqu'une *maroma* « authentique » se fait sans protections matérielles. L'incertitude de la vie semble être entre les mains de multiples divinités et pour cela il faut leur plaire, respecter certaines règles et se protéger. En ce sens, le *maromero* pourrait être un médiateur chargé de gérer les différentes forces de la nature et du cosmos et réaffirmer l'ordre communautaire.



Association française d'ethnologie et d'anthropologie

Références bibliographiques

- MOLINA A. (de) (1944 [1571]), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Cultura Hisp nica, coll. « Colección de incunables americanos siglo 16 ».
- PESCAYRE, C. (2012), *Du rite au spectacle. Transformations des pratiques acrobatiques mexicaines de l'époque préhispanique à nos jours*, mémoire de master soutenu à l'université Toulouse-II Le Mirail.
- PESCAYRE, C. (2015), « La maroma mexicaine contemporaine : patrimoine ou "cirque indigène" ? », *Terrain*, n  64, pp. 3-15.
- RAMOS SMITH, M. (2010), *Los artistas de la feria y de la calle: espectáculos marginales en la Nueva Espa a (1519-1822)*, Mexico, INBAL.
- SIMEON, R. (1885), *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, Paris, Imprimerie nationale.
- STRESSER-PEAN, G. (2005) *Le Soleil-Dieu et le Christ*, Paris, L'Harmattan.
- STRESSER-PEAN, G. (2015) *La danse du «Volador» chez les Indiens du Mexique et de l'Amérique Centrale*, Paris, Riveneuve.
- VILLAVICENCIO RAMOS, J. (2012) *Entre el ritual y la divers n: maromeros del Jicaral*, [en ligne] <http://fridaguerrera.blogspot.mx/2012/07/entre-el-ritual-y-la-diversion.html> (consulté le 25/01/2016)



Association française d'ethnologie et d'anthropologie

Latéralités et Dérivations. Exploration autour de la non-linearité de la procréation.

Giulia Zanini ^{*† 1}, Noémie Merleau-Ponty ^{* ‡ 2}

¹ Université de Padoue (Italie) (UNIPD) – Dipartimento di Scienze Statistiche Via Cesare Battisti 241
35121 Padova Italie, Italie

² Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain/ Laboratoire d'Anthropologie des
Institutions et des Organisations Sociales (IIAC / LAIOS) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences
Sociales (EHESS) – 190 avenue de France, 75013 Paris, France, France

La médicalisation de la procréation dans les sociétés contemporaines a rendu possible l'isolement et le contrôle biotechnologique des étapes des parcours procréatifs ainsi que des éléments corporels qui les sous-tendent. Les expériences de vie et les événements qui débutent ou interrompent le processus d'engendrement interrogent sa linéarité et participent de l'apparition de nouveaux projets, identités significations et narrations.

Notre exploration dans, aux marges ou au-delà du domaine de la parenté proposent à discussion deux notions. La latéralité permet de parler de nouveaux acteurs qui participent à la construction de liens de parenté. Médecins, biologistes, donneurs, gestatrices servent et habitent les processus dans certaines de leurs étapes et leurs statuts peuvent être source d'intenses négociations ou débats de parenté et de bioéthique. La dérivation permet d'évoquer des éléments du corps humain qui circulent en dehors des corps reproductifs. Ovocytes, spermatozoïdes, embryons et cellules souches peuvent être séparés des corps, visualisés, cryopréservés, déplacés ou transformés. Cette communication introductive proposera donc à discussion la pertinence de ces deux notions entre frontières ontologiques, gouvernances, relations sociales et politiques.

Mots-Clés: Procréation, Latéralité, Dérivation, Parenté, Corporalité

*Intervenant

†Auteur correspondant: giulia.zanini@eui.eu

‡Auteur correspondant: noemie.merleauponty@ehess.fr

Créer un enfant ayant trois "parents" génétiques? Caractéristiques et enjeux socio-anthropologiques des techniques de remplacement mitochondrial

Cathy Herbrand ^{*† 1}

¹ De Montfort University – The Gateway Leicester LE1 9BH, Royaume-Uni

De nouvelles techniques reproductives font actuellement l'objet de débats en Grande-Bretagne. Elles visent à éviter la transmission à un enfant de maladies mitochondriales héritées maternellement. Ces maladies mitochondriales sont causées par des mutations de l'ADN mitochondrial présent dans le cytoplasme des cellules, provoquant des problèmes de santé sévères pour lesquels il n'existe encore aucun traitement. Ces nouvelles techniques de "transfert mitochondrial" consistent à transférer le noyau d'ADN de l'ovule de la mère d'intention dans un ovule donné et préalablement énucléé, avant de le fertiliser avec le sperme du père d'intention. Le futur enfant aura ainsi trois origines génétiques différentes, la plus grande partie provenant de l'ADN de ses parents d'intention et une petite partie, les gènes mitochondriaux, provenant de la donneuse d'ovule. Cet exposé explorera leurs spécificités de ces nouvelles techniques en termes socio-anthropologiques.

Mots-Clés: techniques reproductives, génétique, maladies mitochondriales

*Intervenant

†Auteur correspondant: cathy.herbrand@dmu.ac.uk

” Droit à l’enfant ”, ” intérêt de l’enfant ” : la crainte de la démesure en AMP ?

Séverine Mathieu ^{*† 1}

¹ Université de Lille 1, CLERSE-CNRS (Centre Lillois de Recherches Sociologiques et Economiques) – UMR CLERSE – CLERSÉ - Faculté des Sciences Economiques et Sociales, Bâtiment SH 2, Université de Lille I59655 Villeneuve d’Ascq cedex, France

ette communication repose sur un travail de terrain de type ethnographique mené depuis cinq ans dans différents services d’Assistance médicale à la procréation (AMP). Pour bénéficier de l’AMP, les couples mobilisent le ” désir d’enfant ” et c’est au nom de ce même désir que les médecins les autorisent à en bénéficier. Pourtant, certains parmi les soignants déplorent cependant que ce ” désir d’enfant ” soit devenu un ” droit à l’enfant ”, la porte ouverte selon eux à ” toutes les dérives ”. De fait, on peut considérer que la prise en charge en AMP par l’institution hospitalière de l’infertilité est une forme de reconnaissance sociale de ce droit. Mais, se demandent les soignants, ne doit-on pas néanmoins lui assigner des limites, lui opposant alors ” l’intérêt de l’enfant ”, érigé comme un principe moral qui devrait prévaloir dans la mise en place des bonnes pratiques. En sorte que, bien souvent, cet ” intérêt de l’enfant ”, sans que l’on parvienne pour autant à le circonscrire, est ce qui va motiver un éventuel refus ou à tout le moins une mise en garde du couple. On voudrait ainsi montrer ici comment l’invocation de cette formule agit comme une sorte de rempart face au fantasme d’une possible démesure offerte par les techniques d’AMP.

Mots-Clés: Désir d’enfant, normes parentales, techniques de procréation, éthique

^{*}Intervenant

[†]Auteur correspondant: severine.mathieu@univ-lille1.fr

Quels beaux embryons !”. La sélection des embryons in vitro et leurs effets sociaux

Anne-Sophie Giraud ^{*† 1}

¹ Centre Norbert Elias (UMR 8562) (CNE) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) –
École des hautes études en sciences sociales Centre de la Vieille Charité 2, rue de la Charité 13002
Marseille, France

Les techniques d’assistance médicale à la procréation (AMP) introduisent du discontinu, des outils de mesure, des critères de sélection et de classification dans un processus embryonnaire normalement linéaire dans le but d’augmenter les chances de grossesse. Or l’enquête ethnographique révèle que cette sélection change radicalement le statut des embryons in vitro et leur norme de traitement, pouvant passer du statut d’enfant potentiel à celui de ” rebut ” destiné à être jeté. En outre, comme toute activité de production, l’AMP engendre des surplus, c’est le cas des embryons in vitro congelés, un statut qui se décline en deux modalités : soit ” en plus ” quand ils sont toujours inscrits dans un projet parental, soit ” en trop ”, lorsqu’ils n’ont plus vocation à être utilisés devenant alors d’encombrants ” restes ”. Il s’agira donc d’interroger dans le contexte français, ces classifications et cette sélection des embryons en montrant que les représentations que s’en font les acteurs se modifient selon l’état des embryons (” beau ”, ” moche ”, etc.) et les situations auxquelles ils sont confrontés. Nous porterons en outre une attention particulière aux ” tactiques morales ” élaborées par les professionnels afin de s’exonérer d’une quelconque responsabilité dans leur destruction.

Mots-Clés: embryon, assistance médicale à la procréation, parenté, professionnels, patients

^{*}Intervenant

[†]Auteur correspondant: asgiraud@ehess.fr

Dérivations, transformations, innovations. Du coeur aux marges des nouvelles technologies de la reproduction

Giulia Zanini ^{*† 1}, Noémie Merleau-Ponty ^{* ‡ 2}

¹ Université de Padoue (Italie) (UNIPD) – Dipartimento di Scienze Statistiche Via Cesare Battisti 241
35121 Padova Italie, Italie

² Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain/ Laboratoire d'Anthropologie des
Institutions et des Organisations Sociales (IIAC / LAIOS) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences
Sociales (EHESS) – 190 avenue de France, 75013 Paris, France, France

La biomédicalisation de la reproduction dans les sociétés contemporaines a rendu possible l'isolation et le contrôle technologiques des étapes du parcours procréatif. Gamètes, embryons, fœtus, cordon ombilical et lait maternel ont de multiples occasions de sortir d'un parcours spécifique et ceci n'est pas forcément le signe d'une disparition du champ social. Les biotechnologies de la procréation invitent aussi des professionnels et des patients inhabituels – médecins, biologistes, donneurs, gestatrices – à servir et habiter le processus procréatif dans certaines de ses étapes.

Cet atelier se propose d'explorer les trajectoires par lesquelles cette biomédicalisation produit des expériences de dérivation, traduction, ré-introduction, surproduction, transformation et destruction. Mesures et démesures sont au centre de ces expériences déployant protocoles scientifiques, quantités et qualités des matériaux biologiques aussi bien que normes sociales ainsi travaillés constamment.

Embryons surnuméraires, gestations, cellules souches dérivées d'embryons, banques de cellules, traitement des grands prématurés sont par exemple autant de phénomènes qui interrogent des limites biologiques, temporelles, culturelles, éthiques et socio-économiques que l'on pensait indiscutables. Cet atelier vise à ouvrir une discussion à propos de phénomènes souvent présentés comme la recherche, la stabilisation ou la déviation d'un modèle familial standard alors que beaucoup semble suggérer une multiplicité de pratiques dans, autour et au-delà de la parenté. La réflexion portera sur ces questions et se développera autour de cas ethnographiques multiples.

Mots-Clés: Biotechnologies, Aide Médicale à la Procréation (AMP), Parenté, Ethique, Fertilité

*Intervenant

†Auteur correspondant: giulia.zanini@eui.eu

‡Auteur correspondant: noemie.merleauponty@ehess.fr

L'échographie foetale en Catalogne: Transformations et Nouveaux Usages

Giulia Colavolpe Severi ^{*† 1}

¹ Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales/Equipe IIAC (LAIOS-IIAC)
– CNRS : UMR8177, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Universitat de Barcelona -
UB (SPAIN) – 54 Bvd Raspail 75270 PARIS CEDEX 06, France

L'échographie foetale est une des technologies plus anciennes et répandues dans le suivi de grossesse. Elle est aussi une des mieux étudiées en sciences sociales. Pendant plusieurs mois j'ai observé les visites de contrôle prénatal dans un hôpital public de Barcelone, en me focalisant sur les grossesses pathologiques. Ma recherche voulait répondre à la question suivante : comment la technique de l'échographie et son insertion dans les parcours médicaux affecte les discours, les choix et les pratiques autour de la grossesse, tantôt de la part de la gestatrice et son entourage, tantôt des médecins ? J'ai ainsi remarqué des aspects nouveaux dans l'usage et l'impact social de l'échographie foetale, qui font émerger des nouvelles approches à des problématiques et débats anciens. D'abord, la diffusion de technologies de l'information telle la webcam et le software Skype a transformé la manière dont les usagers se rapportent à l'échographie. Ensuite, dans les cas de mort foetale ou d'interruption médicale de grossesses, l'échographie et les images imprimées lors de celle-ci s'affirment de plus en plus – non sans débats – comme un support du deuil.

Mots-Clés: Technologies de Reproduction, échographie, performance, Catalogne, santé publique

*Intervenant

†Auteur correspondant: giulia.colavolpeseveri@gmail.com

La gestation pour autrui : le corps dé-mesuré ?

Delphine Lance ^{*† 1}

¹ LAIOS - Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales - – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 190 avenue de France, 75013 Paris., France

La gestation pour autrui (GPA) est une technique de procréation médicalement assistée qui permet à une femme de porter un fœtus pour un couple ou une personne seule dans l'incapacité de mener à bien une grossesse. Cette technique permet d'interroger les limites de la biologie et de la technique, tout en soulevant de nombreux questionnements éthiques. Ces interrogations portent, notamment, sur la nécessité de contrôler le progrès technique et s'accompagnent d'une réflexion sur une utilisation acceptable du corps. À partir du discours de spécialistes de la reproduction et du parcours inédit des femmes porteuses ukrainiennes et nord-américaines, nous tenterons de saisir les rôles attribués au corps dans le processus de GPA. Nous réfléchirons notamment à la conception d'un corps " en voie " de réification tout en exposant les limites du corps machine. Nous nous attacherons à décrire les mécanismes d'échanges – corporels, émotionnels - en action dans le processus de GPA. L'étude de ces mécanismes nous amènera à questionner les relations entre (limites) biologiques et (limites) techniques. Nous évoquerons également les modes de régulation mis en place par les acteurs pour limiter l'intrusion de la technique et réintroduire " du naturel " dans un processus de reproduction inédit.

*Intervenant

†Auteur correspondant: delphine.lance@gmail.com

Au-delà de l'opposition normal/pathologique : les médecins de la reproduction face à la croissance de l'infertilité féminine liée à l'âge

Manon Vialle ^{*† 1}

¹ Centre Norbert Elias (CNE) – CNRS : UMR8562, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse, École Normale Supérieure (ENS) - Lyon – 2 Rue de la Charité 13002 MARSEILLE, France

La croissance de l'infertilité féminine liée à l'âge dans les sociétés occidentales, liée au recul de l'âge moyen à la maternité, suscite un accroissement de demandes en matière d'assistance médicale à la procréation (AMP). Ces demandes amènent chaque société à s'interroger sur ses normes et pratiques. En France, elles sont révélatrices de la spécificité du modèle bioéthique qui encadre les techniques d'AMP. La particularité de ce modèle est de se présenter comme strictement thérapeutique et de reposer sur la notion d' "infertilité pathologique". Les demandes de prise en charge non pathologiques, qualifiées comme demandes relevant de la "convenance", sont considérées comme non recevables. Or, c'est justement la simplicité apparente de cette distinction entre pathologique et normal que met en question l'infertilité liée à l'âge : elle ouvre vers une approche plus complexe de l'infertilité comme phénomène liant à la fois le biologique et le social. À partir d'une enquête auprès de professionnels de l'AMP, je montrerai comment ces derniers, face aux demandes de prise en charge pour infertilité féminine liée à l'âge, sont amenés à repenser et redéfinir les critères d'acceptation ou de refus au-delà de la distinction entre infertilités normales ou pathologiques.

Mots-Clés: assistance médicale à la procréation, infertilité liée à l'âge, normal/pathologique, genre

*Intervenant

†Auteur correspondant: manon.vialle@ehess.fr

Les mesures de l'âge de la fertilité: ovules, biotechnologies reproductives et temporalités en Suisse

Nolwenn Bühler ^{*† 1}

¹ University of Zürich (ISEK, UZH) – Andreasstrasse 15, CH-8050 Zürich, Suisse

Au coeur de la médecine reproductive se trouve l'idée selon laquelle la fertilité féminine est déterminée par un nombre d'ovules fixé à la naissance, déclinant inéluctablement en quantité et en qualité avec l'âge. Cependant les technologies biomédicales telles que le don et la cryopréservation des ovules ouvrent la possibilité de découpler la circulation de la substance reproductive de l'âge et du temps qui passe. Alors que la temporalité de la reproduction peut être dérivée, l'âge n'a peut-être jamais autant compté, tant dans les discours publics que dans les pratiques médicales. Par quels dispositifs matériel et discursif les mesures de l'âge de la fertilité sont-elles produites et en quoi sont-elles transformées quand la fertilité est prolongée biomédicalement ? Analysant les données collectées durant trois ans de terrain en Suisse, ma présentation mettra en lumière le double mouvement par lequel l'âge fonctionne comme une mesure de la fertilité et de la normativité des parcours procréatifs et comme un objet biologique mesurable et mesuré. Je montrerai également comment la multiplicité des frontières de l'âge – biologique, chronologique, légale, sociale, individuelle – facilite leur dé-mesure.

Mots-Clés: Ovules, Âge, Reproduction, Fertilité, Biotechnologies

*Intervenant

†Auteur correspondant: nolwenn.buehler@uzh.ch

Économies, marchés, consommations

Excessiveness? Cabbage farmer's reality in Urban Tamale, Northern Ghana

Eileen Bogweh Nchanji *[†] ¹, Imogen Bellwood-Howard *[‡] ¹, Takemore Chagomoka *[§] ², Nikolaus Schareika *[¶] ¹

¹ Georg-August University (Uni Goettingen) – Department of Social and Cultural Anthropology
Institute of Ethnology Georg-August University Theaterstr. 15, 37073 GERMANY, Allemagne

² University of Freiburg – Institute of Environmental Social Sciences and Geography University of
Freiburg Werthmannstr. 4 D - 79085 Freiburg, GERMANY, Allemagne

Urban dwellers in Tamale rely on dry season vegetable farming for their livelihood. They have high profit margins due to close market proximity and transport. Farming is done in open space, lowlands. This paper explores why cabbage farmers use excessive amounts of pesticides and fertilizers. An ethnographic study of cabbage farmers was carried out from June to September 2014. The aim was to investigate and describe the socio-political context in which cabbage farmers access resources, and manage their farm practices. Most agricultural lands are now residents, reducing farmer's plots to less than 0.5 acres. This has encouraged intensive use of nutrients. High rate of illiteracy amongst farmers has resulted in the application of chemical fertilizers and pesticides without knowing the recommended dosage. The misuse of pesticide endangers producer's and consumer's health alike. Farmers outsmart pests by harvesting soon after pesticide application, which is harmful to humans. Water scarcity has propelled farmers to use waste water in irrigating vegetables including those eaten raw leading to possible food safety risks. Cabbage cultivation practice is embedded in the socio- political environs of the farmers. Understanding the cabbage farmer help grasp the logic of excessiveness.

Mots-Clés: cabbage, open spaces, pesticide, excessiveness, Northern Ghana

*Intervenant

[†] Auteur correspondant: eileen-bogweh.nchanji@sowi.uni-goettingen.de

[‡] Auteur correspondant: ibellwo@uni-goettingen.de

[§] Auteur correspondant: takemore.chagomoka@geographie.uni-freiburg.de

[¶] Auteur correspondant: nikolaus.schareika@sowi.uni-goettingen.de

Les commerces ethniques, entre déconstruction et reconstruction des normes commerciales dominantes

Ines Ebilitigué ^{*† 1}

¹ Université de Paris Nanterre – Université Paris Ouest Nanterre La Défense – France

Cette communication porte sur les commerces ethniques afin de rappeler leur juste mesure, face à une forme de démesure qu'ils incarnent vis-à-vis des normes commerciales dominantes. Les commerces en question bousculent ces normes au point de créer le décalage. Celui-ci se manifeste au travers des façades commerciales, du décor, des interactions, des transactions et dans les manières d'être dans ces espaces marchands. La distance avec les normes commerciales dominantes est telle que ces lieux pourraient apparaître comme nuisibles à une définition de ce que devrait être le commerce en ville.

Mais cette forme de démesure s'avère nécessaire au maintien de diverses formes de liens sociaux. Le décalage créé fait émerger une économie solidaire et une économie des liens bénéficiant aux groupes ethniques précaires et au-delà. Cet éloignement des normes dominantes pérennise des formes traditionnelles du commerce, tout en les articulant aux dynamiques urbaines contemporaines. Il met au jour un gisement d'idées, d'alternatives offrant quelques réponses aux problématiques urbaines actuelles.

Mots-Clés: Commerces ethniques, Commerces des liens, Economie solidaire, Economie des liens

^{*}Intervenant

[†]Auteur correspondant: inesebilitigue@gmail.com

La financiarisation par ses marges : dette et stratification sociale dans les quartiers populaires de Rosario (Argentine)

Hadrien Saiag ^{*† 1}

¹ Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales/Equipe IIAC (LAIOS-IIAC)
– CNRS : UMR8177, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 190 avenue de France
75013 Paris, France

Cette communication revient sur le concept de financiarisation, à partir de deux enquêtes ethnographiques menées en 2009 et 2013 auprès des milieux populaires de Rosario. En 2013, leur situation économique était caractérisée par un recours quasi généralisé à l'endettement pour financer la consommation, sous de multiples formes. Afin de mieux saisir la forme prise par la financiarisation dans ce contexte singulier, deux pistes sont poursuivies :

1) L'analyse détaillée des structures d'endettement relevées en 2013 permet d'abord de dévoiler les stratifications sociales opérées par la dette, à travers le niveau d'endettement et les transformations du rapport au temps dont les nouvelles formes de crédit à la consommation sont vectrices.

2) Une mise en perspective historique permet ensuite de saisir la singularité de la situation observée en 2013 : l'intégration des classes populaires dans le système de protection sociale mis en place à partir de 2009 a amplement contribué à les rendre éligibles aux nouvelles formes de crédit à la consommation. D'où un paradoxe : leur condition d'endetté perpétuel a été rendue possible par leur reconnaissance en tant que créancier d'une part de la dette sociale (Théret). Ce faisant, cette communication insiste sur le caractère polymorphe de la dette.

Mots-Clés: Financiarisation, Argentine, dette, épargne, anthropologie économique

*Intervenant

†Auteur correspondant: hadrien.saiag@ehess.fr

Le trafic d'objets archéologiques au Pérou: une "zone grise" entre pratiques informelles, éthique et méthodologie

Emanuela Canghiari ^{*† 1}

¹ Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (IIAC) – CNRS : UMR8177, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 105, boulevard Raspail 75006 Paris, France

Cette communication s'interroge sur les implications économiques et symboliques du trafic de pièces préhispaniques au Pérou. Nous essayerons de mettre en lumière les stratégies multiples développées par les acteurs sociaux qui participent à ces réseaux informels (fouilleurs clandestins, intermédiaires, collectionneurs, touristes, faussaires) afin de comprendre leurs représentations et revendications.

L'économie de l'ombre, le marché noir ou " l'autre sentier " (De Soto, 1986) seront ici discutés au prisme d'une double signification du terme " zone grise " : d'un côté en tant qu'ensemble de pratiques en dehors des frontières – poreuses – de la légalité, de l'autre (figuratif), en tant que terrain inexploré et souterrain.

En abordant l'informel et le formel comme des construits et des relations (Fontaine-Weber, 2010), notre analyse s'attache à saisir l'ensemble du circuit, de la production (pillage) à la consommation (vente). Indicateurs pertinents, les pratiques informelles sont pourtant difficiles à étudier et à mesurer (Ledeneva 2010), à cause de leur caractère souterrain, souvent violent et exacerbé. L'"inconfort ethnographique" (Agier, 1997) ressenti par le chercheur peut se révéler un instrument approprié pour se faire jour sur certains problèmes éthiques et méthodologiques.

Mots-Clés: commerce informel, art préhispanique, zone grise, éthique, méthodologie

*Intervenant

†Auteur correspondant: emanuelacanghiari@gmail.com

Des activités économiques démesurées dans un monde n olib ralis  Le marché formel du médicament au Ghana

Carine Baxerres
MERIT – Institut de Recherche pour le Développement
Université Paris Descartes,
Centre Norbert Elias, Marseille
carine.baxerres@ird.fr

Le marché du médicament au sens large, prenant en compte l'ensemble des modes de distribution pharmaceutiques formels (publics, privés) comme informels¹ ainsi que la régulation qui les contraint, suscite un intérêt renouvelé ces dernières années en anthropologie, notamment à partir d'études conduites en Afrique (Baxerres, 2013; Peterson, 2014).

Mes travaux se situent en Afrique de l'Ouest et tirent leur spécificité de la comparaison très heuristique entre les systèmes pharmaceutiques des pays anglophones et francophones de cette région. Il en ressort des sources d'approvisionnement très différentes, encore largement centrées sur l'Europe et notamment la France dans les pays francophones, comme le Bénin (même si cette situation change progressivement). Les sources d'approvisionnement sont par contre beaucoup plus diversifiées dans les pays anglophones comme le Ghana qui, depuis les années 1970, est ouvert aux pays «  mergents » d'Asie, parmi lesquels l'Inde a une place de choix. La législation qui encadre la distribution du médicament est également très différente dans ces pays. Les grossistes privés ont une marge de manœuvre beaucoup plus grande au Ghana qu'au Bénin, où ils sont au nombre de cinq et répondent à une législation très contraignante. Ils doivent chacun distribuer les neuf dixièmes des médicaments enregistrés et ne sont pas autorisés à en faire la promotion. Au Ghana, six cent quarante grossistes priv s² sont en activité et trois cent quatre-vingt-dix-huit d'entre eux sont à la fois grossistes et détaillants. Ceux d'entre eux qui ont une licence d'importation peuvent légalement faire la promotion des produits, à travers notamment les nombreuses activités de leurs « sales representatives ». Ils ne sont pas obligés de distribuer une grande partie des médicaments autorisés dans le pays, ce qui explique en partie leur nombre élevé. Certains d'entre eux ne distribuent que quelques produits d'une à deux firmes pharmaceutiques avec lesquelles ils sont en relation. Les grossistes privés ghanéens, au contraire de ceux en activité au Bénin, sont en concurrence financière les uns vis-à-vis des autres. Le prix des médicaments est laissé au Ghana à la libre régulation du marché, alors qu'il est fixé par les autorités sanitaires au Bénin. La législation qui encadre la distribution d taillante est aussi très différente. Au Bénin, la distribution de détail du médicament dans le secteur privé relève du monopole du pharmacien. Au Ghana, deux types de licence sont octroyés : celle des pharmacies gérées par des pharmaciens et celle des *drugstores*

¹ Le qualificatif « informel » désigne des activités de ventes et d'achats de médicaments qui se développent hors des cadres législatifs et administratifs imposés par l'état et par le système de santé institutionnel d'un pays. La définition de l'adjectif « formel » dans ce texte, se comprend à l'opposé de celle qui vient d'être énoncée.

² Certains de ces grossistes constituent toutefois plusieurs agences de la même entreprise, implantée en différents endroits du territoire national. Source : listes constituées par la Pharmacy Council, l'agence de régulation, 2013.

gérés par des non-pharmaciens qui distribuent les médicaments classés OTC (*over the counter*, dont la vente ne nécessite pas de prescription) ainsi que certains médicaments inclus dans des programmes de santé publique, tels que les antipaludiques et les contraceptifs. Au Bénin, le statut des médicaments OTC n'est pas reconnu et les médicaments sont distribués officiellement uniquement dans les pharmacies, sous la supervision d'un pharmacien³. Néanmoins il existe dans ce pays un important marché informel du médicament qui n'a aucune commune mesure au Ghana (Baxerres, 2013).

Ainsi, il apparait clairement – et les deux photos jointes le soulignent encore (photos 1 et 2) – qu'en matière de distribution pharmaceutique, la frontière entre le formel et l'informel est positionnée différemment au Bénin et au Ghana, et plus globalement dans les pays francophones et anglophones d'Afrique de l'Ouest. En effet, si l'on considère les boutiques informelles du Bénin et les *drugstores* du Ghana, on constate que les mêmes types de médicaments y sont distribués : des génériques sous dénomination commune internationale (DCI) souvent présentés dans des conditionnements hospitaliers, des génériques sous nom commercial emballés dans des boîtes ou sachets très colorés sur lesquels figurent généralement des illustrations des maux traités par le médicament. Les études que j'ai réalisées antérieurement ont mis en évidence qu'une partie des sources d'approvisionnement du marché informel béninois provient du marché formel ghanéen et nigérian. Ces médicaments disposent dans ces pays anglophones d'une autorisation de mise sur le marché (AMM), octroyée par les autorités en charge du médicament. Ils n'ont par contre pour la plupart pas d'AMM au Bénin où ils sont donc considérés comme des contrefaçons ou, selon les termes en vogue ces dernières années, comme des « faux médicaments ».



Photographie 1 : une des nombreuses boutiques informelles, grand marché Dantokp  de Cotonou (Bénin).
(Source : reportage télévisuel, émission *Enquête*, chaîne Canal 3 Bénin, nov. 2007)

³ La distribution de médicaments dans les centres de santé publics constitue depuis 1988 une entorse officielle au monopole du pharmacien, en raison du petit nombre de pharmaciens disponible à l'époque qui ne pouvait couvrir les besoins ainsi que de la somme trop importante qu'aurait nécessité leur recrutement. Cette entorse ne porte toutefois que sur les médicaments essentiels vendus sous leur nom générique que distribuent ces centres de santé. Au Ghana, des médicaments sont aussi vendus officiellement dans les centres de santé publics et privés.



Photographie 2 : un *drugstore* dans une petite ville de la côte du Ghana, juillet 2007
(  IRD / Carine Baxerres).

Ces données semblent ainsi mettre en évidence un schéma, certes un peu caricatural, de deux systèmes distincts : un système de distribution pharmaceutique béninois (francophone ?) « administré » par l'état mais à côté duquel coexiste un important marché informel, siège du libéralisme le plus débridé, et un système de distribution pharmaceutique ghanéen (anglophone ?) volontairement libéral mais dans lequel un certain contrôle étatique est néanmoins exercé en matière notamment de formation (adressées aux vendeurs dans les *drugstores*) et de dispensation (liste limitative de médicaments distribués dans les *drugstores*)⁴. Ainsi, dans le but de théoriser ces questions et forte d'un programme de recherche que je dirige actuellement au Bénin et au Ghana⁵, je fais l'hypothèse que la comparaison du marché informel béninois avec le marché formel ghanéen fournit un exemple éclairant des manifestations actuelles du néolibéralisme. L'objectif est de confronter le phénomène du marché global du médicament, tel qu'il s'exprime dans différents pays⁶, aux analyses portant sur le néolibéralisme économique et politique. Par néolibéralisme,

⁴ Le système pharmaceutique formel du Bénin est bien entendu aussi libéralisé. La loi de l'offre et de la demande s'y exprime, les mécanismes de marché peuvent s'y observer, les firmes pharmaceutiques et les grossistes sont en concurrence les uns vis-à-vis des autres. Cependant la législation pharmaceutique contraint de manière assez forte ce libéralisme puisque les sources d'approvisionnement, tout au moins privées, sont encore majoritairement centrées en France, que l'offre en provenance de l'Asie est encore assez limitée malgré le dynamisme qu'on lui connait depuis plusieurs décennies, que les distributeurs ne sont pas en concurrence financière les uns vis-à-vis des autres et que les clients ne peuvent théoriquement obtenir des médicaments qu'auprès de professionnels de la pharmacie.

⁵ Il s'agit du programme Globalmed, *Les combinaisons thérapeutiques à base d'artémisinine : une illustration du marché global du médicament, de l'Asie à l'Afrique*. Il est financé par l'European Research Council (2014-2019, FP7/2007-2013 / ERC grant agreement n 337372) et associe des équipes de l'IRD (MERIT), du CNRS (CERMES3), de l'Université Abomey-Calavi du Bénin, du Noguchi Memorial Institut for Medical Research de la Legon University of Ghana et de l'Université des Sciences de la Santé du Cambodge. Plusieurs chercheurs, étudiants et assistants de recherche y sont impliqués.

⁶ Cette communication fait état du Bénin et surtout du Ghana mais comme précisé ci-dessus le programme Globalmed se déroule également au Cambodge.

j'entends, pour l'instant, le système économique qui fonctionne selon les règles du marché (prééminence du capital, de l'argent sous toutes ses formes) favorisé par un projet politique et donc par l'état ou par les autorités internationales. Je m'inspire pour cela, et en attendant d'explorer plus largement l'importante littérature disponible sur cette question, des travaux réalisés par Michel Foucault sur la question du gouvernement et des relations entre libéralisme économique et politique durant deux années de son cours au Collège de France (Foucault, 2004a, 2004b), et des interprétations qu'en donnent des sociologues, et des travaux de Loïc Wacquant (2012).

Selon Michel Foucault, le libéralisme qui émerge au xx e siècle se distingue de celui théorisé par les économistes classiques des xviii e et xix e siècles, qui opposaient l'état au marché (non régulation, libre jeu de l'offre et de la demande). Le libéralisme du xx e siècle suscite, au contraire, la croissance du rôle de régulation par les autorités publiques. C'est l'état qui produit les règles de la concurrence économique. Il est le garant des bonnes conditions d'exercice du marché. Il produit, multiplie et garantit les libertés nécessaires au libéralisme économique (Donzelot, 2005). Loïc Wacquant (2012), qui conçoit le néolibéralisme non comme un régime économique mais comme un projet politique, précise qu'il interprète le néolibéralisme comme une articulation de l'état, du marché et de la citoyenneté qui contraint le premier à faire respecter la marque du deuxième sur le troisi me⁷.

Cet article présente une analyse très préliminaire de ces questions. Il se base sur une étude en cours menées auprès des grossistes pharmaceutiques formels en exercice à Accra, capitale du Ghana. Depuis le mois d'août 2014, je réalise des observations participantes au sein de deux sociétés grossistes privées installées dans le marché Okaishie d'Accra, qui concentre une grosse part de l'activité de distribution pharmaceutique grossiste au Ghana, il en sera question ci-après. L'une de ces sociétés est à la fois grossiste et d taillante, l'autre est grossiste et importatrice.   travers quatre premiers séjours de recherche de quinze jours chacun (de août 2014 à mai 2015), vingt-quatre séances d'observation de quatre heures chacune ont été réalisées auprès de ces deux grossistes. Des entretiens semi-directifs ont également été conduits auprès de cinq personnes travaillant dans la distribution d taillante, pharmacies et *drugstores*, qui ont été ensuite suivies lors de leurs achats dans le marché. Enfin, onze entretiens ont été menés avec des directeurs ou des représentants de commerce travaillant pour des grossistes de taille variable ainsi que pour des firmes pharmaceutiques. Ce travail ethnographique se poursuivra jusqu'en juin 2016. Puis des temps de collecte d'informations complémentaires pourront être réalisés jusqu'en 2018 si nécessaire.

I. Le marché Okaishie d'Accra, « *the mother of drugs* »

Le marché Okaishie, situé dans la partie la plus ancienne de la ville d'Accra (non loin de la côte), regroupe plusieurs secteurs d'activités commerciales (pagne, bijoux, prêt à porter, chaussures, etc.) parmi lesquels, depuis les années 1960-70, le m dicament⁸. Développé autour de la « *drug lane* », ce secteur pharmaceutique est constitué de sept immeubles privés, qui regroupent plus d'une centaine de sociétés investies dans le commerce du médicament. Quelques-unes d'entre elles sont

⁷ Selon lui, le néolibéralisme promeut « *the remaking and redeployment of the state as the core agency that actively fabricates the subjectivities, social relations and collective representations suited to making the fiction of markets real and consequential* » (Wacquant, 2012 : 68).

⁸ Un historique précis du développement de l'activité de distribution pharmaceutique au Ghana sera réalisé dans le cadre du programme Globalmed.

exclusivement détaillantes (plusieurs pharmacies, un seul *drugstore*   ma connaissance) mais la plupart sont grossistes et plusieurs concentrent les deux types de distribution (grossiste et détaillant). Cette activité pharmaceutique très dense se déroule à l'intérieur des immeubles, dont certaines parties sont relativement vétustes, dans des boutiques, situées souvent aux étages inférieurs, généralement surchargées de clients, de produits et de stocks (photo 3). Les étages supérieurs des immeubles sont généralement dédiés aux entrepôts des sociétés qui y stockent leur marchandise.   l'extérieur des immeubles, toutes sortes de produits sont commercialisés (plastiques, vaisselle, tissus, jouets, chaussures, bouteilles de gaz, etc.)   travers l'activité de nombreux vendeurs ambulants, sur des étals et parfois aussi dans des boutiques, ce qui donne à l'ensemble l'aspect d'un marché urbain (photo 4). La plupart des sociétés pharmaceutiques grossistes en exercice légalement au Ghana ont une succursale ou une antenne située à Okaishie. Elles vendent des produits qui, pour la très grande majorité, ont une AMM délivrée par la *Food and Drugs Authority* (FDA) du Ghana. Le secteur « *Drug lane* » concentre à lui seul une grande partie de la vente formelle grossiste du médicament au Ghana. D'autres grossistes ou antennes de grossistes sont également dispatchés dans différents quartiers de la ville d'Accra ainsi que dans d'autres villes du Ghana, dont certaines présentent aussi en leur sein un espace où l'activité pharmaceutique est concentrée. Mais Okaishie représente sans conteste le lieu central du commerce du médicament ghanéen, « *the mother of drugs* » comme l'ont précisé plusieurs de mes informateurs.



Photographie 3 : contexte de vente des médicaments, cour centrale au rez-de-chaussée d'un des immeubles de « *drug lane* », août 2014 (  IRD / Carine Baxerres).



Photographie 4 : le secteur « *drug lane* » du march   Okaishie d'Accra, ao  t 2014 (   IRD / Carine Baxerres).

Cette centralit   constitue un des atouts majeurs de « *drug lane* » pour ses clients. « *Okaishie, c'est l'endroit o   tu peux trouver quasiment tous les produits dont tu as besoin au Ghana* », me dit Steve⁹, dirigeant d'une pharmacie    Accra, en ao  t 2014. Kate, qui dirige aussi une pharmacie dans la ville, dit   galement : « *Okaishie, c'est LE march   des produits pharmaceutiques au Ghana... les h  pitaux, les soci  t  s d'autres r  gions viennent et trouvent tout ce qu'ils veulent    Okaishie* ». Pas besoin de courir    travers les diff  rents quartiers de la ville, quand ils vont    Okaishie, les clients savent qu'ils peuvent trouver tout ce dont ils ont besoin, si ce n'est chez le grossiste auquel ils sont habitu  s, il suffit de traverser la rue, d'aller dans l'immeuble voisin ou m  me dans la boutique d'   c  t   pour pouvoir acheter les produits qu'ils n'ont pas trouv  s au premier abord dans le march  . Rappelons que les grossistes ghan  ens ne sont pas tenus de distribuer un pourcentage pr  cis des m  dicaments autoris  s dans le pays. Autre atout important, la proximit   de toutes ces soci  t  s en concurrence financi  re les unes avec les autres induit le fait que les prix des m  dicaments sont particuli  rement comp  titifs    Okaishie. Au-del   des prix des produits, Okaishie est aussi l'endroit o   les nouvelles informations circulent, o   les nouveaux produits apparaissent. Bref, c'est un lieu

⁹ Pseudonyme ici et pour le reste des pr  noms d'informateurs utilis  s dans ce texte.

incontournable pour qui est investi dans le commerce du médicament. « C'est là que le " business " se fait... » me dit encore un dirigeant de *drugstore*.

II. Des activités informelles enchâssées dans le formel

Le postulat de départ de ce texte porte sur la frontière qui sépare le formel de l'informel en matière pharmaceutique et sur le fait que le système du Ghana, volontairement libéral, permet de limiter le développement d'activités informelles (au contraire de celui du Bénin). Les réalités observées *in situ* ont très vite permis de relativiser cette proposition et de souligner pour le moins trois types d'informalit s présents dans le marché Okaishie.

1. Tout le monde peut acheter des médicaments à Okaishie

Parmi les clients des deux sociétés grossistes auprès desquelles des observations sont réalisées, on compte bien sûr les dirigeants ou employés d'officines de pharmacie, de *drugstores*, de centres de santé publics, privés, confessionnels et associatifs. Ils constituent la clientèle privilégiée des grossistes. On trouve également, en moindre nombre, des personnes venues acheter des médicaments au détail et pour leurs propres usages ou ceux de leurs proches, munis ou non d'une ordonnance médicale. Ils s'adressent aux détaillants mais aussi aux grossistes-détaillants présents à Okaishie. Cependant, à côté de ces deux catégories de clients auxquelles on s'attendait, on observe aussi des personnes venues acheter des médicaments « en gros », souvent plusieurs boîtes d'un même médicament, pour les revendre de manière ambulante dans le marché, dans ses environnements immédiats ou dans les transports en commun (gare routière, minibus). Ce sont des vendeurs informels ghanéens qui, même s'ils sont loin d'être aussi nombreux que leurs homologues béninois, existent néanmoins. Enfin, la quatrième catégorie de clients observée à Okaishie est constituée par des vendeurs grossistes informels francophones, en provenance des pays francophones de la sous-région Ouest-africaine (Togo, Côte d'Ivoire, Bénin, Burkina Faso, etc.). Cette catégorie, fort intéressante au regard des questions de recherche présentées en introduction, représente une clientèle importante, tant quantitativement (leur nombre) que qualitativement (ils achètent beaucoup et paient en espèces), pour les sociétés grossistes du marché Okaishie.

Cette réalité, flagrante lorsque l'on est au comptoir des boutiques, est   mon sens connue de tous les acteurs investis dans le commerce, y compris les quelques pharmaciens qui travaillent pour les sociétés grossistes, les dirigeants de ces sociétés et très certainement aussi les acteurs institutionnels en charge du médicament. Il y a ainsi de mon point de vue une sorte d'hypocrisie des acteurs ghanéens qui critiquent bien souvent l'ampleur du marché informel de leurs voisins francophones, tout en sachant pertinemment que celui-ci rapporte à leur économie des revenus non négligeables. C'est comme si, de la part des autorités pharmaceutiques ghanéennes, il ne fallait pas entraver le libre jeu du marché tout en faisant respecter les règles sur leur territoire (peu de vente informelles au Ghana) mais en permettant de créer de l'informalité ailleurs (pays francophones voisins). En effet, d'après mes travaux précédents (Baxerres, 2013), les médicaments provenant du Ghana (et du Nigeria) et la diversification des sources d'approvisionnement qu'ils offrent, à la différence des produits que l'on trouve officiellement au Bénin, constituent aujourd'hui un des facteurs essentiels du développement du marché informel de ce pays. Cela fait écho au travail de Laurent Jeanpierre qui, interprétant également la pensée de Michel Foucault, précise que le néolibéralisme fait « *de l'activité économique la justification ultime de l'action publique, la source première de sa légitimation* » (Jeanpierre, 2006 : 95).

2. Des acteurs informels parmi les commerçants installés à Okaishie

L'ethnographie réalisée à Okaishie m'a aussi permis d'observer deux autres catégories d'acteurs informels moins facilement visibles que ceux évoqués précédemment et cette fois investis dans la vente elle-même à Okaishie. Il s'agit premièrement de personnes qui servent d'intermédiaire entre les grossistes ghanéens et certains de leurs clients informels francophones. Elles mettent ainsi à profit la différence de monnaies et de langues utilisées au Ghana et dans les pays francophones ; différences qui rendent difficiles les interactions directes entre les vendeurs et les acheteurs. Le différentiel de monnaie existant entre les pays anglophones et les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, qui utilisent tous le franc CFA indexé sur l'euro, est décrit depuis les années 1990 comme étant le moteur de nombreuses transactions informelles entre les pays anglophones et francophones de cette région (Igue et Soule, 1992). Certains de ces intermédiaires rencontrés à Okaishie disposent d'une boutique dans le marché (aux étages supérieurs des immeubles), preuve d'une certaine stabilité de leurs activités.

Autre catégorie d'acteurs informels investie dans la vente à Okaishie, des personnes décrites par mes informateurs comme étant majoritairement originaires du Nigeria (mais certains sont également ghanéens), qui ne disposent pas de boutique mais sont présents dans le marché, dans les rues, aux coins des principales artères, et vendent des produits qui souvent n'ont pas reçu d'AMM au Ghana. Certains de ces vendeurs informels profiteraient aussi des ruptures de stock de médicaments, présentées comme inévitables dans le marché, pour mettre en vente ces produits qu'ils auront achetés précédemment, et réaliser ainsi des bénéfices supérieurs en les vendant à ces périodes de rupture.

3. Des pratiques de vente et des médicaments informels

Des médicaments qui n'ont pas reçu d'AMM sont donc en vente à Okaishie, il en a été question à travers les vendeurs informels « nigériens ». Il semble aussi que certains médicaments qui ne sont pas encore enregistrés mais dont le dossier est en cours d'instruction auprès de la *Food and Drugs Authority* (FDA) puissent être vendus dans le marché. Certains produits de fabrication simple, comme de l'alcool, de la teinture d'iode, du kaolin, fabriqués au Ghana par des producteurs néanmoins autorisés semblent aussi être vendus sans disposer d'AMM. Enfin, des médicaments dont l'AMM a été retirée seraient encore, selon certaines modalités, vendus dans le marché. Ces données sont encore préliminaires et il convient de poursuivre les investigations pour pouvoir les confirmer. Plus sûrement et toujours concernant les médicaments, il apparait que les « *prescription only medicines* », devant être vendus uniquement sur prescriptions (et donc seulement par le biais des pharmacies d'officine puisqu'elles sont censées disposer des compétences d'un pharmacien), sont distribués dans le marché à tous les types de clients dont il était question précédemment, y compris aux employés ou dirigeants des *drugstores* et aussi aux clients informels.

Autre informalité remarquable, qui se porte aussi, au-delà des médicaments, sur les pratiques de vente, j'ai observé que les employés des sociétés grossistes vendent à l'insu de leur employeur des médicaments, qui généralement ne sont pas proposés par celui-ci et qui, pour certains, ne disposent pas d'une AMM ghanéenne, comme il en a été question précédemment. D'après plusieurs informateurs, cette pratique semble largement répandue parmi les nombreux employés des sociétés pharmaceutiques présentes à Okaishie.

On le constate ainsi aisément, que ce soit au niveau des acteurs, des pratiques ou des médicaments, il existe de nombreuses informalit s dans ce marché formel que représente le secteur « *drug lane* »   Okaishie.

III. Le « business » du médicament

Au-delà de ces informalit s, la vente de médicaments apparaît clairement comme un « business » au Ghana, cela saute aux yeux de l'observateur. Je vais à présent essayer de le caractériser.

1. « Success stories » et histoires de « self-made men »

Tout d'abord des histoires de succès et d'hommes qui « se sont faits » tout seuls, comme on dit communément, sont très présentes dans les biographies des sociétés pharmaceutiques grossistes. Prenons l'exemple d'un des grossistes les plus importants actuellement au Ghana, dont l'histoire – qui tient quasiment du mythe – m'a été cont e à quelques détails près de la même manière par plusieurs personnes travaillant ou ayant travaillé pour cette société.

C'est une histoire de confiance... Il a commencé avec X¹⁰ (un antipaludique fabriqué par une firme indienne). Il vendait, il transportait des sacs, il faisait l'ambulant, vendait des petits petits médicaments aux dames du marché... Et il a rencontré un homme qui venait d'Inde, l'homme qui venait d'Inde s'approcha de lui et lui dit qu'il a un produit qu'on nomme X et qu'il voudrait qu'il l'aide à faire la promotion de ce produit. Donc l'homme qui venait d'Inde a donné à notre homme juste une boîte pour qu'il aille la vendre et notre boss l'a vendue et a ramené l'argent à l'homme venu d'Inde. Donc l'homme venu d'Inde lui en a donné 2, il les a vendues, a ramené l'argent, il lui en a donné 5, il les a vendues, il a ramené l'argent... Il lui a donné un carton, il l'a vendu, il a ramené l'argent... Le temps passant, ça a pris de l'ampleur... jusqu'à aujourd'hui où il est un des plus gros sur le marché... (entretien avec Edouard, représentant de commerce dans l'industrie pharmaceutique, Accra, août 2014).

2. Beaucoup de commerce, peu de pharmacie

On constate facilement que les gens qui s'investissent dans le commerce du médicament au Ghana sont avant tout des « businessmen ». C'est le cas à Okaishie mais aussi plus globalement dans l'ensemble de la distribution d taillante et grossiste. Peut ouvrir une société grossiste ou une pharmacie qui veut et qui en a les moyens financiers. Pas besoin pour cela d'avoir un diplôme de pharmacie comme c'est le cas par exemple au B nin¹¹. La législation prévoit par contre que ces dirigeants de société emploient un pharmacien mais il apparaît dans les faits que ceux-ci sont peu présents dans les structures. Ils « louent » leur licence de pharmacien, passent éventuellement de temps à autre, mais travaillent dans la majorité des cas ailleurs. Ils sont ainsi assez peu visibles chez les grossistes d'Okaishie où le personnel formé en comptabilité et en marketing est beaucoup plus présent.

Les personnes travaillant dans la distribution d taillante comme grossiste pratiquent de multiples activités qui ont trait au commerce et non   la pharmacie ou à la santé. Les dirigeants de *drugstore* et de pharmacie, qui le plus souvent ne sont pas pharmaciens, passent un temps très important à se ravitailler en médicaments, à comparer les prix des produits pratiqués par les différents grossistes, à chercher les nouvelles informations et les nouveaux produits qu'il convient d'avoir pour être performant dans le marché, à négocier des facilités de paiement (cash, crédit, durée plus ou moins longue du crédit consenti) entre les différents grossistes qu'ils sollicitent, à rendre visite à tous les grossistes qui les intéressent et à entretenir le contact avec eux. Les représentants de commerce (« sales rep's ») des grossistes importateurs développent aussi toute une série d'activités avant tout

¹⁰ Dénomination fictive.

¹¹ Quelques pharmaciens ouvrent toutefois au Ghana une pharmacie ou une société grossiste mais cela ne constitue pas la majorité des cas, loin de là.

commerciales. Ils font la tournée régulière de leurs clients (les autres importateurs, les grossistes, les grossistes-détaillants) pour vérifier que leurs produits « bougent » (sont ach t s en quantité) sur le marché, pour proposer à leurs clients d'en commander à nouveau et pour être pay s une fois le délai de paiement accordé terminé. Ils doivent développer les relations les plus cordiales possibles avec leurs clients, leur téléphoner régulièrement, être présents à leurs côtés, y compris   l'occasion d'anniversaires ou de fun raill s. Les relations passent beaucoup, comme dans de nombreuses activités aujourd'hui, par les téléphones portables et les applications de ceux-ci. L'application *WhatsApp* par exemple, qui permet d'envoyer instantanément et gratuitement des messages, des fichiers audio et photo, est très utilisée.

3. Qualifier ce marché du médicament, entre concurrence financière et construction sociale

L'étude du commerce du médicament au Ghana souligne des aspects classiquement décrits en économie au sujet des marchés et de la concurrence qui les structure par le biais d'éléments clefs, tels que les prix et leur fixation (loi de l'offre et de la demande), les modalités de paiement (*cash*, crédit) et les possibles avantages consentis en la matière (crédit plus ou moins long). Les questions de qualité et de confiance, souvent décrites également dès qu'il s'agit de marché, ont ici aussi une importance considérable. Il est intéressant de noter qu'elles sont aisément mobilisables dès qu'il s'agit de médicaments et donc de santé, telles que le montrent aisément les slogans suivants qui accompagnent le nom d'une société grossiste ghanéenne ou que l'on peut lire sur un minibus livrant des médicaments dans un quartier d'Accra : « *House of quality drugs* » (la maison des médicaments de qualité), « *Good health is worth it!* » (une bonne santé,  a vaut le coup !).

Toutefois, à côté des prix et des questions de paiement, des aspects relationnels apparaissent primordiaux dans la structuration de ce marché au Ghana. Certaines familles y sont impliquées depuis des générations et représentent à elles-seules une part importante du marché. Les relations amicales et religieuses s'avèrent aussi très importantes. Elles se manifestent par exemple au moment des cérémonies qui structurent la vie sociale ; les fun raill s tiennent notamment aujourd'hui au Ghana une place primordiale. Ces éléments mettent en évidence ce que la sociologie et l'anthropologie économique soulignent à propos des marchés : la construction sociale des marchés et la dimension relationnelle de la concurrence (Steiner, 2005). Les interactions ne se réduisent évidemment pas qu'aux prix, et cela est d'autant plus vrai que dans le cas de la distribution grossiste du médicament au Ghana, on ne considère pas un marché furtif et détaillant mais bien un marché dans lequel les acteurs s'engagent de manière durable et négocient des « niches » qu'ils vont occuper les uns vis-à-vis des autres. Celles-ci s'expriment par exemple à travers la spécialisation dans un type précis de médicaments, comme ceux produits par les génériqueurs indiens ou ceux fabriqués par les multinationales d'origine occidentales.

On peut finalement se poser la question du sens de ce marché : pourquoi ce « business » du médicament ? Pourquoi toutes ces activités centrées avant tout sur le commerce et dans lequel les questions de santé semblent occuper peu de place ? Les multiples activités des détaillants, des importateurs, des représentants de commerce, décrites précédemment pourraient être contenues par la régulation. Il suffirait pour cela de se doter d'une législation pharmaceutique telle que celle en vigueur dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, comme au Bénin (et en France aussi d'ailleurs) et ainsi de fixer le prix des médicaments, de séparer distribution et promotion du médicament, d'imposer aux grossistes la distribution de l'ensemble des produits autorisés dans le pays. Mais il convient aussi de se demander ce que ce commerce produit au Ghana et dans une première analyse, qu'il reste à approfondir, on peut d'ores et déjà dire qu'il génère des moyens de vie pour de nombreuses personnes, qu'il produit des richesses puisque j'ai par exemple observé que

les grossistes qui s'en sortent le mieux s'investissent ensuite dans la production pharmaceutique, qu'il suscite des   changes commerciaux Sud-Sud (Asie-Afrique notamment) et enfin qu'il assure une grande accessibilit   financi  re (m  dicaments moins chers) et g  ographique (pr  sents partout par le biais d'acteurs pour la plupart officiels : les *drugstores*) des m  dicaments. Toutefois, ce commerce n'est pas sans inconv  nients, puisqu'aux avantages cit  s pr  c  demment on peut opposer des effets   ventuellement pervers de celui-ci sur la sant      travers notamment la stimulation d'une consommation pharmaceutique importante et souvent irrationnelle d'un point de vue biom  dical. D'autres   tudes men  es dans le cadre du programme Globalmed souligneront en effet ult  rieurement la vuln  rabilit   des consommateurs dans le cadre de ce march  .

En conclusion, je souhaite souligner que les effets du n  olib  ralisme peuvent   tre per  us diff  remment au Sud dans un contexte postcolonial (accessibilit   des m  dicaments, baisse des prix, sortir des r  seaux commerciaux issus de la colonisation). Toutefois les effets sanitaires   ventuellement pervers qui peuvent   galement   tre stimul  s par celui-ci sont   videmment    prendre en compte. Cette analyse, tr  s pr  liminaire, pourra sans doute prendre de la hauteur dans la comparaison de plusieurs situations au Sud (celle du Ghana, celle du B  nin, celle du Cambodge). L'  tude du Cambodge, notamment, dont le syst  me pharmaceutique semble,    plusieurs   gards (monopole du pharmacien, prix libre du m  dicament, nombreux importateurs), se situer    l'interm  diaire des syst  mes pharmaceutiques du Ghana et du B  nin, devrait   tre tr  s instructive.

Enfin, pour revenir    la question de la fronti  re entre le formel et l'informel, les donn  es pr  sent  es dans ce texte permettent de se demander si le fait que le commerce du m  dicament soit si lib  ralis   au Ghana produit forc  ment aussi de l'informalit  . Dans le cas des m  dicaments, n  olib  ralisme rime-t-il avec informalit   ? Rime-t-il   galement avec des questions quant    la qualit   des produits et    des effets pervers sur la sant   des individus ?

R  f  rences bibliographiques

- BAXERRES, C. (2013), *Du m  dicament informel au m  dicament lib  ralis   : une anthropologie du m  dicament pharmaceutique au B  nin*, Paris, Archives Contemporaines.
- DONZELOT, J. (2005), « Michel Foucault et l'intelligence du lib  ralisme », *Esprit*, pp. 60-81.
- FOUCAULT, M. (2004a), *Naissance de la biopolitique : cours au Coll  ge de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004b), *S  curit  , territoire, population : cours au Coll  ge de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard/Seuil.
- IGUE, O.J., SOULE, B.G. (1992), *L'  tat entrep  t au B  nin : commerce informel ou solution    la crise?*, Paris, Karthala.
- JEANPIERRE, L. (2006), « Une sociologie foucaldienne du n  olib  ralisme est-elle possible ? », *Sociologie et soci  t  s*, 38, pp. 87-111.
- PETERSON, K. (2014), *Speculative markets: drug circuits and derivative life in Nigeria*, Durham-London, Duke University Press.
- STEINER, P. (2005), « Le march   selon la sociologie   conomique », *Revue europ  enne des sciences sociales*, pp. 31-64.
- WACQUANT, L. (2012). « Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism », *Social Anthropology*, 20, pp. 66-79.

La construction d'une bulle immobilière et touristique dans le Nordeste brésilien (2002-2010)

Tristan Loloum
Université de Lausanne
Institut de Géographie et Durabilité (IGD)
tristan.loloum@unil.ch

Spéculation : du latin speculari, contempler, observer d'en haut ; voir aussi speculum, relatif au miroir ; qui vient de specio, relatif à la vision (voir aussi SPECTACLE)
Dictionnaire Littré.

Au Brésil, le Nordeste a fait l'objet dans les années 2000 d'importants investissements internationaux dans le domaine des résidences secondaires destinées à une clientèle aisée originaire d'Europe ou des grandes m tropol s brésiliennes. Partout sur le littoral, on a vu se multiplier les projets de resorts et autres enclaves r sidenti lles-touristiques (condominiums), certains atteignant des dimensions gigantesques en comparaison à l'offre existante d'infrastructures urbaines et touristiques. Comment ce marché s'est-il développé et structuré ? Quels facteurs ont contribué à rendre évidente auprès des Européens l'idée de disposer d'une résidence secondaire au Brésil ? Extrait de mon travail de thèse réalisé entre 2009 et 2014 sur le littoral touristique du Nordeste brésilien (Loloum, 2015), ce papier analyse les conditions de formation de cette bulle immobilière et touristique, en se basant à la fois sur des entretiens avec des acteurs immobili rs, des observations dans des salons immobili rs internationaux et différentes données économiques sur la conjoncture des années 2000.

I. Fictions touristiques

Février 2010, sur le bord d'une route côtière du Rio Grande do Norte, au Nord-Est du Brésil. Un grand panneau publicitaire planté au pied de dunes de sable affiche le regard séducteur d'Antonio Banderas accompagné du slogan « *les rêves sont faits pour être réalisés* » (Figure 1). Imprimé à l'effigie d'un grand groupe espagnol, il annonce la construction d'un gigantesque complexe touristique de plus de quarante mille appartements et huit hôtels de luxe, installé dans une région de dunes, d'estuaires, de mangroves et de parcelles de forêt atlantique située à la périphérie nord de Natal, la capitale. Les publicités du projet décrivent l'endroit comme « *l'une des rares zones d'expansion de la métropole, à quinze kilomètres au nord de la ville [...] avec des estimations de 30% de retour sur investissement par an* ». La vidéo promotionnelle décrit le projet à grands traits, sur fond de paysages de plages brésiliennes. L'ancien joueur de foot brésilien Ronaldo (*Fen meno*) a également apporté sa caution symbolique à l'ouvrage. Le *masterplan* du projet, digne des plus grands resorts américains, fait état d'une surface totale de 2 025 hectares s'étalant sur quatre kilomètres de côte, 2 133 lits hôtelier, 41 595 unités r sidenti lles et cinq terrains de golf de

soixante hectares chacun. Il est prévu d'attirer 166 000 personnes, dont 118 000 « résidents », en créant près 47 700 emplois dans les secteurs du service, du nettoyage et du commerce. Situé à cheval entre deux municipalités, Extremoz et Ceará-Mirim, le *megaresort* concerne un bassin de population de près de 82 000 habitants, soit un tiers de moins que la population estimée du projet, dont 47% touchent moins d'un salaire minimum par mois (Silva et Ferreira, 2010). Plus de cinq ans après l'annonce du projet, force est de constater que le rêve d'Antonio Banderas ne se réalisera pas. Après plusieurs démêlés avec les administrations environnementales, la crise économique a finalement eu raison du projet.



Figure 1 : « Les rêves sont faits pour être réalisés » (Crédit Wagner Lopes, 2010).

Des projets comme celui-ci, l'état du Rio Grande do Norte (RN) en a connu au moins six au cours des années 2000, sans qu'aucun ne « sorte du papier » - pour reprendre une expression brésilienne. Comment expliquer des projets aussi colossaux dans de tels déserts d'infrastructure ? Comment arrive-t-on à proposer de construire cinq terrains de golf dans un même complexe alors que l'état n'en dispose d'aucun ? Quelle était la véritable raison d'être de telles fictions publicitaires ? Pour l'un de mes informateurs, un agent immobilier espagnol installé à Natal, ces mégaprojets seraient tous des « coups de bluff » consistant à faire miroiter revenus fiscaux et emplois aux dirigeants politiques afin de négocier des terrains constructibles ou des requalifications de sols. Il est vrai que sur un plan politique, ces annonces suscitent de grandes attentes parmi les populations, flatt es de voir leur région ainsi mise sous le feu des projecteurs. Michel Marié (1982) avait lui aussi remarqué la propension du tourisme à générer « des utopies incapables de se greffer sur des possibles ». Pour l'anthropologue, « ces grands projets remplissent des fonctions indicibles qui ne sont pas celles derrière lesquelles ils se cachent ». La fonction essentielle de ces utopies touristiques serait ainsi d'être « consensuelles », de permettre de masquer les conflits, la crise et la « non-communicabilité des espaces sociaux » en focalisant l'attention sur des « objets sécurisants (...) susceptibles

d'éclaircir des cartes qui ont été brouillées » : « l'objet touristique serait alors cette sorte de catharsis, de neurolepsie par laquelle les notables et citoyens communient au spectacle d'une réalité blanchie, nivelée de toute aspérité, parce que la vraie réalité, celle de la crise, ne peut être regardée en face » (Marié, 1982 : 32-33).   l'instar des « manies spéculatives » décrites par Charles Kindleberger (2000), les projets m galomaniaques des promoteurs européens seraient ainsi le symptôme d'une crise plus profonde, l'équivalent d'une phase « euphorique » précédant le crash économique de 2008 et la récession qui s'en suivit.

II. Morphologie du boom

Au Nordeste, l'euphorie immobilière commence au début des années 2000 par un accroissement de la fréquentation de touristes nationaux et internationaux. Entre 2002 et 2005, le nombre hebdomadaire de vols directs entre des villes européennes et Natal passe de cinq à dix-huit, ce qui a pour effet de diminuer le prix des billets. En 2006, le Rio Grande do Norte reçoit un total de 2 186 880 visiteurs, dont 30% d'étrangers. Les touristes européens jouissent alors d'un taux de change particulièrement avantageux : presque quatre r aux pour un euro entre 2003 et 2005. Cette hausse de fréquentation touristique co incide avec une forte augmentation des investissements immobiliers et h telieriers étrangers : 90% des investissements étrangers dans le Rio Grande do Norte entre 2001 et 2006 sont d'origine européenne, dont 56% portugais et 14% espagnols (Ferreira *et al.*, 2009 : 129). Parmi ces capitaux, la part dédiée au secteur immobilier et touristique augmente de façon exponentielle jusqu'en 2008 (Figure 2). La crise de 2008 affecte durablement la clientèle touristique internationale et le secteur aérien est également durement touché. La pénurie de touristes européens est néanmoins compensée par une croissance soutenue du tourisme domestique (Figure 3), induisant ainsi une réorientation progressive de l'offre d'hébergement vers la clientèle aisée des m tropol es brésiliennes.

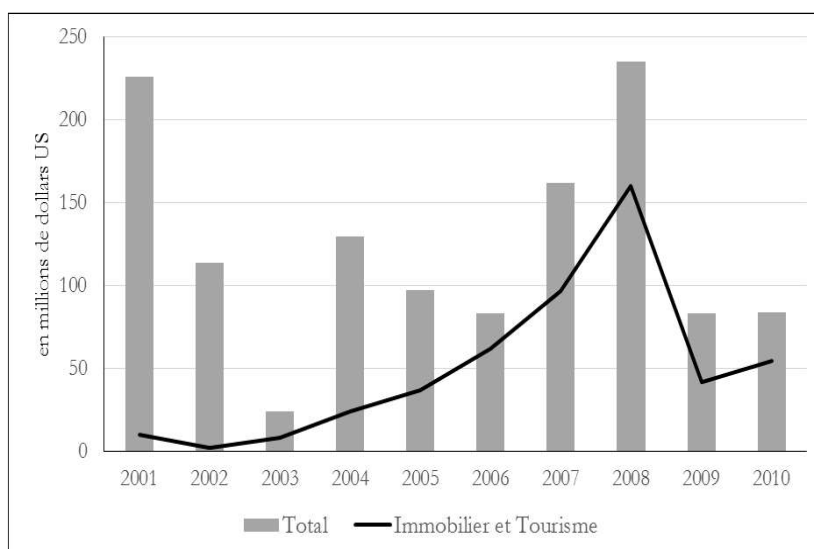


Figure 2 : Part d'investissements immobiliers et touristiques étrangers au RN.

Adapté de Bezerra *et al.* (2013).

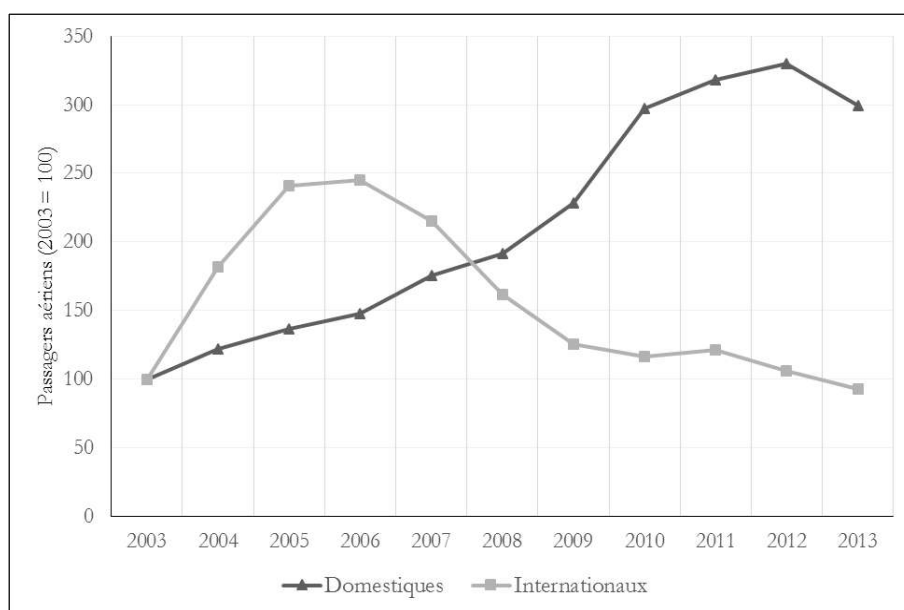


Figure 3 : Passagers domestiques et internationaux, Aéroport Natal (2003-2013).
(Source : Infraereo)

Schématiquement, on peut distinguer deux phases de développement immobilier avant la crise en 2008. La première (2000-2005) est caractérisée par des « stratégies opportunistes » (David, 2012) et un secteur immobilier-touristique fragmenté, composé d'investisseurs pionniers et d'entrepreneurs isolés, disposés à prendre des risques dans un marché mal sécurisé où les pourvoyeurs professionnels manquent. Le développement foncier est encore précaire et demande de négocier avec beaucoup de petits propriétaires, vérifier les droits de propriété et négocier avec les autorités publiques. Durant cette première phase de développement, les projets d'investissements sont limités en taille et se résument à quelques dizaines voire centaines de résidences. On peut ainsi interpréter l'arrivée des petits entrepreneurs comme une étape préalable à un développement de plus grande envergure :

A "too risky" market, in the financial investors' perception, is a market where financial investors do not identify adequate and sufficient demand. It is also a market where land development is needed, i.e. where buying land implies negotiating with many different small owners, verifying their property rights, and negotiating with public authorities for legal authorizations and public services (David, 2012).

Dans la seconde phase du boom (2006-2008), la consolidation des réseaux institutionnels et professionnels internationaux précipite l'arrivée de grandes multinationales immobilières et touristiques bien intégrées dans les circuits financiers internationaux, et pour la plupart originaires d'Europe ou des métropoles du Sud-Est brésilien¹. Il s'agit désormais de projets de plus grande taille. Selon le Secrétariat du Tourisme du RN, les soixante-dix projets initiés en 2005 représentent un total de 27 250 lits, soit 60% de la capacité existante à l'époque dans tout l'État (39 252 lits)².

¹ Originaires de São Paulo surtout, capitale économique et financière du pays.

² « Turismo lidera investimentos no RN », Tribuna do Norte, 14.11. 2005.

C'est dans ce contexte que sont annoncés des « mégaprojets » comme le Grand Natal Golf du Grupo Sanchez, ou encore le projet *Cabo de S o Roque*, annoncé « balle au pied » par un David Beckham sans chemise qui, en partenariat avec le coureur automobile Rubens Barichello, prête son nom à un ambitieux complexe résidentiel et sportif, associant terrains de football, circuit de Formule 1 et villas de luxe. Financ e par un riche héritier de l'empire norvégien du surgelé *Findus*, la première phase du projet est chiffrée à 350 millions d'euros, investis sur 1400 hectares de terrain côtier. En tout, les six projets annoncés dans le RN concentrent à eux seuls près de 70 000 résidences, une douzaine de terrains de golf et une dizaine de terrains de foot.

  quelle clientèle se destinent ces biens immobiliers ? Une enquête réalisée en 2007 pour le Ministère du Tourisme Brésilien (Fundac o Get lio Vargas *et al.*, 2008) montre que 66% des résidents secondaires étrangers ont entre 40 et 69 ans, 72% sont des hommes et 65% ont un diplôme d'enseignement supérieur. Il s'agit donc d'une population plutôt âgée, masculine et relativement éduquée. L'étude révèle par ailleurs l'importance des groupes d'investissement internationaux dans ce secteur de marché : 30% des ressources financières allouées à l'achat de résidences secondaires sont le fait de sociétés étrangères contre 6% seulement de sociétés brésiliennes, 42% proviennent de fonds de particuliers et 22% de prêts bancaires (Fundac o Get lio Vargas *et al.*, 2008 : 26). On peut donc en déduire que le boom immobilier-touristique a essentiellement été alimenté par des capitaux de particuliers (  titre individuel ou réunis en pools d'investissement), de sociétés internationales et de banques³.

III. La fabrique d'une évidence

Comment expliquer une croissance aussi soudaine ? Si l'on se fie au discours des agents immobiliers, le boom serait la conséquence logique d'un potentiel jusque-là sous-exploité. Pour reprendre les mots d'un promoteur, le littoral du Nordeste est « *une région qui n'attendait qu'à être découverte* ». Pourtant, en s'intéressant au secteur immobilier et touristique au début des années 2000, on comprend que ce discours est lui-même le fruit d'une construction, et que l'afflux massif ne relève nullement d'une quelconque « *destinée naturelle* », mais bien d'un long travail d'accommodement du territoire et du marché, mené entre différents acteurs publics et privés pour intégrer le littoral nordestin aux circuits internationaux de l'immobilier et des loisirs.

Il est vrai que le contexte économique international des années 2000 semble particulièrement favorable aux investissements « *en pierre* ». Les crises asiatiques de la fin des années 1990, l'éclatement de la bulle informatique en 2000 et les attentats du 11 Septembre 2001 ont suscité une grande instabilité des marchés financiers, rapidement compensée par les banques centrales (américaine et européenne) par des taux d'intérêt historiquement bas afin d'éviter les risques de récession. Cette conjonction d'incertitude financière et d'abondance de liquidités a conforté certains

³ L'enquête ne précise pas s'il s'agit de banques brésiliennes ou étrangères.

marchés réputés sûrs comme l'immobilier (les « *valeurs refuges* »). En Europe, le champ immobilier fait l'objet de profondes restructurations depuis les années 1990. Une première crise en 1991 précipite l'entrée en lice de grandes banques d'affaires anglo-saxonnes (Morgan Stanley, Goldman Sachs, Lehmann Brother) et de fonds opportunistes dans l'immobilier qui rachètent les créances immobilières douteuses des banques et les biens invendus (Nappi-Choulet, 2012).

L'introduction de nouveaux outils de crédit et de titrisation (type *subprimes*) jusqu'alors réservés au monde de la finance transforme le marché immobilier en multipliant les possibilités de financement. En Espagne, les grandes entreprises familiales (régionalement ancrées) qui dominaient traditionnellement le secteur immobilier commencent à capitaliser en bourse dans les années 2000 et multiplient les opérations de fusions-acquisitions à l'international (Pollard, 2007). Le même processus de financiarisation du secteur immobilier se produit au Brésil, en particulier à S o Paulo, où si gent les plus grands promoteurs et la Bourse financière (Royer, 2009). Dans ce contexte de montée en puissance du pouvoir économique des acteurs immobili rs internationaux, les littoraux touristiques des pays émergents (Amérique latine, Maghreb, Europe de l'Est) apparaissent comme une aubaine pour les investisseurs.

Dans le même temps, le marché immobilier européen en croissance depuis le milieu des années 1990 commence à montrer des signes d'affaiblissement dès 2002. Les premières alertes à la « bulle immobilière » sont émises dès 2002 par la Banque d'Espagne (dans son rapport annuel de 2002) et le Fonds Monétaire International. Le second chapitre du *World Economic Outlook* de 2003 titre d'ailleurs de façon prémonitoire : *When Bubbles Burst* (« Quand les bulles éclatent »).   cela s'ajoute la saturation des côtes du sud de l'Europe : en Espagne, les promoteurs se reportent désormais vers la troisième voire quatrième ligne de côte pour construire de nouveaux lotissements (Aledo, 2008).

Face à la volonté d'expansion des acteurs immobili rs et touristiques européens, le Nordeste est présenté comme un prolongement du marché ibérique. Dans les brochures recueillies au cours du travail de terrain, les publicitaires insistent sur la position extrême-orientale du Nordeste pour souligner la proximité de ce « coin du continent » latino-américain avec l'Europe, accessible en à peine six heures de vol depuis Lisbonne. Les côtes du Nordeste sont régulièrement comparées au sud de l'Europe, comme un « *nouvel Algarve* » ou une « *nouvelle Costa del Sol* ». Après tout, si des Nordiques étaient prêts à migrer vers le sud dans les années 1980 malgré des infrastructures de transport précaires, pourquoi les côtes du Nord-Est brésilien ne constitueraient-elles pas la « *nouvelle frontière* » ? Les discours post-modernes participent également à normaliser les idées d'hypermobilité et de la multir sidentialit . Dans ce sens, Gustafson (2001) n'hésite pas à parler de « *normalité translocale* ».   la manière des *Sunbelt States* d'Amérique du Nord, on vante également le climat du Nordeste : sa température constante de vingt-huit degrés, son air marin dont l'extrême pureté serait même « *reconnue par la NASA* ».

Sur Internet, on publie les photos des plus spectaculaires paysages côtiers (les plages, les dunes, les falaises, la forêt atlantique) parcourus par des touristes à l'arrière d'un *buggy* décapotable, en short de bain et cheveux au vent. On met également en avant la stabilité économique et politique du Brésil, ses prix avantageux par rapport à la saturation du marché méditerranéen, et bien évidemment ses habitants « *chaleureux, accueillants et pacifiques* ».

  la différence des grandes m tropolises du Sud, Natal est alors présentée comme une ville sûre, avec des chiffres de délinquance parmi les plus bas du Brésil (  l'époque). Soigneusement combinés, ces éléments donnent une explication toute faite à l'avalanche d'investissements étrangers. Les propos de cet avocat et consultant espagnol interrogé en 2007 par un quotidien local (*Tribuna do Norte*) sont emblématiques de ce discours qui tend à traiter le boom immobilier comme une évidence, comme un fait inévitable:

Ce qui se passe, c'est une vague naturelle d'investissements à Natal, pour plusieurs raisons. La première, c'est que la ville a la réputation d'être sûre et est identifiée par l'Européen comme une ville tranquille. La deuxième parce que c'est la ville la plus proche de l'Europe, on est vraiment le coin du continent. Troisième raison, les beautés naturelles, très connues, aussi bien sur le Littoral Nord que le Littoral Sud. Par conséquent, le promoteur immobilier identifie très facilement que pour bien vendre à Natal, il faut parier sur un volume plus grand, étant donné qu'il y a une grande demande pour cette ville. Si vous allez à Rio ou Florianópolis, vous avez plus de mal à vendre. Natal quant à elle se vend toute seule.

(« Natal à a preferida do Nordeste », *Tribuna do Norte*, 2007. C'est moi qui souligne et qui traduit)

On voit ainsi se constituer une prophétie autoréalisatrice : en naturalisant l'attractivité économique du littoral *norte-rio-grandense* on justifie les sommes colossales investies, qui en retour confirment l'attractivité économique, qui elle-même justifie davantage d'investissements, et ainsi de suite. Ce discours est relayé par d'importants bureaux de consulting (Richard Ellis, HVS International) qui diffusent des études d'expertise dans les grands salons immobiliers internationaux, à l'image du rapport de HVS International intitulé *Tourism-Real Estate investments in Brazil*, préparé pour le Salon Immobilier de Lisbonne de 2005. Les objectifs du rapport sont clairs : « *exposer, de manière objective et impartiale, les motifs pour lesquels le moment actuel est considéré adéquat pour investir dans des projets immobiliers-touristiques au Brésil* » (HVS, 2005 : 2). Le rapport se base sur des indicateurs macroéconomiques (PIB, risque-pays, taux d'inflation, taux de change, taux d'intérêt, *rankings* Moody's et Standard & Poor's) ainsi que des indicateurs touristiques (flux de passagers aériens, nombre de vols charters). Le rapport cible tout particulièrement la clientèle européenne, jugeant la demande brésilienne encore « *inexpressive* » (HVS, 2005 : 23). Le portrait du « *marché touristique nordestin* » est tiré à grands traits, indépendamment des singularités des différents  tats et des sous-régions. Son évolution future est objectiv e à l'aide de schémas rendant évident le « cycle vertueux » induit par le tourisme international (Figure 4).

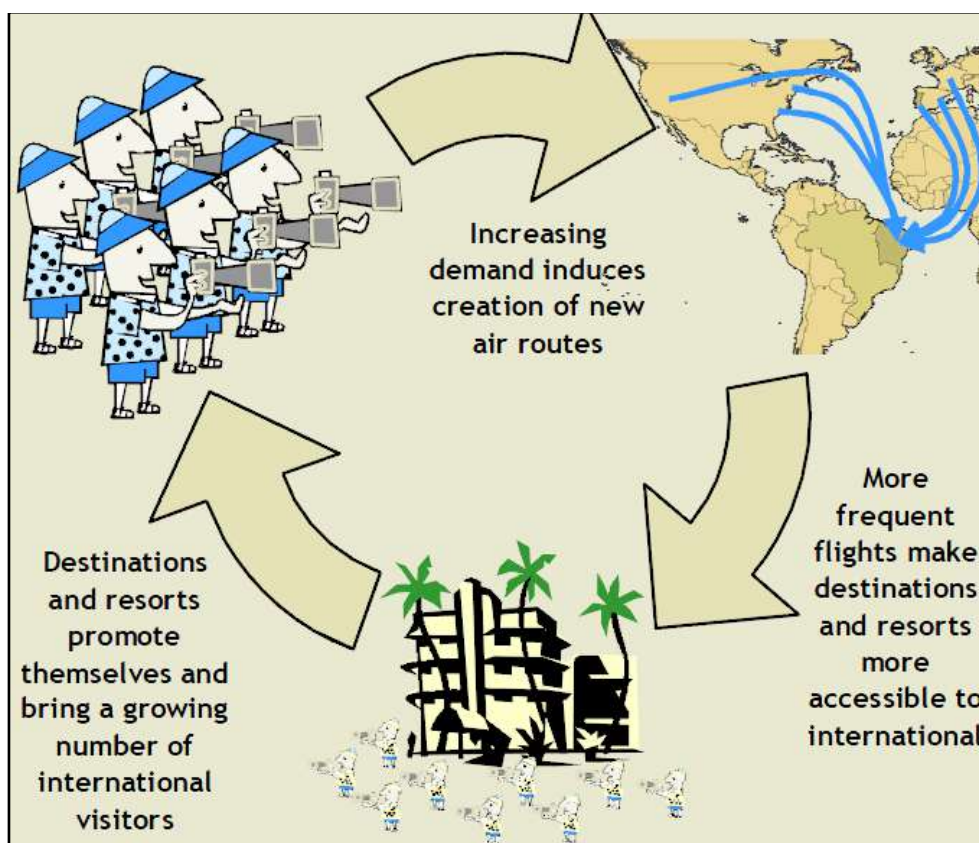


Figure 4 : Le « cycle vertueux » du tourisme selon les experts (Source : HVS, 2005)

IV. Attirer les capitaux étrangers

L'afflux d'investissements au Nordeste n'est pas qu'une simple conséquence de la conjoncture internationale, il faut aussi rendre compte du travail de « séduction » accompli par les pouvoirs publics, à travers le marketing touristique et les programmes d'infrastructures, et par les acteurs collectifs des secteurs immobiliers et hôteliers pour capter des capitaux sur les marchés internationaux.

Pour les dirigeants nationaux, l'insertion du Nordeste dans les circuits touristiques internationaux passe par le *Programme de Développement Touristique du Nordeste* (PRODETUR-NE), mis en place dès 1995. Un accord financier est signé entre le gouvernement fédéral et la Banque Interaméricaine de Développement (BID) pour créditer le programme. Au total, ce sont près de 626 millions de dollars américains qui sont injectés lors de la première phase (PRODETUR I : 1995-2001) puis 400 millions dans la seconde (PRODETUR II : 2001-2008). La tutelle administrative de la BID encourage les installations à haut rendement. Ces fonds sont alloués en priorité à des projets

d'infrastructures (Figure 5) concentrés dans des « pôles de développement touristique⁴ » pensés selon la théorie des pôles de croissance⁵ pour attirer le capital international. Autrement dit, le PRODETUR est principalement utilisé pour urbaniser les pôles de développement touristiques, ce qui a pour effet de favoriser les acteurs immobiliers (Cruz, 2000).

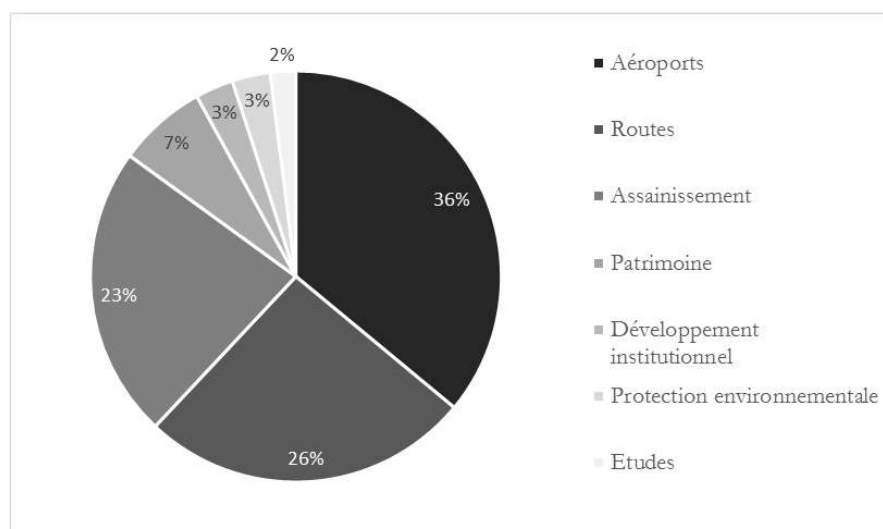


Figure 5 : Répartition des investissements du PRODETUR I (1995-2001) dans le RN.
(Source : Banco do Nordeste)

L'intensification des flux économiques entre le Brésil et les pays émetteurs est facilitée par un encouragement de la coopération économique internationale. La Chambre de Commerce Espagnole au Brésil (CCBB) ainsi que l'Institut espagnol du Commerce et des Exportations (ICEX) soutiennent les publications, comme la revue bimensuelle *Brasil-Espanha* créée en 2005, ou encore des rapports sur « *L'internationalisation de l'entreprise espagnole au Brésil* » (Arahuetes et al., 2009). Du côté brésilien, l'Entreprise Brésilienne du Tourisme (EMBRATUR) – une entité dépendante du Ministère du Tourisme – est en charge de la politique de promotion touristique. Elle est aussi partenaire des différents événements promotionnels internationaux (salons, séminaires) et publie en collaboration avec la Fondation Getúlio Vargas – la principale institution privée brésilienne d'enseignement supérieur et de recherche – un rapport d'expertise sur le « *Marché des touristes étrangers de résidence secondaire au Brésil* » (Fundação Getúlio Vargas et al., 2008). En ce qui concerne les entreprises, c'est l'Agence de Promotion des Exportations (APEX-Brésil) qui joue le rôle de consolidation des échanges économiques avec l'extérieur. Elle est le principal partenaire institutionnel du secteur immobilier brésilien pour organiser les salons internationaux dans les capitales du Nordeste et représenter l'entrepreneuriat brésilien à l'étranger.

⁴ Ils sont implantés à proximité des grands aéroports et reliés entre eux par un réseau d'autoroutes côtières : la *Translitorânea* dans le Maranhão, la *Costa do Sol* dans le Ceará, la *Rota do Sol* dans le Rio Grande do Norte, la *Linha Verde* dans l'État de Bahia.

⁵ Théorie développée dans les années 1960 par des économistes du développement et consistant à concentrer des investissements publics et privés dans des quartiers industriels spécifiques, censés devenir des moteurs économiques pouvant entraîner le développement local et diffuser progressivement la croissance sur le reste du territoire.

Acteurs touristiques et immobiliers savent également porter leurs intérêts. Dès les années 1990, les hôteliers prospectent de nouveaux marchés en participant activement aux salons touristiques internationaux. Les acteurs immobiliers s'organisent sous la forme d'une association professionnelle, l'*Association pour le Développement Immobilier et Touristique dans le Nordeste* (ADIT), créée en 2006 à l'initiative du syndicat des constructeurs de l'État d'Alagoas. Dirigée par de grands constructeurs de la région, l'ADIT réunit des acteurs de toute la région : agences immobilières, constructeurs, promoteurs, avocats et architectes. L'objectif premier de cette association est de proposer des interlocuteurs « professionnels » (légitimes) aux investisseurs étrangers. On voit ainsi se former un véritable « cluster » immobilier-touristique autour des principaux constructeurs de la région. L'essentiel du travail de l'ADIT va consister à organiser chaque année un grand salon spécifique au Nordeste, le *Nordeste Invest*, qui organise la rencontre entre investisseurs internationaux, constructeurs régionaux, dirigeants politiques et experts.

Comme tout rituel de transaction, les salons sont des mises en scène socialement efficaces (Sora, 2002), ils incarnent ce que Saskia Cousin (2005) qualifie d'« utopie performative » en donnant forme au secteur immobilier-touristique, en produisant de l'interconnaissance entre les acteurs et en imposant des représentations légitimes du marché. Confiné dans l'espace d'exposition et ses coulisses, le salon recrée un entre-soi favorable à la rencontre entre des acteurs fondamentalement hétérogènes. Ce faisant, il renforce l'autonomie du secteur, mais aussi sa déconnexion potentielle vis-à-vis de l'extérieur. Nécessaire pour créer des liens et consolider les réseaux, le fonctionnement en vase clos apparaît ainsi propice aux logiques de « bulle ».

V. La segmentation par homologie du champ immobilier-touristique

L'analyse du marché immobilier-touristique international laisse apparaître un champ divisé entre, d'un côté, un pôle de « *big players* » constitué de grands constructeurs brésiliens en lien permanent avec les dirigeants régionaux et nationaux, de groupes immobiliers étrangers associés au capital financier international ; et de l'autre un pôle « *pionnier* » – aussi taxé « *d'aventurier* » et « *d'amateur* » par ses détracteurs – composé de petits entrepreneurs disposés à la prise de risque, prêts à nouer des alliances sur le tas avec les agents économiques locaux, à investir « *par amour* » et à traiter en personne avec les administrations locales. Cette constatation nous renvoie à l'hypothèse de Dezalay et Garth (2002), selon laquelle les espaces économiques internationaux se construiraient par homologie structurale entre acteurs nationaux. Dans *la mondialisation des guerres de palais*, Dezalay et Garth émettent ainsi l'hypothèse que c'est l'homologie structurale entre les positions sociales des élites politiques dans leurs espaces nationaux respectifs qui conditionne la réussite ou l'échec de l'exportation d'un modèle. C'est notamment la raison pour laquelle ces auteurs s'opposent au discours du « transnational », qui suppose la disparition des divisions nationales. Pour ces auteurs, l'internationalisation ne signifie pas l'annulation des enjeux nationaux, mais bien une coïncidence des luttes sociales nationales à un niveau supranational.

Dans le cas qui nous intéresse ici, il faut distinguer les tentatives de petits entrepreneurs semi-professionnels et isolés, court-circuitant les réseaux « *mainstream* » du marché immobilier international, des grands groupes immobiliers multinationaux et financiaris s nouant des alliances avec les élites régionales et nationales brésiliennes (politiques et immobilières) dans l'idée d'investir dans des projets de grande envergure. Autrement dit, il faut considérer les divisions et les homologues sociaux de chaque côté de la relation. On comprend ainsi que les petits entrepreneurs étrangers sont tendanciellement attirés vers les petits entrepreneurs brésiliens pour faire affaire. L'univers des salons immobiliers internationaux et des grandes fictions immobilières apparaît dès lors comme un monde à part de celui des petits entrepreneurs étrangers et des petits *resorts* de quelques dizaines d'appartements, négociés au cas par cas avec les avocats des communes du littoral. Il s'agit – pour emprunter au langage sportif – de deux « ligue » différentes, qui concernent des catégories d'acteurs bien distinctes. Cela explique en partie que les mégaprojets ne parviennent jamais à terme. Car leur vocation est en réalité toute autre, comme nous l'avons vu en introduction (la spéculation, l'accaparement de terres).

VI. Frictions immobilières

L'effervescence du marché touristique dans les années 2005-2007 encourage les prises de risque et les excès. Le sentiment de toute-puissance économique transmis par l'abondance de touristes et les taux de change exceptionnellement bas a fait naître les plus grandes ambitions, abondamment relayées par la publicité et les salons. Mais l'activité immobilière est autrement plus complexe que la réalité blanchie des fictions publicitaires, *a fortiori* dans un marché touristique émergeant comme le Nordeste, encore faiblement institutionnalisé. Les relations interpersonnelles et les projections imaginaires tendent alors à compenser les incertitudes du marché.   Natal, les histoires ne manquent pas en matière de faillites fracassantes.

En tête de liste figure le « cas Nicolas Mateos », un entrepreneur espagnol d'une quarantaine d'années au cœur d'une vaste affaire d'escroquerie immobilière se déroulant entre Murcie (Espagne) et Touros, une petite localité côtière à quatre-vingt-cinq kilomètres au nord de Natal, choisie pour accueillir le complexe *Lagoa do Coelho*, l'un des plus ambitieux projets des années du boom: plus de 12 827 résidences, un terrain de golf et 123 piscines prévus d'ici 2012, pour un investissement total de 700 millions d'euros. Près de cinq cents personnes avaient déboursé une avance pour l'achat d'un appartement, s'élevant jusqu'à 40 % de la valeur totale des unités, alors même que l'établissement ne disposait pas encore des autorisations requises. L'affaire a fait grand bruit en Espagne et dans le milieu immobilier de Natal, aboutissant à l'incarcération en 2010 de l'entrepreneur, sans que l'argent détourné ne soit jamais retrouvé. Récemment, en février 2014,

Nicolas Mateos a de nouveau été inculpé par la justice espagnole pour blanchiment d'argent à l'occasion d'une opération policière logiquement appelée « Opération Brésil »⁶.

Au-delà du scandale de *Lagoa do Coleho*, d'autres témoignages révèlent les erreurs commises par certains entrepreneurs étrangers. Il y a potentiellement beaucoup de choses qui peuvent mal tourner dans une entreprise immobilière, surtout dans un marché émergeant encore peu sécurisé par les institutions. Dans l'extrait ci-dessous, l'ancien porte-parole de l'ADIT dans le Rio Grande do Norte et grand constructeur de Natal mobilise l'argument d'une singularité brésilienne pour justifier la place des constructeurs en tant qu'intermédiaires légitimes de tout projet immobilier international :

Il y a une différence entre les man res de faire affaire en Europe et ici. Il y a eu beaucoup de problèmes à cause de  a. Ici, si tu veux réaliser un projet, tu vas voir un promoteur [*incorporadora*]. C'est ce que je fais ici : c'est mon bureau d'ingénierie qui va contracter un agent immobilier pour trouver du foncier, un architecte pour le dessin, un ingénieur pour le projet de structure et de terrassement, le comptable, le conseiller environnemental et ainsi de suite... Le conseiller environnemental, c'est lui qui fait l'étude d'impact et qui la présente à l'IDEMA. Moi je coordonne tout ça. En Europe ça ne se passe pas comme ça, tu vas plutôt voir un architecte. Ici, l'architecte il ne sait pas faire ça. Du coup il va demander à un comptable qui va lui faire payer très cher et qui n'a pas l'habitude. Et puis il va te faire payer une commission pour  a. Tous ceux qui sont allés voir un bureau d'architecte se sont plantés. Il y a eu beaucoup de filouterie [*picaretagem*] là-dessus. (Jorge Mororo, constructeur civil brésilien, ma traduction)

Les critiques portent également sur certains intermédiaires immobili rs choisis par les étrangers. C'est le cas par exemple des *buggeiros* (conducteurs de buggy), qui sont amenés à jouer un rôle de « courtiers en foncier ». Proches des populations locales, les *buggeiros* connaissent bien le territoire côtier. Ils l'arpentent à longueur de journée avec les touristes. Leurs véhicules se faufilent partout, même dans des zones de dunes et de forêt atlantique particulièrement recherchées par les spéculateurs en quête de terrains bon marché et à fort potentiel de valorisation, mais qui sont aussi des espaces environnementalement sensibles et par conséquent protégés. Pour Daniel Fernandez, directeur d'une agence immobilière de Pipa, l'une des principales destinations touristiques du RN, le recours à des intermédiaires « informels » a induit beaucoup d'acheteurs en erreur :

Les personnes sérieuses te recommandent des personnes sérieuses. Il y a des gens, au lieu d'aller voir une agence immobilière, qui ont acheté par l'intermédiaire d'un gars du coin, avec le *buggeiro*, en pensant qu'ils allaient acheter moins cher. Mais le *buggeiro* il a juste un ou deux terrains à te montrer, il ne te donne pas d'autre option, il ne connaît pas la législation environnementale, il ne connaît rien. Après, les gens ils venaient vers nous pour nous revendre des maisons alors qu'ils les avaient payées beaucoup plus cher que ce qu'elles valaient. D'autres ont carrément acheté des terrains sans se rendre compte qu'ils étaient situés dans des aires protégées non constructibles. Avant d'acheter, il faut bien s'informer. Mais tu as des gens qui ne se rendent pas compte qu'ils ont affaire à des arnaqueurs. [...] ça donne des projets dans des endroits très jolis, mais qui ne répondent pas aux exigences du marché, des maisons à côté de la mer, mais qui n'ont pas de vue sur la mer. Autrement dit, tous ont le même problème, c'est qu'ils sont mal conseillés. (Daniel Fernandez, agent immobilier, ma traduction)

⁶ « El rastro de Nicolás Mateos lleva a reventar una gran trama de blanqueo de capitales », *La Verdad*, 07.02.2014.

Il existe potentiellement beaucoup d'éléments qui peuvent faire échouer un projet immobilier : que ce soit la bureaucratie environnementale (souvent plus stricte lorsqu'il s'agit de projets étrangers), l'insécurité foncière, les réseaux de relation autour du projet (partenariats économiques fragiles, conflits avec certains prestataires, etc.), les difficultés personnelles des porteurs de projets et des investisseurs européens une fois confrontés à l'épreuve de l'internationalisation, sans compter les variations du taux de change et des prix du transport aérien entre la prise de décision et la mise en œuvre du projet. Dans un tel contexte, on comprend que les investisseurs se raccrochent aux quelques semblants de vérité qu'offre un marché immobilier-touristique émergent : des fictions publicitaires, des partenaires « homologues » (c'est-à-dire qui leur ressemblent, mais dans leurs espaces nationaux respectifs), des contacts informels ou amicaux.

On peut enfin s'interroger sur la finalité réelle de certains mégaprojets proposés au paroxysme de la bulle, tant ils paraissaient démesurés par rapport à la demande supposée, et irréels par rapport au contexte social local. La construction de telles fictions immobilières apparaît en effet comme un bon moyen d'acquérir des parcelles d'un seul tenant, négocier des permis de construire avec les autorités locales (amadouées par la perspective de créations d'emplois et de retombées économiques) et faire reclasser des zones rurales en zones constructibles, autrement dit réaliser de juteuses plus-values foncières sans avoir posé la moindre brique.

Références bibliographiques

- ALEDO, A. (2008), « De la tierra al suelo: la transformación del paisaje y el Nuevo Turismo Residencial, *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 184 (729), pp. 99-113.
- ARAHUETES, A., ALMEIDA, J. S. G. de. et CUNHA, A. M. (2009), *Brasil : La internacionalización de la empresa española. Estudio monográfico sobre el entorno económico y las oportunidades de inversión en: Brasil*, Madrid, Instituto Español de Comercio Exterior.
- BEZERRA, M.M. de O., CORREIA A.L., MENDONÇA, A.R.R de. et CLEMENTINO, M. do L. M. (2013), « Formação, sustentação ou implosão de uma bolha imobiliária? A dinâmica de preços no mercado de imóveis de Natal no período 2005-2010 ». *Economia e Sociedade*, 22 (1), 167-196.
- COUSIN, S. (2005), « Le tourisme culturel exposé au Salon », *Ethnologie française*, 35 (1), pp. 55-62.
- CRUZ, R. C. A. (2000), *Política de turismo e território*. São Paulo, Contexto.
- DAVID, L., (2012), « The social construction of real estate markets' risk. The case of a financial investments cluster in Mexico City », *Urban Research Journal* 9 [en ligne] <http://articulo.revues.org/2163> (consulté le 02/01/2015)
- DEZALAY, Y. et GARTH, B. G. (2002), *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine, entre notables du droit et « Chicago Boys »*, Paris, Seuil.
- FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS, Ministério do Turismo, Embratur (2008), *Mercado de Turistas Estrangeiros de Segunda Residência no Brasil. Relatório Executivo*, Brasília, Fundação Getulio Vargas.

- GUSTAFSON, P. (2001), « Retirement migration and transnational lifestyles ». *Ageing & Society*, 21, pp. 371–394.
- HVS - Hospitality Valuation Services, (2005), *Brasil Investimentos Tur stico-Imobili rios*. S o Paulo, HVS International.
- KINDLEBERGER, C. P. (2000), *Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crisis*. New York, John Wiley & Sons.
- LOLOUM, T. (2015), *Derrière la plage, les plantations. Ethnographie d'une situation touristique dans le Nordeste brésilien*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et études du tourisme, Paris, EHESS/UNIL.
- MARIE, M. (1982), *Un territoire sans nom*. Paris, Klincksiek.
- NAPPI-CHOULET, I. (2012), « Le logement à l'heure de la financiarisation de l'immobilier ». *Esprit*, pp. 84-94.
- POLLARD, J. (2007), « Les grands promoteurs immobiliers espagnols ». *FLUX Cahiers scientifiques internationaux Réseaux et territoires*, 70, pp. 74-87.
- ROYER, L. O. (2009), *Financeiriza  o da política habitacional: limites e perspectivas*. Th se de doctorat d'Architecture et Urbanisme, São Paulo, Universidade de São Paulo. [en ligne] http://www.fau.usp.br/depprojeto/labhab/biblioteca/textos/royer_doutorado.pdf (consulté le 02/01/2015)
- SILVA, A. F. C. et FERREIRA, A. L. (2010), « Imobili rio-turístico e políticas territoriais: conflitos, debates e o futuro do litoral nordestino ». *La planificación territorial y el urbanismo desde el diálogo y la participación. Actas del XI Coloquio Internacional de Geocrítica*, Universidad de Buenos Aires, 2-7 de mayo de 2010. [en ligne] <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/geo/geocritica2010/535.htm> (consult  le 02/01/2015)
- SORA, G. (2002), « Frankfurt y otras aduanas culturales entre Argentina y Brasil ». *Una aproximación etnogr fica al mundo editorial. Cuadernos de Antropología Social*, 15, pp. 125-143.

Stratégies et risques de la démesure dans la production du religieux

Outrage, superstition et impiété dans le monde grec : comment se comporter avec les statues des dieux ?

Adeline Grand-Clément ^{*† 1}

¹ Patrimoine, Littérature, Histoire (PLH) – Université Toulouse le Mirail - Toulouse II : EA4601 – 5, allées Antonio-Machado 31058 TOULOUSE Cedex 9, France

Dans les cités de Grèce ancienne, la relation établie avec les dieux lors des rituels peut passer – sans que cela soit nécessaire – par la médiation d’une effigie divine. Cette dernière, dont la forme, la taille et la matière varient en fonction des lieux de culte, fait souvent l’objet d’une attention et d’un soin particuliers. Dans certains cas, en effet, elle est parée, lavée, ointe, habillée, touchée, montrée ou au contraire cachée, manipulée voire transportée, lors de fêtes visant à renouveler le lien qui unit la divinité à la communauté qu’elle protège. Mais il existe des situations où un excès de dévotion conduit à des pratiques jugées déviantes par rapport aux normes rituelles : de la piété à l’impiété se dessine ainsi toute une gamme de comportements condamnés par les Grecs, et souvent attribués aux Barbares. Certaines statues divines se trouvent par exemple enchaînées, étreintes, adorées ou au contraire flagellées.

Mon intervention s’appuiera sur l’analyse de quelques cas précis afin de comprendre où les Grecs situaient la ligne de partage – souvent tenue – entre, d’un côté, le respect et la déférence dus aux dieux, et, de l’autre, l’asebeia (impiété), la deisidaimonia (crainte superstitieuse) et l’hybris (outrage, excès). Cela permettra également de revenir sur le pouvoir d’action et le mode d’intervention qui étaient prêtés aux effigies divines, dans le système polythéiste grec.

Mots-Clés: Grèce ancienne, statuaire, outrage, superstition, impiété

*Intervenant

†Auteur correspondant: adelinegc@yahoo.fr

De la démesure en médecine religieuse : le modèle pentecôtiste

Max Belaise ^{*† 1}

¹ Centre de Recherches Interdisciplinaires en Lettres, Langues, Arts et Sciences Humaines (CRILLASH)
– Campus de Schoelcher 97233 Schoelcher, Martinique

Dès l'Antiquité grecque, la religion s'est donnée pour but d'assumer la santé de ses adeptes (sanctuaire d'Asclépios). L'époque post-moderne n'échappe pas à ce principe, en particulier dans le courant pentecôtiste. Cette confession qui a fait l'objet d'une remarquable étude du sociologue Harvey Cox : Retour de Dieu, voyage en pays pentecôtiste met l'accent sur la prise en charge sanitaire de ses adeptes. Dans cette confession en pleine expansion mondiale, aussi bien dans les pays du Nord que ceux du Sud, ce qui étonne l'observateur c'est la démesure qui prend place dans les rituels de guérison : aboiement, caquètement, croassements comme des grenouilles, contorsions en tous genres parmi les adeptes et autres rugissements.

Outre la théâtralisation de " l'acte thérapeutique ", la rhétorique thérapeutique oblitère la raison-raisonnante au profit d'une déraison qui faciliterait la glossolalie, les manifestations de l'Esprit-Saint et les naufrages de l'esprit humain. De quelles natures sont ces phénomènes observés ? Comment les appréhender ? Avons-nous à faire à des événements circonscrits dans le temps et/ou dans l'espace ? Ou sommes-nous en face d'archétypes propres à l'espèce que l'émergence de la raison aurait fait disparaître au cours du développement des sciences et des techniques ?

Mots-Clés: Pentecôtisme, Guérison, démesure, imaginaire religieux

*Intervenant

†Auteur correspondant: belaise.max@wanadoo.fr

Extrêmes de vertus et renversement de l'éthique dans le recueil "Les pierres hochent la tête" (Chine, XVIIe siècle)

Vincent Durand-Dastès *† ¹

¹ Equipe ASIEs (INALCO) – INALCO PARIS – 65 rue des Grands Moulins CS 21351 75013 Paris, France

Dans un recueil de nouvelles en langue vulgaire chinois des années 1620, "Les pierres hochent la tête", les vertus sont illustrées avec une démesure qui confine au renversement des valeurs : on y voit ainsi une vertueuse jeune femme sacrifier sa vie, de la plus atroce façon, afin de permettre à son mari de rentrer au pays prendre soin de sa belle-mère. Cet acte, accompli au nom de la piété filiale, aura pour conséquence paradoxale de laisser son mari sans descendance et d'assurer à la jeune morte un destin divin qui annulera en quelque sorte les principes moraux au nom duquel son martyre a été consenti ; dans un autre récit, un jeune homme obsédé par la piété filiale abandonnera sa mère pour partir à la recherche d'un père disparu qui ne souhaite pas le moins du monde être retrouvé : les valeurs de la piété filiale conduisent ici à faire violence à ceux-là mêmes à qui elle aurait dû assurer protection et sécurité. Comment comprendre de tels récits ? Développent-ils une sorte d'ironie subversive en poussant jusqu'à l'absurde les conséquences d'un comportement moralement " parfait " ? Ou défendent-ils à l'inverse l'idée qu'une dévotion sacrificielle et presque démente aux valeurs est préférable, pour bien les défendre et les illustrer, à leur pratique modeste et quotidienne ?

Mots-Clés: Piété filiale, Extrême, Ironie subversive, Littérature en langue vulgaire, Chine

*Intervenant

†Auteur correspondant: vincentdd@skynet.be

Voyage au bout de l'enfer. La cure cosmique (Chine).

Brigitte Bapandier ^{*† 1}

¹ Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC) – CNRS : UMR7186, Université Paris X
- Paris Ouest Nanterre La Défense – 21 Allée de l'université F-92023 92023 NANTERRE CEDEX,
France

La cure (healing) est à ce prix dans la tradition taoïste chamanique du L'ushan : elle s'opère au prix d'une traversée cosmique de lieux terrifiants (guo luguan) au coeur de constellations peuplées de démons redoutables qu'il faut maîtriser. Le patient sortirait de cette " passe " comme neuf, son " destin " restauré. La vie serait à ce prix, en somme, de franchir parfois les frontières poreuses avec la mort. La naissance et la mort, toujours inséparables, seraient constamment rejouées dans cette représentation démesurée de la condition humaine. Tentative de voyage.

Mots-Clés: Taoïsme, cure (healing), transgression, destin, terreur

*Intervenant

†Auteur correspondant: brigitte.bapandier@wanadoo.fr

Sobriété et démesure dans les rites des confréries musulmanes de France (Tidjaniyya et ‘Alawiyya)

Habib Samrakandi *† 1

¹ Centre d’Anthropologie de Toulouse (CAT) – CAT-LISST Université de Toulouse 2 Jean-Jaurès – Université de Toulouse 2 Jean-Jaurès 5 Allées Antonio Machado 31 058 Toulouse cedex 09, France

Les institutions initiatiques en milieu islamique proposent à leurs adeptes la possibilité de mener une guerre majeure (al-Jihâd akbâr) contre leurs propres pulsions. Les pratiques de rites de la retraite spirituelle (Khalwa) font état de comportements, d’attitudes et de conduites démesurés. Là où la voie ‘Alawiyya recourt à la technique de transe, mettant en scène le corps du retraitant, par contraste, la confrérie Tidjane s’évertue à observer la Shari’a en s’interdisant l’extraordinaire dans l’expression corporelle des disciples. Cette sobriété de la pratique du rituel est néanmoins compensée par une démesure sur le plan des croyances surnaturelles.

La Loi islamique plaide pourtant pour une religion du juste milieu (Dîn al-wassat). Le recours aux normes de la raison, en particulier la question des limites (al-Hudûd) évite au pratiquant le fait gravissime de la démesure (al-Ghulû). C’est en cette dernière que se génère la violence destructrice de soi et de son propre groupe d’appartenance. Il est en conséquence intéressant de poser la question du devenir de ces modes démesurés du croire en contexte de modernité occidentale. Comment ceux-ci, malgré leur fragilité rationnelle, continuent à se développer et à nourrir des liens sociaux en milieu post-migratoire ?

Mots-Clés: 1, Sobriété, démesure, 2, Retraite spirituelle, 3, ordinaire, extraordinaire, 4, Maître, disciple, 5, ordres spirituels musulmans

*Intervenant

†Auteur correspondant: habib.samrakandi@free.fr

Excès communicatif comme mode de manipulation: transgression et pouvoir des féticheurs en Afrique de l'Ouest

Agnès Kedzierska-Manzon *† 1

¹ Centre d'anthropologie sociale - équipe du LISST (CAS-LISST) – Université Toulouse Jean Jaurès – 5 Allée Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

Dans l'aire mandingue (Afrique de l'Ouest), l'interaction entre le féticheur et son objet se conçoit sur le mode d'un dialogue de l'humain avec un sujet matériel doté d'un pouvoir ou d'une "agentivité" propre.

Comme lors de la communication entre un griot et un noble dont ce griot fait l'éloge, à travers l'acte verbal, l'énonciateur vise ici à flatter le destinataire de sa parole afin de l'inciter à agir à son profit. La parole du féticheur, comme celle du griot, se caractérise par un excès communicatif tant sur le plan du contenu (nombre important d'épithètes et de métaphores, parallélisme syntactique, etc.), que dans son mode d'énonciation (débit rapide, voix modulée, etc.). Cet excès semble indissociable de l'exercice du pouvoir par l'énonciateur qui, bien qu'il se présente comme partenaire inférieur, s'avère apte à manipuler le destinataire de son élocution, à lui faire perdre le contrôle, et en fin de compte à le plier à ses desseins.

Mon intervention se propose de réfléchir sur la manière dont l'excès communicatif permet au féticheur d'asseoir son pouvoir sur son objet, et plus généralement, sur les relations entre démesure, maîtrise de soi et maîtrise des autres – humains ou non – en Afrique de l'Ouest.

Mots-Clés: objet, fétiche, pouvoir, parole, Afrique, transgression

*Intervenant

†Auteur correspondant: akedzierskamanzon@gmail.com

La démesure comme modalité de traduction culturelle. Enseigner le bouddhisme aux Occidentaux par le biais de la ” folle sagesse ”

Marion Dapsance *[†] ¹

¹ Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire de l'Institution de la Culture (LAHIC-EHESS) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 105, Boulevard Raspail, 75006 Paris, France

La démesure facilite l'acculturation du bouddhisme en Occident. L'assertion peut surprendre, tant il est vrai que le bouddhisme est associé, chez nous, à l'idée de modération, d'équilibre ou de sobriété. Or, il existe de nombreux cas de transmission du bouddhisme à l'Occident se caractérisant par l'emploi de pédagogies fondées sur la transgression systématique, explicite et extravagante de normes préalablement admises.

Le cas d'un des maîtres bouddhistes tibétains les plus actifs en Occident, Sogyal Rinpoché, connu pour son enseignement non conventionnel dénommé ” folle sagesse ”, est à ce titre exemplaire. Celle-ci peut être considérée par l'ethnologue comme une forme de démesure, consistant à prendre le contre-pied de l'attitude sereine et posée attendue d'un lama, tant du point de vue occidental que tibétain. En outre, elle n'est pas seulement une construction du chercheur, puisqu'elle est aussi revendiquée et explicitée comme telle par les acteurs, qui développent à son sujet une véritable théorie, à la fois mystique et pédagogique. La notion de démesure sera employée ici comme l'infraction délibérée et spectaculaire des règles régissant habituellement une société donnée. La communication analyse les modalités d'une pédagogie de traduction culturelle fondée sur la démesure.

Mots-Clés: Traduction culturelle. Bouddhisme. Occident. Pédagogie. Folle sagesse.

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: mdapsance@gmail.com

La maîtrise de la démesure dans la relation aux entités de l'inframonde (Nord Potosi, Andes boliviennes)

Laurence Charlier ^{*† 1}

¹ Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires (LISST) – CNRS : UMR5193, École des Hautes Études en Sciences Sociales [EHESS], Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – Université Toulouse-Le Mirail Maison de la Recherche 5 Allées Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

Dans les cures chamaniques, le yatiri doit saturer son corps d'alcool pour interpellier des entités de l'inframonde, les recevoir à l'intérieur de son ventre (dans son *sunqu*) et entamer un dialogue avec elles. Il vivrait alors dans deux mondes synchroniquement : celui intérieur où il voit les entités invisibles et celui partagé socialement où il interagit avec le patient. Pour pouvoir sortir indemne de ce "combat", il devra s'extraire du cadre expérientiel de son *sunqu*, ce qui exige une parfaite maîtrise de la démesure.

En revanche, pendant le Carnaval, les hommes "ordinaires" boivent des quantités considérables d'alcool durant quinze jours afin de pouvoir recevoir et "adorer" le Maître du Carnaval, le patron du monde souterrain. Mais contrairement au yatiri, les individus sont parfois absorbés par leur vision du Maître et ne parviennent plus à se projeter dans le monde partagé socialement. Cette confusion peut leur être fatale.

Cette comparaison nous permettra d'examiner les conceptions de la démesure et de ses gradations. Nous verrons que pour les habitants de cette région, la dégradation des facultés cognitives n'est pas tant provoquée par l'absorption massive d'alcool que par le mode de l'interaction sensoriel qui s'établit, lors de leur vision, entre eux et le Maître.

Mots-Clés: Andes boliviennes, ivresse, chamanisme, visions

*Intervenant

†Auteur correspondant: laurencecharlierzein@gmail.com

Entre pratiques extrêmes et l'excèsif comme stratégie promotionnelle : les ritualités du shugendô (Japon)

Anne Bouchy ^{*† 1,2}

¹ Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO) – Ecole Française d'Extrême-Orient – 22 Avenue du Président Wilson 75116 Paris, France

² Centre d'anthropologie sociale - équipe du LISST (CAS-LISST) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 5 Allée Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

Les pratiques extrêmes sont des instruments privilégiés et déterminants dans le parcours initiatique de spécialistes religieux japonais, tels que les pratiquants de l'ascèse dans les montagnes (shugen, yamabushi), et aussi de " gens ordinaires ", qui, par ce biais, peuvent, ou non, devenir des spécialistes des oracles. Le shugendô a également utilisé l'excèsif, le spectaculaire comme marque identitaire pour s'affirmer et se différencier dans le large panorama religieux. Toutes ces pratiques posent la question de la démesure formelle en relation avec l'intention et les objectifs des acteurs. Elles conduisent aussi à s'interroger sur l'usage, la légitimité et les limites de la violence dans le religieux, notamment dans ses impacts sur le corps individuel et sur le corps social.

Mots-Clés: pratique extrême, violence, corps, spectaculaire, Japon

*Intervenant

†Auteur correspondant: anne.bouchy@efeo.net

Les prophétismes pentecôtistes et les structures idéologiques de la démesure religieuse (Côte d'Ivoire)

Franck Ghislain Gawa

Doctorant à l'institut d'Ethno-sociologie (IES)

Université Felix-Houphouët Boigny d'Abidjan-Cocody (Abidjan, Côte d'Ivoire)

gfranckghislain@yahoo.com

Introduction

En Côte d'Ivoire, depuis l'époque coloniale jusqu'à une période récente, notamment la fin des années 1990, le prophétisme a toujours été une composante importante du champ politique et religieux avec des personnages historiques comme Harris Wade, Papa Nouveau, Koudou Jeannot. Ces personnages ont entretenue des relations harmonieuses ou conflictuelles avec les anciens chefs d'état dont Félix Houphouët Boigny, Henri Konan B di  et Robert Gu i. Les années 2000 vont connaître une nouvelle ère prophétique avec l'éclosion et le développement des prophétismes évangéliques, c'est-à-dire des personnages ayant une activité religieuse impliquant des visions, des songes, des signes miraculeux et des révélations divines, en provenance d'un « charisme révélé » (Weber, 1996). Qui plus est, ces acteurs religieux ont noué des relations de proximité avec des hommes politiques ivoiriens, en leur prédisant parfois une ascension sociale et un destin présidentiel, comme ce fut le cas entre le candidat Laurent Gbagbo et le prophète Kacou Séverin. Ce changement intervenu au niveau de la pratique religieuse évangélique est consécutif à la libéralisation politique en Côte d'Ivoire et à la reconnaissance de nouvelles congrégations religieuses par les pouvoirs publics. Ce regain d'intérêt s'explique par l'adaptation du message religieux au contexte socio-économique et politique des sociétés modernes (Garcia-Ruiz et Michel, 2014), ainsi que par des logiques de plus grande échelle liées à la globalisation du religieux (Balandier, 1953 et Dejean, 2009, et en particulier sur le prophétisme : Dozon, 2008 ; Mary, 2002). Une métropole comme Abidjan constitue alors un site d'observation où il est possible de repérer une atmosphère urbaine imprégnée par ces nouveaux prophètes de la ville. Cela fait de cette ambiance religieuse un ensemble cohérent, difficilement descriptible mais hautement expressif, qui invite à une explication renouvelée de ce phénomène. S'inscrivant dans une anthropologie constructiviste liée à la logique de la globalisation du religieux, cet article consacré aux prophétismes évangéliques de la ville d'Abidjan se propose de répondre aux interrogations suivantes : comment expliquer l'émergence, le développement et le succès de ces néo-prophétismes de la période postcoloniale contemporaine ? Leur explosion sur le marché religieux et leur attrait pour la théologie de la prospérité et le messianisme politique n'expliquerait-il pas leur réussite actuelle ? Nous proposons d'organiser le propos en trois mouvements. La première partie se penche sur les descriptions de ce phénomène religieux, dans le contexte de la modernité religieuse en Côte d'Ivoire. La seconde envisage sa connexion au phénomène politique national. Dans la troisième enfin, il s'agit d'ouvrir une réflexion plus innovante, en analysant l'institution religieuse qui en résulte comme l'articulation réussie entre prophétisme marchand, téléologie de la prospérité et messianisme politique.

L'objectif poursuivi est de mettre en exergue une culture de l'écart au niveau symbolique entre ces nouveaux prophétismes et les schémas quotidiens de la rationalité, et même une rupture d'avec les normes usuelles des anciennes liturgies religieuses. En effet, le charisme de ces prophètes et leurs transes visionnaires entrent en résonnance avec la situation économique et politique de la Côte d'Ivoire, constituant un nouveau monde de représentations à la fois religieuses, politiques et économiques. Nous voudrions donc saisir, à travers cette étude de cas, les stratégies de ces



nouveaux prophètes, et les risques induits par leur nouvelle approche de la foi pour la société ivoirienne.

I. L'idéologie de l'appel divin et la modernité religieuse en Côte d'Ivoire

La Côte d'Ivoire, avec une superficie de 322 462km² appartient à la région de l'Afrique de l'Ouest, située dans la zone forestière de l'Afrique subsaharienne. Le christianisme représente 32,9 % du paysage religieux ivoirien, l'islam 38,6 %, les religions traditionnelles 11,9 % et les autres religions 16,7 % sur une population qui compte environ 21 millions d'habitants. En effet, les religions autochtones, les religions monothéistes (christianisme, islam) et les religions syncrétiques se côtoient en milieu urbain et rural. Ce pluralisme religieux se remarque dans plusieurs villes et villages où coexistent tant bien que mal divers cultes : catholique, méthodiste, harriste, de ma, Assemblées de Dieu, cultes traditionnels, etc. Mais, c'est surtout à partir des années 1980 que le pays se distinguera comme une zone du renouveau religieux en Afrique subsaharienne. Les jeunes pasteurs-prophètes qui animent ces nouvelles communautés chretiennes soignent leur *look*, communiquent à travers une vaste palette de médias et adoptent un style de vie ostentatoire (vêtements de luxe, BMW, Mercedes, Lexus).

En Côte d'Ivoire, depuis les années 1980, la fermentation religieuse semble s'être déplacée de la basse Côte d'Ivoire où, historiquement, avaient fleuri les prophétismes traditionnels (Memel-Fot , 1967 ; Dozon, 1995), pour se concentrer au sein de la ville d'Abidjan, où siège le pouvoir politique. C'est à ce titre que l'idéologie de « l'appel de Dieu » et la théologie de la prospérité économique jouent un rôle déterminant dans l'activation des nouvelles vocations religieuses. En effet, ces idéologies s'inscrivent dans des reconfigurations sociales et des moments d'incertitudes qui poussent ces nouveaux prophètes à se percevoir comme de nouveaux élus, du fait qu'ils ont vécu des moments particuliers, signes de leur élection divine. Concernant l'Archbishop Kodja Vincent (Lead vocal du groupe de rap RAS (Rien   Signaler) des années 1980 et fondateur de MEG-VIE (Mission Evangélique Gr ce de Vie), la vocation religieuse s'expliquerait comme suit : « (...) *Il y a très longtemps que je faisais l'œuvre de Dieu. C'est parce que je n'en faisais pas un métier que les gens ne l'ont pas su. C'est en 1997, quand je revenais de Londres où mon avion a failli s'écraser, que l'appel s'est fait insistant. En 1998, je me suis mis entièrement au service du Seigneur Jésus-Christ en ouvrant mon  glise. Je travaillais encore au Burida et les gens ne savaient pas que j'étais un pasteur* »¹. Pour ces nouveaux pasteurs-prophètes de la ville, la quête de notoriété constitue un facteur essentiel dans la formation de leur capital religieux. Par leur réussite, ils attestent qu'il existe d'autres voies d'accès à la réussite sociale qui témoignent de la légitimité de leur modèle « d'Homme de Dieu » en réhabilitant la veine prophétique des traditions bibliques, par l'annonce d'oracles dits divins. Le lien entre la prophétie et le leadership existe dans la littérature biblique. Ainsi, dans l'Ancien Testament, les prophètes sont décrits comme étant ceux qui ont l'Esprit de Dieu (Nombres 11.29 ; 2Rois 9.15 ; N h mie 9.20 ; Zacharie 7.12). On peut trouver un lien entre ce nouveau prophétisme et l'Ancien Testament à travers les noms que revendiquent ces prophètes : Koné Malachie (ex-pasteur à l' glise protestante Baptiste Œuvres et Missions), Élie Moise (leader de la mission Evangélique du Dieu Vivant), Élisée Kouakou (ministère de la Nouvelle Pentecôte), et bien d'autres.   l'opposé de cette génération pour laquelle la foi doit s'affirmer publiquement et la reconnaissance sociale constitue un facteur d'élection divine, l'ancienne génération préfère travailler dans la sobriété et l'anonymat.

¹ « Archevêque Guy Vincent Kodja : Les voies de sa vie » [en ligne] : www.eveques.fr/archev-que-guy-vincent-kodja-les-voies-de-sa-vie

En Côte d'Ivoire le personnage du prophète est aussi associé à l'époque coloniale, notamment au travers de la figure de William Wade Harris qui, pour justifier son entreprise religieuse, s'est lui-même présenté auprès de l'opinion publique comme le prophète de la libération de la race noire.   son propos, Marc Augé (1994 : 140) note que le mythe « Harris » fait désormais partie de l'histoire ivoirienne. S'y ajoute aujourd'hui, dans une réplique très moderniste, les profils de Kacou Séverin et de Koné Malachie. Comme le note Akind s (2003 : 13), l'établissement des liens sociaux en Afrique a recours au symbolisme développé par divers récits sur les origines des peuples. Les récits des épopées prophétiques de Kacou Severin, William Harris, Papa Nouveau, Koudou Jeannot et Koné Malachie, pour ne citer que les plus marquants, contribue à fabriquer une cosmogonie religieuse dans laquelle vient s'emboîter l'histoire ivoirienne. Ils contribuent de fait à réinscrire dans la conscience des Ivoiriens une réalité qui véhicule une conscience nationale. Les plus illustres de ces nouveaux prophètes évangéliques sont entre autres : Jean Marie Domoraud, fondateur de (l' glise Glorieuse Internationale du Saint-Esprit) ou encore Dominations (Domoraud Ministères pour les Nations), le pasteur-prophète Mohammed Sanogo, président de l'organisation chrétienne « Messages de Vie », qu'il a créée en 1996 et pasteur principal de la mission évangélique Vase d'Honneur (2002). Depuis plusieurs années, ce dernier sillonne de nombreuses régions de la Côte d'Ivoire et du monde pour y annoncer l' vangile de la prospérité et du salut. N  au sein d'une famille musulmane, à l'image de Mamadou Karambiri², et diplômé de grandes écoles, Mohamed Sanogo est le prototype du prophète pentecôtiste moderne, pour qui la réussite sociale est considérée comme une bénédiction divine et les déboires, les contre-performances sont le résultat d'entreprises malfaisantes. Par ailleurs, dans une réplique encore plus moderniste que la précédente, le pasteur-prophète Raoul Wafo est quant à lui un prédicateur reconnu, et aussi le fondateur de (l' glise évangélique le Temple de la Foi) et de Wafo Ministries. N  au Cameroun, il revendique un « l'appel de Dieu »   l'âge de 24 ans. Aujourd'hui, il revendique un ministère d'évangélisation (Wafo Ministries) dans la ville d'Abidjan et possède de multiples canaux de diffusion (radios, télévisions et sites web), qui ont un véritable impact sur les populations locales. Si sa notoriété naissante est reconnue de plusieurs fidèles évangéliques, celui qui connaîtra par contre un succès fulgurant, à l'image de Koudou Jeannot, est Koné Malachie. Issu de l' glise protestante Baptiste Œuvres et Missions de Yay  Dion Robert, ex-détective devenu fondateur de l'une des plus grandes  glises de Côte d'Ivoire qui compte également plusieurs entreprises commerciales, et qui s'est fait connaître comme le prophète politique de « la refondation »³. Par rapport à la génération de Harris, ces prophètes évangéliques font montre d'une volonté de synthétiser l'histoire ivoirienne avec les traditions bibliques, n'hésitant pas à comparer tel leader politique à un personnage religieux tel que David, Moïse, Jérémie ou encore Pharaon.

II. Ces prophètes qui brouillent les catégories usuelles de politique, religion et  conomie

Les nouveaux pasteurs-prophètes ont recours à des pratiques prophétiques et charismatiques par opposition à la routine institutionnelle et aux schémas quotidiens de la rationalité, notamment du fait de la place excessive qu'ils accordent à la réussite dans le monde comme marque prédestinée du salut. Ainsi, depuis près de vingt ans, c'est-à-dire la fin des années 1990 et le début des années 2000, la Côte d'Ivoire est pour ces nouveaux prophètes un lieu où s'entremêlent les références politiques et religieuses à travers de nouvelles lectures prophétiques qui associent la Côte d'Ivoire à la nouvelle Jérusalem. Fondée sur cette intervention du surnaturel dans le monde, l'activité prophétique est devenue une pratique répandue dans les milieux chrétiens d'obédience évangélique, et elle se voit largement relayée par la presse écrite et mise en relation avec l'actualité politique et

² Mamadou Karambiri est un pasteur et prédicateur chrétien évangélique pentecôtiste burkinab .

³ La « refondation » est une idéologie politique rattachée au Front populaire ivoire (FPI), le parti de Laurent Gbagbo, qui prône le renouvellement des rapports politiques entre la Côte d'Ivoire et son ex-puissance coloniale, la France.

sociale. Les journalistes y puisent d'ailleurs souvent de l'inspiration pour proposer des issues aux luttes politiques entre les forces de l'opposition et les forces gouvernementales depuis la réinstauration du multipartisme. Le journal le *Temps* dans sa parution du 8 mai 2004 notait par exemple que « *l'accord politique d'Accra III n  de la crise politique du 19 septembre 2002 renforce en fin de compte la foi dans l'espérance ivoirienne* ». Or, il est intéressant de souligner que toutes ces révélations divines obéissent à une constante : « *La Côte d'Ivoire est au cœur d'une lutte entre les forces du bien et du mal* », un slogan rappelant étrangement le discours politico-religieux américain suite aux attentats du 11 septembre 2001.

Les révélations divines en question proviennent principalement des prophètes, Elie Koné et Malachie Koné, Jean Marie Domoraud et Kacou Séverin... Les révélations divines en question ont donné lieu à des écrits dont : *Les sept décrets prophétiques* de Koné Malachie, *Comment sauver la Côte d'Ivoire, un Temps nouveau*, ou encore *Gesth man * de Kacou Séverin. L'art de la prophétie apparait alors, dans l'imaginaire de nombreux Ivoiriens comme une ressource, une énergie ou un capital dont disposeraient ou non les individus en fonction des situations et des positions occupées dans l'organisation des rapports de forces. Se défendant bien souvent d'y croire, de nombreux fidèles évangéliques ont pourtant suivi les étapes du scénario prophétique décrits par Koné Mamadou Malachie à travers sa lecture prophétique de la crise ivoirienne. Ces prophéties constituent un ensemble de scénarios catastrophistes qui visent à réinscrire l'histoire ivoirienne dans un projet divin.

La lecture politique de ces prophéties consiste à présenter la Côte d'Ivoire comme un lieu en crise où l'avenir demeure incertain. Sur le plan symbolique, l'inversion du miracle ivoirien se lisait principalement comme une conséquence des pratiques perverses. L' tat ivoirien s'est donc vu diabolisé par ses sujets ch tiens qui reliaient la crise de l'économie nationale à un effet de la progression des forces maléfiques dans la destinée de la nation. En conséquence, les individus qui se rendent dans ces assemblées ch tiennes y « [...] cherchent principalement non plus un enseignement théologique, mais une recette « magique » liée à un nouveau mode comportemental pouvant leur apporter le miracle promis (guérison, travail, « bon époux »...). Ils additionnent parfois, diverses pratiques religieuses en quête d'une meilleure efficacité [...] » (N 'daw, 2010 : 237. Au bout du compte, on pourrait admettre avec Florence Bernault et Joseph Tonda qu'avec la seconde vague d'évangélisation prophétique, c'est plutôt « le capital sorcier » qui se reproduit de manière élargie et paradoxale au fur et à mesure que Dieu avance en Afrique avec le plus grand désordre des violences et des massacres contre Satan, les sorciers, les démons, les dieux autochtones diabolisés et/ou mondialisés » (Bernault et Tonda, 2010 : 13).

Le prosélytisme public de ces prophétismes a aussi donné lieu depuis le début de la décennie au phénomène des croisades. En effet, le discours sur la croisade qui estime que « La Côte d'Ivoire doit être gagnée   Jésus », débouche le plus souvent sur des violences symboliques à l'endroit des communautés islamiques et des sectes internationales (Rose-croix, Franc-maçonnerie). Et constitue l'un des dispositifs cognitifs d'évangélisation les plus utilisés par ces nouveaux acteurs ch tiens. Dans cette logique, des Assemblées de Dieu ont organisé, notamment en septembre 2008, une croisade régionale ayant pour thème : « *L'action du Saint-Esprit dans la résolution de la crise ivoirienne en relation avec le retour de Jésus* »⁴ dont la finalité était de s'insérer dans la gestion des problématiques politiques concernant les crises urbaines et politiques. Au cours de l'année 2009, la communauté Winners Chapel, a également organisé une croisade au centre culturel de Treichville sur la thématique du leadership en Afrique. Plusieurs individus ont alors été conviés à ce moment de prière, de même que des autorités politiques, qui étaient organisées dans le dessein de vulgariser la théologie de la prospérité, qui se caractérise par la mise en rapport des richesses matérielles et

⁴ Voir l'édition de la revue en ligne *Notre voie* du 13 septembre 2008, n 3083, www.notrevoie.com/

spirituelles. En décembre 2001, sous l'invitation de la FECI (Fédération évangélique de Côte d'Ivoire), le Dr Yongi Cho⁵, un évangéliste Coréen, a aussi organisé une croisade, ayant généré plusieurs conversions et plusieurs guérisons divines au stade Félix-Houphouët Boigny. En outre, « Les campagnes d'évangélisations de Kacou Séverin organisées entre autres à l'Hôtel Ivoire avec des affiches aux titres évocateurs (Les nations face au retour de Jésus), ont accompagné la campagne présidentielle, et selon de nombreux témoins, étaient honorées de la présence du candidat Gbagbo » (Mary, 2009 :208-209)

Il s'agit donc, pour ces structures religieuses et les prophétismes qui les sous-tendent, d'accroître l'ancrage national de leurs activités et le nombre de leurs fidèles. De tels dispositifs d'évangélisation montrent la dimension transnationale et politique de cette religiosité. En effet, les groupes religieux se sont progressivement insérés dans le jeu politique, et à ce titre, les milieux pentecôtistes ont noué des relations avec le monde politique par le biais d'un prophétisme politique. Ainsi, selon plusieurs rumeurs prophétiques, Kacou Séverin aurait prédit un destin présidentiel au FPI et à son chef de file Laurent Gbagbo. Ce prophète, mort à la suite d'un accident de la circulation, a également annoncé l'avènement de la rébellion armée du 19 septembre 2002. Plusieurs de ces messages avaient pour objet la Côte d'Ivoire en tant que nation, et ces lectures prophétiques ont donc nourri le sentiment que la Côte d'Ivoire restait « un pays béni de Dieu », à qui l'on aurait pu épargner un premier coup d'État avec effusion de sang, en 1999, ou encore une guerre civile généralisée suite à la crise post-électorale de novembre 2010. « Depuis sa mort tragique dans un accident de voiture le 13 avril 2001, le "prophète de toutes les nations" Kacou Séverin est entré dans la mythologie ivoirienne, bien au-delà des frontières de l'Église "Foursquare" dont il était le président, et de toute la mouvance évangélique » (Mary, 2002 : 75). Même si cette présentation a quelque chose de caricatural, en ce sens qu'elle est typique du discours sur les expériences de transformation religieuse, elle a l'avantage de nous montrer l'envergure nationale de ce prophète peu commun dans la société ivoirienne. Par exemple, les scènes d'hystéries et de trances démesurées constatées lors de ses obsèques montrent à quel point de nombreux jeunes chrétiens ivoiriens ont exprimé leur tristesse et leur douleur face à la disparition de leur icône politico-religieuse nationale. Une angoisse sublimée par un contexte social où l'avenir devenait de plus en plus incertain, et ce, dans une modernité de plus en plus enchantée.

III. L'évangélisme et le prophétisme marchand en Côte d'Ivoire

En remplacement des prophétismes de types ruraux spécialisés dans l'exorcisme dont parlait Memel Fotê (1967) en Basse-Côte d'Ivoire et Gadou Dakouri (1995) en pays Dida, les prophétismes évangéliques issus des églises pentecôtistes sont désormais installés dans la périphérie et le centre-ville d'Abidjan. Ces prophètes ont provoqué d'importantes mutations dans le champ religieux, par de nouvelles appellations très évocatrices de leur projet politico-religieux inscrit dans l'économie symbolique de la démesure. Du « Pasteur international » au « Bishop », en passant par le « Prophète des nations », ces derniers reçoivent différemment l'appel de Dieu. On dénombre selon la Commission nationale des Églises protestantes évangéliques Côte d'Ivoire l'existence de plus de 7000 pasteurs reconnus. Marqués par la théologie de la prospérité « ces mouvements religieux (...) prétendent réaliser le salut de leurs membres dans le monde, promettant de donner à leurs adeptes les armes nécessaires pour leur réussite sociale et matérielle dans la société présente » (Gadou, 2001 : 32).

⁵ Cf. Dossier « Jésus, the Hope of Africa ». Spécial Côte d'Ivoire/Ghana, 2001 Voir l'édition en ligne : <http://www.davidcho.com/journal/jbody.asp?id=359>

« Avec le christianisme, il est non seulement question de la privatisation du religieux - l'Église étant une entreprise privée individuelle - mais aussi de la constitution, sous l'égide et au profit des entrepreneurs « religieux » (les pasteurs propriétaires) de holdings permettant de mettre à la disposition d'une clientèle, [...] une gamme de biens et de services, aussi adaptées que possible aux besoins identifiés, ceux-ci étant loin de se limiter au seul registre du spirituel » (Garcia-Ruiz et Michel, 2014 : 4). Cette mise en forme marchande du religieux est protégée par des brevets symboliques concernant entre autres le fait de parler une langue inintelligible des autres, des oracles et des révélations divines ; ou encore par les labels des ministères prophétiques comme le Ministère de la puissance de l'évangile (MPE) de feu Kacou Séverin. Ces brevets agissent ici à un niveau symbolique chez les consommateurs de ces rites religieux, en se faisant connaître du grand public comme des marqueurs de statut social. Ils sont aussi un vecteur important de la diffusion de l'autorité religieuse du prophète. Ces ministères de types prophétiques se prévalent d'une proximité idéologique avec le monde libéral et insistent sur la nécessité pour les croyants de régner ici et maintenant pour prendre possession de son avenir. De fait, plusieurs prophètes issus des quartiers populaires de la ville d'Abidjan ont abandonné leurs anciennes fonctions de responsables de département (département de l'évangélisation, de la délivrance, groupes d'intercession, etc.), d'anciens d'églises et /ou de diacre, avant de se muer en entrepreneur religieux à succès. Le marché offre à ces prophètes charismatiques des formes institutionnelles leur permettant de se démarquer des Églises. En effet, pour eux, « la réussite ecclésiale s'apparente volontiers à la réussite sociale tout court : celle d'un individu dont on dirait qu'il s'est « mis debout » (...) il est devenu quelqu'un en accédant au ministère » (Bayart, 1989 : 9). Dans l'exemple du prophète Kacou Séverin, sa renommée prophétique est solidaire de la fondation de « Ministère de la Puissance de l'Évangile » (MPE), malgré son appartenance à un réseau dénominationnel, celui de l'Église Foursquare. Son ministère prophétique « né d'un groupe de prière réuni à Bouaké, (...) est devenu une véritable entreprise internationale, ayant son propre site internet, son siège mondial à Paris, ses appels à partenariat, ses campagnes de croisades et d'évangélisation » (Mary, 2002 : 77).

Sur ce marché politico-religieux, de nombreux rites sont accomplis, divers objets matériels et immatériels font l'objet de marketing et de consommation régulière. S'agissant des objets immatériels, on peut citer les oracles et les révélations divines personnalisées, les cures d'âmes, les prières pour les hommes d'affaires « Les clés de la prospérité », les prières pour la guérison et la fécondité des malades. S'agissant des objets matériels, il y a des biens matériels hautement symboliques, présentés comme sources de nouvelles bénédictions et vendus aux fidèles, à l'image des bougies, crucifix, chapelets, eaux dites bénites, huiles dites d'onction, etc. Parmi les objets immatériels consommés, on peut citer surtout la théologie de la prospérité elle-même, qui exalte l'origine protestante du capitalisme moderne. Les fidèles pentecôtistes ivoiriens croient que « l'or et l'argent » appartenant à Dieu, leur statut de croyant leur conférerait cette grâce par un décret divin. Avoir de l'argent ou être prospère constituerait un signe d'élection. Dans son essai sur le fait religieux moderne, Max Weber (1996) montre également que l'esprit du capitalisme moderne entretient des affinités électives avec l'éthique protestante calviniste américaine. Celle-ci repose sur la prédestination, sur l'accomplissement dans le travail (quand il correspond à une vocation) et sur la rationalisation des pratiques religieuses. On arrive donc à une continuité entre pentecôtisme et modernité. En outre, le renouveau religieux évangélique comme projet politico-religieux semble participer à la production d'un sens religieux, qui engage la collectivité urbaine. Dans cette perspective, les formes symboliques diffusées par les manifestations religieuses produisent une signification partagée par les acteurs impliqués. L'intérêt porté par la jeunesse urbaine à cette nouvelle forme de prophétisme est lié au nouveau mode de la « religion-spectacle », à son aptitude à divertir les jeunes urbains et à prétendre épanouir leur personnalité, par le canal d'activités récréatives (chorales, camping, veillées de prières, activités décoratives), mais aussi par celui de la communion qu'elle institue et par les nouvelles sociabilités urbaines qu'elle fabrique. Aussi de

nombreux sites internet religieux relayent les mutations sociales souhaitées en se réappropriant les valeurs recherchées par les jeunes urbains (richesse, mariages, styles vestimentaires).   Abidjan par exemple, plusieurs prophètes organisent à ciel ouvert des manifestations religieuses dans plusieurs stades de la ville, dont le stade de la BAE (Brigade Anti-émeute), qui a reçu la visite et l'  onction à de César Kassi (fondateur de la Mission  vang lique Armée des vainqueurs et du ministère de la Caravane des aigles) et celle de Chris Hokafor (un prophète nigérian) en novembre 2014. Ces activités  v nementielles font l'étalage de la force des réseaux pentecôtistes et de leur capacité à mobiliser des fidèles et des ressources (podiums, cars, jets privés, artistes ch r tiens, etc.). Ils introduisent dans leurs prêches un langage quelquefois anglicisé (comme *Fire ! Fire ! Oh My God !*), afin de laisser entrevoir l'  étendue à de leur niveau d'instruction, et d'adapter leur message au discours des t l vang listes américains de renommée mondiale tels que Morris Cerulo ou Kenneth Hagin. Dans cette logique, si le révérend-prophète Camille Makosso, secrétaire général de la Commission nationale des  glises protestantes évangéliques de Côte d'Ivoire, prétend être le père d'un à sursaut spirituel à et revendique le statut de révérend   Général à, cela est en partie lié au poids de l'action des médias dans la visibilité de cette offre religieuse et dans la propagande contre l'avancée de l'islam en terrain ivoirien. Ce christianisme radical et démesuré n'est-il pas à mettre en rapport avec l'islam radical en Afrique ? Par contraste avec ce dernier, c'est plutôt sur l'ostentation consumériste que se fonde leur quête de reconnaissance sociale et d'accession au pouvoir. Les signes de leur nouvelle visibilité sociale se perçoivent à [...] dans la grandeur des bâtiments ou édifices cultuels, parfois imposants au cœur des quartiers miséreux, mais construits aux frais des fidèles et qui s'accommodent de tout le confort qu'offrent les nouvelles technologies. Il en va de même de la marque des véhicules de luxe importées qu'ils possèdent ([...]... Mercedes 500 SL et autres BMW Série 7 ou Porsche Cayenne... !), de leur habillement (Costumes trois pièces griff es), cravates, chaussures, bracelets, montre en or, ceintures, chevali res, etc.)[...] à (Guiblehon, 2012 : 130).

Ces différentes innovations religieuses produisent deux formes sociales du prophétisme dans la structure du paysage politico-religieux ivoirien. Il y a d'un côté les groupes de prophètes les plus jeunes, marqués par le legs de la globalisation libérale et constitués en courants néo-pentecôtistes plus sensibles à la démesure religieuse, et d'un autre côté ceux de l'ancienne génération, plus réticente à ces nouvelles expressions ch r tiennes, et qui prônent davantage de sobriété religieuse. En fait, tout fonctionne comme si ces deux dynamiques générationnelles s'opposaient idéologiquement, en même temps que leurs contenus religieux se diffusent par les relais de la globalisation médiatique des religions.

IV. Conclusion : L'horizon indépassable de la démesure comme capital de positionnement chez les prophètes évangéliques

Les prophétismes évangéliques doivent être analysés comme un sous-produit de la globalisation du religieux, qui propage un ensemble d'idées religieuses (théologie de la prospérité et de la guérison instantanée), qui définit les identités religieuses localement.   ce titre, la théologie de la prospérité est vécue différemment en lien avec la nouvelle dynamique générationnelle. C'est à juste titre que de nouvelles cohortes de prophètes marqués par des critères d'âge et de sexe bousculent les frontières religieuses établies par les anciennes générations.   On le voit par les flux que drainent ces mouvements : malades de toutes conditions sociales, des deux sexes, de tout âge, de tous les groupes ethniques, de toutes les religions   (Gadou, 2004). En effet, cette théologie stipule que si l'or et l'argent appartiennent à Dieu le père, il revient de droit à ses fils qui sont les élus, c'est-à-dire à ceux qui lui jurent fidélité et amour dans le monde. Plus cette croyance à s'individualise, plus [elle] s'homogénéise ; (...), plus la circulation des croyants s'accélère   (Hervieu-Léger, 2001 : 87). On peut voir dans ces nouvelles formes d'expressions religieuses des procès d'enrichissement

individuel, pour des prophètes propriétaires de ministères religieux, et la formation d'un éthos individualisant, qui vise une « [...] prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales » (Marie, 1997 : 73) dans un monde confronté à l'échec de la société dite séculière.

Ce processus d'enrichissement pourrait expliquer un autre processus, à savoir l'engagement des salariés dans la profession d'« homme de Dieu » en Côte d'Ivoire après la démission, la retraite anticipée ou un licenciement négocié (Dali et Zadi, 2014). Car l'entreprise religieuse étant une institution, elle permet aussi à ces travailleurs d'accéder à une nouvelle reconnaissance dont les bénéfices peuvent être saisissables au niveau local et global à travers plusieurs *success stories* de leaders religieux. On peut donc percevoir avec ces prophètes une démesure religieuse de nature symbolique qui touche d'abord à l'esthétique de leur apparence (vestes ou costumes trois-pièces), mais aussi à la grandeur des biens économiques qu'ils possèdent (villas de luxe, voitures, montres de luxe, chaînes de luxe, etc.) et des édifices culturels dont ils sont propriétaires. Certains de leurs rituels de délivrance font appel à d'autres ressources surnaturelles, comme les transes excessives, les visions et les songes prophétiques qui nourrissent de nouvelles lectures politico-religieuses des mutations sociales. Ainsi, ces prophètes produisent une atmosphère religieuse inédite faite d'interférences démesurées entre la religion, l'économie et la politique qui participe d'un ré-enchantement de la société postcoloniale. Ce processus favorise un affrontement réel et symbolique des religions en Côte d'Ivoire, entre islamistes radicaux, sectes internationales et courants évangéliques, en déplaçant l'idéologie du salut hors le monde à celle d'un salut dans le monde

Bibliographie

- AKINDES, F. (2003), « Le lien social en question dans une Afrique en mutation », en ligne : www.uqac.ca/Les_classiques_des_sciences_sociales/.
- BALANDIER, G. (1953), « Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers internationaux de sociologie* 14, pp. 41-65.
- BAYART, J.-F. (1998), « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire* 6, pp. 9-38.
- BAYART, J.-F. (1989), « Les  glises chretiennes et la politique du ventre », *Politique africaine* 35, pp. 3-26.
- BERNAULT, F. et TONDA J. (2000) « Dynamique de l'invisible en Afrique », *Politique Africaine* 79, pp. 5-16.
- DALI, S et ZADI, S. (2014), « De l'emploi salarié à la profession d'homme de Dieu, étude de cas à Abidjan », *Revue Sociétés et économies* 2014/1, pp. 60-78.
- DEJEAN, F. (2009), « L' vang lisme et le Pentecôtisme », *Géographie et cultures* 68, pp. 43-61.
- DOZON, J.-P. (1995a) « La cause des prophètes », in Augé M. (dir.), *Politique et religion en Afrique contemporaine (suivi de la leçon des prophètes)*, Paris, Seuil.
- DOZON, J.-P. (1995b), « Gbahi  Koudou le prophète annonciateur de la crise », *Cahier d'études africanistes* 133-139, pp. 305-331.
- DOZON, J.-P. (2008), *L'Afrique   Dieu et à Diable. Etats, ethnies et religions*, Paris, Ellipses.
- GADOU, D. (2001), « Effervescence religieuse en Afrique noire : Approche historique et anthropologique », *Kasa bya Kasa*, pp. 9-38.
- GADOU, D. (1995), *Dynamique religieuses et tradition en pays dida*, thèse de 3  cycle, Université Felix Houphouët Boigny, IES.
- GADOU, D. (2004), « Les prophétismes en pays Dida et la logique du marché (Côte d'Ivoire) », *Journal des anthropologues* 98-99, mis en ligne le 22 décembre 2010, consulté le 17 février 2015. URL : <https://jda.revues.org/1700>.

- GARCIA-RUIZ, J. et MICHEL, P. (2014), « N o-pentec tismes et globalisation », en ligne <Hal-01025289>.
- GUIBLEHON, B. (2012), « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en Côte d'Ivoire », *European scientific Journal* 8 (24), pp. 115-135.
- HERVIEU-LEGER, D. (2001), « Crise de l'universel et plan tarisation culturelle : les paradoxes de la 'mondialisation' religieuse », in Bastian J.-P. et al. (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan.
- HERVIEU-LEGER, D. (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, Sciences humaines et religion.
- MARY, A. (2002), « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance », *Politique africaine* 87, pp. 69-94.
- MARY, A. (2009), *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Transe initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris, Karthala.
- MARIE, A. (1997), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MEMEL, F. (1967), « Un guérisseur en Basse Côte d'Ivoire : Josué Edjro », *Cahier d'études Africaines* 28, pp. 547-605.
- RAYNAL, S. (2005), « En Côte-d'Ivoire, les forces du bien contre les forces du mal », *Hérodote* 119(4), pp. 111-128.
- WEBER, M. (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

Jusqu'à la limite de soi. Notes de terrain sur la transe près d'une petite ville italienne

Manfredi Federica
Doctorante
Institute of Social Sciences (ICS), Lisbon University
federicamanfredi@hotmail.fr

Introduction

De nombreux anthropologues ont déclaré que notre époque se caractérise par la disparition progressive de nos rituels culturels collectifs. Néanmoins, la procession du Vendredi Saint   Civitavecchia (une petite ville sur la côte ouest de l'Italie centrale) constitue un exemple de la persistance de ces rituels. Contrairement aux processions similaires ayant lieu dans de nombreuses villes dans le sud de l'Italie à l'occasion de cette fête chrétienne, la procession de Civitavecchia n'est pas seulement un défilé organisé par les citoyens afin d'évoquer la scène du Calvaire : des hommes et des femmes de tous âges s'habillent avec des tuniques blanches et une cagoule pointue, ils marchent pieds nus dans la vieille ville portant des chaînes en fer aux chevilles et, sur leurs épaules, ils portent des croix en bois très lourdes. Ils sont les *penitenti* (« pénitents »), dont l'identité est secrète, un véritable tabou pour tout le monde. Pendant leur marche, ils sont entourés par l'ensemble de la communauté, qui participe en silence à ces rituels collectifs. La recherche qualitative¹ que j'ai menée montre qu'une pratique de transe est la principale motivation des personnes à devenir pénitents : l'expérience de la fatigue et de la douleur, jusqu'à la perte de soi-même et du dépassement de ses capacités, conduisent les pénitents à une régénération profonde qui les exalte.

I. Un rite très spirituel mais peu religieux

Toutes les sociétés du monde créent des rituels et des modèles culturels pour organiser la vie humaine. Les plus grands changements dans la vie, comme la mort ou la naissance, peuvent être effrayants et les cultures humaines ont souvent été appelées à formuler des solutions afin d'aider les gens à faire face à l'inconnu. Mais les rituels ont aussi la responsabilité de donner une forme et un cadre à la vie humaine : ils canalisent les changements et sont parfois même responsables de leur propre production.

Selon de nombreux anthropologues, tels que Marco Aime (2014) et David Le Breton (2005), la mondialisation effacerait les traditions et les particularités locales dans les cultures occidentales; certains chercheurs en sciences sociales, tels que Martine Segalen (1998), pensent que l'Europe ma-

¹ Le travail de terrain a été mené à partir de février 2012 jusqu'à juin 2013   Civitavecchia et il a été enrichi avec la recherche bibliographique, quatorze entretiens qualitatifs (cinq d'entre eux à deux reprises, avant et après la procession 2013) et l'observation des participants lors de deux processions et leur préparation.

nipule ses rituels contemporains, comme les mariages et les funérailles, d'une manière personnelle : les rituels n'ont pas complètement disparu, mais ils sont juste en train de changer de forme en s'adaptant aux besoins culturels contemporains (Sozzi 2014, 200). Chacun crée ses propres rites et ils sont personnalisés : l'individualisation est devenue un trait fondamental des rituels modernes, même s'ils conservent une forme ancienne, et le sens de la communauté, si important pour Emile Durkheim (1912), est mis en arrière-plan.

Les considérations qui suivent proviennent du travail de terrain anthropologique que j'ai mené à Civitavecchia, entre 2012 et 2013, c'est-à-dire l'étude de la procession chrétienne locale qui se déroule la nuit du vendredi saint. L'Église chrétienne reconnaît cette nuit-là comme le moment où Jésus Christ est mort sur la croix pour ôter les péchés de l'humanité ; ensuite il a été enterré et le dimanche suivant, a ressuscité. Les chrétiens célèbrent cet événement le dimanche de Pâques.

Dans ce rituel annuel très populaire dans la ville, plus de huit cents personnes participent à une procession nocturne pour recevoir une régénération spirituelle, mais le contexte chrétien ne semble pas être un élément important. Pendant la recherche ont été interviewés des pénitents, c'est-à-dire les principaux protagonistes de la parade, lors d'entretiens qualitatifs semi-structurés et privés. Grâce à leurs informations, il est évident que la religion chrétienne joue un rôle très marginal dans l'expérience rituelle, au point que certains d'entre eux ne se considèrent même pas comme chrétiens ou croyants. Des significations personnelles sont élaborées indépendamment du cadre religieux et des besoins individuels sont satisfaits par l'expérience des éléments qui ont un lien très lointain avec la mort de Jésus Christ : la fatigue et la douleur sont évaluées comme les principaux éléments pour déclencher un état de transe, à savoir l'objectif principal des pénitents.

Pour cette raison, je propose de considérer ce cas d'étude comme une expérience magico-religieuse du sacré (Eliade 1937) et de mettre de côté le cadre chrétien. Grâce à cette approche, la référence à la mort (et pas seulement à celle de Jésus Christ), c'est-à-dire une limite qu'il faut outrepasser, devient un autre facteur fondamental du rituel : en réalisant une mort symbolique et en ressentant véritablement la douleur, les participants reçoivent une régénération spirituelle grâce aux chaînes et à la marche pieds nus. À la fin de la performance, ils reviennent à la vie avec un regard neuf sur le monde et une nouvelle énergie qui les ressource profondément : même s'ils commémorent la mort du Christ, ils sont prêts à revenir à la vie. L'utilisation du corps, la douleur et les émotions fortes qu'ils éprouvent sont les ingrédients centraux de la transe effectuée et se combinent pour produire un cadeau incroyable : une expérience de renaissance spirituelle.



Photographie 1 : Pénitents en procession
Civitavecchia, 19.04.2014 (crédit : Federica Manfredi)

II. Le cadre rituel et la stratégie de travail sur le terrain

Civitavecchia est une ville portuaire dans le Latium, la région de Rome, d'environ cinquante-deux mille habitants. Chaque année, depuis la fin de la deuxième Guerre mondiale, au cours de la période de Pâques, cette ville célèbre le Vendredi Saint avec une grande procession nocturne religieuse, connue dans toute la région. Le défilé commence à partir d'une petite  glise dans la vieille ville, appelé *Chiesa della Stella* («  glise de l'étoile »), et il se déroule dans les petites ruelles du centre. Presque quarante personnes se joignent à cette fête : pour tous les habitants, c'est un événement social très important et toutes les familles de Civitavecchia regardent cette performance au cours de la nuit. Participer est fondamental car le gens parleront principalement de cela pour les semaines à venir. La nuit du vendredi avant Pâques, les balcons et les fenêtres le long du trajet de la parade sont remplis de curieux et les trottoirs sont tellement bond s qu'il est impossible de marcher. Le défilé se compose de onze macro-pièces où nous pouvons trouver sept statues du Calvaire (chacune transportée sur des chariots poussés à la main), trente-trois *misteretti* (« petits mystères »), c'est-à-dire des petites statues symbolisant la Passion de Jésus et menées sur des oreillers par des enfants ; puis il y a de nombreux acteurs déguisés en soldats romains et en personnages bibliques, qui marchent accompagnés de deux fanfares. Suivent une vingtaine de délégués du clergé, les autorités municipales et enfin d'autres représentants d'associations locales comme la Croix Rouge, les Scouts et des confréries qui marchent en grand uniforme. La partie la plus populaire et importante de la parade est le groupe des pénitents, c'est-à-dire les véritables protagonistes de la procession : il y a des centaines de femmes et d'hommes qui marchent vêtus d'un sac (robe en toile épaisse) blanc avec une cagoule pointue qui leur couvre le visage, les pieds nus et des chaînes en fer aux chevilles et, parfois, une grande croix en bois sur leurs épaules. Certains d'entre eux portent plus de soixante kilos pendant deux à trois heures, à savoir la durée du défilé, qui se déroule sur environ trois kilomètres. L'identité

des pénitents est gard e en grand secret, ce qui est un véritable tabou pour toute la ville : personne ne pourrait jamais se déclarer pénitent en public.

Ma partenaire, même au cours des quatre premières années de notre relation, ignorait que je participais à la procession. C'était mon secret. Je ne sais pas pourquoi ... Ceci est très mystérieux et les personnes qui participent ne sont pas prêtes à en parler. Même si je rencontre aujourd'hui quelqu'un qui marche avec moi au milieu des pénitents, on ne parlera jamais de ce sujet. Personne ne devrait jamais en parler, absolument. Nous pouvons aller prendre un café, parler des femmes ou de football, mais pas à ce sujet. Nous ne pouvons pas en parler, il est personnel. Je ne sais pas comment vous expliquer : il est impossible de le partager. (Simone 27.03.2013)

En 2012 il y avait cent-soixante-dix pénitents et en 2013 plus de deux cents, selon le quotidien local, et chaque année le nombre de participants augmente. Toutes les personnes de Civitavecchia viennent à cet événement afin de voir les pénitents : l'effet le plus particulier est le bruit des chaînes sur la rue qui viole le silence de la nuit. Au total, il y a plus de huit cents personnes qui jouent un rôle dans le défilé du Vendredi saint et presque quarante mille spectateurs.

Je dois avouer que, en raison de l'identité secrète des pénitents, il était très difficile de recueillir des informateurs pour les entretiens qualitatifs menés en 2013. Pour cette raison, j'ai commencé mon travail sur le terrain avec l'observation participante de la confrérie du *Arcigonfalone* qui est responsable de l'organisation de la procession. Avec ses membres, j'ai passé plusieurs mois en participant à leurs réunions, nettoyant les statues et les *misteretti* et aidant à la préparation des chaînes et des costumes. Tout cela s'est passé dans la sacristie de la *Chiesa della Stella*, l'endroit où la procession commence et où les pénitents se réunissent pour s'habiller avec leur robe de bure, juste avant de rejoindre le reste de la parade. Gr ce à leur coopération et à l'appui du chef, j'ai eu la possibilité de laisser des questionnaires dans le bureau privé où les membres de la confrérie reçoivent les demandes d'inscription de pénitents. En effet, afin de protéger leur identité, la confrérie ne m'aurait jamais permis de communiquer directement avec eux lors de l'inscription, à savoir la seule occasion dans laquelle ils apparaissent avant la procession. J'ai donc préparé un questionnaire anonyme demandant des informations générales (telles que l'âge, le sexe, le nombre de processions auxquelles ils ont déjà participé, le rôle joué, la raison de leur participation) et, à la fin, le futur pénitent était invité à laisser un contact personnel pour organiser un entretien privé et anonyme pour contribuer à la compréhension de cette tradition locale. Heureusement, j'ai obtenu trente et un questionnaires et cinq numéros de téléphone qui se sont transformés en entretiens dans les mois suivants. Gr ce à ces contacts, qui m'ont fait connaître d'autres pénitents, et grâce à l'intermédiation de certains membres de la confrérie, je suis finalement arrivée à un bon nombre d'informateurs.



Photographie 2 : La sacristie de la *Chiesa della Stella*
Civitavecchia, 19.04.2014 (crédit : Federica Manfredi)

III. Le sens du sacrifice

Dans de nombreuses cultures, le rituel de sacrifice du corps a été interprété comme un échange symbolique entre le monde humain et le divin (Mauss et Hubert, 1981). Offrant le sang et la douleur, les êtres humains revendiquent le droit de demander des biens ou des privil ges à la dimension spirituelle. Selon Émile Durkheim (1912), il n'y a pas de religion qui refuse la douleur comme valeur sacrée. En anthropologie, les rituels de sacrifice ont été analysés comme un avantage pour tout le groupe : les personnes qui souffrent d'une manière religieuse sont membres privilégiés du groupe parce qu'ils sont des médiateurs avec le monde divin et sont en position de demander des bénéfices pour toute la communauté. Pendant le rituel, ils acquièrent une certaine visibilité et c'est comme un investissement : quand la vie ordinaire reprend, ces personnes sont socialement valorisées.

Dans le cas de la procession du Vendredi Saint   Civitavecchia nous ne pouvons pas interpréter le rôle des protagonistes en utilisant cette théorie : les pénitents sont anonymes et personne ne connaît leur identité. Les gens qui observent la procession n'ont aucune idée de leur véritable visage et les gens qui les connaissent, comme les organisateurs ou les autres protagonistes du défilé, sont vraiment bouleversés à l'idée d'en parler. Sur cet aspect, comme je l'ai déjà expliqué, les entretiens ont constitué un grand défi au cours de mon travail sur le terrain ; l'identité des protagonistes est donc un véritable tabou tant pour les participants que pour les spectateurs.  videmment il n'est pas possible de bénéficier d'un privil ge social à l'intérieur d'une communauté qui ne connaît pas le protagoniste du sacrifice. En ce sens, les théories anthropologiques traditionnelles ne sont pas utiles pour l'analyse.

Je voudrais   présent mettre l'accent sur la signification individuelle que les participants révèlent quand on parle avec eux de la performance. En vérité, je crois que la compréhension de leurs propres raisons est très importante afin d'étudier le sens de transformation que cette expérience représente. En effet, les entretiens se sont focalisés autour de l'effet cathartique du rite, la régénération étant la raison principale qui alimente le désir de participer au rituel, selon les dires de ses protagonistes. En ce sens, c'est l'individu, et non plus le groupe, qui tire le bénéfice de cette pratique.



Photographie 3 : Chaines et pieds-nus d'un pénitent.
Civitavecchia, 19.04.2014 (crédit : Federica Manfredi)

IV. La transe et la douleur

Analysant les entretiens avec les pénitents, la performance de la marche est toujours décrite comme un moment magique, profondément spirituel et détaché de la vie ordinaire. Marcher pieds nus et avec le chapeau pointu commence par une simple promenade. Rapidement, les pénitents rapportent un sentiment d'émotions très intenses, décrit comme positif et bon pour l'âme. Le corps est un outil fondamental pour parvenir à un statut sensible et ces sentiments extraordinaires ont le pouvoir de perturber et de changer la vie ordinaire : l'espace et le temps du sacré sont prêts à commencer. Comme l'a écrit Le Breton dans son ouvrage *Anthropologie du corps* (1990), le corps humain est un véhicule pour percevoir le monde qui nous entoure, même le divin, grâce à la douleur qu'il peut supporter.   Civitavecchia, la douleur physique, caus e par les longues et lourdes chaînes en fer attachées aux chevilles ou, dans certains cas, portées sur les épaules avec une croix de bois, n'est même pas prise en considération. Il semble que les pénitents perdent la sensibilité du corps ordinaire et qu'ils éprouvent une forte perception de joie et sérénité.

Quand je commence mon esprit est en paix... Quand nous marchons, notre tête est vide, nous n'avons pas de soucis et nous nous sentons calmes. Je ne sens pas la douleur aux pieds, je ne sens rien. Ce moment me donne la vie et il me fait sentir vivant. Après la procession, ma femme me dit souvent que j'ai une lumière différente dans mes yeux. (Stefano, 20.04.2013)

  partir de ces mots, il semble que les pénitents bénéficient d'une anesthésie sensorielle ou peut-être d'une sur-stimulation qui les amène à une incapacité à percevoir la douleur ; ils sont ailleurs, comme dans un rêve. Mais la perception la plus puissante de bonheur et de calme arrive à la fin de la procession : même s'il y a un peu de tristesse parce qu'ils sont à la fin d'un moment spécial, tous et toutes le décrivent comme une expérience d'harmonie, avec de la satisfaction et de la reconnaissance profonde pour ce qu'ils ont vécu. Ils s'imaginent déjà l'année suivante, quand il sera à nouveau possible d'effectuer une autre procession du Vendredi Saint et, donc, d'avoir une nouvelle et incroyable expérience de transe, comme celle qu'ils viennent d'avoir. C'est comme une drogue, une date ferme que l'on ne peut pas manquer.

Quand j'ai rencontré les pénitents pour le deuxième entretien, quelques jours après la procession, ils estimaient que la régénération avait eu lieu : ils se sentaient purifiés et ils attendaient déjà de le faire à nouveau, comme une charge de l'énergie qui doit être renouvelée chaque année.

Je me sens bien, mon cœur bat très vite et je suis excité. Je ressens l'adrénaline et je me demande «  a vient de terminer? ». Pendant que vous attendez que la porte s'ouvre [pour commencer la procession] vous devenez fou! La participation à la procession est une grosse charge d'énergie et, si Dieu me le permet, je veux le faire chaque année. (Antonella 22.03.2013)

Par la lecture des entretiens, il est impossible d'ignorer le concept de la transe pour décrire la performance de la marche du Vendredi Saint, même si ce mot n'a jamais été prononcé explicitement : Georges Lapassade (1976) définit la transe comme un état modifié de la conscience que nous pouvons observer non seulement dans les performances tribales, comme celles africaines film  par Jean Rouch dans les Maîtres fous (1955), mais aussi à l'occasion des *rave parties* modernes où la musique techno est la porte d'une altération de la perception. Le corps et les sensations qui le traversent sont le mécanisme qui permettent le changement d'état d'esprit : selon les pénitents, il est impossible de participer à la procession sans chaînes ou en portant de chaussures ; même s'ils ne décrivent pas leur expérience comme une transe, il est très clair que quelque chose de tel se passe dans la performance du corps, lié à la douleur et la fatigue.

Comme l'a écrit David Le Breton dans *Anthropologie de la douleur* (1995), la douleur dépersonnalise l'homme et même si elle concerne seulement une petite partie du corps, comme une dent cariée, elle a le pouvoir de changer complètement la relation que l'homme entretient avec le monde. En ce sens, je pense que la douleur et les sensations corporelles sont les principales clés pour comprendre le statut modifié que les pénitents éprouvent pendant le rituel : la transe change la relation avec le monde et les laisse différents. Mais la transe ne pourrait pas survenir sans que l'identité des protagonistes ne soit secrète :

Lorsque nous sortons de l' glise de Star, lorsque les chaînes tombent et que nous allons un peu plus loin, le monde arrête un instant : personne ne parle et tout le monde vous regarde. Ils essaient tous de voir s'ils savent qui est derrière les cagoules mais ils ne peuvent voir nos yeux à travers les trous. Peut-être que vous pouvez reconnaître certains amis ou des parents, mais personne ne sait ce qu'il en est de vous ! Ils vous regardent, mais ils ne peuvent pas vraiment vous voir. Vous vous sentez comme invisible, comme si vous n'étiez pas vraiment là. Ensuite, vous commencez à marcher et toute la foule disparaît. (Francesca 04.03.2013)

Les pénitents perdent temporairement leur visage et leur identité parce qu'ils sont couverts par la cagoule blanche ; ils ne peuvent pas parler et doivent enlever tous les signes personnels (tels que les chaussures, pantalons, bijoux, même les tatouages sont couverts par des pansements). Ayant perdu l'identité sociale, ils sont libres de ne pas être eux-mêmes dans le jeu social des relations étudiées par Erving Goffman en 1959 : cela permet aux pénitents d'être quelqu'un d'autre ou d'être ailleurs. C'est alors que la transe peut commencer et que les pénitents vont au-delà de la limite de soi.

Les yeux qui observent les pénitents sont indispensables dans ce jeu de miroir : comme nous dit Francesca dans l'entretien, les regards du public la font sentir présente, dans un certain sens, mais absente dans un autre. Je pense que cela est un élément très intéressant qui joue un rôle fondamental en parallèle avec les sensations corporelles, en particulier celles afférentes à la douleur. Les protagonistes ne perçoivent pas leur physique comme d'habitude et ils peuvent ressentir une sensibilité

corporelle extraordinaire, comme s'ils étaient en contact avec quelque chose d'extra-humain. La cagoule devient donc un masque qui relie les gens avec le monde divin et il les aide à créer un moment sacré.

Mais qu'est-ce qui se passe au cours de la transe ? Les interviewés nous décrivent à la fois un moment dénué de sensation et se disent sur-stimulés : ils ne ressentent pas la douleur ou le poids des chaînes ou de la croix mais une profonde euphorie. Comme Stefano et Antonella le disent dans leurs entretiens, ils ne se sentent pas vraiment présents dans leur corps et toutes les perceptions de la réalité sont différentes. Cette description me fait imaginer un voyage que les pénitents ont connu dans leur esprit, loin de la vie ordinaire. Au cours de cet éloignement, ils peuvent s'observer eux-mêmes et leur vie quotidienne à partir d'une nouvelle perspective et je pense que ceci est la raison pour laquelle ils terminent la performance avec une nouvelle énergie, reconnaissants de ce qu'ils ont vécu.

Beaucoup de sociétés ont produit des cultures qui prévoient des échanges symboliques entre l'humanité et le monde divin. Les rites exigent souvent d'offrir les corps et la douleur pour demander quelque chose de plus important en retour. Dans le rituel de Civitavecchia, les gens arrivent à un état de transe en raison de la douleur physique et grâce au renoncement à leur propre identité. Le résultat est la purification de l' me et une nouvelle perception de la vie à travers une manipulation symbolique de la mort. Gr ce à ce rite, qui leur fait connaître la douleur dans un groupe anonyme, les gens reviennent à la vie ordinaire en se célébrant et en gagnant une identité sociale restaurée.



Photographie 4 : Pénitents devant la *Chiesa della Stella*
Civitavecchia, 19.04.2014 (crédit : Federica Manfredi)

Références bibliographiques

- AIME, M. et PIETROPOLLI C. (2014), *Grow up effort. The disappearance of passage's rites*, Turin: Einaudi.
- DE PAOLIS, G. (2005). *Una storia e un cuore al centro di casa nostra*, Civitavecchia : L'archetto ONLUS.
- DURKHEIM, E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris : Felix Alcan.
- ELIADE, M. (1973). *Il sacro e il profano*, Turin: Bollati Boringhieri.
- GEORGES L. (1976). *Essai sur la transe*, Paris: Delarge.
- GOFFMAN, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*, New York : Doubleday Anchor Books.
- LE BRETON, D. (1990). *Anthropologie du corps et modernité*, Paris : PUF.
- LE BRETON, D. (1995). *Antropologia del dolore*, Rome : Meltemi.
- LE BRETON, D. 2005. « Rites personnels de passage. Jeunes générations et sens de la vie », *Hermès* 43: 101-108.
- MAUSS, M. ET HUBERT, H. 1899. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique* 11: 29.
- ROUCH, J. 1955. *Les maîtres fous*, documentaire ethnographique, format 16 mm, 36 minutes.
- SEGALEN, M. (1998). *Rites et Rituaux contemporains*, Paris : Nathan.
- SOZZI, M. (2009). *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Bari : Laterza.
- SOZZI, M. (2014). *Sia fatta la mia volonté. Reinventare la morte per cambiare la vita*, Milan : Chiarelettere.

Entre maîtrise et d r illement : dissonants retours à la vie dans la littérature chinoise de récit (XVII  siècle)

Aude Lucas

Doctorante (Université Paris Diderot, ED 131)

Centre de recherche sur les civilisations de l'Asie orientale (CRCAO UMR 8155)

aude.lucas.xz@icloud.com

Il existe, en Chine, toute une tradition littéraire de notation de faits étranges, les *zhiguai* 志怪, qui provient d'un ancien univers de croyances et de religion. Il s'agissait à l'origine de compiler avec une rigueur administrative un répertoire de toutes les anecdotes véridiques ayant trait à l'invisible, afin d'instruire et d'exemplifier (Campany, 1996 : 24-32). Les auteurs ont, au fil des siècles, élaboré des histoires de leur propre cru, et fait de cette littérature un objet d'imagination. Leurs récits ont abouti à une forme qui, puisant dans la tradition des *zhiguai*, fut enrichie par ailleurs des développements narratifs que lui apportèrent les histoires en langue vernaculaire et la tradition théâtrale, dont l'une des spécificités majeures était la richesse et la complexité de leurs intrigues. Parmi les œuvres de ce genre aux origines multiples, on compte le prééminent *Liaozhai zhiyi* 聊齋誌異, *Notes de l'étrange de Liaozhai*, de Pu Songling 蒲松齡 (1640-1715), qui fut rédigé entre la seconde moitié du XVII  siècle et la mort de son auteur au début du XVIII  siècle. Recueil de plus de cinq cents courts récits, il révèle l'existence de deux mondes, l'un visible, celui des vivants, et l'autre invisible, peuplé d'êtres surnaturels, deux espaces qui s'avèrent être séparés par une frontière poreuse. L'abondance de fantômes et de personnages ressuscités ou r incarn s qui peuplent ces récits pourrait apparaître comme un défi démesuré aux lois rationnelles de la mort. Néanmoins, le *Liaozhai* s'inscrit dans la lign e d'un genre tout à fait usuel en Chine, les romans et contes ne manquant pas de faire advenir retours à la vie et renaissances. Mais si Pu Songling puise dans ce substrat de la littérature d'imagination, il marque de son originalité ses récits qui s'accrochent toujours à quelque chose de l'ordre du d r illement : les lois de la vie et de la mort ne s'y appliquent pas tout à fait comme ailleurs dans la littérature de fiction. Aussi ses histoires de retours à la vie sont-elles empreintes d'une intensité démesurée par rapport au lot commun des récits du genre.

Tenter par divers et subtils moyens de vaincre le trépas, ou du moins en maîtriser les conditions ou le moment, est un thème cher au *Liaozhai*. L'œuvre foisonne d'anecdotes relatant comment les morts reviennent à la vie, comment les disparus réapparaissent dans un autre corps, ou comment encore ceux qui se retrouvent dans l'outre-monde plaident auprès d'instances divines pour obtenir un laps de temps supplémentaire chez les vivants. Dans *Niao shi* 鳥使, « Oiseaux messagers » (Lz 475)¹, un veuf, qui voit des oiseaux rassemblés sur son toit, comprend que son épouse, déjà décédée, lui communique la date et l'heure de sa mort à venir. Il prépare ainsi lui-même ses funérailles, et meurt au moment prédit. Cette anecdote extrêmement brève met en valeur l'importance de la connaissance que l'on reçoit quant à l'heure de sa propre mort. Cette prévision

¹ L'abréviation « Lz + numéro du récit » renvoie au numéro de l'anecdote dans l'ordre donné par l'édition Shanghai guji de 1978 (Pu, 1978.)

du moment pénultième permet en effet d'apposer sur un événement aléatoire un contrôle qui minimise les regrets éventuels d'avant le trépas.

Si la mort, dans le *Liaozhai*, se trouve donc définie par un goût pour sa maîtrise, il nous importe d'observer dans quelles conditions le retour à la vie peut advenir, et de noter également en quoi les récits de Pu Songling dépassent la mesure des schémas narratifs habituels du genre.

I. Le corps : entre os et chair

On sait la répugnance des Chinois pour la *pollution mortuaire*, caus e, selon l'anthropologue James L. Watson par le fait que l' me désincarnée se retrouve hors de contrôle, dans la nature, errante et probablement affamée, ainsi que par la putréfaction du cadavre dont émanent des souffles viciés et pathogènes. Il convient donc d'endiguer par la tenue de rites ces deux sources de désordre et de maladie qui peuvent faire du défunt une menace (Watson, 1982 : 180-182). De ce danger potentiel et de l'importance du bon suivi des rites d'inhumation, découle, dans la littérature de fiction, l'imaginaire selon lequel la préservation des ossements ou de la dépouille est indispensable à un retour à la vie.

L'emplacement des ossements des défunts est d'une importance capitale ; aussi les fantômes recourent-ils souvent à l'aide des vivants pour voir préservés leurs restes. *Gongsun jiu niang* 公孫九娘, « La Neuvième des Gongsun » (Lz 136) conte les affres de la neuvième fille de la famille Gongsun, un fantôme qui se marie avec un étudiant quant à lui bien vivant. Ce dernier promet à sa nouvelle épouse de récupérer ses ossements afin de les enterrer avec ceux de sa famille. Il oublie malheureusement de demander à la jeune femme l'emplacement exact de ses restes, et, faute de pouvoir les retrouver, il ne parvient pas à remplir sa promesse. Le récit se termine sur cet espoir insatisfait du fantôme qui voudrait revivre. Il faut noter dans cette narration l'amertume du désir qui n'aboutit pas, d'autant plus traumatisante que les souhaits de retours à la vie sont fréquemment exauc s dans le reste de l'œuvre.

Les ossements sont un matériau corporel cardinal de la transmission des essences agnatiques, par contraste avec la chair putride qui est transmise par la mère. Françoise Lauwaert note que dans les représentations chinoises de la filiation, « *les femmes sont des pourvoyeuses de sang et de chair tandis que des hommes proviennent le sperme et les os [...]* » (Lauwaert, 1993 : 53-54). Néanmoins, malgré leur importance, les ossements seuls ne suffisent pas à un retour à la vie dans le même corps. Pour cela est requise la sauvegarde du cadavre entier, c'est-à-dire des os et de la chair, ce qui semble respecter la complémentarité des sexes nécessaire pour engendrer la vie. Dans *Xue Weiniang* 薛慰娘, « Demoiselle Xue » (Lz 467), un étudiant rencontre le fantôme d'un vieil homme qui lui propose sa fille adoptive en mariage. Cette dernière occupe la tombe voisine de celle de son protecteur. Dans la perspective de cette union, l'étudiant fait ouvrir le tumulus de la jeune femme fantôme, et l'on s'aperçoit que cette dernière, bien que morte, conserve l'apparence physique d'une vivante.   peine a-t-on ouvert son cercueil qu'elle se redresse déjà soudainement. En revanche, si la peau du cadavre de son père adoptif subsiste, elle est au toucher rigide et desséchée (*fu zhi jiang zao* 撫之僵燥). Contrairement à la jeune femme, il ne se relève pas. Seule une bonne préservation du corps semble donc permettre la résurrection, comme si la pollution mortuaire issue de la putréfaction des chairs était incompatible avec la vie elle-même. Au lieu de susciter la joie, le retour

  la vie de la jeune fille se trouve teinté d'un échec, celui de n'avoir pu faire revivre son père adoptif. Par contraste, la suite de l'histoire s'appesantit sur les fun raill s de ce dernier, durant lesquelles la jeune morte revenue à la vie est décrite comme exprimant plus de chagrin encore que les enfants biologiques du défunt, ce qui mène la veuve à l'apprécier plus encore que ses propres enfants. Un tel chagrin filial de la part de la fille adoptive et une telle affection de la veuve pour cette nouvelle enfant rendent légitime l'adoption, malgré l'absence d'essences agnatiques communes.

II. La dévotion et le don corporel

Il arrive que des éléments supplémentaires soient nécessaires au retour à la vie : la dévotion religieuse ou encore le don corporel d'un vivant.

La dévotion bouddhiste joue dans le *Liaozhai* un rôle important à ce sujet. Elle permet, dans *Tang gong* 湯公, « Sieur Tang » (Lz 95), de défier la loi de la préservation de la chair en faisant valoir que l'homme pieux mérite de renaître malgré la putréfaction de son enveloppe charnelle. Le sieur Tang meurt des suites d'une longue maladie. La narration s'attarde sur la description de ses sensations lorsque son corps subtil s'échappe de son corps. Des autorités d'outre-tombe reconnaissent que ses « *sincérité et droiture de cœur* » (*xin chengzheng* 心誠正) lui vaudraient bien de revivre. Malheureusement, son cadavre s'est déjà décomposé, ce qui théoriquement l'en empêche. Aussi l'envoient-ils auprès d'un *bodhisattva*, divinité qui, à l'origine humaine, a atteint l'Eveil bouddhique mais demeure auprès des hommes pour les aider dans leur salvation. Seul ce dernier pourra remédier au problème. Le sieur Tang doit supplier la divinité jusqu'à ce qu'elle consente à rétablir l'état de son corps. L'aspect frappant du texte est la brièveté avec laquelle la dévotion du mort est traitée (sa supplication auprès du *bodhisattva* est décrite en une phrase), concision qui contraste avec le riche tableau de sa mort progressive. Aussi y a-t-il un hiatus entre l'importance de cette démonstration de piété religieuse dans le processus de retour à la vie et sa dimension dans l'économie narrative.

Plus remarquables encore sont les retours à la vie permis par le don corporel d'un vivant. Dans *Lian Suo* 連瑣 (Lz 97), le personnage féminin éponyme est un fantôme qui entretient une liaison amoureuse mais platonique avec un lettré. Comme un monstre de l'autre monde s'en prend à elle, le lettré tente de la défendre, mais c'est surtout l'un de ses camarades, un militaire, qui parvient véritablement à vaincre l'assaillant. En guise de remerciement, le fantôme offre au soldat un objet qu'elle affectionne : un poignard d'origine étrangère que son père acheta jadis, et que ce dernier fit ensevelir avec sa fille. La jeune femme annonce un jour au lettré que grâce à l'amour qu'il lui porte, au souffle des vivants (*renqi* 人氣) auquel elle est exposée et à la nourriture cuite au feu (*shi yan huo* 食煙火) qu'elle a ingérée, elle sent soudain la vie revenir dans ses ossements (*baigu dun you shengyi* 白骨頓有生意). Elle lui demande alors un peu de sperme et de sang, ce que son amant s'empresse de lui offrir. Conformément aux prédictions de la jeune femme, il tombe subséquemment malade, voyant son ventre enfler et vomissant une boue nauséabonde. Elle le prie d'attendre une centaine de jours avant d'ouvrir son cercueil. Il suit ces instructions, et la morte revient bel et bien à la vie. Dans l'imaginaire chinois, et comme nous l'avons effleuré plus haut, le sperme et le sang sont un couple peu anodin. Charlotte Furth observe que ces deux éléments font

référence à la capacité des deux sexes à la conception, le sperme étant issu de l'homme tandis que le sang provient de la femme (Furth, 1986 : 45-46). Le don de sperme et de sang apparaît donc comme une offrande conjuguant des essences masculines et féminines, ainsi que comme un acte nécessaire pour redonner entièrement vie au squelette. Telle conjugaison semble symboliser la mémoire généalogique. Le fait que sperme et sang proviennent de la personne aimée affermit la relation du couple et atteste de l'authenticité de leur amour, un aspect qui, nous le verrons plus loin, joue un rôle de grande importance dans les récits de retour à la vie. Dans ce récit, seul l'homme prodigue sperme et sang, ce qui semble créer un certain déséquilibre, puisque le personnage masculin fournit à lui seul les essences masculine et féminine. Néanmoins, cette disharmonie se voit rééquilibrée par l'apport des ossements, élément masculin, par le personnage féminin. Le don de sperme et de sang va de paire avec la maladie qui, par ses symptômes, indique que quelque chose de sale a infesté le ventre du lettré, comme si la pollution mortuaire avait contaminé son corps lors de l'échange sexuel, ou comme si son amante l'avait vampirisé et vidé de ses forces pour voir celles-ci transférées dans son propre corps ressuscité.

III. L'alimentation : prescriptions et interdits

Les retours à la vie s'accompagnent de tout un imaginaire lié aux pratiques nécessaires au renforcement du corps après la résurrection. En effet, le corps d'un ancien défunt est souvent affaibli, voire encore froid. Il s'agit donc pour le survivant de se plier à des habitudes ou des interdits, souvent alimentaires. Dans *Xiangqun*  裙, « Jupe de la Xiang » (Lz 395), un enfant a été conçu par des parents fantômes. C d  par ces derniers à son oncle encore vivant, on espère qu'il devienne pour celui-ci comme un fils. Cependant, sa nature de fantôme requiert qu'il consomme de la viande saignante et s'expose au soleil afin de « *fortifier de vie ses os et sa chair au fil des printemps et  t s* » (*li chun ji xia, gurou geng sheng*  春及夏, 骨肉更生), et devenir ainsi un vivant, ce que cet enfant n'a jamais été. Les habitudes alimentaires du taoïsme ancien voulaient que le cru (dont se rapproche la viande saignante du fait de n'être pas entièrement cuite) soit indiqué pour espérer jouir d'une longue vie, le cru étant assimilé à une nourriture proche de celle que l'on trouve dans la nature, donc du chaos originel duquel espéraient se rapprocher les taoïstes (Lévi, 1983 : 25 ; 38). Néanmoins, un interdit et une réserve montrent qu'il n'est pas de remède miraculeux pour assurer un retour certain à la vie : l'enfant ne doit pas s'exposer au soleil de l'après-midi (comme si sa nature de fantôme ne pouvait supporter une chaleur trop vive²), et son père pressent qu'il ne vivra pas longtemps, ce qui s'av rera être le cas. La mort prématurée du jeune homme malgré les soins visant à le fortifier apparaît comme un ratage qui rend les efforts vains.

D'autres contes abordent le même thème par l'angle inverse de l'interdit alimentaire. Dans *Ainu*  奴, « Esclave de l'amour » (Lz 346), tandis qu'un vivant est parvenu à la faire revenir à la vie, une jeune femme, jadis fantôme, emménage avec son sauveur. Néanmoins, sa résurrection n'est pas parfaite : son corps est encore froid comme de la neige glacée (*leng ru bingxue*  如冰雪) et elle ne respire pas (*bu xi*  息), ce qui semble indiquer que le personnage s'attarde du côté des morts. Par ailleurs, elle explique à son sauveur que si, dans le trépas, son corps ne s'est pas décomposé, c'est

² Le soleil est l'essence même du *yang*  , tandis que le fantôme est de composition *yin*  , caractérisée par l'ombre et le froid.

grâce à l'or et autres trésors que l'on plaça dans sa tombe ; ces derniers prot g rent son enveloppe charnelle de leur souffle en surplus (*yuqi*     ). Or, à présent qu'elle est sortie de sa tombe, son souffle transcendant (*lingqi*     )³ risque de se dissiper et s'ensuivrait la disparition de son corps subtil capable de voyages extatiques (*youhun*     )⁴. Aussi explique-t-elle bien à son amant que pour conserver la vie, elle ne doit surtout pas être forcée à consommer nourriture ou eau, ce qui revient à dire que ces derniers menacent son souffle. Toutes ces circonstances font apparaître le retour à la vie comme très incomplet et, comme dans le cas du jeune enfant fantôme mentionné ci-dessus, montrent à quel point la vie obtenue après la mort est fragile. Une année après l'avoir sauvée, rentrant chez lui complètement ivre, l'amant contraint la jeune femme à ingérer quelques gouttes ; elle meurt sur le champ, et son cadavre, qui dans son trépas pr c dent était resté intact, se décompose. Cette deuxième mort, provoquée par l'infraction aux interdits alimentaires, semble définitive puisqu'elle correspond aux avertissements du personnage féminin : ne boire ni manger devait protéger le souffle transcendant. Cette nouvelle mort est d'autant plus absurde qu'elle est provoquée par celui même qui ramena la jeune femme à la vie. Elle succède, dans l'économie narrative du récit, à une longue histoire d'amour qui aurait dû bien se terminer, mais se trouve ainsi couronnée d'un tragique déraillement.

Dans l'imaginaire taoïste, certaines nourritures corrompent le corps, notamment les céréales. En effet, celles-ci sont prosrites dans la recherche taoïste de l'immortalité car, selon Jean Lévi, « *elles corrodent l'organisme et font fuir les esprits vitaux par leurs exhalaisons putrides* » (Lévi, 1983 : 11). Cette idée rejoint celle du récit du *Liaozhai* précédemment mentionné, dans lequel nourriture et eau menacent le souffle (*qi*   ) de la jeune femme. Jean Lévi rappelle à titre d'exemple un récit du *Baopuzi*      , *Le Maître qui embrasse la simplicité* dans lequel une femme, obligée de fuir dans les montagnes, est « *initiée à la diététique taoïste par un immortel alors qu'elle était sur le point de mourir d'inanition* ». Deux cents ans passent, et elle se fait un jour capturer par des chasseurs. Elle n'a d'autre choix que de se remettre à manger des céréales. Elle devient alors une « *petite vieille décrépite et meurt* » (*ibid.* : 6). Dans ce récit comme celui du *Liaozhai* précédemment mentionné, l'interdit alimentaire paraît difficile : les céréales sont à la base de la société agricole (les refuser consiste donc en un rejet des contraintes sociales et économiques dominantes, ce qui toutefois correspond à la position sociale retirée du taoïste, mais surtout en une discipline diététique exigeante), et l'abstinence même d'eau est en inadéquation avec les besoins humains. Dans les deux cas, le personnage est contraint de s'alimenter et en meurt, la violation d'un interdit aussi exigeant

³ Le *qi*    est une notion si fondamentale dans la pensée chinoise qu'elle a connu au cours des siècles maints changements dans sa définition. Il nous est cependant possible de la décrire dans les grandes lignes comme « le souffle de la vie qui, dans la vision chinoise, a pour caractéristique d'opérer et de circuler selon un rythme binaire : inspiration/expiration, et à plus long terme condensation à la naissance/dissolution à la mort. » (Cheng, 1997 : 252.) Le *qi* est également « le principe de réalité unique et un qui donne forme à toute chose et à tout être dans l'univers, ce qui implique qu'il n'existe pas de démarcation entre les êtres humains et le reste du monde [...] » (Id. : 252.) La première de ces deux définitions semble le mieux à même de décrire le *qi* tel qu'on y fait référence dans le récit qui nous intéresse.

Le terme de *ling*    désigne tout d'abord la manifestation d'une puissance de l'autre monde, une efficacité surnaturelle. Par extension, il fait référence à l'âme.

⁴ Le *hun*    désigne un corps subtil que l'on peut traduire par «  me-souffle ». Mais le corps humain possède également une autre  me, le *po*   . « Après la mort, les  mes-*po* se dissolvent avec le cadavre dans la terre ancestrale alors que les  mes-*hun* sont vouées à l'errance. » (Chenivresse, 2001 : 64.) Le *hun* apparaît donc comme une matière beaucoup plus volatile que le *po*, étant susceptible de quitter le corps dans des  tats particuliers tels que le sommeil et la méditation.

posant le trépas comme irrémédiable. La mort aussi inattendue qu'absurde de la ressuscitée du *Liaozhai* contraste avec l'éclat de son retour à la vie. Aussi, malgré le succès qu'instaure ce dernier, Pu Songling achève le conte sur une note aigre qui contraste avec le ton général de l'histoire.

IV. L'attachement amoureux

C'est dans les histoires d'amour qu'abondent le plus les retours à la vie. Ces derniers sont étroitement liés à la notion de *qing* 情, qui culmine en 1598 avec le *Mudan ting* 牡丹亭, *Pavillon aux pivoines* de Tang Xianzu 湯顯祖 (1550-1616)⁵.  voquant à la fois les sentiments, l'amour, la passion et le désir, le *qing* est une puissance qui, dans les relations sentimentales, peut mener de la vie à la mort et *vice versa* (voir Zeitlin, 2007 : 13)⁶. De cette force surnaturelle, le *qing* permet les amours souvent rendues impossibles par le trépas. Dans *Lu gong n * 魯公女, « La Fille du sieur Lu » (Lz 84), un certain Zhang Yudan tombe amoureux d'une jeune fille qui meurt d'un accident. Comme il ne cesse d'évoquer avec affection son souvenir, elle lui apparaît sous une forme spectrale, et ils vivent ensemble une relation amoureuse, jusqu'à ce qu'elle lui annonce un jour qu'elle va se réincarner, et qu'il devra attendre quinze ans avant qu'ils ne se revoient. Mais comme Zhang a déjà dépassé la trentaine, il se plaint qu'il sera trop vieux. Après le départ du spectre, il mène une vie très dévote, récitant quotidiennement de multiples soutras, à tel point qu'il rencontre en rêve un personnage qui ressemble à un *bodhisattva*. Ce dernier le fait baigner dans un bassin aux eaux claires, et, lorsque Zhang se réveille de ce songe, il a retrouvé l'apparence physique d'un jeune homme de quinze ans. On voit à travers cette métamorphose l'importance de la piété religieuse soulevée précédemment, bien que celle-ci n'exige pas de détachement bouddhiste du monde et légitime même concomitamment le désir. Zhang se présente par la suite auprès de la famille dans laquelle s'est réincarnée sa bien-aimée, mais celle-ci, qui refuse tout prétendant puisqu'elle se souvient de la promesse de sa vie antérieure, ne le reconnaît pas tant il a rajeuni. De dépit, elle se laisse mourir. Elle revient cependant rendre visite à Zhang en rêve, le reconnaissant enfin, et lui demande de rappeler son  me (*zhaohun* 招魂)⁷ pour qu'elle puisse revenir à la vie, volonté à laquelle le jeune homme se plie. Lorsque la jeune fille revit, les deux amants peuvent enfin se

⁵ Le *Mudan ting* 牡丹亭, *Le Pavillon aux pivoines*, est (?) un *chuanqi* 傳奇, « transmission de faits remarquables » datant de la dynastie des Ming. Il s'agit de l'une des représentations théâtrales les plus connues du répertoire chinois. Son histoire est celle de Du Liniang 杜麗娘, une jeune fille qui rêve d'un jeune homme, Liu Mengmei 柳夢梅, alors qu'elle ne l'a jamais vu. Malade d'amour, elle meurt de passion, non sans avoir auparavant peint son autoportrait. Tandis que le père de la défunte doit quitter sa demeure pour défendre l'empire, le jeune Liu Mengmei en vient à dormir dans l'ancienne demeure des Du. Il trouve l'autoportrait, et se prend de passion pour la jeune femme qui y est peinte. Le fantôme de Du Liniang lui apparaît, et ils entretiennent une relation intime. La jeune morte demande à son amant d'ouvrir son cercueil, afin qu'elle puisse revenir à la vie, ce que Mengmei accomplit avec l'aide de la nonne chargée de la surveillance du tombeau. Ressuscit e, Du Liniang part avec celui qu'elle considère à présent comme son époux, ainsi que la nonne. Mais le tombeau ouvert est découvert par l'ancien précepteur de Du Liniang, qui s'empresse d'aller faire savoir au père de la jeune fille que Liu Mengmei est un pilleur de tombe. Ce dernier part passer les examens impériaux qui seuls pourront garantir son avenir social, et se présente auprès du père de sa bien-aimée, lequel le reçoit en le faisant étonner et mettre en captivité. De son côté, Du Liniang retrouve sa mère et sa confidente, et les trois femmes arrivent à temps pour rétablir la vérité auprès du père, qui a bien du mal à admettre que sa fille soit revenue à la vie. Le mariage est finalement célébré avec la bénédiction impériale.

⁶ Pour une étude plus poussée sur le *qing*, voir Huang, 2001.

⁷ Dans la Chine des Han (-202/200), le rituel du rappel de l' me (*zhaohun fupo* 招魂復魄) consiste à appeler le mort, juste après le décès, afin de confirmer qu'il est bien parti (Cook, 2006 : 28. et Olberding & Ivanhoe, 2011 : 90).

marier. Une redondance étrange se manifeste dans cette histoire : le mariage aurait pu advenir dès que Zhang se présente auprès de la nouvelle famille de la jeune femme, mais Pu Songling requiert d'elle une nouvelle mort. Peut-être son premier trépas n'était-il pas aussi pétri de *qing* que la mort due à une déception amoureuse, le second décès devenant alors un passage obligé vers la consécration de leur relation. Le chercheur Shi Yuliang voit dans ce type de mort un rite de passage, un cérémonial à travers lequel on acquiert une vie ayant une véritable valeur⁸. Quoi qu'il en soit, cette mort redondante ramène pour un temps la jeune femme à l'état initial de fantôme, et fait tourner le récit en rond.

V. La répétition excessive des mécanismes de rétribution

Enfin, un caractère saillant que l'on peut observer dans les retours à la vie du *Liaozhai* est leur aspect démesurément vertigineux, non seulement d'un récit à l'autre, mais également au sein d'une même histoire. Certaines anecdotes enchaînent frénétiquement les morts et réincarnations, jouant à outrance des « effets de causes et conséquences » des actes (*yingguo baoying* 因果報應). En effet, les relations humaines, pour les Chinois, sont régies par le concept de *bao* 報, « rétribution », selon lequel un malheur n'arrive qu'en conséquence d'actes antérieurs. Aussi apparaît-il que, dans les récits d'imagination, la nature des réincarnations dépend des actes bons ou mauvais commis par le personnage décédé. Dans l'histoire intitulée *San sheng* 三生, « Trois vies » (Lz 396), un quidam est associé à l'examen des copies du concours mandarin. Un lettré dénommé Xing se voit recalé, et en meurt de déception. Il se plaint à la divinité Yama (Yanluo 閻羅), la divinité qui régit les enfers, qui condamne le quidam   renaître en homme du commun. Mais dans cette nouvelle vie, le quidam est injustement décapité par un bandit, qui n'est autre que la réincarnation de Xing, le lettré d  u. La vengeance se poursuit dans une autre vie encore, dans laquelle l'un et l'autre sont devenus des chiens. Yama se lasse, ne pouvant que les condamner à renaître continûment selon les actes de leur vie passée. C'est finalement en faisant de l'un le gendre de l'autre, et grâce au fait que le quidam aide son beau-fils à réussir le concours mandarin, que Yama parviendra à réconcilier les deux antagonistes. Le récit se plaît donc à mettre en scène les intrications, entre conflit et entraide, entre deux séries de réincarnations. Il montre le vertige que font naître ces vies successives dans lesquelles les actes d'inimit  ne font qu'aboutir automatiquement à une autre existence. Si cette histoire trouve une fin, il est à noter que plusieurs autres anecdotes du *Liaozhai* jouent de cette démesure des renaissances⁹, provoquée par l'insatisfaction perpétuelle du nouvel avatar. Aussi

⁸ « Dans le *Liaozhai*, mourir, entrer dans le monde des ombres ou en recevoir un châtiment sont en réalité une épreuve et un baptême de la nature ou du caractère humains, et possèdent par conséquent une dimension cérémonielle. Ce n'est qu'au travers de ce cérémonial que l'on peut acquérir une vie ayant véritablement valeur. » (在“聊斋”里, 死亡、进入冥间或者受冥罚, 实际上也是对人性、人格的考验和洗礼, 因而也具有仪式的意义, 只有经过这一仪式, 才能获得真正的有价值的生命.) (Shi, 1991 : 94).

⁹ Parmi les récits du *Liaozhai* qui enchaînent démesurément les réincarnations, on citera celui qui porte le même titre de *San sheng* 三生, « Trois vies » (Lz 26), dans lequel un homme devient poulain, puis chien, serpent, et enfin homme à nouveau. On compte également *Wang Keshou* 汪可受, « Wang Keshou » (Lz 439), anecdote dans laquelle un ancien bachelier devient successivement poulain, nourrisson d'une famille de paysans et enfant d'une bonne famille. On mentionnera enfin le conte *Qin Gui* 秦檜, « Qin Gui » (Lz 489) qui montre qu'un seul acte ex cra ble peut condamner à de nombreuses réincarnations avilissantes (un cochon tué dans une famille porte sur la peau une inscription indiquant qu'il est la septième réincarnation du ministre Song Qin Gui [1090-1155], assassin de l'ancêtre de la famille dans laquelle le cochon est tué).

perçoit-on, dans le recueil, une obsession de l'auteur pour ce thème auquel il fait constamment retour.

VI.   la recherche du contrôle perdu : répétitions et dérailleurs

Ce caractère de ce qui tourne en rond dépasse le cadre des retours à la vie ; il concerne également l'acte de mort lui-même. Dans *Yigui*     , « Fantôme de pendue » (Lz 225), le client d'une auberge assiste un soir à une scène étrange : une femme s'apprête, comme pour recevoir. Mais le plaisant tableau tourne soudain à l'horreur : la femme se suicide par pendaison, et l'on comprend par la suite qu'il s'agissait d'un fantôme qui ne faisait que répéter les gestes de son propre suicide. De l'incompréhension que la scène suscite émane un mystère incommensurable. On pourrait interpréter cette réitération par le concept de *compulsion de répétition* défini par Freud comme une répétition tentant de « *lier les éléments psychiques éparpillés par la puissance du traumatisme* »¹⁰. Dans la répétition du suicide du fantôme, on peut voir une tentative d'imposer un contrôle sur ce traumatisme causé par une mort violente et prématurée. Ce contrôle, dont le fantôme lui-même symbolise la perte, peut apparaître comme un objet que le spectre rechercherait sans cesse. Dans la répétition de son suicide, le fantôme met en conflit la souffrance qui le poussa à se tuer et la satisfaction de se voir quitter la vie. De cet antagonisme naît un symptôme dont le spectre jouit lorsqu'il répète la scène du suicide.   la recherche du contrôle perdu, le fantôme trouve dans la répétition une jouissance qui, comme perçoit Lacan dans ce terme, ne fait que menacer sa tranquillité. Le fantôme est d'ailleurs lui-même l'expression de cette absence de paix.

Il est à noter que le motif le plus répandu dans la littérature chinoise est non pas celui d'un fantôme qui réitère son propre suicide, mais celui d'une  me en peine qui, à la recherche d'un remplaçant, pousse un vivant à commettre le même suicide qu'elle. Ainsi le fantôme d'une pendue tend-il volontiers une ceinture à une femme malheureuse afin que celle-ci se pend à son tour. Souvent, un troisième personnage est témoin de la scène, et réagit à temps pour empêcher le fantôme de commettre son crime (Huntington, 2005 : 9-17). Or, dans le conte susmentionné, non seulement le fantôme ne cherche pas de substitut pour relayer sa souffrance, mais en plus la scène aboutit sans avoir été interrompue par le client de l'auberge. La solitude de ce fantôme qui ne veut pas se sauver et qui n'est pas sauvé par le témoin est la marque d'une ligne de fuite à l'infini dans la répétition du traumatisme. *Shangfu*    , « La Femme du marchand » (Lz 291) fait aussi preuve d'un tel d railer : un voleur s'introduit de nuit chez un marchand dont il sait qu'il s'est absent . Il assiste alors à une scène étrange : une femme tend à l'épouse du marchand une ceinture, et cette dernière se pend avec. Le lendemain, c'est le voisin qui est accusé du meurtre. Devant cette injustice, le voleur se révèle et raconte ce qu'il a vu.

¹⁰ Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud développe la notion de *compulsion de répétition*   partir de l'observation qu'il fait du jeu d'un enfant, jeu plus tard reconnu comme expérience du *fort-da* (« là-bas, là »). L'enfant jette au loin une bobine qu'il se plaît ensuite à ramener vers lui. Tandis que l'éloignement de la bobine semble susciter chez lui une contrariété, l'enfant éprouve une satisfaction à la voir revenir vers lui. Freud interprète l'éloignement de la bobine comme la séparation d'avec la mère, et son retour comme la réunion avec celle-ci. Comme l'enfant répète successivement le jeu, Freud y voit une tentative de guérison de la blessure psychique caus e par la séparation (Freud & Laplanche et Pontalis, 1981 : 21).

Il y a quelque chose de démesuré dans ce motif commun qui veut qu'un fantôme, pour se soustraire à son état de spectre, pousse un vivant à la mort. Comme nous l'avons vu au travers des récits de réincarnations, les personnages de la littérature chinoise de récit pâtissent souvent des maux que leur infligent des individus qu'ils ont eux-mêmes persécutés dans le passé. Cependant, aucune mention n'est ici donnée sur un acte commis par la victime qui pourrait appeler à une vengeance du fantôme. On pourrait argumenter que la convergence de leur destin, leur rencontre, soient nécessairement liées à un certain ordre des relations humaines, principe que les Chinois nomment *yuanfen*     . Ce dernier caractérise ce qui désigne « une affinité entre personnes », « une force émergeant de certaines relations » et explique les liens entre les gens. Mais à ces définitions, Georges Favraud ajoute que le *yuanfen* « est alors utilisé pour qualifier, expliquer ou justifier les rencontres sur lesquelles s'établissent les vocations religieuses, les filiations rituelles (de maître à disciple) et en définitive l'organisation des communautés et des réseaux de culte. » (Favraud, 2014 : 76) Or, dans le cas du fantôme et de sa victime sur le point de devenir substitut, la relation entre les deux personnages n'est pas un lien fécond, comme peut l'être celui d'un maître à son disciple, mais d'une nature foncièrement morbide, puisque le fantôme s'apprête à condamner la victime à l'errance. Par ailleurs, aucune relation de rétribution (*bao*   ) ne liant fantôme et victime, le motif contrevient à la logique habituelle qui président aux relations humaines et aux réincarnations. Le fantôme cherchant substitut apparaît donc particulièrement inquiétant puisque, comme le remarque Rania Huntington, il n'y a aucune connexion avérée entre les deux personnages, ce qui place leur relation dans une dimension non de vengeance, mais de pure répétition au-delà de toute moralité et de tout contrôle (Huntington, 2005 : 1).

Dans ce conte du *Liaozhai*, la démesure qui s'ajoute à cet imaginaire répandu est l'inaction du témoin. Selon le schéma maintes fois exploité dans les récits en langue vernaculaire, la présence de celui-ci devrait normalement amener à l'interruption de la scène, et par là de la contagion mortifère, mérite qui lui vaudrait de racheter sa faute (celle d'être un voleur). Or, le potentiel sauveur de cette histoire n'en est pas un et sa vertu ne se révèle qu'après-coup, lorsqu'il innocente le voisin mais qu'il est trop tard pour sauver la femme du marchand. Cet éclat tardif sonne comme un ratage, un échec teinté d'une maigre réussite.

VII. Conclusion

Les récits de retours à la vie que nous avons mentionnés puisent donc dans un imaginaire commun. Ce dernier révèle tout un système de croyances liées à la préservation des ossements ou du cadavre, aux conditions requises pour un retour à la vie et la fortification du corps après la résurrection. Mais le pinceau de Pu Songling y ajoute avec obsession des éléments de démesure de par les décalages, l'amertume, les dérailleurs que ses histoires comportent. Quand les événements n'arrivent pas en opposition avec d'autres, ils arrivent trop tard ou de façon vertigineuse, et sont toujours empreints d'une inadéquation. Il semble ainsi qu'il y ait chez Pu Songling une écriture de l'excès qui, en dissonance avec des retours à la vie qui s'apparenteraient à de franches réussites, r v lerait plutôt quelque chose de l'ordre du traumatisme et du manque de contrôle qui caractérisent le trépas.

Références bibliographiques

- CAMPANY, R. (1996), *Strange writing : anomaly accounts in early medieval China*, Albany, State University of New York Press.
- CHENG, A. (1997), *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil.
- CHENIVESSE, S. (2001), « Le Lieu Saint Fengdu : Cité des morts ou carte traumatique et propiatoire à l'usage des vivants », in B. BAPTANDIER (dir.), *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala, pp. 49-78.
- COOK, C. (2006), *Death in ancient China : the tale of one man's journey*, Leiden, Boston, Brill.
- FAVRAUD, G. (2014), « L'immortel Zhou Fuhai 周福海 (? - c. 1935) Construction hagiographique et communautaire dans le tao isme Chunyang », * tudes chinoises*, vol. 33 (1), pp. 57-84.
- FREUD, S., LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B. (trad.) (1981), *Au-delà du principe de plaisir [Jenseits des Lustprinzips]*, Paris, Payot & Rivages.
- FURTH, C. (1986), « Blood, Body and Gender : Medical Images of the Female Condition in China 1600-1850 », *East Asian Science, Technology and Medicine*, (7), pp. 43-66.
- HUANG, M. (2001), *Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China*, Cambridge, Harvard University Press.
- HUNTINGTON, R. (2005), « Ghosts Seeking Substitutes : Female Suicide and Repetition », *The Johns Hopkins University Press*, vol. 26 (1), pp. 1-40.
- LAUWAERT, F. (1993), « La mauvaise graine : le gendre adopté dans le conte d'imitation de la fin des Ming », * tudes chinoises*, vol. 12 (2), pp. 51-92.
- LEVI, J. (1983), « L'abstinence de céréales chez les taoïstes », * tudes chinoises*, vol. 1, pp. 3-48.
- OLBERDING, A., et IVANHOE, P. (dir.) (2011), *Mortality in traditional Chinese thought*, Albany, State University of New York Press.
- PU Songling 蒲松龄 & ZHANG Youhe 張友鶴 (dir.) (1978 ; 2   d. 2011), *Liaozhai zhiyi huijiao huizhu huipin ben* 聊齋誌異會校會注會評本 [Notes de l'étrange de Liaozhai, édition rassemblant les différentes leçons, notes et commentaires], Shanghai, Shanghai guji chubanshe.
- SHI Yuliang 石育良 (1991), « "Liaozhai zhiyi" zhong de siwang "聊齋志異"中的死亡 [La mort dans le Liaozhai zhiyi] », *Pu Songling yanjiu* 蒲松齡研究, vol. 2, pp. 82-95.
- WATSON, J. (1982), « Of flesh and bones : the management of death pollution in Cantonese society », in M. Bloch et J. Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, pp. 155-186.
- ZEITLIN, J. (2007), *The Phantom Heroine : Ghosts and Gender in Seventeenth-Century Chinese Literature*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

Stratégies et risques de la démesure dans la production du religieux

Albert Jean-Pierre
Directeur d'études émérite, EHESS, LISST-CAS
jean-pierre.albert@ehess.fr

Favraud Georges
Post-doctorant, Fondation CCK-CNRS, LISST-CAS
gfavraud@gmail.com

Que ce soit ou non de façon délibérée, bien des aspects des artefacts (images, édifices...), des récits fondateurs, des pratiques rituelles et des modes de vie d'inspiration religieuse présentent des décalages souvent très marqués par rapport aux attentes qui sont celles de la rationalité ordinaire des sociétés occidentales contemporaines. Si l'on appelle « mesure » ou « juste mesure » la norme de ce que les penseurs grecs de l'Antiquité appelaient « la vie bonne », on ne peut qu'identifier dans le champ du religieux des incitations à se comporter d'une manière qui, aux yeux de ces mêmes philosophes, auraient assurément relevé de l'« hybris » - excès, démesure ou violence. Le monde des religions se caractérise notamment par cette « culture de l'écart » qui peut se traduire par la valorisation d' tats de conscience modifiés (trances, visions, extase), d' tats corporels extrêmes (formes violentes d'ascétisme ou de dévotion, vitalité exacerbée), voire d'acquisition de capacités physiques extraordinaires, comme les « phénomènes paramystiques » que l'on rapporte à propos des saints et des êtres mythiques (stigmates, émissions de parfums, lévitation, insensibilité à la douleur, ubiquité, transformation en animaux, invulnérabilité, immortalité...). Ce sont ces écarts – de pensée, de conduite – qui désignent la présence d'un « autre monde » en décalage avec la dimension de l'humain. De ce point de vue, le fait religieux apparaît comme une tentative stratégique, et des plus risqu es, pour bâtir des ponts entre des objets apparemment *incommensurables*, c'est-à-dire, au sens strict des mathématiciens, entre des grandeurs sans mesure commune. C'est en cela que les entités religieuses, êtres surnaturels ou processus causaux énigmatiques (comme la gr ce dans le christianisme, le pouvoir de guérir ou le maléfice sorcellaire) se signalent à la fois par des difficultés de conceptualisation et par des protocoles singuliers de communication : essentiellement des formules rituelles qui mobilisent le corps, les affects et la cognition de manière spécifique en vue d'atteindre des formes de connaissance et d'efficacité autrement hors de portée.

D'une première manière, comme on l'a dit, c'est le monde de la religion en lui-même – si l'on entend par là la présence dans une société de savoirs sur des entités surnaturelles et de techniques de salut dans le monde (guérison, fécondité, prospérité...) et dans l'au-delà (béatitude éternelle) – qui semble échapper à la mesure humaine de la connaissance en ceci qu'il ne s'affirme jamais sans quelque défi à la raison et à l'expérience : que de vierges qui enfantent, de guerriers à la force surhumaine, d'objets dotés de pouvoirs merveilleux ! Et comme il a bien fallu que ces savoirs précieux soient mis à la disposition des hommes, on doit pour en prendre connaissance s'en



remettre à des sources d'information qui, pour certaines d'entre elles au moins, supposent que soient dépassées les capacités cognitives des humains : ce que nous savons d'un autre monde, nous le devons aux ancêtres pré-humains que l'on rencontre dans les mythes, à des prophètes ou encore à des dieux venus offrir eux-mêmes à l'humanité leurs savoirs salvateurs.  tre religieux, c'est donc prendre le risque de croire l'incroyable, puis d'en faire le moteur de son action.

Tout le problème est de comprendre comment les religions sont parvenues et parviennent encore à rendre plausibles des articles de foi souvent bien improbables et à donner de l'autorité à des normes comportementales en bien des cas coûteuses et, *a priori*, peu fonctionnelles. Certaines religions ont développé à cet égard des systèmes de justification complexes – en particulier des théologies qui fondent à la fois les dogmes et les cultes. D'autres ont disposé avant tout de répertoires de pratiques de type rituel¹ et, dans ce cas, c'est l'accomplissement des rites qui institue ou fortifie la conviction à travers des expériences vécues qui trouvent leur sens en référence à des représentations suggérées par les pratiques elles-mêmes. Mais l'horizon commun aux deux extrêmes de ce qui est plus une polarité qu'une typologie exclusive reste le cumul des anomalies : cognitives dans les représentations ; interactionnelles ou pragmatiques-fonctionnelles dans les rites. Il y a bien une étrangeté foncière du religieux qu' mousse sa transmission routinis e, mais qui n'en reste pas moins une sorte de « marque de fabrique » du monde des religions. Et, paradoxalement, ce sont les anomalies cognitives et pragmatiques observables dans les savoirs et activités religieuses qui contribuent à leur crédibilité. Ainsi, les formes savantes de justification de l'engagement religieux débouchent toutes sur quelques variantes d'un *credo quia absurdum*. Le rite, quant à lui, met au service des hypothèses religieuses l'opacité de son *modus operandi* : qui accomplit un rite en connaît la finalité, mais n'a que peu de lumières sur les processus causaux qu'il est censé activer. Dans l'un et l'autre cas, les meilleures raisons de douter se muent en certitude d'un autre rang. Pascal a écrit : « *Ce qui passe la géométrie nous surpasse* ». Mais il était prêt à laisser sa raison être surpassée par la « certitude » des savoirs que lui assure le « *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob* » - ce sont là des expressions issues de son célèbre *Mémorial*². Un *salto mortale* analogue se joue dans la confiance en l'efficacité des rites. Les limites de la compréhension que l'on peut en avoir deviennent un argument en faveur de sa réalité, dès lors qu'un contexte affectif adéquat vient favoriser ce retournement des conditions du crédible.

Bref, on arrive assez aisément à circonscrire un champ, ou plutôt un monde du religieux qui se signale par son absence de mesure commune avec celui de notre expérience ordinaire. La question qui demeure est celle de la rencontre de ce trait distinctif dans la (quasi ?) totalité des systèmes religieux particuliers. On connaît l'origine de certains d'entre eux, l'identité de leurs fondateurs relayés ensuite par des collèges de prêtres, de maîtres ou de théologiens. Ces acteurs humains ont-ils sciemment développé, dans la doctrine et le rite, des « pièges à pensée »³ susceptibles de faire tituber la raison ? L'hypothèse n'aurait guère heurté un tenant des Lumières les plus radicales, pour qui la religion ne pouvait être qu'un effet de la duplicité malveillante et intéressée des prêtres.

¹ Voir à ce propos Harvey Whitehouse (2004), *Modes of Religiosity, a Cognitive Theory of Religious Transmission*, Lanham, AltaMira Press.

² Pascal (1963), * uvres complètes*, Paris, Seuil. Voir *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* (1963 : 349) et *Le mémorial* (1963 : 618).

³ La formule, souvent citée, est de Pierre Smith, qui l'applique aux objets rituels (M. Izard et P. Smith, *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979).

Notre usage du mot « stratégie » prête à cette lecture. Mais nous n'avons en vue rien d'autre que des dispositifs (dogmatiques ou rituels) dont nous pouvons constater l'existence et qui tendent à produire les effets qui ont été mentionnés. Ces formes du discours ou du culte ont pu être sélectionnées petit à petit en raison de leur efficacité, elles ont pu à la marge avoir des promoteurs cyniques, peu importe. Il s'agit simplement de constater qu'au moment où nous en prenons connaissance, une religion se comporte comme une entité orientée vers des représentations et des dispositifs dont l'anthropologue peut au moins montrer, en l'absence de toute autre information, qu'ils sont favorables à l'institution d'un régime de connaissance et d'action particulier que le sens commun des historiens et des anthropologues identifie comme « religieux ». Nous n'en demandons pas plus. Sur cette base, il devient possible de dresser un inventaire plus précis des jeux avec la démesure repérables dans les religions historiques. Les communications qui suivent représentent un échantillon de la face expérimentale de ce programme : chaque étude de cas éclaire un versant, à la fois singulier et prévisible, de l'institution d'un monde de la religion.

I. Des entités r tives à nos assignations catégorielles

Un premier ensemble de communications renvoie à une figure de la démesure en religion déjà mentionnée, celle qui touche au positionnement problématique des objets et représentations religieuses dans leur rapport avec le monde de notre expérience ordinaire : une situation que nous avons rapprochée de la catégorie de l'incommensurabilité.

Ainsi, à travers son étude d'histoires chinoises de fantômes, relatées dans le célèbre *Notes de l'étrange de Liaozhai*, de Pu Songling (1640-1715), Aude Lucas analyse différentes tentatives de cet auteur, qui s'inspire des récits de la tradition orale, pour donner à penser cette dimension centrale de toute pensée religieuse qu'est le rapport entre la vie et la mort. Il suggère une certaine porosité de la frontière qui les sépare, ce qui rend possible une ouverture sur un monde inconnu. Quête pour reconstituer le corps de l'être aimé et y faire revenir son esprit, ou encore jeux de cache-cache en abîme au travers de séries de réincarnations, ces étrangetés dans les parcours des défunts témoignent de défis lancés à la mort, de tentative pour la maîtriser, que l'auteur analyse comme la conséquence d'un déni exténuant de la finitude sur laquelle se brisent les désirs et les sentiments humains. Amours, amitiés, haines sont les motifs initiaux d'un désir de transgresser la frontière entre monde des vivants et monde des morts, mais ils sont insuffisants puisque le retour à la vie se solde généralement par un échec, ou tout au moins par une renaissance incomplète ou temporaire.   l'inverse de ces brûlants sentiments, la mort nous en apprend aussi sur la vie quand on découvre qu'elle peut attirer à elle les vivants, prenant la forme de revenants vampiriques usant de la ruse et de la séduction, ou encore d'esprits tourmentés qui tentent compulsivement de faire répéter leur suicide aux voyageurs.

La communication d'Alain Arrault, dont l'objet relève lui aussi de la culture chinoise, découvre dans le rite ce même jeu de distance et de proximité. Les entités que le ritualiste chinois entend mobiliser sont invisibles et sans doute également sourdes aux simples demandes des humains. Il revient alors aux talismans porteurs de signes graphiques tabou s, dont des bribes seulement sont intelligibles et prononçables, d'établir cette communication improbable en offrant un moyen d'expression proportionné à la nature singulière de la puissance divine :   l'invisible répond de



l'illisible. Pour obtenir exorcisme, guérison et protection de la part de la divinité, le calligraphe-ritualiste reproduit cette forme écrite révélée. Une telle écriture rituelle, située aux frontières de la lisibilité (et donc de la fonctionnalité de l'écrit), est ainsi en même temps symptôme de la difficulté à entrer en contact avec le divin et moyen de la résoudre.

II. Ritualité et pouvoir politique : pratiques et rumeurs

Pratiques et dispositifs rituels aiment à jouer sur des situations cognitives ou relationnelles conçues comme des anomalies du point de vue des formes de rationalisation usuelles. Ces stratégies peuvent aller jusqu'à solliciter le vertige, la fascination, l'horreur, voire la monstrosit , ou plus généralement des situations à très fort potentiel émotionnel qui ne sont pas dénuées de risques. Ainsi, de nombreux dérapages se font jour sous la forme de récits merveilleux, de rumeurs ou de modes de vie excessifs dont les impacts sur la vie sociale invitent à repenser les frontières établies habituellement entre le religieux, le politique et l'économique.

Marine Carin et Harald Tamb-Lyche analysent les rumeurs qui ont entouré un grand rituel védique organisé au Karnataka (Inde) durant l'hiver 1999-2000. La grandeur et le faste démesurés de ce rituel, qui a mobilisé de nombreux brahmanes et des tonnes d'offrandes, ne manqua pas de délier les langues et de créer un véritable débat public relayé par la presse. S'agissait-il d'un grand rituel de salut universel (Yaga), d'un rituel d'investiture royale (Dasala) orchestré par un ancien premier ministre et son astrologue, voire même d'un sacrifice humain ? L'entrelacs des opinions politico-religieuses diverses constituant la rumeur, entre horreur et cocasserie, en font un objet en lui-même hors norme. Un emballement des réactions que révèle encore le fait qu'une quinzaine d'années plus tard, aucun des interlocuteurs des ethnologues ne veut se souvenir d'en avoir parlé avec eux : « Vous savez, il y a toujours des rumeurs qui poursuivent les politiciens. On ne peut pas se rappeler tout cela. Après tout, ce que vous racontez n'a rien d'extraordinaire ». La démesure ponctuelle de cette rumeur était ainsi ramenée à une certaine commensurabilité, celle de l'« injuste mesure » routinière d'une population vivant dans un régime qui se présente pourtant comme laïque et démocratique.

Dans son étude sur l'évangélisme en Côte d'Ivoire, Franck Gawa montre comment la parole de la nouvelle génération de prophètes, implantée depuis une quinzaine d'années à Abidjan plutôt que dans les campagnes, brouille les catégories habituelles de religieux, politique et économique. Ces nouveaux pasteurs-prophètes, qui s'érigent en leaders charismatiques, révèlent à une population en difficulté la nature divine de leur nation : la Côte d'Ivoire n'est autre que la nouvelle Jérusalem. Prophètes en leur pays, ils font des révélations, largement reprises par les médias, qui servent à interpréter la situation politique et sociale de leur nation, et à proposer des solutions à la crise. L'étrangeté la plus patente de leur posture est leur mode de vie ostentatoire, joint à la forme entrepreneuriale donnée à leurs «  glises ». Aux excès d'ascétisme usuels chez ce genre de virtuoses religieux, se substitue la démesure ostentatoire d'une opulence de stars du football ou du rap qui, selon les théologies de la prospérité, est érigée en signe privilégié d'élection. Tel est sans doute le décalage le plus saisissant de ces nouvelles  glises par rapport à ce qui, en Côte d'Ivoire comme ailleurs, a longtemps constitué les formes de plausibilités les plus usuelles d'une élection divine ou d'un pouvoir charismatique.



III. Des lieux de liminalit  : se perdre ou se retrouver ?

L'expérience de l'immensité, voire d'une certaine «  ternit  » à travers la retraite ou l'épreuve solitaire dans des espaces non domestiqués (désert, mer, jungle, montagne...), invite à une réflexion sur les changements d'échelles et de repères à l'œuvre dans l'élaboration du divin, du cosmos et du sens, sans oublier que de telles traversées des frontières impliquent le risque de l'« oubli du retour » et de la perte de la pertinence de l'ordre social. L'entrée dans ces espaces nécessite la remise en cause des routines du moi par la transe, l'épuisement dans la marche qui donne tout son sens au pèlerinage, les conditions extrêmes d'un séjour dans les lieux les plus inhospitaliers qu'illustre par exemple le « désert » de la tradition chrétienne, avec ses différentes réalisations concrètes.

Carina Roth présente ainsi une étude de la vie en montagne des maîtres *shugen* japonais, et en particulier de leur pratique extrême de la « retraite dans la grotte de Sh  », à partir de textes s'inscrivant dans une tradition millénaire et surtout du récit de l'expérience vécue dans les années 1990 par un *shugen* français. Il ressort de ses analyses que la stratégie ascétique adoptée consiste en « un combat ultime pour la maîtrise du mental » encadré par un dispositif rituel très élaboré, qui met à l'épreuve les servitudes et les déterminations sociales par la solitude, les privations et les efforts physiques et psychiques, au point de risquer de sombrer dans la folie, voire de mourir d'épuisement. Suivant l'idée du bouddhisme ésotérique qu'il est possible de « devenir bouddha en ce corps », ce pari se jouant aux frontières de la nature et de la société, de la vie et de la mort, du séculier et du divin, constitue une prise de risque au-delà de toute mesure. Lors de cette période de liminalit  et de transformation au cours de laquelle on « déchire voiles et ombres », il devient possible de se perdre comme de se trouver. La hauteur de l'enjeu et la réputation de telles épreuves explique que les maîtres *shugen* inspirent à la fois peur et émerveillement dans la société japonaise jusqu'à aujourd'hui.

Georges Favraud s'intéresse aux techniques taoïstes de pas rituels et de marche p lerine observées dans la célèbre montagne chinoise du Pic du Sud. Sa contribution, moins immédiatement marquée par la notion d'excès, montre comment la mise en relation entre le corps et la montagne, pris comme deux extrêmes microcosmiques et macrocosmiques de la mesure du monde, permet de s'engager dans un travail de transformation de soi. Cette stratégie de commensurabilité n'est autre, dans le vocabulaire vernaculaire, qu'un moyen d'accès au *dao*, ce processus immanent par lequel la vitalité originelle, par définition dépourvue de toute mesure, prend formes et destins singuliers. L'immensité du paysage dans lequel le ritualiste évolue, la concentration et l'effort investis dans les techniques de marche au gré du relief, et le travail de sincérité intérieure (*cheng*) nécessaire à la fluidification de la pensée contribuent à brouiller les repères sociaux usuels et les processus cognitifs routiniers. Ce moment de liminalit  offre ainsi au p lerin l'occasion de ré-assembler, à l'aune de la démesure de sa relation éprouvée à la montagne divinisée, certaines représentations de son existence au travers du balbutiement, puis progressivement de l'énonciation d'une parole sincère et fondatrice sur sa vie.

IV. Renversements et transgressions

L'idée de démesure peut enfin être entendue de manière plus métaphorique s'agissant de pratiques qui transgressent les valeurs du quotidien : rejet du destin social standard de chaque sexe ou de chaque « état », comportements paradoxaux des sages excentriques ou des « fous de Dieu », défis lancés aux dieux ou au destin, ascétisme extrême ou altruisme héroïque pouvant aller jusqu'au sacrifice de soi... Bref, tout un ensemble de postures qui caractérisent plus spécifiquement les « virtuoses religieux » par opposition aux clergés institués.

Une première expression de cette sorte de démesure, la plus modeste peut-être sur le plan théologique mais aussi la plus directement efficiente au plan social, peut être illustrée par la communication de Frédéric Bourdier. Celui-ci rend compte de la tension qui envahit le débat public au Cambodge entre les moines bouddhistes Theravada qui prônent l'ascèse dans la retraite et indexent la mesure de leur activité sur le système de rétribution karmique, et une nouvelle génération de moine qui, par compassion, choisit de s'investir dans les conflits sociaux aux côtés d'une population prise dans les cycles de la crise économique. Ce sont bien là deux formes de constats politico-religieux sur l'état insatisfaisant du monde qui opposent le bouddhisme monastique institué et un réseau de moines se définissant comme indépendant et porteur d'une nouvelle parole religieuse dans la lutte contre l'injustice sociale. La subversion du rôle prônée par ces derniers s'inscrit dans le champ des libertés politiques tout en visant à une certaine efficacité sociale, par contraste avec une conception toute intérieure de la liberté, qui en est venue par voie de routinisation et de récupération à se faire l'alliée des élites cambodgiennes.

La communication de Jean-Pierre Albert fait un pas de plus dans l'exploration des ressources paradoxales de la démarche religieuse. Partant du constat que, dans la plupart des religions, la virtuosité acquise par certains passe par un débordement des attentes de la morale et de la piété ordinaires, elle explore quelques-unes des formes que prennent ces excès dans le cadre du christianisme. Ils consistent en général à pousser à l'extrême des vertus que chacun doit cultiver (chasteté, charité, frugalité...), mais aussi, de façon beaucoup plus marginale, à cultiver des antivaleurs telles que le scandale et la souillure. Comment comprendre cette double logique, qui n'est pas sans exemples dans d'autres contextes religieux ? Et quels sont les facteurs institutionnels et théologiques qui rendent improbable la « voie de l'abjection » dans l'espace chrétien ?

Encore en contexte chrétien, Jean-Pierre Cavaillé nous conduit à découvrir l'étrange secte des Ranters (littéralement : les vociférateurs), dont l'existence éphémère marque les années qui suivent la révolution anglaise du XVII^e siècle. D'une manière qui n'est pas sans analogie avec la voie de l'abjection dont on vient de parler, ces extrémistes religieux placent dans le blasphème et la transgression la plus haute vertu. Il y aurait là, à leurs yeux, l'expression de la religiosité la plus authentique, en contraste avec l'hypocrisie généralisée des postures dévotes. Comme le note l'auteur, l'outrance même des Ranters a pu faire douter de la réalité d'un groupe aussi improbable, un courant de l'historiographie les concernant allant jusqu'à en faire une cible imaginaire (comme il y en eut bien d'autres) du discours apologétique.

Marcher pour donner forme à sa vie. *Taoïsme et pèlerinage au Pic du Sud (Chine)*

Georges Favraud
Post-doctorant de la Fondation Chiang Ching-kuo (Taipei) - CNRS
LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)
gfavraud@gmail.com

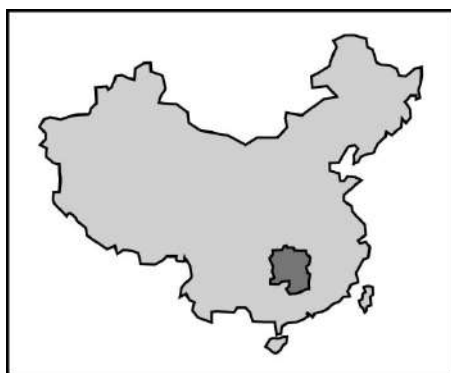
Je ne sais pas si vous avez fait attention à ce que notre ami Granet a déjà indiqué de ses grandes recherches sur les techniques du Taoïsme, les techniques du corps, de la respiration en particulier. J'ai assez fait d'études dans les textes sanskrits du Yoga pour savoir que les mêmes faits se rencontrent dans l'Inde. Je crois que précisément il y a, même au fond de tous nos états mystiques, des techniques du corps qui n'ont pas été étudiées, et qui furent parfaitement étudiées par la Chine et l'Inde, dès des époques très anciennes. Cette étude socio-psycho-biologique de la mystique doit être faite. Je pense qu'il y a nécessairement des moyens biologiques d'entrer en « communication avec le Dieu ». Quoique enfin la technique des souffles, etc., ne soit le point de vue fondamental que dans l'Inde et la Chine, je la crois beaucoup plus généralement répandue. En tout cas, nous avons sur ce point des moyens de comprendre un grand nombre de faits, que nous n'avons pas jusqu'ici compris.

Marcel Mauss (1997 [1936] : 386)

Une rapide présentation de quelques notions fondamentales de la cosmologie chinoise en général, et taoïste en particulier, est nécessaire pour comprendre comment les ritualistes chinois ont pu développer ces techniques du corps, du souffle et de l'esprit qui ont retenu l'attention de Marcel Mauss. Techniques qui peuvent aujourd'hui contribuer à la construction d'une anthropologie partant du corps en mouvement et en relation, et d'une pensée processuelle, pour comprendre la production du vivant et du social (Bergson, 1907 ; Bateson, 1977-1980 ; Ingold, 2000 ; Pitrou, 2014 ; Adell, 2015). Alors qu'en Occident le vide est bien souvent synonyme d'absence, voire de néant, il renvoie plutôt en Chine à la notion de « vitalité originelle indifférenciée » (*hundun* 混沌, *hunyuan* 混元), ce potentiel invisible qui est encore « sans forme » (*wuxing* 无形) mais d'où jaillissent perpétuellement toutes les formes vivantes en interaction et en devenir (*youxing* 有形). Il convient alors d'agir selon le *dao* 道, ce processus immanent de création et de révélation continues (Robinet, 1994) par lequel la vie prend formes et destins singuliers. Dans le contexte chinois, la notion de démesure peut donc être comprise moins comme excès ou *hybris*, que comme poussée primordiale éthiquement neutre à laquelle le *dao* donne forme et donc, mesure. Dans ses acceptions quotidiennes, le terme *dao* signifie à la fois « la voie, la route, le chemin », « l'art, la méthode », ou encore l'action de « parler, énoncer ». On comprend en conséquence que les techniques de pas et de marche – qui occupent par ailleurs une place centrale dans les considérations de Marcel Mauss sur *Les techniques du corps* – aient été raffinées au plus haut point par les maîtres taoïstes, jusqu'à en faire des compétences cardinales en matière de maîtrise

rituelle, de façonnement de paroles et de représentations, et d'accomplissement de soi¹. En d'autres termes, comme le propose Tim Ingold (2004, 2010), la compétence humaine primordiale de la marche jouerait un rôle fondateur de la perception, de la cognition et des savoirs humains. Néanmoins, si le geste de la marche semble générer l'énonciation d'une certaine parole, l'approche que je propose ici ne repose pas sur l'idée souvent défendue en anthropologie que le geste proposerait une syntaxe ou une sémantique pré-langag re (voir la position de Maurice Bloch, 1998), mais sur celle que la pratique de la marche fait entrer la personne en relation immédiate avec le jaillissement même de la vitalité et, par voie de conséquence, lui fait confronter la nécessité de la mettre en forme, de lui conférer sa « juste mesure ».

Cet article s'attachera ainsi à étudier la marche comme pratique visant à donner forme à la vie humaine par le biais d'une relation dynamique construite entre le corps et la montagne, ces deux extrêmes microcosmiques et macrocosmiques de la mesure où la vitalité se manifeste dans toutes ses ambivalences, ses contingences et ses potentialités. Après avoir présenté mon terrain d'étude, je m'intéresserai dans une première partie aux techniques de pas rituels élaborées par les maîtres taoïstes pour entrer en contact à la fois avec leur intériorité et avec les puissances environnementales, dans le but d'élaborer leur « paysage intérieur » (*neijing*     ) et, sur cette base, de structurer leurs aires rituelles communautaires. Dans une seconde partie, nous analyserons le rôle de la marche dans le dispositif² rituel de pèlerinage (que les maîtres taoïstes ont contribué à mettre en place avec d'autres spécialistes religieux), dont l'objectif est de mener le p lerin à formuler une parole sincère sur sa vie, et par là même d'obtenir une « correction de sa destinée » (*gaiyun*      ; Berthier [Baptandier], 1987).



La province du Hunan en Chine

Le Pic du Sud (Nanyue     ), où prend place mon terrain d'étude, est une montagne sacrée d'envergure nationale située dans la province du Hunan. On y dénombre aujourd'hui sept temples taoïstes, une vingtaine de monastères bouddhiques et trois académies confucéennes mus ifi es, qui sont visités chaque année par trois millions de « p lerins-touristes »³ venant essentiellement d'une vaste macro-région qui s'étend dans tout le Centre-sud de la Chine (Hunan, Jiangxi, Hubei, Guangdong). Au cours de sa longue histoire, le Pic du Sud a été un relais au sein des itinéraires réels et extatiques des chamanes de l'antiquité, un lieu de retraite érémitique tout autant qu'une

¹ Toute recherche de maîtrise technique, y compris celle de la marche, est dans le taoïsme considérée comme une « porte [initiatique] d'entrée » (*rumen*     ) dans le *dao*.

² Selon la définition récemment proposée par Nicolas Dodier et Janine Barbot (  paraître), un dispositif consiste en « un enchaînement préparé de séquences destiné à qualifier ou transformer des  tats de chose par l'intermédiaire d'un agencement d'éléments matériels et langagiers ». Assemblage complexe, intentionnel et concret, le dispositif se situe donc à l'articulation entre la pratique quotidienne et les institutions, entre les personnes et les structures sociales.

³ L'observation ethnographique des pratiques des « visiteurs » de la montagne montre qu'il n'est pas possible de les catégoriser individuellement comme « p lerin » ou comme de « touriste », autrement dit comme des personnes pleinement engagées dans des activités relevant respectivement des domaines de la religion ou du loisir. Voir Brown (1999).

source d'inspirations pour la peinture paysagère, la poésie et les récits de voyage. Or, comme nous allons le voir, la marche du maître taoïste comme celle du p lerin, telle que l'on peut les observer aujourd'hui sur cette montagne, pointe elle aussi vers l'inspiration et l'expression, par-delà les routines perceptuelles, cognitives et sociales. Investissant son corps et son esprit, s'en remettant dans la dévotion aux puissances divines, le ritualiste s'engage dans une exploration de la démesure, de cet espace de liminalit  qui peut contribuer à transformer son existence et celle de sa communauté.



Extrait de la « Carte des soixante-douze sommets du Pic du Sud »
Nanyue qishier feng tu 南嶽七十二峰圖,
(Date la plus ancienne connue : 1619).

Comme bien d'autres « célèbres montagnes » (*mingshan* 名山) chinoises, le Pic du Sud, lieu *a priori* périphérique, constitue en fait le centre de territoires en réseaux au sein desquels des personnes et des sociétés locales cherchent à déployer leur autonomie. On comprend donc pourquoi la fonction politico-religieuse très ancienne de cette montagne se perpétue dans le contexte post-maoïste contemporain. Dès la fondation de l'empire dans les siècles qui ont précédé l'ère commune, cette montagne a été choisie comme le marqueur rituel de la frontière sud de la civilisation chinoise au sein du système des Cinq Pics (*wuyue* 五嶽).   la fois lieu de culte, comptoir commercial et garnison militaire avancée en territoire « barbare » (jusqu'au xv  siècle environ, voir Wang 1973), le Pic du Sud a longtemps été un lieu de rencontre entre diverses populations Han et non-Han. Dès la dynastie des Tang (618-907), la montagne était devenue un haut lieu de savoir et de pouvoir monastique bouddhiste, taoïste et confucéen (Robson, 2009), où les trois grandes traditions religieuses écrites chinoises purent entrer en interactions et en compétitions. Puis, notamment à partir de la dynastie des Song (960-1279), elle était devenue l'important centre de culte et de pèlerinage adressé au « Sage empereur du Pic du Sud » (Nanyue Shengdi 南嶽聖帝) qu'elle reste aujourd'hui. Suite aux interdits et aux répressions de la Révolution culturelle (1966-76), le pèlerinage s'est désormais reformé, et la montagne est devenue le siège des Associations religieuses d'état (*zongjiao xiehui* 宗教協會) de la province du Hunan,

qui assurent l'intermédiation entre les réseaux religieux et sociaux, et l'état-parti (Favraud, 2011)⁴.



Photographie 1 : L'inévitable séance photo sur le parvis au sommet du pic de l'Invocateur-fondeur (Zhurong feng 祝融峰). (Crédit G. Favraud 2005)



Photographie 2 : Les p lerins-touristes franchissent les dernières marches pour accéder au palais du Sage empereur du Pic du Sud situé au sommet du pic de l'Invocateur-fondeur. (Crédit G. Favraud 2008)

⁴ L'étude de la marche religieuse en montagne, qui est l'objet de cet article, sera comparé dans un travail ultérieur à l'usage du téléphérique mis en place en 1995, afin d'aborder la problématique de la modernisation de la montagne impulsée par l'état et les entrepreneurs du tourisme.

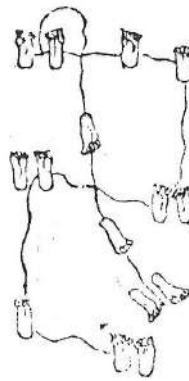


Photographie 3 : Arrivés au terme de leur ascension, les p lerins-touristes présentent leur demande au Sage empereur du Pic du Sud. (Crédit G. Favraud 2008)

I. Les Maîtres taoïstes, des marcheurs compétents

Les techniques du corps taoïstes, à commencer en ce qui nous concerne par celles de pas rituels, peuvent être différenciées en deux catégories opposées et complémentaires. D'une part celles qui, dans le registre de la guérison et de l'élaboration de soi, visent à l'intériorisation et au ralentissement du mouvement pour atteindre la « quiétude » (*jing*  ) et la « stabilité » (*ding*  ). Sans cette présence s reine à la vitalité, les maîtres taoïstes estiment qu'il est impossible de faire son chemin, dans le monde et en soi, sans s'égarer. D'autre part, des techniques du corps taoïste qui visent, sur la base de la quiétude et de la stabilité, à l'extériorisation, à l'action, au mouvement (*dong*  )⁵. Cette extériorisation peut notamment s'exercer dans le registre des arts martiaux-exorcistes et thérapeutiques de type *qigong*   or *taiji quan*   (on parle alors de « techniques de pas », *bufa*  ), comme dans celui de la construction des aires rituelles communautaires (*tan*  ) et de l'aménagement du territoire par la g omancie (*fengshui*  ). Le prototype le plus ancien qui nous soit connu de ces formes rituelles de pas sont héritées du chamanisme antique et nommées les « Pas de Yu » (*yubu*  ). Ces pas structurants que Yu le Grand (Da Yu  ), fondateur mythique de la première dynastie royale des Xia et maître ancestral des g omanciens, effectua en boitant pour drainer le déluge et délimiter les neuf territoires symboliques de la Chine (Granet, 1925 ; Héritier, 1992).

⁵ Voir l'adage des maîtres des techniques taoïstes du corps : « l'axe du mouvement est la quiétude » (*dongzhong you jing*  中有 ).



  gauche, photographie 4 : Un jeune homme s'entraîne aux techniques martiales et thérapeutiques de pas (*bufa* 步法), en équilibre sur des briques symbolisant les huit trigrammes divinatoires, sur le parvis du temple local des Transformations croissantes (Liling, Hunan). (Crédit G. Favraud 2005)
  droite, figure 1 : « Méthode des Pas de Yu pour atteindre [le trigramme du Ciel] *qian* » (*jiaoqian yubu fa* 交乾禹步法) utilisée pour présenter la requête communautaire aux divinités. Issus du Canon tao ique des Ming (DZ 1227, 8.6a-b), cité et comment  par Poul Andersen (1990 : 46).

1. Envisager le corps des pieds à la tête, et non l'inverse

Pour les maîtres taoïstes, les techniques les plus simples et apparemment les plus basiques sont celles qu'il convient de répéter tout au long de sa vie. Littéralement « pratiques fondation-racine » (*jibengong* 基本功), c'est par leur répétition que s'acquiert le *gongfu* 功夫, la « maîtrise technique et l'accomplissement de soi par la pratique ». Partant de la simplicité et de l'évidence de ce qu'on pourrait croire acquis avant l' cole maternelle, considérons qu'avant de savoir marcher, il faut tout d'abord savoir se tenir debout sur ses pieds. Bases de la verticalisation et de la motricité humaine, les pieds sont mis en avant dans la médecine chinoise traditionnelle (aujourd'hui largement globalisée), comme on peut le constater au travers de sa réflexologie plantaire et de sa cartographie des souffles et des  mes qui animent le corps. Pour ne citer que quelques éléments importants, les maîtres taoïstes décrivent souvent métaphoriquement les talons comme les souches de l'arbre que serait le corps humain (*jiaogen* 脚跟), alors que l'ouvrage antique attribué à Zhuangzi 莊子 fait de ce lieu du corps le cœur même de la respiration du sage : « L'homme véritable respire par les talons, l'homme commun respire par la gorge (*zhenren zhi xi yi zhong, zhongren zhi xi yi hou* 真人之息以踵, 眾人之息以喉) » (chapitre « Le grand maître ancestral », Dazongshi 大宗師). Une respiration profonde que le maître taoïste contemporain Li Jiazhong 李嘉中 (1966-) situe en fait plus précisément dans le tendon d'Achille. Se référant à la conception du corps humain comme composé de souffles vitaux, plutôt que de mentionner le rôle fondamental de ce tendon dans la propulsion mécanique du corps de chair (*routi* 肉體), Maître Li insiste plutôt sur le fait que c'est autour du tendon d'Achille que battent les douze pouls les plus profonds de la personne. Quant au « cœur [de la plante] du pied » (*zuxin* 足心), on y trouve la « source jaillissante » (*yongquan* 湧泉). C'est de ce point d'acupuncture que les puissances chtoniennes, présentent à la fois dans le corps et dans l'environnement, s'élèvent par les réseaux du système organique réno-génital (*shen* 腎), au

travers desquels ils sont progressivement élaborés en actions et en représentations.

Parmi les autres lieux du corps qu'il convient de mentionner en s'élevant progressivement dans le corps, se trouve le système « taille-jambe » (*yaotui* 腰腿). En tant que maître d'arts martiaux de l' cole dite interne (*neijia quan* 內家拳) Li Jiazhong explique que c'est par le travail corporel sur ce système qu'il est possible de développer la santé, la quiétude et la stabilité, sources d'une capacité d'action faisant intervenir le corps entier plutôt que la seule musculature, et reposant plus sur la perception de la situation que sur des schémas préétablis (notion d'« agir n se tenant au potentiel », *wuwei* 無為). Il s'inscrit en cela dans le sillage du *Classique du taiji quan* 太極拳, dont la rédaction est attribuée à une révélation du Maître ancestral taoïste Zhang Sanfeng 張三豐 : « [La force intérieure] prend racine dans les pieds, se développe dans les jambes, est command e par la taille et se manifeste dans les doigts. Des pieds, aux jambes, à la taille, il faut une unité parfaite [...] sinon le corps sera disloqué » (trad. Despeux, 1981 : 107). Or, si l'on se réfère aux protocoles expérimentaux mis en place par le neurologue Jean-Pierre Roll (2003), nous sommes invités à penser par d'autres voies que les pratiques taoïstes, que la proprioception, « *sensibilité mécanique de l'appareil moteur, distribuée dans la totalité des muscles et profondément enfouie en leur sein* », est la source, chez l'homme, de l'existence d'activités non seulement kinesthésiques, mais aussi cognitives et symboliques complexes. Maître Li développe sa conception taoïste d'une élaboration de la puissance vitale allant du bas vers le haut du corps en y reliant les savoirs de l'alchimie interne (*neidan* 內丹) qui s'articule principalement autour de trois aspects interdépendants de la pratique. Tout d'abord, le développement d'une puissance à la fois martiale-exorciste et thérapeutique, par la « transformation des essences sexuelles et pulsionnelles en souffles vitaux » (*jinghuaqi* 精化氣) qui est centrée sur le bas-ventre et le système « taille-jambe » pour le mettre en mouvement. En second lieu, la concentration psychique, la disponibilité perceptuelle et l'élaboration de l'intentionnalité, par la « transformation des souffles vitaux en esprits » (*qihuashen* 氣化神) qui prend place dans la zone du cœur et du plexus solaire. Et, en troisième lieu, la fluidification de la pensée, fondatrice de la capacité de voyager spirituellement, et finalement source d'autonomie et de créativité, qui s'opère par le « retour des esprits au vide-potentiel » (*shenhuanxu* 神還虛) dans le palais céleste central situé dans le cerveau. Cet organe, qui a pris une importance cardinale dans les sciences sociales contemporaines, n'est pas dans la médecine chinoise un système organique (*zangfu* 臟腑)   part entière, mais plutôt une émanation du système réno-génital, *via* la moelle  pini re⁶. On le voit, dans ce système de représentations de la vie humaine, les pieds constituent la base de la verticalisation de ce que les chinois désignent par le terme *shen* 身 : « corps-personne-identité » (Despeux, 1996). Dans la mesure où ils constituent une passe fondamentale dans la circulation des souffles vitaux entre le corps-personne et l'environnement, on comprend pourquoi certains p lerins chevronnés décident d'abandonner, outre les rues bitumées des villes, jusqu'à leurs chaussures, pour réaliser le pèlerinage pieds-nus⁷.

2. L'« homme-montagne », une stratégie de commensurabilité

Depuis l'Antiquité, la retraite en montagne est fortement associée aux techniques taoïstes du corps, du souffle et de l'esprit visant à « nourrir le principe vital » (*yangsheng* 養生). L'entrée en montagne (*jinshan* 進山) constitue même pour ces maîtres, souvent victimes de ruptures dans leur

⁶ Le chapitre « Se fonder sur les esprits » (*benshen* 本神) du *Canon interne de l'empereur Jaune* (*Huangdi neijing* 黃帝內經), ouvrage médical de référence en Chine depuis la dynastie des Han (-206 – 220), répartit ce que nous appellerions aujourd'hui les fonctions psychiques ou neurologiques entre les cinq systèmes organiques : cœur, rate-pancréas, poumons, foie et réno-génital (Despeux 2007).

⁷ Tim Ingold (2004) a déjà étudié l'impact des chaussures et des rues pavées comme ruptures entre la vie sociale et l'environnement dans l'Angleterre du XIX  siècle.

trajectoire de vie (Herrou, 2005 : 257-262), l'engagement dans une démarche de guérison et de salut en ce monde, qui embraye sur une recherche de salut dans l'au-delà. Celle-ci consiste en l'élaboration d'une puissance et d'une sagesse qui fait de la personne un immortel divin, ou plus littéralement un « homme-montagne » (*xian* 仙)⁸. Il n'est donc pas étonnant que de nombreuses représentations taoïstes du paysage intérieur (*neijing* 内景) de la personne humaine en méditation prennent la forme d'une montagne peuplée de souffles et de divinités (Despeux, 1994 ; voir les visuels ci-dessous). Le fait que le corps humain et la montagne soient représentés comme traversés par les mêmes souffles correspond donc à la construction d'une stratégie de commensurabilité, autrement dit à l'établissement d'une commune mesure, et donc d'une relation possible entre ces deux puissances apparemment sans rapport entre elles.

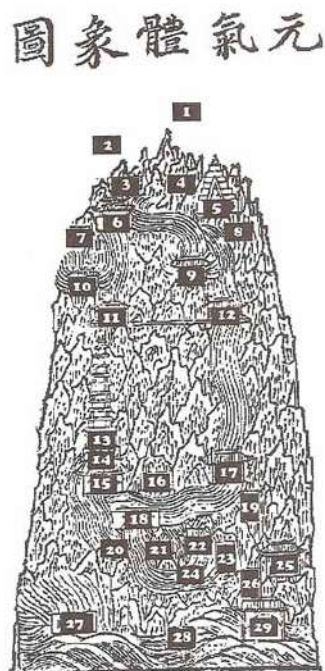


Fig. 14 : « Carte du corps de souffle originel ». Tire du T. 1068 (fasc. 738) *Shangyang zi jindan dayao tu*, p. 3a-b.

1. Mystère suprême (<i>taixuan</i>).	15. Palais écarlate (<i>Jiangong</i>).
2. Mont Kunlun (<i>Kunlun</i>).	16. Palais de Wuying (<i>Wuying</i>).
3. Niwan (<i>niwan</i>).	17. Double passe (<i>shuangguan</i>).
4. Trigramme li (<i>li</i>).	18. La Cour jaune (<i>Huangting</i>).
5. Ciel Yuluo (<i>Yuluo</i>).	19. Chambre de l'essence (<i>jingfang</i>).
6. Montagne de jade (<i>Yushan</i>).	20. Champ de cinabre (<i>dantian</i>).
7. Pleine lune (<i>ying</i>).	21. Nouvelle lune (<i>fushuo</i>).
8. Quartier de lune descendante (<i>kui</i>).	22. Porte de la force vitale (<i>mingmen</i>).
9. Portique d'or (<i>jinque</i>).	23. Palais de kun (<i>kungong</i>).
10. Chambre de jade (<i>yufang</i>).	24. Premier quartier de lune (<i>hui</i>).
11. Porte céleste (<i>tianmen</i>).	25. La passe mystérieuse (<i>xuanguan</i>).
12. Passe yang (<i>yangguan</i>).	26. Le grand gouffre (<i>dayuan</i>).
13. Pagode � étages (<i>chenglou</i>).	27. Mer des souffrances (<i>kuhai</i>).
14. Palais où l'en embrasse l'origine (<i>Baoyuan gong</i>).	28. Trigramme kan (<i>kan</i>).
	29. Ville Feng des enfers (<i>Fengdu</i>).

Figure 2 : « Carte du corps de souffles originels », extrait de Catherine Despeux (1994 : 41).

⁸ Comme en témoigne la composition du caractère *xian* 仙 : un « homme » (*ren* 人) et une « montagne » (*shan* 山).



Fig. 18 : *Neijing tu* peint par le Buyi guan. Tiré du *Zhongguo gudai yishi tulu*, p. 82.

Figure 3 : « Carte du paysage intérieur », extrait de Catherine Despeux (1994 : 48)

Dès les débuts de notre ère, à une époque où les montagnes chinoises étaient des espaces largement sauvages, le maître taoïste Ge Hong 葛洪 (283-343) préconisait dans son chapitre « Escalader les montagnes et traverser les cours d'eau » (Dengshe 登涉)⁹ de réaliser un ensemble de pas rituels avant d'entrer dans une montagne, alors conçue comme peuplée de puissances aussi bien féeriques que démoniaques. Le but de ces techniques de pas (et des autres rituels alors mobilisés) consistait à entrer en contact avec les puissances considérées comme réelles et cachées de la montagne, afin d'écarter les dangers (esprits démoniaques souhaitant égarer le voyageur ou s'en nourrir) et de favoriser les rencontres auspicieuses (immortels divins résidant en montagne, ingrédients médicaux et alchimiques rares...). Immense, apparemment éternel, et simplement Autre, le milieu montagnard peut désorienter, égarer, faire oublier la pertinence de l'ordre social, voire provoquer la peur, le vertige et une chute mortelle. La fatigue impliquée par la marche, le sentiment océanique provoqué par la solitude dans un espace aussi vaste, ou encore la rencontre d'obstacles ou d'animaux objectivement dangereux peuvent expliquer comment les processus perceptifs, cognitifs et affectifs élaborés en société se voient brouillés et rendus ici inopérants. Partant, ces phénomènes peuvent expliquer le recours à une telle stratégie de commensurabilité, composée de techniques du corps et de représentations religieuses de la condition humaine et du milieu montagnard, dans le but de se prémunir du risque, voire idéalement de mener à bien sa stratégie d'ascension thérapeutique et spirituelle.

⁹ Chapitre de son traité intitulé *Chapitres intérieurs du Maître qui embrasse la simplicité* (*Baopu zi neipian* 抱朴子內篇), traduction anglaise de James Ware (1966), voir aussi Thomas Michael (2015).

3. Connaissance de soi et structuration de la société

Le caractère *you* 游, qui signifie « voyage », renvoie tout autant à un déplacement spatial (*liyou* 旅遊) que spirituel (*shenyou* 神遊 ; Baptandier, 1996). Autrement dit, c'est entre différentes « mesures » physiques et symboliques que les personnes se déplacent quand elles marchent. Construire une certaine commensurabilité entre ces deux extrêmes de la mesure que sont le corps et la montagne, c'est-à-dire apprendre à voyager symboliquement dans des changements d'échelles, de repères et de points de vue, ouvre la double voie de l'élaboration d'une observation intérieure (*neiguan* 内观) et d'un regard global et distancié (*yuankan* 遠看) sur le monde et la société qui y est enchâssée (Lauwaert, 2007 ; Favraud, 2014). Si le risque de transgresser les frontières entre nature et culture est maîtrisé, la rencontre avec la montagne et ses puissances divinis es permet de mettre à distance les servitudes imposées par les modèles dominants de la reproduction sociale. Les techniques de pas taoïstes n'ont donc pas seulement pour objectif de structurer la spatialisation de la personne et sa conscience de l'environnement, ainsi que ses randonnées psychiques à la recherche de soi et de divinités claires, pures et calmes (*qingjing* 清静), mais encore de construire des aires rituelles communautaires (Andersen, 1990 ; Schipper, 1990). Lors des assemblées rituelles qu'ils dirigent, les maîtres taoïstes marchent ainsi bien souvent dans le vide céleste, où la pensée tente de retourner à son état originel de fluide, en ne prenant plus appui que sur les structures célestes fondamentales (*bugang* 步罡) :   savoir notamment les constellations divinis es (Schaffer, 1977)¹⁰ et les huit trigrammes divinatoires (*bagua* 八卦)   la base du célèbre *Livre des Mutations* (*Yijing* 易经). Au Pic du Sud, ces aires rituelles en sont venues à former le pivot de vastes territoires en réseaux, fondés sur le culte et le pèlerinage.

II. S'investir corps et  me(s) dans le pèlerinage

Par contraste avec le travail rituel taoïste qui s'effectue essentiellement en silence et de manière intériorisée, il s'agit pour le p lerin de formuler, au fil du chemin, une parole adressée aux puissances divines, afin qu'elles acceptent de « corriger sa destinée » (*gaiyun* 改运). Pour comprendre ce dispositif rituel, il convient de souligner que la démarche du pèlerinage s'inscrit dans l'organisation chinoise du divin sous la forme d'une hiérarchie céleste qui duplique l'organisation de la bureaucratie impériale. La parole formulée face à soi-même et aux divinités n'est autre qu'une sorte de rapport ou de requête que l'on aurait remis à un fonctionnaire du temps de l'empire.

¹⁰ à commencer par le Boisseau du Nord (*beidou* 北斗, notre Grande ourse), qui distribue dans le monde les souffles originels émanant de l'Axe du Nord (*beiji* 北 , notre étoile polaire).



Photographie 5 : Le Sage empereur du Pic du Sud (Nanyue shengdi 南嶽聖帝).
(Crédit G. Favraud 2013).

1. Investissement de soi : donner densité et rythme au chemin

Parcourir des heures durant le chemin de pèlerinage avant d'atteindre le sommet, point culminant de la marche pèlerine, réclame mobilisation de soi, effort et persévérance, comme le rappellent aux visiteurs les « écritures parallèles au sens convergeant » (*duilian* 對聯) inscrites de part et d'autre de la porte principale du belvédère de la Capitale Obscure (Xuandu guan 玄都觀), situé à mi-parcours sur le sentier de pèlerinage :

*« Ayant suivi respectueusement le mouvement de la Voie, arrivé à mi-chemin,
un effort est encore nécessaire ;
Le retour à soi n'est plus très loin, mais pour atteindre le sommet, ne crains
pas d'être persévérant. »¹¹*

¹¹ *Zundao er xing, dan dao Bantu xu nuli. Huixin bu yuan, yu deng jue ding mo cilao* 遵道而行，但到半途須努力。回心不遠，欲登絕頂莫辭勞。



Photographie 6 : L'ascension des escaliers de pierre du chemin de pèlerinage du Pic du Sud. (Crédit G. Favraud 2014)

Cet investissement du corps-personne dans la marche est aujourd'hui encore rendu parfois plus prégnant par de la pratique d'« une inclinaison du buste tous les trois pas et d'une gèneuflexion tous les neuf pas » (*sanbai jiugui* 三拜九跪), ainsi que par des chants et des danses communautaires qui rappellent les techniques de pas rituels. Le ritualiste et maître d'arts martiaux taoïstes Wang Liyan 王里炎, qui réside au Pic du Sud, estimant que le corps est le pivot de la relation au monde et le lieu d'où émane la parole, considère que la marche permet de faire entrer le « corps de souffles » (*qiti* 氣體) en relation avec les puissances chtoniennes et célestes de l'environnement¹². Autrement dit, l'investissement du corps-personne dans la marche implique que le visiteur éprouve le chemin de pèlerinage. Le paysage intérieur du marcheur rencontre le paysage de la montagne dans une expérience vécue au rythme de son corps et des souffles vitaux, au long d'un chemin établi de longue date au sein d'un relief singulier, selon des conceptions géomantiques pour lesquelles le corps-personne comme la montagne sont tous deux des formes vivantes (*xing* 形) traversées des mêmes souffles : un chemin qui serpente de temple en temple, d'autel en autel, maintes fois parcouru au fil de l'histoire et à ce titre chargé de mémoire et d'histoires (Baussant et Bousquet, 2007). La marche donne ainsi forme à une « durée » au sens d'Henri Bergson (1907) : à savoir ce flux continu, mélodique, qui constitue une donnée fondamentale de la conscience. En musique comme en poésie, l'idée de mesure renvoie à celle de rythme. Et l'on peut comprendre que le rythme de la marche, qui fatigue le corps, soit partie prenante d'une stratégie de déstructuration des processus perceptifs, langagiers et affectifs usuels. S'en remettre aux techniques rituelles et à la protection des divinités peut alors servir à libérer certains désirs, pensées et paroles autocensurées au quotidien, ouvrant à une forme de créativité qui permet de mettre en images et en mots ces puissances non-dites qui sommeillent ou remuent au fond de chacun.

2. Formuler une parole sincère sur sa vie

Outre les pensées et les paroles qui jaillissent spontanément ou lors de conversations alors que le marcheur évolue sur le chemin, chaque halte dans un temple est l'occasion de s'adresser formellement aux puissances divines, en audience face à leur statue, au travers d'un rituel oraculaire simple, qui constitue un savoir-faire largement partagé en Chine. Les prescriptions rituelles alors

¹² Les maîtres taoïstes contemporains estiment souvent que le terme moderne d'« environnement » (*huanjing* 環境) et le terme traditionnel « ciel-terre » (*tiandi* 天地) sont synonymes.

inlassablement répétées par les maîtres ritualistes insistent avant tout sur le fait que le p lerin doit s'identifier (nom, lieu natal, date de naissance...), formuler ses craintes, ses entraves, ses souffrances ou bien ses projets, puis présenter sa demande (*qiu* 求) aux puissances divines : « Tu dois t'exprimer toi-même clairement ! » (*ni ziji yao jiang qingchu* 你自己要講清楚), répète inlassablement la Vénérable Li Yuankong 李遠空, maître du rituel oraculaire vivant au belvédère de la Cour jaune (Huangting guan 黃庭觀) situé derrière la montagne. On retrouve ici des idées déjà exposées en Occident, où la marche a pu être conçue comme un acte d'indépendance (Thoreau, 1862), ou plus récemment comme un processus de dépouillement et d'élaboration sous-jacent à la formulation d'une parole fondatrice (Rauch, 1997 ; Le Breton, 2000). L'insistance de la Vénérable Li sur ce « soi-même » souligne l'opposition que font les maîtres taoïstes entre deux conceptions du sujet énonciateur : le *wo* 我, pronom personnel de la première personne, qui est considéré comme un artifice construit par et pour la reproduction sociale, et qu'il convient à ce titre d'oublier, c'est-à-dire de dissoudre par la méditation (*wangwo* 忘我), dans le but de laisser s'exprimer le *zi* 自, « soi-même, auto- », ce caractère que l'on retrouve dans le mot *ziran* 自然, qui signifie littéralement « ainsi par soi-même » et renvoie de longue date à l'état de « spontanéité naturelle » du sage taoïste, avant qu'il n'en vienne à désigner en Chine la notion scientifique et politique contemporaine de « nature ». La parole est, on le voit, au cœur de la démarche culturelle, et les autres techniques rituelles simples du rituel oraculaire ne sont là que pour favoriser l'investissement de soi dans son élaboration : dons de monnaies d'offrande aux divinités afin de matérialiser le don de soi et d'alimenter la tr sorierie de son destin (Hou, 1975), négociation avec les divinités en répétant son identité et sa demande au fil des jets des blocs divinatoires (*gua* 卦), bâtonnets d'encens (*xiang* 香) dont les volutes portent le « désir, intention, sens » (*yi* 意) du requérant dans les empyr es célestes.

Néanmoins, ces temps rituels ne s'inscrivent que comme ponctuations et comme relances symboliques dans la durée dense et rythm e du pèlerinage. Au dire des p lerins rencontrés au Pic du Sud, le temps de la marche joue en réalité un rôle plus important dans le processus de formulation d'une demande aux puissances divines, car l'effort que la marche réclame permet de laisser place à la « sincérité intérieure » (*cheng* 誠)¹³. Principe canonique du confucianisme régissant la relation société-état, la sincérité intérieure était la qualité principale qui était réclamée par la population de la fin de l'ère impériale à un fonctionnaire-ritualiste. Qualité concernant l'honn t t  dans l'exercice de la fonction publique, elle était aussi et surtout le critère pour évaluer la capacité du fonctionnaire à interagir avec les puissances divines, et en conséquence l'efficacité même de ses rituels (Snyder-Reinke, 2009). Recherche de contact avec la vitalité originelle et le *dao*, la sincérité intérieure permet au p lerin d'accéder, tant que faire se peut, aux tréfonds de son corps-personne en mouvement dans une montagne vivante. Dans cette recherche de formulation d'une parole fondatrice de soi, le rôle des représentations divines tend même à s'estomper : plutôt que figures tutélaires toutes-puissantes, elles en viennent à prendre le rôle de médiatrices entre ces deux points d'accès à la vitalité originelle que sont le corps humain et la montagne. La parole sincère énoncée, c'est-à-dire la symbolisation par le p lerin de la vitalité éprouvée, constitue en soi un certain « retour sur investissement ». *A minima* ce dernier aura vécu une relation avec la puissance d'un lieu singulier, clarifié son identité et élaboré une parole sincère et structurante dans son parcours de vie. C'est ce qu'exprime la Vénérable Li Yuankong quand elle dit que « même si la divinité n'accepte pas de dénouer (*huajie* 化解) [le problème dans] le destin d'un p lerin, elle sera tout de même venue à son aide ». Une idée qui rappelle finalement cet adage que l'on trouve mis en exergue dans bien des temples chinois : « une demande exprimée fait nécessairement écho » (*youqiu biying* 有求必應). Par là même, se voient tout autant soulignés la finitude du pouvoir des divinités face à la toute-puissance immanente et processuelle du *dao*, que le pouvoir du

¹³ Un caractère justement composé des graphies de la parole (*yan* 言) et de l'accomplissement (*cheng* 成).

« marcheur nonciateur » qui consiste à faire retour à la démesure de la vitalité originelle pour lui donner forme.

Bibliographie

- ADELL, N. (2015), « Introduction : des rapports entre la main et l'esprit en anthropologie », in Adell N. et Chevalier S. (dir.), *Ethnographiques.org* 31 : *La part de la main*.
- ANDERSEN, P. (1990), « The practice of *bugang* », *Cahiers d'extrême Asie* 5, pp. 15-53.
- BAPTANDIER, B. [voir aussi BERTHIER] (1996), « Entrer en montagne pour y rêver : le mont des pierres et des bambous », *Terrain* 26, pp. 99-122.
- BATESON, G. (1977-1980), *Vers une écologie de l'esprit* (2 tomes), Paris, Le Seuil.
- BAUSSANT, M. et BOUSQUET, M.-P. (dir.) (2007), *Théologiques* 15(1) : *Mémoires et usages religieux de l'espace*.
- BERGSON, H. (1907), *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERQUE, A. (2000), * coum ne. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.
- BERTHIER, B. [voir aussi BAPTANDIER] (1987), « Enfant de divination, voyageurs du destin », *L'Homme* 101, pp. 86-100.
- BLOCH, M. (1998), *How We Think They Think*, Boulder, Westview Press.
- BROWN, D. (1999), « Des faux authentiques. Tourisme versus pèlerinage », *Terrain* 33, pp. 41-56.
- DESPEUX, C. (1981), *Taijiquan, art martial, pratique de longue vie*, Paris, Trédaniel.
- DESPEUX, C. (1994), *Tao isme et corps humain*, Paris, Trédaniel.
- DESPEUX, C. (1996), « Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité », *L'Homme* 137 : *Chine Facettes d'identité*, pp. 87-118.
- DESPEUX, C. (2007), «  me et animation du corps : la notion de *shen* dans la médecine chinoise antique », *Extrême-Orient Extrême-Occident* 29, pp. 71-94.
- DODIER, N. et BARBOT, J. (  paraître), « La force des dispositifs », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*.
- FAVRAUD, G. (2011), « A Daoist career in Modern China. Wang Xin'an of the Southern Peak », *Journal of Daoist Studies* 4, pp. 104-138.
- FAVRAUD, G. (2014), « L'immortel Zhou Fuhai        (? - c. 1935) : Construction hagiographique et communautaire dans le tao isme Chunyang », * tudes chinoises* 33(1), pp. 57-85.
- GRANET, M. (1925), « Remarques sur le tao isme ancien », *Asia Major* 2, pp. 146-151.
- HERITIER, F. (1992), « Moitiés d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied », *Terrain* 18, pp. 5-14.
- HOU, C.L. (1975), *Monnaie d'offrande et la notion de tr sor rie dans la religion chinoise*, Paris, Collège de France - Institut des hautes études chinoises.
- INGOLD, T. (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.
- INGOLD, T. (2004), « Culture on the ground: the world perceived through the feet », *Journal of Material Culture* 9(3), pp. 315-340.
- INGOLD, T. (2010), « Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16(1), pp. 121-139.
- LAUWAERT, F. (2007), « La montagne, lieu de rencontres et de métamorphoses », in Noret J. et Petit P. (dir.), *Corps, performance, religion.  tudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*,

- Paris, Publibook, pp. 187-200.
- LE BRETON, D. (2000), *Éloge de la marche*, Paris, Métailié.
- MATHIEU, R. (1983), *Études sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne (traduction du Shanhaijing)*, Paris, Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises.
- MICHAEL, T. (2015), « Mountains and Early Daoism in the Writings of Ge Hong », *History of religions* 55(2).
- PITROU, P. (2014), « La vie, un objet pour l'anthropologie ? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques », *L'Homme* 2014/4, pp. 159-189.
- RAUCH, A. (1997) (dir.), *Autrement 171 : La marche, la vie. Solitaire ou solidaire, ce geste fondateur*.
- ROBINET, I. (1994), « Primus Movens et création récurrente », *Taoist resources* 5(2), pp. 29-69.
- ROBSON, J. (2009), *Power of place : The religious landscape of the Southern sacred Peak [Nanyue 南岳] in medieval China*, Cambridge, Mass., Harvard Asia Center.
- ROLL, J-P. (2003), « La Proprioception : un sens premier ? », *Intellectica* 36-37, pp. 49-66.
- SCHAFER, E. (1977), *Pacing the void. T'ang approaches to the stars*, Berkeley, University of California Press.
- SCHIPPER, K. (1990), « Purifier l'autel, tracer les limites à travers les rituels taoïstes », in Detienne, M. (dir.), *Tracés et fondations*, Louvain et Paris, Peeters, pp. 31-47.
- SNYDER-REINKE, J. (2009), *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*, Cambridge, Mass., Harvard East Asian Monographs.
- STEIN, R. (1988), *Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie orientale*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient.
- TAN, Y. 譚岳生 (dir.) (1996), *Nanyue quzhi 南嶽區志* [Monographie de la circonscription spéciale du Pic du Sud], Changsha, Hunansheng renmin chubanshe.
- Thoreau, H. (2003 [1862]), *De la marche*, Paris, Fayard.
- VALLET, O. (1996), « Trois marcheurs : Bouddha, Jésus, Mahomet », *Les cahiers de Médiologie* 2 : *Qu'est-ce qu'une route ?*, pp. 85-93.
- WANG, G. (1973), « The Middle Yangtze in T'ang Politics », in Wright A. and Twitchett D. (dir.), *Perspectives on the T'ang*, New Haven, Yale University Press, pp. 193-235.
- WARE, J. (1966), *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The Nei Pien of Ko Hung*, Cambridge, Mass., Massachusetts Institute of Technology Press.

« Plus admirable qu'imitable » Les paradoxes de la sainteté chrétienne

Jean-Pierre Albert
Directeur d'études à l'EHESS
LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)
jean-pierre.albert@ehess.fr

La religion fait bon ménage avec la démesure, et ce de multiples manières. Il ne s'agira ici que d'une forme particulière d'excès dans les pratiques de dévotion : ascétisme d'une rigueur outrancière, réclusion, recherche de la souffrance, du dégoût, de l'humiliation... En vérité de telles pratiques sont, sous tous les climats, plutôt marginales. Dans le cas du christianisme latin, qui sera pris comme principal exemple, une nette distinction est faite entre les devoirs de tous, ceux des spécialistes religieux tels les moines, et enfin les règles de vie que s'imposent des « virtuoses » au-delà de leurs obligations statutaires. C'est parmi ces derniers que se recrute la plupart des saints qui seront officiellement canonisés, parmi eux également que se rencontre de façon presque exclusive la figure du « saint vivant » : une personne reconnue par son entourage (mais non de façon officielle par l'Église) comme sainte en raison de ses grandes vertus mais surtout de ses prouesses ascétiques et des prodiges qu'elle accomplit. De telles figures sont exemplaires en ce qu'elles attestent l'aptitude des humains à dépasser la sphère de l'existence charnelle pour vivre selon l'Esprit, et c'est pour cette raison que les saints sont considérés, de façon générale, comme des modèles à imiter. Mais l'excès même de leurs vertus les éloigne aussi de la commune humanité pour les ériger en purs objets d'admiration ou d'émerveillement¹, en porteurs d'un idéal inaccessible au plus grand nombre. C'est ce passage à la limite que signale le lieu commun de l'hagiographie qui sert de titre à cette communication : dire d'un saint qu'il est « plus admirable qu'imitable » revient à prendre acte de comportements assez improbables pour n'avoir pas d'imitateurs, et surtout peu recommandables aux simples mortels.

Tel est donc le paradoxe de la sainteté qui sera ici examiné. Les virtuoses religieux ont tendance à cultiver certaines vertus (la charité, la chasteté) au-delà de l'exigible, parfois jusqu'à les faire entrer en conflit avec d'autres obligations tout aussi légitimes. On les voit aussi se soumettre à des épreuves que nul autre qu'eux-mêmes ne leur impose et qui n'ont à première vue aucune valeur intrinsèque. Comment passe-t-on d'une sainteté définie comme idéal de vertu et de piété à une sainteté faite d'ascétisme virtuose et de thaumaturgie, qui exprime avant tout la puissance surnaturelle conquise au prix du renoncement aux valeurs de ce monde ? C'est à partir de cette question que l'on peut

¹ Le mot « admirable » correspond dans ce contexte au latin *mirabilis*, qui évoque l'idée de merveille, d'objet d'étonnement, plus que celle d'estime d'une personne ou de reconnaissance des qualités d'une chose.



envisager les ressources et les limites de la démesure dans la construction de la sainteté chrétienne.

I. L'excès des vertus

Les deux registres majeurs de l'ascétisme chrétien (et peu ou prou de tout ascétisme) sont les restrictions apportées à l'alimentation et l'activité sexuelle. Dans ces deux domaines, il est des commandements qui s'adressent à tous : la gourmandise (*gula* en latin médiéval, la gloutonnerie) et la luxure font partie des sept péchés capitaux. Il convient donc que tout chrétien mange avec modération, respecte les temps de jeûne, limite sa sexualité au cadre du mariage et encore sans excès – les époux doivent être chastes et ordonner préférentiellement leur activité sexuelle à la procréation. Ces exigences de modération ou d'abstention sont plus rigoureuses dans le cas des spécialistes religieux, prêtres ou moines, et reviennent de façon systématique dans les règles monastiques : abstinence sexuelle totale, frugalité des repas et multiplication des jours de jeûne, etc. N'oublions pas que les religieux des deux sexes font vœu de pauvreté, ce qui signifie pour des personnes qui, jusqu'au XVIII^e siècle, se recrutent généralement dans les couches supérieures de la société, un renoncement au confort domestique qui les attendait. De fait, se dépouiller de tous ses biens est une forme de charité hyperbolique très prisée au Moyen Âge (qu'elle soit réelle ou embellie par l'hagiographie) : par exemple, Homebon de Crémone (mort en 1197), un marchand canonisé pour ses vertus, est dit avoir accompli ce geste, au grand dam de sa famille (Vauchez, 1987 : 77-79). On dit la même chose de l'hérésiarque lyonnais Valdes (XII^e siècle) et du Siennois Jean Colombini (fondateur de l'ordre des Jésuites au XIV^e siècle), eux aussi des marchands.

Mais tout cela n'est rien à côté de l'ascétisme alimentaire que pratiquent, plus que les saints, les saintes de toutes les époques. Ainsi, nous dit-on, Rose de Lima (la première sainte canonisée du Nouveau Monde, morte en 1617) vécut dès son plus jeune âge de pain et d'eau. « *Encore, pendant le carême, renonçait-elle au pain, pour ne vivre que de pépins d'orange. Le vendredi, elle n'en mangeait que cinq. [...] Non contente de s'être bornée à ce qui était indispensable pour l'empêcher de mourir, elle voulut étouffer le plaisir dans les aliments qu'elle prenait. Elle employait pour cela des herbes amères de toutes sortes* » (Görres, 1861 : I, 201 ; cité dans Albert, 1997 : 124). D'autres saintes, dont la plus célèbre est Catherine de Sienne (XIV^e siècle), poussèrent encore plus loin ce genre d'exercices, au point de se laisser mourir d'inanition. L'historienne médiéviste Caroline Bynum (1994) a fait remarquer que l'abstention alimentaire s'accompagne souvent d'une charité démesurée, de folles distributions de nourriture signifiant, de la part des femmes, une offrande nourricière de leur propre corps. Catherine de Sienne, Elisabeth de Hongrie (morte en 1231) et tant d'autres, tout en se détruisant par le jeûne, se livraient à un nourrissage frénétique des pauvres, comme si leur chair, dans son évanouissement progressif, se convertissait en aliments. La rencontre du couple jeûne pour soi et nourrissage compulsif de l'entourage est aujourd'hui un symptôme de l'anorexie mentale, une pathologie qui a été invoquée pour rendre compte de la conduite de Catherine et de quelques autres saintes. Il ne saurait être question d'entrer ici dans les débats relatifs à des explications de cet ordre et au risque d'anachronisme qu'elles supposent (Bell, 1985 ;



Maître, 2000). Du moins peut-on noter que, si pathologie il y a, il s'agit aussi d'un écart qui fait sens dans une perspective religieuse.

Le registre de la restriction ascétique de la sexualité comporte lui aussi, dans une moindre mesure, ses figures de l'excès. Etant donné que les règles monastiques la proscrivent sous tous ses aspects, il est difficile de manifester à son propos une plus grande radicalité. Du côté des religieuses, les effets les plus usuels d'un attachement intransigeant à la virginité se situent en amont de la prise de voile, ils concernent l'alternative mariage/couvent. On voit ainsi des jeunes filles refuser avec la dernière énergie un mariage voulu par leurs parents – ce qui ne va pas sans contradiction avec les exigences tout aussi méritoires de l'obéissance filiale. Un autre cas de figure assez courant dans les vies de saintes est le vœu précoce de virginité, écrit ou prononcé lors de la première communion et même avant, qui, dans l'esprit au moins de la future nonne, invalide par avance toute perspective conjugale. Le cas (dont l'historicité est bien attestée) de Delphine de Puimichel, une bienheureuse du XIV^e siècle, offre sans doute la figure de l'excès la plus caractéristique : issue d'une lignée de bonne noblesse de Haute Provence et mariée à 13 ans, selon le vœu de sa famille, à Eléazar de Sabran, lui-même noble et riche héritier de la contrée, elle s'entêta dans sa vocation à la virginité et refusa de consommer le mariage. Ce qui, soit dit en passant, va à l'encontre du droit canonique relatif à la validité d'une union conjugale... Un des promoteurs de la canonisation d'Eléazar en vint ainsi à concéder que « *le caractère sublime de cette vertu [celle qui permet le mariage virginal] paraît plus étonnant qu'imitable* » (Vauchez, 1987 : 215)...

On constate donc que la surenchère dans la pratique d'une vertu ne va pas sans susciter des conflits de valeurs et des contradictions. La doctrine catholique reconnaît pourtant comme marque légitime de sainteté, à côté du martyre, « l'héroïcité des vertus », c'est-à-dire une manière de les cultiver allant au-delà de ses devoirs d'état, ou plus méritoire en raison de circonstances rendant leur pratique particulièrement pénible ou dangereuse. Mais qu'y a-t-il d'héroïque dans un jeûne suicidaire ou dans une recherche de la souffrance et de l'inconfort conduisant à se priver de satisfactions parfaitement licites sans profit pour personne ? En fait, il semble que, dans le catholicisme comme dans d'autres contextes religieux², l'enjeu des pratiques ascétiques les plus extrêmes ne soit pas la vertu de leur auteur mais le pouvoir (surnaturel dans les représentations, social dans sa réalité observable) qu'il obtient de son vivant. Ainsi, le jeûne excessif se transforme en « inédie » miraculeuse³, c'est-à-dire en absence alléguée de toute alimentation (sauf une hostie hebdomadaire dans les récits standards) pendant des mois ou des années. Il arrive aussi que le jeûne prépare, en tant que long processus de purification, une mort entourée d'une littérale et délicieuse odeur de sainteté. Cela donne à penser que l'entrée dans ce genre de démesure révèle en quelque façon une vérité essentielle pour l'Église : la vocation spirituelle de l'humanité. Le passage de l'ascétisme à son couronnement miraculeux est la preuve d'une victoire sur la chair. Pour dire les choses autrement, on pourrait voir dans ces carrières saintes une *angélisation* de la personne. Et ce but on ne peut plus louable fait oublier les inévitables transgressions qu'il

2 Guillaume Rozenberg (2005) en fait la démonstration pour les moines bouddhistes birmans dans son ouvrage au titre révélateur : « Renoncement et puissance ».

3 Voir le chapitre de Jacques Maître : « L'inédie : le mythe du jeûne absolu » (2000 : 81-107).

appelle – au moins des fautes contre l'obéissance aux parents ou, plus gravement, aux règles monastiques lorsque l'ascète virtuose a prononcé ses vœux. Mais les choses se compliquent parfois.

II. La voie de la souillure

Dans les *Vies* des saintes mystiques, et plus rarement des saints, on rencontre plusieurs attestations d'un type d'épisodes pour le moins troublant : le saint ou la sainte, à l'occasion de soins à un malade, ingère du pus coulant d'une plaie, des vomissures ou des excréments. Un exemple parmi d'autres, ce témoignage extrait de l'autobiographie de Marie-Marguerite Alacoque, la visitandine visionnaire qui, à la fin du XVII^e siècle, donna sa forme achevée au culte du Sacré-Cœur de Jésus :

J'étais si fort douillette que la moindre saleté me faisait bondir le cœur. Il [Jésus] me reprit si fortement là-dessus qu'une fois, voulant nettoyer le vomissement d'une malade, je ne pus me défendre de le faire avec ma langue et le manger, en lui disant : "Si j'avais mille corps, mille amours, mille vies, je les immolerais pour vous être asservie". Et lors je trouvais tant de délices dans cette action, que j'aurais voulu en rencontrer tous les jours de pareilles, pour apprendre à me vaincre et n'avoir que Dieu pour témoin. Mais sa bonté, à qui seule j'étais redevable de m'avoir donné la force de me surmonter, ne laissa pas de me témoigner le plaisir qu'il y avait pris. Car la nuit ensuite, si je ne me trompe, il me tint bien environ deux ou trois heures la bouche collée sur la plaie de son sacré Cœur, et il me serait bien difficile de pouvoir exprimer ce que je sentis alors, ni les effets que cette grâce produisit dans mon âme et dans mon cœur (Gauthey, 1915 : II, 102-103)..

Quelques lignes plus loin, le même motif revient :

« Et une fois que j'avais fait quelque soulèvement de cœur en servant une malade qui avait la dysenterie, il [Jésus] m'en reprit si fortement, que je me vis contrainte, pour réparer cette faute, en portant verser ce qu'elle avait fait, d'y tremper ma langue un long espace de temps et d'en remplir ma bouche ; et l'aurais avalé s'il ne m'avait mis lors l'obéissance devant les yeux, laquelle ne me permettait pas de rien manger sans congé » (ibid.).

La sainte inscrit elle-même ces pratiques à la rubrique des devoirs de charité, coûteux affectivement, que sont les soins aux malades, et à celle de l'obligation, tout aussi héroïque, de faire plier la nature, ce qui pourrait donc relever des formes d'excès évoquées plus haut : il s'agirait seulement de vertus poussées à la limite. Mais cette interprétation est loin de rendre compte de la complexité de ce qui est en jeu. En effet, ni la morale ni la religion n'ont considéré comme une vertu de consommer des choses répugnantes, et l'on ne voit pas très bien en quoi s'y astreindre pourrait grandir moralement une personne. Pour comprendre les épreuves qu'elle s'inflige, il faut souligner la dimension sacrificielle (« réparatrice », dans l'idiome indigène) de la spiritualité de Marie-Marguerite dont son témoignage se fait l'écho en un distique non dépourvu de préciosité : « *Si j'avais mille corps, mille amours, mille vies, je les immolerais pour vous être asservie* ». En allant aussi loin contre ses dégoûts naturels, la sainte nie en quelque façon son existence de simple femme, elle meurt à la forme immédiate de son humanité. Cet acte s'inscrit donc dans la logique globale de la théologie de la réparation, il s'agit d'un sacrifice consenti qui rachètera auprès de Dieu une part des péchés du monde.



Le plus étrange, et sans doute le moins maîtrisé dans cette affaire, est cependant ailleurs : dans la conversion étonnante des immondices ingérées en des sensations et des images – très banales au demeurant dans le répertoire de la « mystique affective » (Maître, 1997) – évoquant l’eucharistie sous la forme réaliste d’une consommation du sang du Christ. C’est donc par la médiation des matières les plus répugnantes que se trouve imagée extatiquement pour la sainte la substance la plus précieuse aux yeux d’un chrétien : le sang rédempteur de Jésus. Et il faut préciser que ces associations sémantiques ne sont pas le fait de la seule Marguerite-Marie : des notations similaires, sans être très nombreuses, se retrouvent chez plusieurs autres candidates à la sainteté. Dans tous les cas, ces ingestions répugnantes déclenchent chez elles une extase en tout point comparable à celle qui suit habituellement leur communion.

En élargissant un peu la recherche, on a quelques raisons de rapprocher ces phénomènes d’autres immersions déroutantes des plus hautes visions célestes dans la corporéité la plus répulsive. Un seul exemple : Lydwine de Schiedam, une stigmatisée du ^{xv}^e siècle contemporaine du Grand Schisme d’Occident, défraya la chronique pieuse par l’accumulation des malheurs biologiques dont elle fut accablée. Entre autres improbables avanies physiques - « *pendant le temps où elle pouvait encore se mouvoir, il fallut lier ensemble les membres de son corps pour les empêcher de se disjoindre ; [...] son ventre est tellement putréfié qu'elle a besoin d'un coussin pour retenir ses entrailles* » (Bruchman, non daté : 48, cité dans Albert 1997 : 16) -, on a vu, dans son corps dévasté, le symbole incarné de la situation de l’Église : son visage se divisait en deux ! Il y a là une version littérale, quelque peu aventureuse mais en un sens logique, de la théologie du corps mystique du Christ : celui-ci, on le sait, n’est autre que l’Église, mais les stigmatisées l’incarnent aussi de façon plus réaliste. Par transitivité (si l’on peut dire), une Église clivée a pour reflet une stigmatisée en voie de l’être à son tour. Ici encore, si l’on imagine la très plausible visite à l’illustre grabataire d’un dévot au fait de cette glose, il faut mesurer la distance qui sépare le support tristement charnel de l’évocation de son prototype spirituel : nouveau passage par le bas de l’ascension spirituelle. Y aurait-il dans le monde chrétien un chemin « tantrique » de la sanctification⁴ ? Quelques autres singularités de la spiritualité mystique pourraient donner à le penser.

III. La voie du scandale

Une religion qui repose en ses fondements sur ce que Nietzsche a désigné comme un « renversement des valeurs » a les meilleures chances d’avoir une fois ou l’autre des problèmes avec les tenants de toutes les surenchères que cela autorise. Un bon chrétien pourrait-il sans scandale se conformer aux provocations prophétiques du Sermon sur la montagne ? S’il reste dans le rang, il est probable qu’il n’en aura jamais la tentation. Et ce n’est pas l’Église qui l’y encouragera. Ce qui est en jeu dans ce renversement, c’est d’abord la confrontation des normes sociales de ce bas monde avec un idéal de vie sainte et de plénitude spirituelle ici-bas, sans attendre les récompenses célestes. Dans son article

4 Je prends ici la notion de tantrisme au sens de chemin spirituel usant de la transgression comme ressource de progrès. Ce point est repris dans la conclusion.

« L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », Gilbert Dagron note que, dans la Constantinople chrétienne du haut Moyen Âge, ce conflit de valeur prit la forme d'une remise en cause de l'honneur, réduit à une manifestation peccamineuse de l'amour propre. Cela conduisit à une forme plus directe de positions de valeurs alternatives avec la figure du *salos*, le saint fou :

Le saint fou est d'une saleté repoussante, sent mauvais et se vautre dans les caniveaux comme un philosophe cynique pourrait le faire mais surtout il commet toutes sortes de délits d'honneur destinés à lui attirer le dégoût, la réprobation ou hilarité et finalement des coups. Telle moniale égyptienne fait semblant d'être ivre du matin au soir et s'expose ainsi aux brutalités des autres. Saint Syméon d'Emèse parcourt la ville en traînant derrière lui un chien crevé ramassé sur une décharge, s'il va à l'église c'est pour bombarder les femmes avec des noix du haut de l'ambon, il renverse les étals des pâtisseries, se gave ostensiblement de viandes et de friandises pendant le carême quitte à jeûner secrètement tout le reste de l'année, il entre nu dans le bain des femmes, se fait caresser en public par des prostituées, feint de vouloir violer la femme de son patron. Saint André Salos se soulage devant tout le monde, rosse les autres pour être rossé (Dagron, 1990 : 933).

Fou de Dieu ou homme sans honneur, le *salos* byzantin est, comme le montre bien Dagron, le produit d'une conjoncture singulière. Mais on pourrait aussi reconnaître dans ses actes toutes les ressources de la transgression sanctifiante – une forme de virtuosité religieuse qui n'est pas sans exemples en d'autres temps et sous d'autres cieux : les analogies ne manquent pas avec le personnage du renonçant hindou ou du *yogi* tantrique⁵. Or ces figures de « fou de Dieu » ou de « fol en Christ » sont marginales dans l'espace du christianisme latin. Elles sont en revanche assez fréquentes dans les Églises orthodoxes du Proche Orient et surtout celle de Russie, qui en compte plus de trente dont le culte est autorisé. Dans le monde catholique, le saint personnage qui s'en rapprocherait le plus est sans doute Benoît-Joseph Labre (1748-1783), un jeune homme solitaire qui, après avoir quitté plusieurs couvents qui l'avaient accepté, termina sa courte vie à Rome dans la plus grande misère, après avoir erré pendant des années de pèlerinage en pèlerinage (on estime à 30 000 km l'ensemble du chemin parcouru !). S'il partage saleté et vermine avec les « hommes sans honneur » byzantins et autres vagabonds inspirés, on ne lui connaît en revanche aucune attitude délibérément provocatrice. Même Philippe Néri⁶, dont on cite parfois les saillies burlesques et qui aimait à faire le bouffon, n'est pas supposé mettre au défi son entourage. Ses comportements facétieux sont toujours présentés par ses hagiographes comme une pieuse stratégie parfaitement maîtrisée lui permettant de se distraire de la contemplation et de vivre dans une humilité mise à mal par l'immense *fama sanctitatis* qu'il avait acquise de son vivant.

En tout état de cause, le faible nombre des incarnations extravagantes de la sainteté dans la chrétienté latine contraste avec leur bon accueil dans des systèmes religieux qui semblent avoir été plus sensibles à la signification transcendante d'anomalies cognitives ou comportementales. La suspicion à l'égard des aspects les plus corporels des charismes et autres « phénomènes paramystiques » est sans doute la conséquence du discrédit global

5 L'islam a lui aussi cultivé le personnage du saint simple d'esprit et parfois scandaleux. Ce que je connais de ce très riche dossier ne me semble pas en contradiction avec la thèse ici défendue, mais mon information est insuffisante pour que je puisse le développer dans cette communication.

6 Il est de nos jours le saint patron des humoristes...

de la corporéité (et en particulier de sa dimension sexuelle) qui, en dépit de la centralité de l'Incarnation, marque aussi bien la morale catholique que les préférences de l'Église en matière de sainteté. En outre, la singularité de l'Occident chrétien sur ces questions tient peut-être avant tout au poids de l'appareil ecclésial et à la mise en œuvre précoce de moyens de contrôle assez efficaces (le plus connu étant l'Inquisition) de l'orthodoxie des simples fidèles et surtout de virtuoses religieux toujours suspects de quelque déviance. Cela, joint à la bureaucratie foisonnante des procès de canonisation⁷, ne pouvait que rejeter hors de la sainteté légitime les virtuoses les plus atypiques. Même Robert d'Arbrissel, pourtant fondateur de l'abbaye et de l'ordre de Fontevraud, ne put franchir l'étape de la béatification : l'érémisme erratique de sa jeunesse, joint à un ascétisme extrême et à la pratique du syneisaktisme (une forme d'ascèse acrobatique consistant à coucher chastement dans le même lit qu'une personne de sexe différent) n'en faisait pas quelqu'un de très recommandable auprès des dévots (Delarun, 1986)... Des personnalités charismatiques de ce genre avaient vraisemblablement de fortes chances d'être renvoyées du côté de l'hérésie.

IV. Pour conclure

Ces quelques pages nous auront fait traverser au pas de charge des siècles de radicalisme religieux, illustrés par quelques personnages portés, comme tous leurs semblables qu'il a fallu laisser dans l'ombre, sur la fréquentation assidue des extrêmes. Une plus large ouverture comparatiste aurait été souhaitable mais les cas étudiés permettent d'arriver à quelques conclusions.

En premier lieu, il apparaît qu'un certain ascétisme est le sol commun à toutes les formes de virtuosité religieuse rencontrées. Même les débauches ostentatoires des fous de Dieu byzantins se dessinent sur un fond de marginalité et d'inconfort social : on a l'impression qu'ils confient aux autres le soin de maltraiter leur corps à défaut de le faire eux-mêmes. Mais il faut noter aussi, et c'est le second résultat, que la poursuite des extrêmes se fait dans deux directions fortement contrastées : d'un côté un « ascétisme de pureté » qui semble avoir pour horizon une élimination des dimensions les plus charnelles de la condition humaine ; de l'autre, une « voie de l'abjection »⁸ qui discrédite la chair en la laissant suivre sa pente vers la saleté, la puanteur, le stupre et en fin de compte la déchéance et la putréfaction. Certes, les motivations, voire les théologies sous-jacentes à la conduite de ces saints scandaleux ne sont pas toujours les mêmes : il peut s'agir de cacher ses vertus par humilité sous le masque de la licence et du discrédit social ; de dompter le corps, dans une perspective dualiste, pour obtenir une parfaite victoire de l'Esprit ; de soutenir de façon plus ou moins radicale l'affirmation antinomiste de la parfaite liberté morale des élus⁹...

7 Un des effets les plus caractéristiques de ce double verrouillage est qu'une majorité écrasante des saints promus à un autre titre que le martyre sont des religieux.

8 Cette notion rappelle à la fois l'idée de « sacré de transgression » chez Roger Caillois et la théorie du sacré de Georges Bataille. Elle est ici produite à partir d'une base documentaire sensiblement différente de celle de ces deux auteurs, ce qui milite en faveur de sa possible universalité.

9 Voir dans ce même panel/atelier la communication de Jean-Pierre Cavaillé sur les Ranters.

La « voie de l'impureté » qui avec celle du scandale constitue ce qui est appelé ici « voie de l'abjection » a pu être rapprochée plus haut du tantrisme, ou pour être plus précis de sa « voie de la main gauche », un programme de perfectionnement spirituel usant entre autres ressources de la transgression, en réaction au système cultuel brahmanique et en particulier à ses règles de pureté (Padoux, 2010). Ses adeptes fréquentent par exemple les aires de crémation, valorisent le plaisir charnel, s'autorisent la consommation d'alcool et de viande... Mais le cas le plus net de la dualité des voies est sans doute celui que Marcel Detienne a mis au jour, dans le monde grec entre les – VI^e et – III^e siècle, à travers les sectes religieuses ou philosophiques du Pythagorisme et de l'Orphisme d'un côté, du Dionysisme et de la philosophie cynique de l'autre. Ces mouvements ont en commun de rechercher une distance par rapport au monde de la Cité ou, ce qui revient au même dans la pensée grecque, les frontières de la condition humaine : « *Par le haut ou par le bas : le dépassement du système politico-religieux peut se faire en direction des dieux ou, à l'inverse, du côté des bêtes. Pythagoriciens et Orphiques explorent la première voie ; la seconde est empruntée par le Dionysisme et, à son tour, par le Cynisme* » (Detienne, 1977 : 145). Ces prétentions donnent lieu à des formulations doctrinales, au point de s'instituer en des sortes d'antithèses ordonnées des valeurs et de la cosmologie de la Cité. Dans la pratique, elles passent aussi par des relations contrastées à l'alimentation carnée – proscrite par les premiers, poussée à un stade extrême chez les adeptes des cultes dionysiaques qui comportent la consommation de chair crue. Les cyniques quant à eux font l'apologie du cannibalisme à défaut de le pratiquer, mais ils ne sont pas en déficit de pratiques transgressives suscitant dégoût et scandale – on rapporte par exemple que Diogène disputa à des chiens un morceau de poulpe cru (Detienne, 1977 : 153)...

La large diffusion de ce schème « des deux voies » donne à penser qu'il a de fortes motivations anthropologiques, le cas du christianisme étant peut-être un de ceux qui pouvaient le mieux lui résister : il s'agit en effet d'une religion qui a dans une large mesure proscrit de sa liturgie les paroxysmes affectifs du sacrifice sanglant ou de la violence initiatique. Il est néanmoins facile de montrer que le culte des saints, dans ses diverses manifestations, a été l'un de ses terrains communs les plus féconds avec les strates les plus actives de la religiosité : non le salut-délivrance mais une vie acceptable en ce monde, non un dieu trop lointain mais des médiateurs humains que leur vie extraordinaire désigne comme des êtres puissants. Après tout, il n'y a là que du meilleur christianisme. « *Dieu vomit les tièdes* », lit-on dans l'*Apocalypse* de Jean (3, 15). Jésus lui-même, objet légitime de la plus haute imitation, n'était pas, si l'on en croit les Évangiles, un modèle de modération...

Bibliographie

- ALBERT, J.-P. (1997), *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier.
- BELL, R. ([1985]1994), *L'anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris, PUF.
- BYNUM, C. ([1987]1994), *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Editions du Cerf.



-
- DAGRON, G. (1990), « L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », dans: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 45 (4), pp. 929-939
- DELARUN, J. (1986), *Robert d'Arbrissel ou l'impossible sainteté*, Paris, Albin-Michel.
- DETIENNE, M. (1977), « Ronger la tête de ses parents » dans *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard.
- GAUTHEY, F.-L. (1915), *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, 3 volumes, Paris.
- GÖRRES J. (1861), *La mystique divine, naturelle et diabolique*, 5 volumes, Paris, Librairie Poussielgue-Rusand.
- MAITRE, J. (1997), *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Editions du Cerf.
- MAITRE, J. (2000), *Anorexies religieuses, anorexies mentales. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Editions du Cerf.
- PADOUX, A. (2010), *Comprendre le tantrisme : Les sources hindoues*, Paris, Albin Michel.
- ROZENBERG, G. (2005) *Renoncement et puissance. La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Genève, Éditions Olizane.
- VAUCHEZ, A. (1987), *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, Editions du Cerf.
- BRUCHMAN J. (non-daté), *Vie de la bienheureuse Lidwine, vierge*, Paris, De Périsset frères.

Quand le rite produit la rumeur : S cularisme et religion dans l'Inde contemporaine

Marine Carrin

Directeur de recherche émérite au CNRS
LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)
marinecarrin@hotmail.fr

Harald Tambs-Lyche

Professeur émérite de l'Université de Picardie – Jules Verne
LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)
htambslyche4@gmail.com

I. Le Grand Yaga : sécularisme et religion

Nous étions au Sud Kanara, dans le pays autour de Mangalore¹, pendant l'hiver 1999-2000. C'était l'année du Grand Yaga². Tout le monde avait alors entendu parler, dans la ville et dans la région, de ce grand sacrifice védique qui devait être célébré à l'est du district, dans les contreforts occidentaux des Gh ts³ au Sud du Karnataka. Présidé par un brahmane et astrologue très connu, ce rituel devait rassembler quelque trois mille prêtres. On devait y brûler une quantité énorme de bois sacré et jeter dans le feu d'innombrables oblations de beurre clarifié ainsi qu'un nombre astronomique de diverses denrées sacrificielles végétales. D'après les organisateurs de ce rituel d'une ampleur et d'un faste exceptionnels, le Yaga était destiné à libérer le monde des entraves qui lient tous les humains. Selon les lettrés versés dans les textes védiques, on doit idéalement célébrer ce genre de sacrifice tous les dix ans pour préserver le monde et le faire prospérer. Mais dans l'affaire qui nous occupe, ce rite n'a pu être réalisé selon les désirs de ses commanditaires, dont l'identité même est rest e mystérieuse, et qui ont dû se contenter d'une version simplifiée de ce projet grandiose.

Quelques jours avant le jour fixé pour la cérémonie par les astrologues, des rumeurs inquiétantes avaient commencé à circuler, déplorant que le nombre des prêtres invités et le tonnage des substances sacrées mobilisées aient dangereusement diminués. Puis, peu après le rituel, une rumeur se mit à courir, selon laquelle seulement quelques centaines de brahmanes avaient finalement assisté à l'événement. Malgré cette déception, il s'agissait toujours d'un rituel somptueux, dont les effets visaient à sauver le monde, même si, selon les sceptiques, l'efficacité d'un tel rite restait à prouver. Pour les croyants, il ne fallait pas baisser les bras, car on verrait sans doute un jour les effets que ce rite extraordinaire allait produire sur le monde. Et, bien entendu, même les sceptiques déclaraient que chacun ignorait ignore ce que le monde aurait pu devenir si le Yaga n'avait pas eu lieu.

¹ Le Sud Kanara constitue la partie méridionale du littoral de l'état du Karnataka. La région correspond aujourd'hui aux deux districts de South Kanara et d'Udupi. Elle se distingue par sa langue Tulu parl e par une grande partie de la population et par sa religion particulière, connue comme les cultes des bhuta (Carrin et Tambs-Lyche, 2003, 2010).

² Sanskrit *yajna*, « sacrifice ». La forme Yaga (pas d'italique) est courante dans toutes les langues vernaculaires indiennes pour désigner un grand sacrifice accompli selon les rites védiques.

³ La chêne montagneuse des Gh ts occidentaux s'étend du sud du Gujarat jusqu'au K rala, le long de la côte ouest de l'Inde.

1. Salut universel ou prestige personnel ?

Dès le départ, l'abattage des milliers d'arbres nécessaires à la mise en œuvre d'un rituel de cette envergure ne plaisait guère aux défenseurs de l'environnement, qui protestaient contre ce gaspillage de ressources naturelles, d'autant plus qu'ils venaient d'obtenir la fermeture d'un grand centre métallurgique qui exploitait des mines au milieu du parc naturel du Kudremukh. Même si les défenseurs de l'environnement comprenaient les protestations contre la suppression d'un nombre important d'emplois générée par cette fermeture, celle-ci représentait malgré tout, à leurs yeux, un sacrifice nécessaire pour sauver la nature. Le Yaga, par contre, impliquait un gaspillage dépourvu de tout fondement rationnel. Sous prétexte de sauver le monde, les prêtres allaient poursuivre la destruction des ressources naturelles, là où on avait réussi à arrêter l'industrie.

Mais la volonté de sauver la planète était-elle le vrai motif de ce rite grandiose ? En tout cas, il n'y avait pas grand monde pour concéder de telles motivations idéalistes à son organisateur, un astrologue connu pour s'attacher des clients prestigieux et recevoir de somptueux honoraires. Certainement, disait-on, il avait organisé ce rite pour se mettre en avant : il s'agissait en effet d'un grand exercice publicitaire. Mais n'aurait-il pas eu d'autres intentions en organisant ce rite exceptionnel ? On sait parfaitement que les grands de ce monde se désintéressent de l'intérêt général et se préoccupent assez peu de l'état de la planète. Et, pourtant, quelqu'un avait bien d  financer cette grandiose mise en scène du rite, et avait sans doute eu de bonnes raisons pour investir de telles sommes dans ce projet. En revanche, ceux qui étaient convaincus que, pour sauver le monde, on devait recourir aux moyens les plus efficaces en célébrant des rites védiques, niaient que le véritable enjeu ait pu être lié à l'affirmation du prestige personnel de l'astrologue, ou peut-être de son commanditaire. En Inde, en effet, celui qui fait accomplir le sacrifice, le *jajman*⁴, est responsable du bon déroulement du rite, dont il confie l'organisation à des spécialistes religieux.

Certainement, il y avait des motivations secrètes, affirmaient certains de nos amis. L'astrologue qui avait organisé le rite avait la réputation d'être le conseiller des hommes politiques et certains insinuaient que H.D. Deve Gowda, le chef de file du parti du Janata Dal l'avait récemment contact  à plusieurs reprises. Deve Gowda avait occupé le poste de premier ministre en Inde de juin 1996 à avril 1997, et il était le premier chef d'état indien issu d'une caste défavorisée (Other Backward Castes, OBC)⁵. Membre de la caste des Okkaliga, qui domine le monde rural au sud-est du Karnataka, ce politicien n  en 1933 est toujours actif en politique aujourd'hui, à l'âge de 82 ans.

  l'époque des rumeurs que nous rapportons, Deve Gowda était donc un politicien bien en vue au Karnataka et dans l'Inde entière. Lui attribuant le rêve de reconquérir le pouvoir, la rumeur selon laquelle il avait organisé ce sacrifice extraordinaire dans le but de promouvoir sa propre carrière se répandit rapidement. Comme la conjoncture politique n'était plus en sa faveur, que pouvait-il faire d'autre que de solliciter l'intervention des dieux par le truchement d'un sacrifice extraordinaire, répétait-on à l'envi dans les rues des petites villes du Karnataka.

2. Un sacré buffle dans les parages...

Quelques jours après le rituel, d'autres bribes de récits vinrent s'ajouter à cette interprétation. La rumeur s'amplifia et on affirma bientôt que quelqu'un avait attaché un buffle dans l'aire rituelle. La présence d'un animal sacrificiel avait de quoi choquer les esprits puisque le Yaga est censé être un rite védique éminemment pur, au cours duquel on offre uniquement des substances végétales. Que diable cet animal venait-il faire là ? La situation empira même encore quand on raconta que le

⁴ *Jajman*, sanskrit *yajamana*. Ici l'organisateur est bien l'astrologue, mais le commanditaire reste inconnu.

⁵ On les appelle OBC (Other Backward Castes) ou « communautés arriérées » sur le plan social et économique. Depuis les années 1980 ces castes bénéficient de la politique de justice redistributive (Jaffrelot, 2005).

buffle avait disparu ! En Inde, le buffle n'est pas un animal anodin, car nul n'ignore que celui qui veut devenir roi doit obligatoirement sacrifier un buffle. Autrefois, ce sacrifice était l'événement central du Dasara, le rite qui permettait au souverain de renouveler sa puissance en lui conférant pouvoir et autorité.

Mais une telle stratégie ne correspond pas du tout au profil politique de Deve Gowda, protestaient certains de nos amis, arguant que ce politicien issu des basses castes était un champion de la laïcité qui ne cessait de critiquer les superstitions et les tabous religieux. N'était-il pas en première ligne parmi ceux qui avaient combattu un projet de loi, soutenu par les fondamentalistes hindous, qui visait à interdire l'abattage des vaches, assimilé à un meurtre ? Gowda avait alors object  que le sort d'une vache bien traitée dans l' table d'un fermier pendant toute une vie, quitte à finir ses jours à l'abattoir, était préférable à celui d'un animal sacré qui erre dans les rues en quête d'une maigre pitance, jusqu'à ce que la faim, la maladie, ou simplement la démence sénile le terrassent. « *Un politicien qui tient de tels propos aurait-il pu sacrifier un buffle ? Cela ne colle pas...* ».

« *Vous ne connaissez pas les politiques* », r torquaient ceux qui accusaient Gowda d'avoir commandité le sacrifice. « *Ne disent-ils pas toujours une chose pour en faire une autre ?* ». « * videmment* », ajoutaient certains fondamentalistes hindous, « *Deve Gowda a bien joué la carte de la laïcité mais ne dépend-il pas comme nous tous de la volonté des dieux ? Deve Gowda, aussi la c qu'il soit, ne peut se passer du soutien divin. La présence du buffle dans l'aire rituelle prouve bien que nous avons raison !* ».

Certains restaient sceptiques, préférant s'interroger sur le rôle de l'astrologue : « *Deve Gowda nie avoir eu affaire à l'astrologue organisateur du sacrifice. Quel est alors le lien qui les unit ? L'astrologue ne s'est-il pas présenté à tort comme le conseiller spirituel du politicien ? Deve Gowda a bien affirmé qu'il n'avait rien à faire avec ce Yaga !* ».

« *Mais* », reprenaient les tenants de la thèse du sacrifice, « *on sait tous que ce prêtre est très demandé, en tant qu'astrologue, parmi les politiques. N'est-ce pas là une fonction traditionnelle ?*⁶ *Pourquoi Deve Gowda ferait-il exception ? Tout le monde, après tout, a besoin d'un bon astrologue. Or, comme Gowda a fait de la laïcité sa marque d'identité politique, il est bien évident que, s'il a fréquenté l'astrologue, il l'a fait en secret : en niant ce lien, Gowda ne fait que confirmer sa complicité avec l'astrologue !* ».

Ceux qui soutenaient la vision d'un Deve Gowda détaché des questions rituelles et astrologiques n'acceptaient pas l'idée d'une telle complicité, et ne manquaient pas de rétorquer que, même si le buffle avait bien été introduit sur les lieux du sacrifice (ce qui, après tout, n'était pas sûr), Deve Gowda n'était pas présent lors de la cérémonie : « *Comment pouvez-vous l'accuser d'avoir fait sacrifier un buffle au moment même où il était à des centaines de kilomètres de là ? Vous n'avez aucune preuve !* ». Un point de vue qui appelait en réponse un « *mais bien sûr ! Comment aurait-il pu venir sans se compromettre ? Imaginez ce politicien anti-brahmane au milieu d'un sacrifice védique !  videmment, il a organisé tout cela en secret et il s'est fait représenter par quelqu'un d'autre. Cela s'est sans doute passé ainsi car il voudrait bien redevenir premier ministre, c'est certain !* ».

⁶ En effet, les politiques en Inde prennent souvent conseil auprès des astrologues (*gyotish*). Ainsi, un article paru dans le quotidien « The Hindu » du 2 février 2016 affirme que, non seulement les candidats aux prochaines élections régionales interrogent les astrologues avant de se présenter, mais en outre que les partis politiques recommandent fortement cette consultation.

Dans la semaine qui suivit, tandis que ce débat d frayait la chronique, on déclara soudain que le buffle avait disparu ; puis, deux jours après, qu'il était réapparu. C'est du moins ce qu'affirma le propriétaire de l'animal, formellement identifié par des témoins, qui déclara dans la presse que son buffle n'avait jamais posé un sabot dans les parages de l'aire sacrificielle, jurant que tous ses buffles étaient restés bien sagement à l' table. Selon ces déclarations, il n'y aurait donc pas eu de buffle, et l'aire sacrificielle du Yaga n'aurait donc pas été souillée. Les défenseurs de Deve Gowda ajoutèrent : « *On raconte juste cette histoire pour compromettre un homme honorable. Il ne s'agit que d'une manipulation politique* ».

Ceux qui n'acceptaient pas le démenti fourni par le propriétaire du buffle r torquaient : « *C'est vous qui faites des manœuvres politiques, juste pour sauver la réputation d'un politicien ignoble, ennemi de la vraie religion. Tout le monde sait, après tout, qu'un paysan pauvre, comme le propriétaire du buffle, peut dire n'importe quoi pourvu qu'on lui graisse la patte.  videmment, il va nier l'affaire. Et ceci ne prouve qu'une chose : le coup de Deve Gowda a été bien orchestré. Il s'agit encore une fois de corruption, on y est habitué avec nos politiciens ! Gowda est un homme intelligent, mais s'il était honnête, il aurait admis les faits !* ».

Cette histoire de buffle semblait pour le moins nébuleuse. D'abord, le buffle n'avait jamais été là, puis il était revenu... Alors qu'un journal affirmait que l'animal avait sans doute été sacrifié, un autre déclarait qu'il était bien vivant ! Ou alors, ne s'agissait-il finalement pas du même buffle ?

3. Un sacrifice humain ?

La semaine suivante l'affaire se compliqua encore quand la police annonça avoir trouvé, au fond d'un puits jouxtant l'aire rituelle, un cadavre portant sur le front une marque sacrificielle. « *Ne s'agissait-il pas d'un journalier chargé de surveiller le buffle ? Et si l'homme avait bien été tué, comme semblait le penser la police, comment ne pas croire que le buffle avait été lui aussi sacrifié ? Sacrifier un homme, c'est quand même pire que de sacrifier un buffle !* », répétaient les détracteurs de Deve Gowda. « *Certainement, si l'affaire est si grave, on comprend bien que le propriétaire du buffle et Deve Gowda affirment tous deux qu'ils n'y sont pour rien. Un meurtre ! Ce politicien, n'a-t-il donc aucun scrupule ?* », s'exclamaient ses ennemis, en ajoutant méchamment : « *Chacun admet que le sacrifice d'un homme serait encore plus efficace que celui d'un buffle. Mais les deux, cela représente un sacré investissement rituel !* ».

La police déclara qu'elle n'était pas arrivée à identifier le cadavre. Les défenseurs de Deve Gowda essayèrent alors de calmer le jeu. « *Qui sait, en effet, s'il ne s'agissait pas d'un simple paysan qui s'est suicidé ? Les conditions économiques dramatiques que connaissent les agriculteurs les poussent à mettre fin à leurs jours. Il n'y aurait là rien d'extraordinaire. Et d'ailleurs, même s'il s'agissait d'un meurtre, il n'aurait probablement aucun lien avec le sacrifice. Les meurtres ne sont-ils pas fréquents en Inde ? Il s'agissait sans doute d'une histoire de village ou d'un conflit familial – on ne sait pas. Pourquoi insister en postulant un lien entre ce cadavre et le Yaga, un rituel non-violent et hautement sacré ? Il y a des gens que rien n'arrête quand il s'agit d'insulter notre religion !* ». Sur ce point, on voit que même les laïcs s'empressent de défendre la religion et que, dans cette affaire, les arguments des uns et des autres ne suivent pas toujours un clivage idéologique cohérent :

- « *Mais, dans ce cas, pourquoi la police aurait-elle refusé d'identifier le cadavre ?* », rétorquent ceux qui défendent le politicien.
- « *Bien évidemment, quelqu'un a vers  des pots-de-vin aux forces de l'ordre pour qu'elles cachent l'identité du mort* », répondent leurs adversaires.

- « On sait combien la police est corrompue. Et qui a pu payer ? N'est-il pas évident qu'il s'agit de Deve Gowda ? Qui d'autre aurait intérêt à le faire ? On connaît son manque de respect pour les traditions brahmaniques ! »
- Mais les premiers rench rissaient « Deve Gowda n'était même pas présent, pourquoi donc supposer qu'il est lié à l'affaire ? ».
- Ce à quoi les opposants au politicien répondaient : « Qui a besoin d'être physiquement présent pour payer un dessous-de-table à la police ? S'il a commandité le sacrifice, il a probablement fait verser son pot-de-vin par un tiers, rien de plus simple ! ».
- Les partisans de Deve Gowda reprenaient : « Soit, il a pu se passer des choses louches pendant ce rite. Mais pourquoi lier Deve Gowda à tout cela ? ».
- Mais leurs adversaires ne lâchaient pas prise : « A-t-on un meilleur candidat ? Qui d'autre, au Karnataka, veut redevenir premier ministre de l'Inde ? Tout le monde n'a pas envie d'être roi ! C'est évident ! ».
- Les partisans répondaient : « Mais Deve Gowda n'est pas redevenu premier ministre, il n'est même pas parvenu à réunir les factions divergentes de sa formation politique, le Janata Dal ».
- Et, les opposants de conclure : « D'accord, le chemin est long et tortueux – mais c'est certainement la raison pour laquelle ce politicien, champion de la laicit , a eu recours au rituel pour atteindre ses buts ! En politique, les moyens ordinaires ne suffisent pas ! Nul ne l'ignore ».

Certaines de ces rumeurs ont été publiées dans la presse, d'autres nous sont parvenues par l'intermédiaire d'amis et de personnes que nous avons rencontrées pendant notre séjour. Nous n'avons pas retrouvé les coupures de journaux que nous avons mises de côté à l'époque, et le projet de rassembler les faits s'est révélé encore plus difficile car l'hebdomadaire *Mangalore Today*, qui avait publié les rumeurs, a fermé depuis et ses archives demeurent introuvables. Nous avons bien essayé de trouver des gens qui se rappelaient de l'affaire. Mais ceux avec lesquels nous avons discuté du Yaga et des rumeurs qui couraient autour de l'année 2000 ne semblaient même pas s'en souvenir dix ans après. Comme l'un de nos amis nous le fit remarquer : « Vous savez, il y a toujours des rumeurs qui poursuivent les politiciens. On ne peut pas se souvenir de tout cela. Après tout, ce que vous racontez n'a rien d'extraordinaire. » C'est pourquoi nous avons décidé de relater cette affaire qui m le la politique et le religieux d'une manière inextricable. Il est fort important de comprendre qu'il n'y a finalement rien, dans la démesure de cette rumeur, d'extraordinaire.

II. L' chiquier politico-religieux

Notre description de la rumeur survenue autour du grand rituel du Yaga reprend des thèmes qui sont couramment évoqués en Inde à propos des politiciens et du clientélisme et qui mettent en scène le religieux face à un état perçu comme séculier. Les propos suscités par la rumeur du Yaga confirment que les gens ont une faculté, une passion pour chercher à interpréter les événements surprenants, voire scandaleux, surtout lorsque des personnalités publiques y sont impliquées. L'histoire politique de l'état du Karnataka, créé en 1956 sous le nom de Mysore et renommé en 1973 après quelques remaniements de ses frontières, contribue à alimenter ces rumeurs. C'est le parti du Congrès, un parti s culier⁷, qui gouverne cet état jusqu'en 1983. Mais cette année-là, le parti Janata (n  en 1977 d'une large coalition contre Indira Gandhi qui avait imposé l'état d'urgence deux ans avant), gagne les élections nationales tout en prenant le contrôle du Karnataka, jusqu'en 1989.   cette date le parti du Congrès revient au pouvoir dans cette province. Le parti Janata se

⁷ Le parti du Congrès a été créé à la fin du dix-neuvième siècle et a dirigé ensuite, sous l'égide de Gandhi, la lutte pour l'indépendance de l'Inde, intervenue en 1947. Il a gouverné l'Inde jusqu'à 1977, en prônant une économie mixte et la planification étatique. Il inclut un spectre large des positions politiques mais reste toujours partisan d'un état séculier.

scinde en 1989, le BJP⁸ représentant la droite hindoue et le Janata Dal⁹ l'aile séculière, Le Janata Dal regroupe les OBC (Other Backward Castes), principalement des agriculteurs de classe moyenne s'opposant aux élites urbaines qui contrôlent les deux autres partis. Ensuite, le Janata Dal accède au pouvoir au niveau national lorsque son leader V.P. Singh devient premier ministre avec le soutien du BJP, grâce à une alliance qui prend fin en 1990¹⁰.

Au Karnataka, H.D. Deve Gowda, membre de l'assemblée législative depuis 1962, est devenu l'un des hommes forts du Janata Dal. Il a été le premier membre de ce parti à devenir *Chief Minister*¹¹ du Karnataka en 1994. En 1999, Deve Gowda fonde un nouveau parti la ique, le Janata Dal (S)¹² en soulignant son opposition aux fondamentalistes hindous. Cette nouvelle scission fait perdre au Janata Dal sa majorité à l'assemblée du Karnataka, et le parti du Congrès prend à nouveau le pouvoir. En 2004, pourtant, le JD (S) reprend le gouvernement de l'état, mais cette fois-ci en coalition avec le BJP. Cette alliance s'avère, pourtant, peu solide, et en 2007, le BJP reprend le pouvoir et gouverne jusqu'aux élections de 2013, gagnées cette fois par le parti du Congr s¹³. Depuis sa première élection à l'assemblée de Karnataka en 1962, Deve Gowda reste l'un des hommes politiques les plus en vue au Karnataka. Il siège depuis 1991 au parlement national, où il est élu pour la sixième fois en 2014.

Depuis le début des années 2000, trois partis se disputent donc le pouvoir au Karnataka : le parti du Congrès, le Janata Dal, et le BJP. Les alliances sont, on l'a vu, changeantes¹⁴. Dans cette situation, la question de la la icit  prend une place considérable. Le BJP est bien le parti « de l'hindouisme ». Mais il s'inspire des valeurs brahmaniques et tend à épurer l'hindouisme populaire en interdisant, par exemple, les sacrifices sanglants. Le Janata Dal, en revanche, est à la fois un parti « anti-brahmanique » et un parti la ic.

1. Religion et la icit  en Inde

Comment doit-on concevoir le conflit entre « religion » et « la icit  » en Inde ? Pour Ashish Nandy (2003), l'un des philosophes politiques les plus en vue en Inde, la « la icit  » est un emprunt colonial qui ne prend pas en compte le contexte historique de l'Inde où diverses religions, polythéistes et monothéistes, se sont côtoyées pendant des siècles. La coexistence entre les communautés n'a pas toujours été pacifique, et c'est une des raisons pour lesquelles le gouvernement colonial s'est  vertu  à observer une stricte neutralité en matière religieuse. L'Inde indépendante de Nehru a poursuivi cette politique. Nandy oppose cette notion de neutralité religieuse aux idées de Gandhi, pour qui l'hindouisme – comme toute « vraie » religion – incluait la tolérance des autres croyances. En d'autres termes, si on vise le maintien de la paix et de l'harmonie dans un état pluri-religieux, on a deux possibilités : promouvoir la tolérance à l'intérieur de chacune des communautés religieuses

⁸ Bharatiya Janata Party – « Parti du peuple indien ».

⁹ Janata Dal – « Ligue ou Rassemblement du peuple ».

¹⁰ En 1989, le leader BJP Advani, qui dirige alors la marche des volontaires vers Ayodhya pour détruire la mosquée censée être bâtie sur les ruines du palais du roi-dieu Rama, est arrêté par la police au Bihar, dirigé par le *chief minister* Janata Dal Lalu Prasad Yadav, et BJP retire son soutien au gouvernement, qui tombe le 7 novembre 1990.

¹¹ En Inde, le *chief minister* dirige le gouvernement d'un état de l'Union indienne.

¹² Les partis indiens qui résultent d'une scission gardent souvent le nom d'origine en ajoutant une qualification, ici (S) pour séculier.

¹³ Cette victoire fait vraiment exception cette année-là, quand le BJP progresse partout et son leader Narendra Modi devient le premier ministre de l'Inde.

¹⁴ C'est aussi le cas pour les résultats des élections : si on prend seulement les élections pour l'assemblée législative de l'état, on voit des changements considérables d'une élection à l'autre : 2004 : Parti du Congrès 36,8%, BJP 34,8%, Janata Dal (S) 20,5%. 2009 : Parti du Congrès 35,2%, BJP 49,1%, Janata Dal (S) 12,5%. 2013 : Parti du Congrès 36,6%, BJP 19,9%, Janata Dal (S) 20,2%.

ou neutraliser la « religion » dans son ensemble, en tant qu'elle menace la coexistence nationale. Soutenant que les conflits religieux se sont multipliés considérablement ces dernières décennies, Nandy en conclut que la notion occidentale de neutralité religieuse a fait faillite en Inde. Considérant que la paix relative de l'époque Nehruvienne était due au monopole du pouvoir exercé par les élites éclairées, il maintient que l'augmentation des conflits religieux est liée à la participation démocratique, qui s'est développée ces dernières décennies (Jaffrelot, 2005). D'après Nandy, les conflits religieux ont investi le champ du politique car les élites manipulent la religion pour mobiliser les masses en leur faveur, ce qui produit des émeutes et des massacres. Ce ne serait donc pas la religion qui infesterait la politique, mais plutôt l'inverse. Ne faut-il pas retourner aux idées de Gandhi qui considérait que l'homme véritablement religieux possède une tolérance capable d'inspirer des sentiments propres à maintenir une coexistence paisible entre les communautés religieuses ?

Il est admis, en Inde, que même les politiciens le plus « laïques » se rendent au temple et respectent les rites : ledit Deve Gowda n'a-t-il pas visité, récemment, le grand temple de la déesse Mukambika au Karnataka ? Le temple de cette déesse régionale a toujours été contrôlé par la caste des Bunt, agriculteurs, souvent partisans du Janata Dal (S), même si les rites du sanctuaire sont sous le contrôle des brahmanes. L'été dernier, ce même politicien a fait une grève de la faim pour protester contre les souffrances des paysans sous le gouvernement BJP. En effet on se rend vite compte, en Inde, que les politiciens pratiquent et soutiennent les formes les plus diverses de la religion, tandis que les leaders religieux prennent souvent parti pour l'une ou l'autre des formations politiques.

2. Démesure : rumeur et rite

C'est bien le caractère démesuré du Yaga qui devient la métaphore de la soif de pouvoir du politicien et entraîne, au niveau de la rumeur, les mutations de ce rituel de salut universel en rite d'investiture royale, suggérant même dans la débâcle l'idée d'un sacrifice humain. Mais pourquoi Deve Gowda plutôt qu'un autre ? Parce qu'on sait qu'il veut regagner son poste de premier ministre, et parce qu'il a la réputation de parvenir à ses fins en s'appuyant non seulement sur sa popularité, mais aussi sur l'intervention d'hommes de main dirigés par ses proches, ce qui suggère que le recours à la violence n'est pas exclu. Comme tous les politiciens indiens, Deve Gowda travaille l'opinion et emploie toutes sortes de stratégies. Ici, l'idée du sacrifice démesuré devient une métaphore efficace de sa quête du pouvoir.

Mais revenons à l'astrologue, qui examine les conjonctions planétaires et décide, d'après ses calculs, ce qu'il est opportun de faire (Guenzi, 2013). L'idée qu'un politicien est guidé par un astrologue permet de supposer qu'il n'agit pas selon son idéal, ou ses convictions, mais selon la logique des astres qui est surhumaine. Le recours à l'astrologue renforce la rumeur, d'une part parce qu'il s'agit d'un fait banal, et de l'autre parce qu'elle permet de substituer l'art du calcul à l'idéal politique, faisant du politicien un personnage amoral, sur le modèle de Machiavel. Évidemment, dans le cas du Yaga, la rumeur s'appuie sur des faits, un certain nombre de nos interlocuteurs ont mentionné les camions de l'armée qui auraient servi à transporter les troncs d'arbres du bûcher sacrificiel. On nous répétait : « *Mais qui a donné l'ordre ?* ». Nos interlocuteurs se sentaient-ils victimes d'un système sans visage ? On peut le penser, mais dans ce cas les rumeurs concernant Deve Gowda viseraient précisément à trouver un responsable, un visage derrière le système.

Quand certains affirment que le corps d'une victime humaine a été retrouvé dans un puits aux abords de l'aire sacrificielle, la preuve vient alimenter la croyance, puisque la victime porte sur son

front une marque sacrificielle de sang¹⁵. L'idée du sacrifice humain amplifie la rumeur d'une part parce qu'elle s'inscrit dans un contexte bien connu en Inde où les rois faisaient célébrer des sacrifices de buffles, et parfois des sacrifices humains, pour conforter leur pouvoir. L'idée même du sacrifice humain n'est pas impensable en Inde où les victimes humaines figurent dans les textes et dans les mythes de fondation. Dès lors la dimension fantasmatique du sacrifice humain s'impose dans l'imaginaire et dans la rumeur (Carrin, 2005 ; Padel, 2009). La mort d'un subalterne était souvent nécessaire pour garantir l'investiture du souverain, un type de représentation qui soutient l'amalgame entre sacrifice humain et pouvoir. La dépouille de l'homme trouvé dans le puits évoque donc une victime sacrificielle.

Au-delà du fantasme du sacrifice humain qui reste à l'arrière-plan, l'implication de Deve Gowda dans le grand Yaga est-elle vraiment scandaleuse ? Ce n'est certainement pas pour avoir soutenu ce rite en tant que politicien laïque, comme l'a souligné A. Nandy (2003 : 34-60) quand il montre que de nombreux politiciens sont religieux dans leur vie privée tout en se montrant laïques dans la vie publique. Ce qui est en jeu ici, c'est l'instrumentalisation du religieux à des fins politiques - ce qui caractérise très bien les stratégies du politicien BJP, mais ne correspond pas au profil politique de Deve Gowda. Si le sacrifice du buffle avait bien eu lieu, la stratégie de Gowda aurait porté atteinte non seulement à sa propre réputation politique, mais aussi aux institutions de la république. J-L Chambard (1991) a très bien montré qu'à l'époque d'Indira Gandhi, le symbolisme populaire faisait du premier ministre une figure emblématique puisant largement dans les symboles de la royauté. Mais à la différence d'Indira, longtemps vénérée « comme une reine » par le petit peuple un peu partout en Inde, l'imagerie royale ne concorde pas avec le profil « paysan » de Deve Gowda. Pour ceux qui raisonnaient à partir du système de castes, l'idée du « roi Gowda » était assez comique, ce qui pimente encore la rumeur.

3. L'analyse des rumeurs

Attisant le débat, ces rumeurs donnent à chacun l'occasion de se prononcer, de prendre position et de légitimer son point de vue sur la religion et la politique et sur la relation qui doit exister entre ces deux domaines. Tout le monde, au Karnataka, avait entendu parler du Yaga et chacun connaissait déjà le politicien de notre affaire. La discussion était donc ouverte, et assez engageante pour divertir et même exciter l'audience, d'autant plus que les témoignages s'avéraient contradictoires. Loin de véhiculer de l'information, la rumeur, en tant qu'élément déclencheur d'un débat vise une certaine efficacité symbolique. On peut en déduire qu'il est important qu'une rumeur soit ambiguë pour qu'elle circule ; l'ambiguïté augmente l'intérêt et donne lieu à des interprétations conflictuelles. Les rumeurs font ainsi partie des échanges langagiers qui créent et entretiennent les relations sociales, et nous n'avons pas besoin, pour les expliquer, d'évoquer des processus cognitifs ou psychologiques (Guérin et Miyazaki, 2006).

Cette approche interactionniste s'oppose à des analyses plus anciennes, depuis Bartlett (1932) et Allport et Postman (1947) qui voient dans les rumeurs un effort pour construire une image cohérente du monde. Dans cette veine, Rosnow (1991) maintient que les rumeurs circulent parce que les gens ont besoin d'expliquer des événements problématiques, en réduisant l'anxiété qu'ils éprouvent face aux phénomènes apparemment inexplicables. Transposant les explications des rumeurs au niveau social, Shibutani (1966) propose une théorie fonctionnaliste en considérant que les rumeurs représentent un effort collectif pour trouver du sens aux événements. Dans cette perspective, si l'on maintient que la rumeur vise une efficacité symbolique, on peut penser qu'elle

¹⁵ C'est cette marque, ou *tika*, qu'un homme devait apposer sur le front du roi dans les royaumes Rajput et tribaux lors de l'intronisation du souverain (Tambs-Lyche, 1996). Selon certains mythes bien connus en Inde centrale, cet homme mourait soudainement et devenait après sa mort l'une des divinités choisies (*ista deva*) du souverain (Carrin, 2013).

s'appuie sur une structure circulaire. Ainsi, dans notre affaire, les « faits » semblent indiquer que quelqu'un a voulu faire de ce sacrifice un rite tout différent, certainement pour des motifs cachés. Deve Gowda, qui est connu pour ne pas « lâcher le morceau » en termes de stratégie de pouvoir, devient un excellent candidat pour ce rôle. Et, si on prend comme point de départ les ambitions de l'homme politique, on voit bien qu'un tel homme aurait pu commanditer un rite sacrificiel démesuré pour atteindre son but, ce qui colle parfaitement avec les « faits » véhiculés par la rumeur. La force de l'argument découle de sa structure circulaire, car chaque élément paraît confirmer les autres : la faiblesse de cette rumeur qui est retombée ensuite, s'explique sans doute par le fait que chacun des éléments clés de cette histoire reste invérifiable. Mais aussi par le flot des événements qui se succèdent, remettant en œuvre les mêmes conflits au travers de nouvelles situations.

Les interprétations contrastées que nous avons recueillies ne permettent pas de construire une explication cohérente des événements. C'est le débat, et nullement le consensus, qui domine les discussions. L'approche interactionniste de Guérin et Miyazaki (2006) paraît donc préférable aux interprétations psychologiques pour rendre compte de ce type de rumeurs. Faut-il ensuite opter pour la position d'Alban Bensa (2000), qui cherche à situer les explications des phénomènes culturels au niveau de l'interlocution, au point d'exclure la référence à un niveau culturel sous-jacent ? Sans être culturaliste à tout prix, nous pensons avoir montré que les rumeurs concernant le Yaga dépendent aussi d'un savoir partagé. Pour participer à cette rumeur, il fallait savoir ce qu'est un Yaga, et pouvoir situer ce rite dans le contexte de l'hindouisme. Le sacrifice du buffle possède une résonance particulière dans l'imaginaire indien car il évoque fortement la puissance du roi et le pouvoir. Le fantasme du sacrifice humain fait sens dans notre histoire, parce qu'il est lié aux mythes royaux et aux mythes de fondation. Et, ensuite, pour appréhender le monde de la politique indienne, les acteurs se trouvent confrontés à un ensemble d'informations véhiculées par la presse et les médias qui impliquent toute une série de suppositions communes à partir desquelles ils forgent leur propre version de l'événement. Il faut donc, pour donner du sens aux rumeurs et aux débats qu'elles suscitent, partager un savoir commun ou bien, en termes de langage commun, une culture. La rumeur prend car elle est énoncée dans les termes de la culture vernaculaire qui, même en subissant de profondes transformations, reste référentielle. La rumeur permet de faire interagir des bribes de discours en gardant des implicites qui renvoient aux différentes positions stratégiques.

Mais il y a plus, si le mystère du Yaga demeure inexpliqué, il contribue à entretenir l'idée que les stratégies politiques brouillent considérablement l'image de la démocratie. Dans cette affaire se joue la place du sécularisme qui, on l'a vu, se trouve souvent fragilisé. Est-ce là une particularité indienne ? Ou ne doit-on pas y reconnaître un des problèmes du fonctionnement démocratique chez nous et ailleurs ? Toutefois, de telles affaires contribuent à ternir l'image de l'État et on peut aussi penser que les rumeurs représentent une sorte de système de défense. Ne pouvant exiger la vérité, faute de preuves et de volonté politique de transparence, les citoyens n'ont plus qu'à échafauder des rumeurs démesurées.

Bibliographie :

- ALLPORT, G.W. et POSTMAN, L. (1947), *The Psychology of Rumor*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- BARLETT, F.C. (1932), *Remembering*, Londres, Cambridge University Press.
- BENSA, A. (2000), « De l'interlocution, dialogue anthropologique », in Masquelier B. et Siran J-L. (dir.), *Pour une Anthropologie de l'Interlocution*, Paris, l'Harmattan, pp. 59-79.
- CARRIN, M. (2013), « Le sacrifice humain dans les royaumes de jungle, Orissa (Inde) », in Albert J-P. et Midant-Reyne B. (dir.), *Le sacrifice humain en Egypte Ancienne et Ailleurs*, Paris, Soleb, pp. 165-183.

- CARRIN, M. et TAMBS-LYCHE, H. (2003), « You don't joke with these fellows. Power and Ritual in South Kanara, India », *Social Anthropology* 1, pp. 23-42.
- CARRIN, M. et TAMBS-LYCHE, H. (2010), « A quelle Nation se vouer ? Les représentations diversifiées de l'état au Sud Kanara, Inde », *Journal des Anthropologues* 118-119, pp. 305-335.
- CHAMBARD, J-L. (1991) « La chanson de la terre qui tremble ou la punition du roi qui avait voulu régner sans sa reine », *Cahiers de Littérature Orale* 29, pp. 125-156.
- GALEY, J-C. (1989), « Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective », in Galey, J-C. (dir.) *Kingship and the Kings. History and Anthropology*, Londres, Paris, New York, Harwood Academic Publishers, pp. 123-187.
- GUENZI, C. (2013), *Le Discours du Destin. La pratique de l'astrologie   B nar s*, Paris, CNRS  ditions.
- GUÉRIN, B. et MIYAZAKI Y. (2006), « Analyzing Rumors, Gossip and Urban Legends through their Conversational Properties », *The Psychological Record* 56, pp. 23-34.
- JAFFRELOT, C. (2005), *Inde : la démocratie par la caste*, Paris, Fayard.
- NANDY, A. (2003), *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics*, Oxford, Oxford University Press.
- PADEL, F. (2009), *Sacrificing People : Invention of a Tribal Landscape*, Delhi, Orient Blackswan.
- ROSNOW R.L. (1991), « Inside rumor : A personal journal », *American Psychologist*, 46, pp. 484-496.
- SHIBUTANI, T. (1966), *Improvised News : A Sociological Study of Rumor*. Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- TAMBS-LYCHE, H. (1996), « Réflexions sur les mythes de fondation des royaumes Rajput », in N. Revel et C. Champion (dir.) *Les itinéraires de voix : les  pop es. Les rites de fondation*. Paris, INALCO, Centre de Recherche sur l'Oralité, pp. 37-54.

Le blasphème Ranter, ou la r d mption par l'excès (Angleterre, 1650)

Jean-Pierre Cavaillé

EHESS

LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)

cavaill @ehess.fr



Xylogravure en tête du pamphlet de John Reading,
The Ranters Ranting, Londres, B. Alsop, 1650

On a désigné par le mot de *Ranters*, dans l'Angleterre de la période qui suit immédiatement le régicide de 1649, les membres d'une supposée « secte » radicale, liée aux formes de puritanisme radical dont elle est considérée à la fois comme l'expression la plus extrême et l'inversion hédoniste. « Secte » est le terme utilisé par les contemporains, mais il s'agissait d'un mouvement constitué de divers groupes, appréhendés aussi bien du dehors que du dedans (et c'est cela qui est tout à fait remarquable) comme ayant adopté à la fois une théologie morale et des pratiques caractérisées par l'excès et le rejet de la mesure. Dans mon exposé, j'exploiterai la notion d'excès plutôt que celle, voisine, de démesure, mais dans le cas des Ranters, la perte de mesure et la transgression des limites – par exemple dans l'identification de l'élu à Dieu, le rejet des règles morales du décalogue – sont perçues par tout le monde, y compris par les Ranters eux-mêmes, mais alors dans un sens bien spécifique, positif et non négatif, comme pratique spirituelle et révolutionnaire.  videmment, ce n'est pas le même sens, ni le même contenu, qui est donné à l'excès selon qu'il est condamné ou qu'il est revendiqué, car l'une ou l'autre action, de condamnation ou de revendication, induit une identification et description tout à fait différente de l'excès et une évaluation différente de ses causes et de ses fins.

Dans le travail que je lui ai consacré, j'ai appréhendé le phénomène Ranter à travers la notion d'acceptabilit ¹. Il est des excès jugés acceptables par les acteurs, d'autres inacceptables, et des

¹ *Les Limites de l'acceptable*, mémoire d'HDR, soutenu à l'UT2J (Toulouse), mai 2016.

limites changeantes, mobiles, qui séparent les excès acceptables et acceptés des excès déclarés inacceptables, mais le plus souvent, quelle que soit la société étudiée, on ne rencontre aucun consensus parfait et indiscuté concernant l'identification de la limite entre l'excès acceptable et l'excès inacceptable. Ainsi l'excès Ranter apparaît-il inacceptable à la plus grande partie des contemporains et il fut combattu comme tel par le pouvoir politique, en particulier à travers l'édiction d'une juridiction spécifique : le *Blasphemy act* de 1650, qui avait été précédé d'un *Adultery act*, la loi contre l'adultère dont on sait qu'elle visait d'abord, ou du moins pour une grande part, les Ranters, du moins certains d'entre eux, qui revendiquaient explicitement la pratique du blasphème et de ce que l'on appellerait aujourd'hui l'amour libre ainsi que, associés à ces pratiques, des éléments doctrinaux jugés scandaleux, transgressifs et blasphématoires. Mais les Ranters ont défendu la raison d'être et par là l'acceptabilité de ces pratiques. Et en effet, on ne saurait revendiquer publiquement une doctrine ou une conduite comme excessive, mais légitime, sans *ipso facto* produire des raisons de son acceptabilité. Surtout, à mes yeux, le phénomène Ranter existe dans l'interaction permanente entre d'une part les représentations du rant risme produites du dehors, presque toutes négatives, marquées du signe de l'excès, de la démesure et de la transgression et, d'autre part, les théories et pratiques Ranter telles qu'elles sont revendiquées par les Ranters eux-mêmes, où l'excès est assumé à travers une inversion radicale de sens, comme un excès positif, une transgression bonne et nécessaire du légalisme mortifère, de la religion et de la morale mortes des  glises, un débordement qui contribue activement, performativement, à la parousie millénariste qu'ils appellent de leurs vœux et qui doit consister en ce qu'ils nomment le grand nivellement, en référence au mouvement alors vaincu des Levelers (« Niveleurs » ; Hill, 1973).

De quoi *Ranter* est-il le nom ?

Afin d'examiner comment l'excès Ranter est construit et se construit à la fois, il est intéressant de commencer par constater que les Ranters apparaissent dans un contexte marqué par la plus grande situation de tolérance religieuse qu'ait sans doute connu l'Angleterre et peut-être l'Europe entière avant le XIX  siècle, au moment où les Presbyt riens, c'est-à-dire les calvinistes qui s'étaient imposés à la suite de la dissolution de l' glise anglicane d'état, eurent eux-mêmes été chassés du Parlement lors de ce que l'on appelle la purge de Pride, acte de naissance du Rump, le Parlement Croupion dominé par les congrégations indépendantes. Les Indépendants étaient généralement opposés à toute forme de persécution religieuse – nombre d'entre eux ayant eu à en souffrir – et les conditions politiques et idéologiques semblaient ainsi réunies pour mettre fin aux poursuites pénales contre toute forme d'hérésie soi-disant blasphématoire, et donc pour rejeter, au moins en droit, l'usage du mot de « blasphème », tel qu'il était utilisé de longue date en Angleterre dans le but de criminaliser des opinions et des pratiques religieuses hétérodoxes. C'était sans compter avec les Ranters.

Il faudrait plus justement dire que la République de Cromwell eut encore besoin du blasphème et de la figure du blasph mateur et donc de lui trouver une incarnation et une désignation : ce fut celle de Ranters. Cette manière de s'exprimer pourrait faire considérer les Ranters comme une illusion de l'histoire, un fantasme, un repoussoir fantasmatique de l'Angleterre puritaine, comme on a pu le soutenir², mais tel n'est pas le cas. Ce nom dérivé du verbe *to rant*, vociférer, parler fort et avec colère, apparut en 1649 pour désigner du dehors, par dérision et de manière ostensiblement hostile, une « secte » dont les adeptes étaient supposés, par ce mot seul, s'exprimer et se conduire avec violence, excès et extravagance³. Il est à noter qu'il contenait en lui-même l'idée de proférer des jurons et des insanités, sinon des blasphèmes, le verbe « *to rant* » et le gérondif « *ranting* » étant

² Voir en particulier James Colin Davis (2002).

³ Sur le nom de « ranter », voir Smith (1983: 7) et Hessayon (2012). Ranters a été traduit par « divagateurs » dans la version française du grand ouvrage de Christopher Hill (1977 [1973]).

presque systématiquement associés à « *to swear* » et à « *swearing* », jurer. De la même façon que les Ranters ont effectivement assumé et mis en avant leur pratique du jurement et du blasphème, il semble que certains aient accepté de se désigner eux-mêmes par ce nom infamant, de la même façon qu'un groupe au moins s'appelait lui-même « la bande folle » (*The mad crew*)⁴, et que plusieurs avaient déclaré pratiquer le « parfait libertinisme » (un terme qui avait jusque là un sens exclusivement infamant)⁵. Cela, comme nous le verrons, était dans la logique de leur stratégie d'inversion systématique des normes et des valeurs.

Le phénomène ranter, c'est-à-dire le phénomène désigné et condamné par ce mot, est un exemple de stigmatisation d'un groupe jugé inacceptable pour ses idées, ses propos et ses actes du fait de ses excès et de sa démesure, cela dans un régime de très large acceptabilité et surtout d'acceptation consciente et volontaire à travers le rejet explicite de la persécution religieuse et l'affirmation publique de la liberté de conscience. En cela ce phénomène peut apparaître d'une très grande modernité : les acteurs politiques détenteurs du pouvoir judiciaire et exécutif – ces indépendants que les calvinistes presbytériens auraient tant voulu mettre au pas – possédaient indiscutablement, pour l'époque, un sens aigu et d'ailleurs intéressé de la liberté de conscience, sinon de la liberté d'expression, et ils cherchaient à éviter toute forme de persécution pour faits de religion, sachant très bien que toute répression de la liberté de conscience était susceptible de se retourner contre eux.

L'affirmation et la répression du « rant risme » constituent ainsi un phénomène historique certes unique et singulier, mais qu'il nous est possible de traiter un peu comme un cas de laboratoire (en cela nous sommes aidés par sa brève dur e⁶ et la relative abondance de la documentation), dont l'analyse peut être considérée comme une expérience cruciale, permettant d'appréhender comment il n'y a pas de pratique volontaire et volontariste de tolérance et d'acceptation du pluralisme qui ne rencontre ses propres limites, ou plutôt qui ne s'éprouve elle-même comme tolérante et acceptante, dans la production de ses propres limites, en tant justement que celles-ci apparaissent toujours comme ayant déjà été transgressées avant même d'être clairement définies ou redéfinies. Toute mesure se définit par la démesure dont elle se distingue ; elle a ainsi absolument besoin de désigner cette démesure, et contribue peut-être à faire advenir les phénomèmes de démesure auxquels elle s'oppose et par rapport auxquels elle se pose.

Les Acts de 1650

La transgression Ranter – celle qui est dénoncée comme telle –, porte sur les normes et les valeurs religieuses, morales et politiques ; elle est d'une certaine façon une transgression totale, concernant aussi bien le plan doctrinal (les Ranters soutiendraient des « opinions monstrueuses » se ramenant à un « athéisme » caractérisé) que celui des pratiques : affranchis des lois morales et religieuses, proprement sans foi ni loi, ils se livreraient à toute sorte d'exactions et d'excès, en particulier à des orgies mêlant la consommation d'alcool et de tabac, la nudité, la danse et le sexe. Cette transgression totale est appréhendée à travers la catégorie de « blasphème », immédiatement disponible pour tout pouvoir politique au XVII  siècle. En effet, non seulement les pamphlets

⁴ Nous pensons en effet qu'il faut prendre au sérieux le titre du pamphlet si bien informé de John Holland, *The Smoke of the bottomless pit, or, a more true and fuller discovery of doctrine of those men which call temselves Ranters ; or the Mad Crew* [La fumée du gouffre sans fond, ou une plus vraie et complète découverte de la doctrine de ces hommes qui se nomment eux-mêmes Ranters ou La Bande Folle], Londres, printed for John Wright at the King Head in the Old-Baylie, 1651.

⁵ Voir les écrits d'Abiezer Coppe et de Joseph Salmon, emboitant le pas à l'antinomiste Tobias Crisp. Nous renvoyons à notre étude (Cavaillé, 2012).

⁶ Sa brève durée comme phénomène sectaire identifié et combattu sous ce nom (1649-1653), même si le terme a été réinvesti dans des affaires postérieures. La naissance du mouvement Quaker entretient de profondes relations avec le rant risme, y compris dans sa répression, où l'invocation du blasphème est récurrente.

dénonçant les pratiques ranter invoquent tous le blasphème, selon un double niveau sur lequel il faudra revenir (les opinions ranter sont des blasphèmes et, qui plus est, les Ranter se vantent eux-mêmes de blasphémer), mais l'ordonnance promulguée contre eux (août 1650)⁷ par le Rump s'impose immédiatement comme visant à combattre le blasphème. Son titre invoque le combat de certaines « *Atheistical, Blasphemous and Execrable Opinions* » et elle s'impose très vite sous le nom de *Blasphemy act*.

Le *Blasphemy Act* est étroitement associé à l'*Adultery Act*, promulgué au mois de mai pr c dent, immédiatement après la condamnation de l'ouvrage de Coppe *A Fiery Flying Roll*. L'*Adultery Act* visait à réprimer, très sévèrement (trop pour que la loi puisse être vraiment appliqu e⁸), par la peine de mort, l'adultère, traité au même titre que l'inceste, et par la prison, la simple « fornication » (relations entre personnes non mariées). Depuis 1641, la Chambre des communes envisageait une loi contre « whoring, swearing, and drinking » (putasserie⁹, jurement et ivrognerie) et, en 1644, elle ordonne la préparation d'un projet de loi réprimant « *incest, adultery, whoredom, drunkenness, swearing, blasphemy, and other vices* » (« inceste, adultère, putasserie, ivrognerie, jurement, blasphème et autres vices »)¹⁰. Il apparaît bien ainsi que tous ces « vices » étaient spontanément associés, même si ensuite le projet fut divisé, en 1647, en deux ordonnances, l'une contre les délits sexuels, l'autre contre l'ivrognerie, le jurement et le blasph me¹¹. L'*Adultery Act* fut promulgué, en mai 1650, dans un climat de réaction aux positions Ranter et à la publication du *Fiery Flying Roll* d'Abiezer Coppe (voir *infra*).

L'un des premiers, sinon le premier (et l'un des rares d'ailleurs)   avoir été poursuivi au nom de cette nouvelle loi, fut un ranter, Thomas Webbe, qui prônait comme la plupart des autres Ranter l'union libre, et qui fut poursuivi pour avoir entretenue une relation charnelle avec une femme mari e¹². Comme l'écrit Keith Thomas, « *L'adultary act fut promulgué à une époque où des hommes et des femmes invoquaient la conscience pour justifier l'adultère, le divorce et la bigamie* » (Thomas, 1978 : 280). Les Ranter, qui en appelaient à la liberté de conscience pour exiger la liberté des mœurs, représentaient en effet un défi considérable pour le pouvoir républicain qui accordait la plus grande importance à l'invocation de la « conscience ». Ils arrivaient à point nommé car ils offraient au Rump l'occasion de donner des gages de sévérité dans les mœurs et de répondre ainsi aux accusations, le plus souvent associées, de laxisme moral et de déliquescence sectaire. Ainsi, la figure du Ranter venait opportunément incarner l'étroite liaison entre, d'une part, la mise en cause de l'ordre moral et social des familles et, d'autre part, une pratique blasphématoire et blasph matrice de la religion. Elle était aussi étroitement liée à un autre acte pris au mois de juin par le Rump, renouvelant les dispositifs « *against swearing and cursing* », contre la pratique du

⁷ Du moins en priorité : la chose est certaine, même si leur nom n'est pas prononcé. La seule voix dissidente, à ce sujet, est celle de Davis (2002), sur la base du fait que le nom même de *Rantern* (qui limiterait évidemment la portée possible du texte) est absent du texte de loi (voir note suivante).

⁸ Cette loi ne fut apparemment et fort heureusement jamais appliquée dans toute sa rigueur. Voir surtout Thomas (1978) et Bremer (2006). Du reste, elle ne le pouvait que très difficilement. Une loi qui, pour une raison ou une autre, n'a pas d'acceptabilité sociale a peu de chance d'être réellement appliquée ; ce fut longtemps en France le cas des  dits qui punissaient de mort les blasph mateurs. La pratique de l'adultère était certes moralement peu acceptable, mais sa répression par des peines aussi graves aurait été (et a été de fait), dans la société anglaise du XVII  siècle, considérée comme tout à fait inacceptable. Il serait intéressant d'analyser les raisons de cette apparente contradiction (l'invocation de la fréquence de la pratique du « crime » d'adultère n'est pas suffisante, il faut sans doute invoquer une acceptabilité culturelle de l'adultère, qui relativise sa condamnation morale).

⁹ Nous choisissons de traduire *whoring* par « putasserie » et *to whore* par « putasser », même si les termes sont très courants et moins vulgaires dans la langue de Shakespeare (qui les utilisent d'ailleurs fréquemment dans son théâtre), mais nous n'avons pas trouvé de termes et expressions plus proches du sens anglais.

¹⁰ *Commons Journal*, III, p. 721. Voir Thomas (1978).

¹¹ *Commons Journal*, IV, p. 35, 184, 189.

¹² Edward Stokes, *The Wiltshire Rant*, 1652.

jurement et des mauvaises paroles, dont se rendaient coupables hommes et femmes. Ce lien ne r s de pas dans la confusion du blasphème et du jurement, maintenus scrupuleusement distincts dans les ordonnances, mais du fait que les Ranters avaient la réputation d'être de grands jureurs et surtout, comme le spécifie le *Blasphemy Act*, de défendre une certaine manière de jurer comme sainte et bonne, et d'appeler ainsi à la transgression manifeste de ce qui était une règle de m eurs (certes très abondamment violée), mais aussi une disposition légale.

Les « blasphèmes » sanctionnés par le *Blasphemy Act*

Le texte du *Blasphemy Act* mérite d'être cité largement, car il offre un résumé plutôt fidèle des positions défendues dans les textes de ceux que l'on nomme Ranters, tout en montrant ce que pouvait avoir en effet d'inacceptable leurs opinions et leurs pratiques.

D'abord sont condamnés ceux qui soutiennent être Dieu lui-même, ou bien d'être « * gaux en honneur, excellence, majesté et pouvoir au vrai Dieu* », ceux encore qui veulent que « *l'éternelle Majesté de Dieu réside dans la Créature et nulle part ailleurs* », proposition en vérité étonnante et tout à fait contradictoire, mais qui associe le panthéisme présumé des groupes visés à l'identification (ou si l'on veut la réduction) de Dieu   la nature. Sont également mis en cause ceux qui nient la sainteté et la justice de Dieu, et l'on pense spontanément aux athées, mais là encore sont visés les antinomiens radicaux, comme Laurence Clarkson ou Abiezer Coppe, qui affirment que le bien et le mal sont en Dieu une seule et même chose. De ce principe de l'unité de ce qui est dit bon et mauvais en l'homme, on passe tout naturellement à l'antinomisme pratique, qui consiste à soutenir que les actes considérés comme mauvais, s'ils sont accomplis en Dieu, sont sanctifiés : sont ainsi stigmatisés ceux qui professent que « *l'iniquité dans les personnes, ou les actes d'impureté, jurement profane, ivrognerie et semblables obscénités et bestialit s, ne sont pas impies et interdits par la parole de Dieu, ou que ces actes en certaines personnes, ou que les personnes qui les commettent, sont approuvées de Dieu, ou que de tels actes, ou de telles personnes sont comme dirigés vers Dieu* ».

Vient ensuite la spécification des actes de transgression que les Ranters sont accusés de pratiquer : « *les actes consistant à renier et blasphémer Dieu, ou la sainteté et la justice de Dieu, ou les actes consistant à maudire Dieu, ou à jurer de façon profane et faussement par le nom de Dieu, ou les actes de mentir, voler, tromper et d'escroquer les autres, ou les actes de meurtre, d'adultère, d'inceste, de fornication, d'impureté, de sodomie, d'ivrognerie, de paroles obscènes et lascives, ne sont pas des choses en elles-mêmes honteuses, mauvaises, peccamineuses, impies, abominables* » ou du moins ne le sont-elles pas pour certaines personnes. Est condamnée la proposition selon laquelle « *les actes d'adultère, d'ivrognerie, de jurements et autres impuretés manifestes, sont dans leur propre nature, aussi saints et justes que les devoirs de prier, prêcher ou de faire des actions de grâce* ». Enfin sont stigmatisés ceux qui affirment que « *les actes qu'ils commettent, quels qu'ils soient [que ce soit fréquentation des bordels, adultère, ivrognerie ou semblables impuretés manifestes], peuvent être commis sans péché, ou que de tels actes peuvent être accomplis par le vrai Dieu, ou par la majesté de Dieu, ou par l'éternité qui est en eux ; que le paradis et tout bonheur consiste à accomplir ces choses qui sont péché et impureté, ou que de tels hommes ou femmes sont les plus parfaits, ou semblables à Dieu et à l'éternité, qui peuvent commettre les plus grands p ch s sans remord ou sentiment, ou qu'il n'existe pas réellement des choses comme iniquité, profanation ou p ch , mais que c'est l'homme ou la femme qui les juge ainsi, ou qu'il n'y a ni paradis ni enfer, ni salut ni damnation, ou qu'ils sont tous une même chose, et qu'il n'y a aucune distinction ou différence véritable entre eux* ».

Ce texte, malgré les apparences, ne vise pas un ennemi imaginaire, construit *ad hoc*, mais, pour l'essentiel, rapporte fidèlement des positions effectivement défendues (voir *infra*), dont les conséquences sont seulement ici poussées à l'extrême. Ainsi la liberté morale permise par la négation du péché n'allait pas, dans les écrits ranter, jusqu'à innocenter le meurtre ou l'inceste dès lors qu'ils étaient commis d'un esprit pur, quoique, d'une certaine façon, cela d t en être une conséquence logique. Du reste cette position est liée à la doctrine de la foi seule et de l'élection.   ce titre, comme l'a noté Christopher Hill, on la trouve dans la théologie réformée comme chez William Tyndale au siècle pr c dent, qui avait bien écrit que « *Voler et tuer ne sont pas des œuvres saintes pour les "mondains", mais ils sont sanctifiés chez ceux qui ont foi en Dieu, lorsque Dieu le leur commande* ». Coppe, si l'on en croit l'un de ses critiques, a souligné, mais comme bien d'autres, que le meurtre que s'apprêtait à commettre Abraham sur son fils Isaac était un acte sanctifi ¹³. Cependant, dans ses écrits, il adopte une posture que l'on dirait aujourd'hui non violente, prenant explicitement le contre-pied des Levellers, récusant le glaive et l'action par le glaive¹⁴. Clarkson tient à préciser que, au sommet de ses pratiques ranter, il transgressa la loi en tous points « excepté le meurtre » et il s'en explique ainsi : « *La base de mon jugement était que Dieu avait fait toutes les choses bonnes, et que rien n'était mauvais sauf ce que l'homme jugeait être tel ; ainsi je considérais qu'il n'y avait rien de tel que vol, tromperie ou mensonge, mais tels que l'homme les a faits ; de sorte que si la créature avait conduit ce monde de façon à ce qu'il soit sans propriété, sans Tien et Mien, il n'y aurait point de titre comme voleur, trompeur ou menteur* »¹⁵. Ce passage nous montre à quel point la position ranter est indissolublement politique et théologique ; la suppression de la propriété privée et le retour à une condition d'égalité mystique naturelle sont donnés comme la solution à tous les malheurs de l'humanité, sans avoir besoin d'imposer un quelconque rigorisme moral en contradiction avec une théologie qui nie l'existence du mal et du péché. Cette position conduisait aussi à innocenter les actes qui ne seraient d'aucune manière en contradiction avec la condition d'égalité de tous les hommes en Dieu : ainsi de la liberté sexuelle et de toute forme d'hédonisme spirituel et physique, de la boisson, de la danse et de la profération d'insanité et de jurons. On aperçoit ainsi d'emblée combien les idées et les actes incarnés par les Ranters pouvaient apparaître excessifs et transgressifs pour leurs contemporains et dangereux pour les maîtres du Commonwealth.

  parcourir cette série de propositions, si nous n'avions pas les textes mêmes des Ranters, nous penserions avoir affaire à une chasse aux sorcières, à la construction *ex nihilo* d'un monstre représentant le comble à la fois de l'hérésie, de l'irréligion et de l'immoralité, bref à une projection extrême de la manière dont l'hérésie a toujours été appréhendée, à partir de l'inconduite dans les m eurs à laquelle elle mènerait fatalement ou qu'elle aurait pour tâche de justifier. Assurément les Ranters sont vus par leurs nombreux ennemis comme les rejets et la quintessence des hérésies anciennes décrites dans la littérature patristique et h r siologique (toujours mobilisée dans la littérature de controverse religieuse au XVII  siècle), comme l'association de fausses doctrines et de comportements d voy s, mais dans un contexte politique marqué par une relative tolérance de positions hétérodoxes, au terme d'un processus d'acceptabilisation de la diversité des opinions religieuses (au moins chrétiennes) qui avait conduit jusqu'à mettre de côté la notion d'hérésie, à laquelle se substitue cependant, avec le *Blasphemy Act*, celle de blasphème. Mais le texte est

¹³ « *Hee that said thou shalt not murther, bade Abraham slay his son : and he that said thou shalt not commit adultery, said to Hosea, take a whore* », John Tickell, *The Bottomless Pit Smoaking in Familism: as it May Appeare by a Short Discourse on Gal. I. 9. Together with Some Brief Notes on Ab. Copps Recantation Sermon (as 't Were) Preached at Burford, 23 Septembre 1651*, p. 85. Mais voir Holland, dont le compte rendu paraît fiable : « *They say God will is his law, for sometimes he commands men to kill, to steale, and to lye; and at other times he commands the contrary, hereon they infer that we living in God, and God in us, why may not we do the like ? and if it be a sin to kill, so steale, or lye, God is the Author* », *The Smoke of the bottomlesse pit*, 1651. p. 5.

¹⁴ « ... never drew sword, or shed one drop of many mans blood », *The Fiery Flying Roll*, in Smith (1983: 85).

¹⁵ *A Single Eye*, in Smith (1983: 182).

pourtant constitué d'une série de propositions qui, bien que relativement originales et inédites, s'inscrivent en droite ligne dans l'histoire de l'hérésie, sauf que n'est plus désormais stigmatisée l'erreur d'opinion qui conduit à la licence morale, mais la licence morale elle-même, justifiée par des opinions jugées monstrueuses moins par leur contenu doctrinal qu'à l'aune des déviances de m eurs et du désordre social et politique. Ce déplacement de l'attention et de l'intention répressive du terrain des opinions à celui des conduites et des comportements, en tant que l'expression même de ces opinions, en elle-même et délibérément, est scandaleuse, démesurée, violente, injurieuse. Ainsi l'acte de blasphémer est systématiquement associé à celui de proférer des jurons, des injures, des formules de malédiction, des grossièretés et obscénités.

Les Ranters et leurs contempteurs ne jouent évidemment pas le même jeu : s'ils ont pu servir à incarner les opinions, discours et conduites jugés absolument inacceptables (décrétés comme tels par la loi), les Ranters, quant à eux, entraînés par une dynamique millénariste révolutionnaire, ont pu croire que l'affirmation de ce que les pouvoirs et une grande partie de la société contemporaine estimaient inacceptable et la dénonciation comme inacceptable de ce qui était présenté par tous comme les normes des conduites et du discours - c'est-à-dire l'inversion radicale qu'ils appelaient de leurs vœux et performaient dans leurs actes et leurs paroles - pouvaient devenir non seulement acceptables, mais être acceptés comme l'acte fondateur d'une société et d'une ère nouvelles.

Les Ranters blasph mateurs vus par les pamphlétaires

Nous partirons de la littérature pamphlétaire et des écrits contemporains sur les Ranters, la plupart influencés par le *Blasphemy Act* et l'*Adultery Act*¹⁶, qui ont produit l'image puissamment négative du Ranter blasph mateur, aux opinions, discours et comportement absolument inacceptables. La littérature pamphlétaire manifeste la plus grande hostilité envers les Ranters, souvent illustrée de gravures frustes, ancêtre de la presse à sensation. Elle put être traitée d'abord comme une documentation fidèle à la réalité, moyennant quelques réajustements, puis elle fut entièrement discréditée. Pourtant, sa confrontation avec les journaux, lettres et mémoires du temps, et surtout avec les écrits mêmes des Ranters permet de l'appréhender autrement, non comme un compte rendu fidèle des véritables discours et agissements ranters, mais comme la contruction d'une représentation à charge, foncièrement accusatoire, d'emblée d'ailleurs tout entière envelopp e dans le nom même de Ranter, produite non certes *ex nihilo*, mais en interaction avec les modes d'auto-présentation, d'exposition mais aussi de protection des groupes enrôlés, de gré ou de force, sous la bann re ranter. Certes, cette littérature en dit autant sur les terreurs, fantasmes, obsessions et frustrations d'une société profondément déstabilisée et bouleversée par la situation politique au lendemain du régicide que sur les Ranters, mais c'est cela même qui est intéressant, car le phénomène ranter, comme tout phénomène culturel, comprend les représentations, même les plus fausses, qui en sont produites. Le fait, par exemple, que certaines des gravures représentant les orgies des Ranters possèdent un véritable caractère pornographique (une illustration fameuse exhibe par exemple des sexes en érection, voir *infra*), montre bien quel type de relations ces ouvrages entretiennent avec ce qu'ils dénoncent.

Telles qu'elles sont dénoncées dans les pamphlets (et dénoncées comme étant revendiquées ! Invariablement il est dit que les Ranters se glorifient de leurs p ch s), ces pratiques ranters tiennent en une liste d'excès inlassablement réitérée, celle, peu ou prou, produite par le *Blasphemy Act* : ivrognerie, tabagie, jurement, blasphème, adultère, fornication, fréquentation des prostituées

¹⁶ Certains du reste, pour exposer la doctrine des Ranters, citent textuellement le *Blasphemy Act*. Voir Edward Hyde, *A wonder and yet no wonder a great red dragon in heaven*, 1650.

auxquels sont adjoints, le cas échéant, la sodomie et l'inceste¹⁷. Ils « osent impudemment - prétend le pamphlet intitulé *The Ranters Religion* -, affirmer que l'homme qui ingurgite le plus d'alcool, jure le plus fréquemment, commet l'adultère, l'inceste ou la bougrerie le plus souvent, qui blasphème avec le plus d'impudence, et commet les crimes les plus notoires avec le plus d'autorité et la détermination la plus grande est le plus grand chéri du ciel »¹⁸.

C'est qu'en effet, dit le même texte, « ces cuistres licencieux soutiennent que toute lubie, toute envie de jurer, de putasser, voire de commettre l'inceste ou la sodomie, vient de Dieu, et procède de lui, comme étant leur auteur, ordonnateur et origine »¹⁹. Ils soutenaient, renchérit *The Ranters Last Sermon* « que festoyer, s'amuser, boire, chanter, rugir et jurer de grands serments, et coucher avec une putain, même sur la place du marché, étaient d'aussi bonnes actions que prier, prêcher ou accomplir d'autres devoirs de la religion chrétienne »²⁰. Ces textes retiennent des Ranters que leur pratique des actes déviants est inséparable d'un discours de justification théologique, proprement scandaleux – blasphématoire –, puisqu'il repose sur l'idée que Dieu pr f rerait les mauvaises actions aux bonnes et qui plus est serait la source et l'auteur des mauvaises comme des bonnes. Il s'agit d'une version évidemment tendancieuse de la position hétérodoxe et déviante entre toutes consistant à faire de Dieu l'auteur du péché ou, plutôt, à en nier l'existence. Mais la liste des déviances, des « p ch s » sanctifiés, telle qu'elle apparaît, est instructive, qui associe étroitement les désordres sexuels, la boisson et les crimes de langue : jurement et blasphème. Ceux-ci jouent un rôle d'ailleurs central, car ils sont considérés comme inhérents à l'emprise de la boisson et à la pratique d'une sexualité déviante (l'omniprésent mot de *whore* suffit à l'attester) et à la fois caractérisent la doctrine qui justifie ces vices, dès lors qu'elle invoque Dieu comme excuse et comme garant. Il s'agit, non par hasard, de tous les comportements les plus sévèrement bl m s par la morale chrétienne conventionnelle et tout particulièrement par la morale puritaine calviniste qui, dans le cadre d'une théologie de la prédestination, tendait à faire de la pratique de ces vices le signe de la réprobation divine, entraînant chez certains sujets le plus grand sentiment de culpabilité et de profonds accès de désespoirs.

L'antinomisme pratique (Adamo, 1993) qui prétend établir que le chrétien n'est plus soumis aux lois du décalogue – c'est-à-dire selon l'adage répété dans tous les textes, affirmant que « tout est pur aux purs » ( p tre de Paul   Tite, 1, 15) – apporte une extraordinaire libération des carcans de la morale puritaine ; cela vaut pour tous les interdits moraux, sexualité, débauche, etc. mais aussi, au premier chef, pour cette insupportable police du langage auquel le chrétien consciencieux se devait de veiller avec le plus grand scrupule, le plus souvent sans y parvenir.

¹⁷ Voir la liste fournie par John Chandler, ex-Ranter, dans sa critique de la thèse de l'inexistence du p ch  : « *Tell me also (Oh ye Libertines) is not willful murder something ? and Sodomy something ? and Men with Men and Women with Women committing lithynesse something ? and Man to engender with Beast something ? and for a Withe out of malice, without just cause given, to do mischief upon the Bodies of Men, or the innocent Beast something ? or to curse ones Maker, something ?* », *A Seasonable Word and call to all those called Ranters or Libertines through out the three Nations*, Londres, 1659, p. 13.

¹⁸ *The Ranters Religion. Or, A faithful and infallible Narrative of their damnable and diabolical opinions, with their detestable lives and actions*, Londres, printed for R. H., 11 octobre 1650, in Davis (2002 : 158). On retrouve le même passage, à la lettre, dans *A Ranters Declaration* (16 décembre 1650, Londres, by J. C.), mais réinséré dans le contexte d'une assemblée ranter qui se serait tenue le 11 octobre 1650 (voir Davis, 2002 : 175), et également dans la comédie anti-ranter *The Joviall Crew, or the Devill turn'd Ranter : being a character of the roaring Ranters of these Times*, Londres, for W. Ley, 1650, p. 13.

¹⁹ *The Ranters Religion*, op. cit., in Davis (2002 : 158). « *God is so far from being offended at the crying sins of drunkenness, swearing, blaspheming, adultery, etc. that he is well pleased therewith...* ».

²⁰ « *That to feast, Revell, Drinke, Sing, Roare, and to sweare great Oathes, and to lye with a Whore, though in the Market-place, was as good Actions, as to Pray, Preach, or perform other Duties of Christian Religion* », *The Ranters Last Sermon* (« written by J. M. a deluded Brother »), Londres, 2 août 1654, by J. C., p. 4.

Rendre licite le jurement revenait aussi à rendre licites toutes les activités auxquelles il se m le presque naturellement : le jeu, la boisson, la tabagie, le bordel... et bien sûr le discours religieux, dès lors qu'il s'aventure sur des terrains communément considérés comme blasphématoires. Mais il est évident, comme on l'a déjà remarqué pour l'adjonction des figurines pornographiques, que la dénonciation des Ranters permettait aux auteurs des pamphlets et à leurs lecteurs de se procurer les frissons (véritablement ou faussement horrifiés) des jurements et des blasphèmes qu'il fallait bien prononcer ou laisser deviner pour en rendre compte et montrer combien la déviance ranter était monstrueuse.

En outre, on observe dans la dénonciation comme dans la pratique du rant risme que le jurement, l'insulte, la malédiction et le blasphème, toute la gamme des traditionnels p ch s de langue, sont inséparables, là où le discours juridique cherchait à les distinguer, car le jurement pour se justifier produit du blasphème et l'expression du blasphème théologique, disons du blasphème d'opinion, est en même temps une justification du jurement, voire peut se résumer et se concentrer en un blasphème d'injure.

C'est un phénomène souvent remarqué que la dissidence théologique - qui s'affirme d'abord en dénonçant les fausses croyances de l'orthodoxie - s'accompagne souvent de formules injurieuses et d'insultes qui semblent dépasser ou même contredire les opinions défendues. Ces injures et imprécations sont destinées à la fois à provoquer les interlocuteurs qui restent attachés au credo dominant et à cultiver la connivence au sein du groupe, à partager une même culture de la rupture à travers le sarcasme et l'ironie blasphématoires (c'est-à-dire dont on sait et dont on veut qu'ils apparaissent blasphématoires auprès des personnes fidèles à la forme dominante de croyance)²¹. En retour, cette stratégie de provocation, qui consiste à se montrer inacceptables aux uns tout en étant parfaitement acceptables pour d'autres (qui partagent les mêmes idées et un même langage), offre un puissant moyen pour les partisans de l'orthodoxie de dévaluer et de discréditer les dissidents.

C'est ce que met en avant, par exemple, le pamphlet d'un nommé John Holland, qui décline les opinions des Ranters sur le Christ, d niant à celui-ci une existence humaine, ou bien affirmant que son ministère a cessé, mais d'abord avec le plus grand respect, voire avec une sincère dévotion :

Ils disent que le Christ n'était qu'une forme, ou une ombre, ou une apparition charnelle de Dieu, et rien plus, et que ce qu'il fit par sa souffrance était pour lui-même, car personne n'eut ni n'aura jamais aucun bénéfice de sa souffrance sinon pour lui-m me²². Que le ministère du Christ à la fois par lui-même, ou par ses apôtres comme il est établi dans les écritures, a cessé, tout comme le ministère d'Aaron ; d'autres parmi eux disent, que ce que le Christ fit dans la chair, il le fait maintenant sur nous par l'esprit, et que nous n'avons plus à regarder et à penser au Christ qui mourut à Jérusalem, mais nous devons penser le Christ en nous-mêmes ; d'autres d'entre eux disent que ce que le Christ fit dans sa propre personne fut seulement une figure ou un modèle de ce qui doit être fait et accompli en chaque homme, et que chaque homme doit faire et souffrir autant que le Christ...²³.

Ce texte, qui atteste par sa précision la fréquentation assidue par son auteur des groupuscules d'individus incriminés pour rant risme, est très important pour appréhender la grande diversité des

²¹ Voir les nombreux exemples donnés par Luca Addante dans le mouvement vald sien, qui rejoint tout à fait les observations que l'on peut faire au sujet du cas de Menocchio étudié par Ginzburg (1980) ou de celui de Jacques Gruet   Genève. Voir  galement Barbierato (2006).

²² Voir les raisons invoquées pour arrêter Richard Coppin : « *for preaching and maintaining severall blasphemous tenants, saying Christ's humane nature was defiled with sinne, and that he offered sacrifice for his owne sinnes, as well as for the peoples, and that all men shoud be saved ; denying hell or heaven to be any other than what was within him ; and many such damnable tenants...* », Th. Kelsey   Cromwell, 1655, in John Thurloe, *A Collection of the State Papers of John Thurloe, September 1655 to May 1656*, Londres, F. Gyles, 1742, t. IV, p. 486.

²³ J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit...*, Londres, printed for John Wright at the King Head in the Old-Baylie, 1651, p. 2-3.

²³ « Irreligious religions », John Taylor, *Ranters of both sexes...*, 1651

idées qui s'échangeaient au sein des groupes les plus radicaux, et nous fait du même coup apercevoir ce que pouvait avoir d'arbitraire et de réductif leur catégorisation comme « Ranters », « Familists », « Seekers », etc. Holland nous montre bien la liberté, l'inventivité et l'audace des discussions, et en même temps le glissement qui pouvait s'y opérer, très aisément, d'un individu à l'autre, mais aussi entre les mêmes, de la spéculation théologique abstraite aux sarcasmes, à l'ironie grinçante, et à ce qu'il faut bien nommer irréligion (un texte parle d'ailleurs « d'irr ligieuses religions »²⁴). Holland, en effet, à la suite de cette revue des opinions ranters, poursuit en disant que « c'est là ce qu'ils disent de mieux au sujet du Christ », car

j'en ai entendu certains dire que si le Christ revenait aujourd'hui sur la terre, il aurait honte de ce qu'il fit autrefois ; j'en ai entendu un affirmer que l'on pouvait se demander si le Christ était n  d'une vierge, "non", dit un autre, "il est suffisamment évident qu'il était un bâtard, puisque la lettre", dit-il [voulant signifier par là l'écriture]²⁵ "dit que Marie fut mariée à Joseph avant que Jésus ne soit conçu dans son sein".   ces mots, je me mis très en colère et commençai à parler, voulant leur adresser des reproches, mais je fus interrompu par l'un d'entre eux assis là qui prof ra de très lourds jurements, et me dit que j'étais entich  d'un mauvais garçon qui vivait à Jérusalem, et il jura aussi qu'il connaissait très bien le gars, puisque, dit-il, "j'étais son parrain", l'un d'eux vint me voir et me dit qu'on lui avait dit que j'avais autant de sagesse que le Christ, je répondis que personne n'oserait dire cela si ce n'est des blasph mateurs ; puis il me répondit, que si je n'avais pas autant de sagesse, lui oui. L'un d'entre eux affirma au Docteur Chamberlaine²⁶, en ma présence, que tout homme était tout autant Dieu que le Christ, car, dit-il, "il y a autant de divinité en chaque homme qu'il y en avait dans le Christ"²⁷.

Ces fragments d'échanges oraux, évidemment reconstruits et sujets à caution, apparaissent cependant tout à fait probables, jusque dans la conjonction de propos spiritualistes de type panthéiste et égalitariste (chaque homme est ni plus ni moins divin que le Christ) et de sarcasmes naturalistes sur la prétendue vierge de Jérusalem, son cocu de mari et son « bâtard » de fils²⁸.

Les Happenings blasphématoires des Ranters

Les pamphlets   sensation n'évoquent le blasphème d'opinion, les éléments de doctrine (ou prétendus tels) que pour insister sur la contamination générale du blasphème dans tous les propos et les actes des Ranters. C'est tout particulièrement le cas des assemblées-orgies qu'ils sont censés organiser où boisson, prise de tabac, danse, chants, musique, gestes érotiques et relations sexuelles deviennent autant de blasphèmes, dès lors qu'il est conféré à tous ces actes et aux paroles – dont de multiples jurons – qui les accompagnent, une forme rituelle et un sens éminemment religieux, voire mystique, au sens où les Ranters prétendent, que tous leurs actes sont accomplis « en Dieu ».

Nous prendrons comme exemple le pamphlet intitulé *Strange Newes from the Old-Bayl*. Il relate le procès, auquel l'auteur affirme avoir assisté, de deux Ranters, John Collins et Thomas Reeve, arrêtés le 1 r novembre 1650 à Londres (Moore Lane, à la Harpe de David²⁹), sous le coup, précise le texte, de la loi contre le blasphème, et qui furent condamnés à l'amende et à six mois de prison pour « des mots et actions si méchants et blasphématoires que rien de tel ne fut jamais entendu

²⁴ « Irreligious religions », John Taylor, *Ranters of both sexes...*, 1651.

²⁵ Voir aussi *The Ranters Last Sermon* : « They taught [...] that our Ever blessed Saviour, was a Bastard, and an Impostor and deceiver of the Christians, as Moses was of the Jews, and Mahumet of the Heathens », Londres, 2 août 1654, by J. C., p. 4. Il s'agit ici de l'exploitation du thème des trois imposteurs. Voir en particulier le long essai de Françoise Charles-Daubert (1999). L'injure sur la bâtardise du Christ circule assez largement en Grande-Bretagne comme sur le continent.

²⁶ Sans doute Peter Chamberlain, le médecin anabaptiste, inventeur des forceps d'acouchement.

²⁷ J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit*, op. cit., p. 3

²⁸ Il y aurait une étude à faire sur l'affirmation de la bâtardise du Christ, motif de la littérature juive antichrétienne que l'on retrouve ensuite chez les radicaux et libertins des XVI  et XVII  siècles.

²⁹ L'arrestation et le lieu sont avérés ; la taverne en question était propriété du mari de l'une des maîtresses de Clarkson, Mary Middleton. Voir Hill (1973 : 160).

auparavant en aucun tribunal »³⁰. L'auteur s'excuse d'ailleurs de ne pouvoir rapporter tous les propos qui furent entendus « sous serment pour l'établissement de la vérité ». Il énumère cependant les faits suivants, que les témoins auraient prouvé, illustrés par des vignettes salaces³¹ :

Que ce Collins, ce Reeves et d'autres étaient assis à table, mangeant une pièce de bœuf, que l'un des deux prit dans sa main, pour la diviser en morceaux en disant à l'autre : "Ceci est le corps du Christ, prenez et mangez".



L'autre prit une coupe de Bière et la jeta dans la cheminée, disant : "Ceci est le sang du Christ"³². Et s'étant mis à parler de Dieu, il est prouvé que l'un dit, "Qu'il pouvait aller aux toilettes et faire un Dieu chaque matin", en déchargeant son ventre, et expirant deux bouffées de pipe à tabac, il dit que "C'était le souffle de Dieu". Furent aussi prouvés bien d'autres paroles blasphématoires et comportements incivils, comme de se baiser les fesses l'un l'autre, plus vivement représenté par cette figure³³ :

³⁰ « Such wicked blasphemous words and actions, that the like was never heard before any Bench », *Strange Newes from the Old-Bayly*, 21 janvier 1651, Londres, B. Alsop, in Davis (2002 : 185).

³¹ Nick Poyntz a noté que les quatre dessins censés représenter les turpitudes des Ranters sont issus du découpage d'une gravure sur bois se trouvant sur la première page du pamphlet intitulé *The Ranters Rantings* (2 décembre 1650), puis traités à nouveau en trois autres pamphlets avec, à chaque fois, des textes différents dans les phylactères : 1- *The Ranters Declaration* (Londres, 17 December 1650), qui se référait à une autre rencontre présumée s'étant tenue le 9 décembre de la même année, toujours à Londres, « near the White Lion in Pelicat Lane » ; 2- *The Declaration of John Robins* (Londres, 2 June 1651), prophète Shaker considéré comme Ranter, et enfin 3- un pamphlet contre les Quakers : *The Quakers dream: or the Devil's pilgrimage in England* (Londres, 1655). Voir Nick Poyntz (2010).

³² Ces accusations de pratiques parodiques de l'eucharistie mériteraient une étude spécifique. Le Seeker William Erbury, proche des Ranters, en fut accusé au moins de mars 1652, ainsi que de toute une série de déviances blasphématoires, où sont associées opinions et pratiques « ranters », dont il cite la liste dans un texte de défense : « Those gross Opinions and Practises charged against me, viz. That Christ is a Beast ; that his flesh rotted in the grave ; that I deny his God head and perfection of his Nature ; that I declaim against the Ordinances of the Gospel, enervate the Authority of Scripture, inveigh against Communion of Saint, jearing and deriding the same, that I accursedly blaspheme the Spirit of Grace in the hearts of the Faithful, that I subtilly instill Principles of Heathenism and Atheism, that I cry up the profane people as most holy, and the Saints of God to be the onely Ranters ; that in scorn of the Gospel, and hardening of the Ignorant from entertaining thereof, I hold fellowship with divers prodigiously pronafe and scandalous callings themselves a Church with their several Officers, blasphemously counterfeiting the Sacrament of the Lords Supper, etc. », *An Answer to the Articles and Charge, exhibited against Mr William Erbery...*, in *A Testimony*, Londres, Giles Calvert, 1652, p. 316. Il vaut la peine de lire ses réponses parfois ambigu es ou trop claires (lorsqu'il affirme que les vrais Ranters sont les  glises présentes), *An Answer*, op. cit., p. 313-338.

³³ *Strange Newes*, op. cit. p. 2-3.



La même « party » est relatée en d'autres pamphlets³⁴ et en particulier *The Ranters Ranting*, de John Reading (publié début décembre 1650)³⁵. Ce texte donne les coordonnées précises du lieu (une maison privée) et les noms d'autres protagonistes et rapporte les scènes auxquelles un infiltré prétend avoir assisté : alors que la soirée est bien commenc e (et que l'alerte a déjà été donnée à la police, le voisinage ayant été importuné des chansons obscènes), le visiteur est reçu par un baiser que lui donnent tous les présents, hommes et femmes, accompagné de la formule « *Welcome fellow creature* ».

Juste après, l'un des hommes fit glisser ses culottes et un autre se précipita et baisa son derrière, et appela tous les autres pour baiser leur Dieu. Et après un certain laps de temps passé en mots blasphématoires et comportements incivils, une pièce de viande et quelques autres choses furent apportées sur la table, sur lesquelles ils se précipitèrent comme des bêtes brutes, sans ordre ni signe de politesse, mais au contraire ; l'un d'entre eux attabl  prit la viande et la déchirant en morceaux comme un chien, à la fois pour lui-même et pour les autres de ses compagnons créatures [fellow creatures], d'une manière bestiale, lâcha un grand pet et, comme il le rapporta, il [prononça] ces mots : "Laissez toute chose qui respire louer le Seigneur".

Ces narrations sensationnalistes décrivent une mise en scène blasphématoire complexe, parodie et avilissement systématique des mystères les plus sacrés du christianisme : la célébration de l'eucharistie est raval e dans le premier texte aux gestes de la bombance, l'incarnation est réduite à la production d'excréments, le souffle de Dieu   la fumée d'une pipe ; dans le second la symbolique spirituelle du souffle est dégradée par la scatologie... Le baiser sur les fesses semble parodier, sur la figure gravée, les gestes du baiser rituel sur les croix et les reliques³⁶ ; il est en tout cas décrit comme un geste d'adoration divine.

Ces récits, cependant, ne sont pas des inventions en tout déconnectées des pratiques effectives. On peut démontrer qu'il existe une relation dialectique entre les propositions transgressives et provocatrices des Ranters et la constitution du Ranter en figure repoussoir.

³⁴ *The Ranters Religion* rapporte l'anecdote de la pièce de bœuf ainsi que celle, citée ci-dessous, du pet (p. 2) ; *The Arraignment and Tryall with a Declaration of the Ranters* (Londres, 1650) rapporte la première : « Another of them taking a piece of boiled beef betwixt his hands, and tearing it in his hands, gave part thereof to one of his companions, using these words in derision of the blessed Sacrament : *The Body and Bloud of our Lord Jesus Christ* », p. 3. *The Routing of the Ranters* reprend le déroulement de la soir e, avec l'épisode de l'accueil, les chants obsc nes et le baiser sur les fesses : « one of them lets fall his breeches, and turning his shirt aside, another of the company runs and kisses, saying, they must all do the like, for it was their fellow creature » (Davis, 2002 : 165).

³⁵ John Reading, *The Ranters Ranting*, Londres, B. Alsop, 2 décembre 1650.

³⁶ Voir D. Cressy : « Though Ranters may have behaved like this, especially in their cups, the scene may also be construed as a dramatization of the insults 'kiss my ass', 'a turd in your teeth', or the obscene anal kiss of the Devil », David Cressy, *Travesties and Transgressions in Tudor and Stuart England: Tales of Discord and Dissension*, Oxford University Press, 2000, p. 273.

Signé Diabulo

Nous en avons un bon exemple avec deux textes que l'on pourrait aisément croire entièrement inventés par les pamphlétaires en quête de sensationnel : un billet d'invitation à une « party » ranter et de courts extraits d'une lettre interceptée entre deux Ranters, qui sont peut-être tout ou partie des faux, mais dont le code d'écriture ranter est en quelque sorte authentifié par une lettre de Joseph Salmon   Thomas Webbes dont l'authenticité, cette fois, ne fait guère de doute. Ces textes sont caractérisés par des propos reposant sur une connivence de groupe, pouvant être perçue du dehors comme satanique, alors qu'il s'agit selon toute évidence de formulations ludiques, étroitement associées, dans le cas des lettres, à la théologie ranter.

The Routing of the Ranters publie un billet daté du 10 octobre 1650 qui aurait été perdu lors du départ précipité d'une compagnie de Ranters, chassés par le tavernier qui les avait accueillis. Il est adressé à une dame, avec une formule d'introduction typiquement ranter (« Dear sister and fellow creature ») et consiste en une invitation, à la fois courtoise et pleine de sous-entendus érotiques, à « une réunion infernale », autrement dit un sabbat, en présence des plus grands démons Belzébuth, Lucifer et Pluton et il est signé « Diabulo », depuis « notre nouveau palais infernal sans "porte épiscopale" »³⁷.

L'auteur du pamphlet n'est pas dupe du simulacre sataniste, qui commente en accusant les Ranters de « moquer et tourner en dérision » (*mock and scoffe*) le glorieux nom de Dieu et de prendre le parti du Diable, voire même de jouer son personnage (« *they now come openly to side, and as it were personate the Divel himself* »)³⁸. Même si les pamphlets affirment la présence active du démon dans les œuvres et les blasphèmes des Ranters, qui en effet parodient dans leurs vociférations blasphématoires les imprécations des démons s'emparant du corps des possédées, si leurs rites supposés évoquent ostensiblement les bacchanales infernales du sabbat (le baiser sur le cul du diable), les Ranters ne passent pas pour des sorciers satanistes, mais pour des « libertins » qui se moquent de Dieu et du diable (ou du moins de leurs représentations traditionnelles). Se rire ainsi du Dieu des chrétiens et du Diable, et faire de cette dérision un signe de connivence, voilà en quoi consiste le blasphème continu des *Ranters*. Leur sabbat n'est qu'une comédie, une mascarade et, ce faisant, ils renvoient à leurs contemporains l'image de leurs propres doutes sur l'existence du d mon³⁹ et peut-être de Dieu lui-même, du moins de la manière dont le représentent les clergés des religions politiques : le déguisant en « croquemitaine » qui punit les enfants désobéissants.

John Holland cite des extraits d'une lettre interceptée, écrite par un Ranter non autrement qualifié que par sa nationalité française (il y eut donc probablement au moins un Ranter français !), dont l'adresse portait « *Depuis le ciel et l'enfer, ou depuis Detford dans la première année de la réconciliation avec moi-même* »⁴⁰. Holland, cite alors, non sans des excuses préalables au lecteur, le début de la missive, où son auteur salue son ami destinataire par les mots suivants : « *Mon cher Dieu et Diable, par le cœur et les blessures de Dieu, je t'aime et si tu ne veux pas me croire, que le Diable te confonde* »⁴¹. L'un des jurements considérés parmi les plus blasphématoires en anglais – et apparemment parmi les plus courants (nous le retrouverons) – consiste à invoquer le « sang de

³⁷ *The Routing of the Ranters*, op. cit. in Davis (2002 : 164). « Bishopsgate » est un jeu de mot sur la célèbre ancienne porte de Londres du même nom.

³⁸ *The Routing of the Ranters*, *ibid.*

³⁹ Les analyses de D. P. Walker (1964) restent à ce sujet toujours valides. Mais voir également le chap VIII de l'ouvrage de Ch. Hill (1973, trad. fr. pp. 120-146).

⁴⁰ « *From Heaven and Hell, or from Detford in the first yeare of my reconciliation to my selfe* », p. 6.

⁴¹ « *My pretty God and Devill, by Gods hart and wounds I love thee and if thou wilt not believe me, the Devill confound thee* », p. 6.

Dieu ». Holland fait part du grand trouble conçu à la lecture de cette lettre, contre laquelle, raconte-t-il, il s'emporta ; il lui fut répondu qu'elle contenait « des vérités spirituelles » qu'il ne discernait pas. Pourtant lui-même en connaissait les clés, qui remarquait un peu plus haut que ces hommes se prétendant « *au-dessus des lois et des commandements* » affirment qu'ils « *sont au ciel et que le ciel est en eux ; mais que ceux qui ne peuvent voir et croire ces choses sont en enfer, et l'enfer en eux* »⁴². Le fait de se prétendre à la fois au ciel et en enfer renvoyait sans aucun doute au perfectionisme spirituel qui réduit l'existence du mal et du péché à la seule imagination que s'en fait l'esprit humain⁴³.

Cette lecture est confirmée par certains passages de la lettre du 3 avril 1650 de Salmon publiée dans un pamphlet de 1653 et présentée comme « très horrible et blasphématoire » :   la fin de sa lettre, après avoir fait entre autres choses état de la répression qui s'abat sur les Ranters (les cas de Coppe et de Bauthumley sont évoqués), Salmon, alors lui aussi incarcéré, écrit cette formule de congé et de bonne augure à son ami et à ses relatifs : « *Que des pestes éternelles vous consomment tous, cuisent, plongent et damnent vos corps et vos  mes dans le feu dévorant, où personne, sinon ceux qui marchent droit, ne peut entrer. Ami, je te souhaite un bien damnable, parce que je t'aime chèrement, que le Seigneur fasse que nous puissions connaître la valeur de l'enfer, tellement que nous puissions éternellement nous moquer du ciel* »⁴⁴. Il s'agit clairement d'une pratique ironique de l'inversion systématique des formules de propri tion et de bénédiction courantes, par substitution de l'enfer au ciel, suggérant un renversement des jugements moraux usuels et impliquant, là aussi, que le paradis et l'enfer ne sont pas des lieux de l'autre monde, mais des  tats immanents de l'âme. Un poème ranter de Valentine Sharpe, commence par ce vers blasphématoire : « Que les plaies de Dieu consomment ma chair »⁴⁵ ; l'invocation des plaies de Dieu étant tenues pour tout aussi blasphématoire que celle de son sang.

On ne peut enfin passer sous silence la formule présentée par plusieurs comme le slogan ranter par excellence et que l'on retrouve avec des variantes en plusieurs textes de Ranters et d'autres spirituels radicaux, « l'effrayante exécration » dit *The Routing of the Ranters*, « *Ram me, Dam me* », littéralement « Enfonce-moi, damne-moi »⁴⁶. « *God damm me* » (Dieu me damne), était une formule de jurement des plus communes à l'époque (tant il est vrai que les royalistes étaient nommés « Dammees » par les républicains du fait de leur propension à l'utiliser)⁴⁷. Le même pamphlet précise que des Ranters ayant été arrêtés, on leur demanda ce que voulaient dire « the fearful execrations of *Ram me, Dam me*, etc » ; l'un d'entre eux déclara que « par le mot de Ram ils veulent dire Dieu »⁴⁸, ce qui est assez étonnant (le nom Ram signifiant aussi le bouc et un homme sexuellement actif), mais suggère un procès indistinctement de damnation et de divinisation tout à

⁴² « They teach that there is neither heaven nor hell but what is in man, and that those men that do see God to be in all things, and his will to be done by all men, though they do never so wickedly, and not apprehend any wrath to be in God, and can quietly without any check of Conscience commit any sin as we call it, and can see themselves to be above all Ordinances, and all Commands, and that these men are in heaven, and heaven is in them; but those men that cannot see and beleieve these things are in hell, and hell in them », J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit*, 1651, p. 6.

⁴³ Voir par exemple Clarkson : Le p ch  « est seulement un nom sans substance, il n'a pas d'être en Dieu, ni dans la cr ature, mais seulement par l'imagination », *A single Eye*, in Smith (1983 : 169-170).

⁴⁴ *The Wiltshire rant; or A narrative wherein the most unparallel'd prophane actings, counterfeit repentings, and evil speakings of Thomas Webbe late pretended minister of Langley Buriall, are discovered*, p. 13, in Smith (1983 : 201).

⁴⁵ Ann Laurence (1980 : 58). Nous devons ce rapprochement entre ces deux textes   A. Hessayon (2012 : 363).

⁴⁶ *Routing of the Ranters*, p. 5, in Davis (2002 : 165).

⁴⁷ « ... afterwards they called them Dammes, because « God damn me » was become a common curse, and as a byword among them », Richard Baxter, *Autobiography*, ed. Llyod-Thomas and Keeble, 1974, p. 36. Voir sur ce point A. Hessayon, « The making... », art. cit. p. 56. La formule n'était certes pas nouvelle dans la bouche de soudards britanniques s'il est vrai qu'elle est à l'origine du nom de « godons » par lequel les Français nommaient les Anglais pendant la guerre de Cent Ans.

⁴⁸ *Routing of the Ranters*, op. cit. p. 5, in Davis (2002 : 165).

fait ranter en son esprit, que l'on retrouve dans l'usage qui est fait de la formule dans les textes majeurs des Ranters. Soit le passage suivant, de Clarkson :

Ainsi la fontaine de lumière convertit-elle le péché, l'enfer et le démon en sa propre nature et lumière elle-même. J'aplanirai les chemins escarpés [Luc, 3, 5] les chemins escarpés seront aplanis. Maintenant il est damné et défoncé [damned and ramm'd] en son propre centre, afin de résider éternellement dans le sein de son père seul : c'est cela et seulement cela la damnation qui terrifie tant la créature dans sa noire appr hension⁴⁹.

« J'étais, écrit Coppe, *consumé, damné, défoncé (damned, rammed) et plongé dans le néant, dans les entrailles de l'éternité* »⁵⁰. « Je peux donc », s'écrie en guise de formule de congé ce « Jésus fils de Dieu » qui signe l' p tre de *A Justification of the Mad Crew*, « vous damner, vous défoncer, vous maudire (*damn, ram and plague*) en moi-même »⁵¹.

Sainte, divine putasserie

A Justification of the Mad Crew est un texte extraordinaire, qui atteint un tel degré de provocation blasphématoire qu'on a pu le juger ironique, mais sans autre fondement que son exc s⁵². D'entrée de jeu, l' p tre liminaire, signée « *Jésus le fils de Dieu* »⁵³, adressée « *  tous, aussi bien à ceux qui lisent impatientement qu'à ceux qui lisent patiemment et éprouvent les choses qui suivent* », utilise des expressions d'une audace inégalable :

« Dieu immuable [...] est clairement en train de rendre manifeste [...] que le diable et lui ne font qu'un, que le diable n'est qu'une partie du derrière de Dieu [...], qu'il [Dieu] se divertit et se réjouit lui-même en jurant, buvant, putassant, aussi bien que lorsqu'il est saint, juste et bon ; que la sainteté de l'homme et la non-sainteté de l'homme sont la même chose pour lui ; [...] que les enfants de Dieu quand ils mangent, mangent Dieu, et quand ils boivent, boivent Dieu ; [...] qu'ils jurent en Dieu et s'abstiennent de jurer en Dieu, car ils couchent les uns avec les autres en Dieu, et n'ont pas honte, car Dieu est avec eux : qu'ils putassent en Dieu, que Dieu est la putain et le maquereau, et ils ne se séparent de lui en aucune de leurs actions et maintenant comme les petits enfants ils peuvent jouer ensemble, coucher ensemble, danser ensemble, boire ensemble, manger ensemble ; et ils ne pensent pas à mal, n'agissent pas mal, sachant que s'ils ne jurent pas, ils ne sont pas meilleurs ou s'ils jurent, ils ne sont pas pires ; s'ils ne boivent pas, ils ne sont pas meilleurs et s'ils boivent et sont saouls, ils ne sont pas pires ; la même chose s'ils putassent, et la même chose s'ils ne putassent pas [...]. Tu es dans l'Enfer, le Ciel, le Soleil, la Lune, les étoiles, dans l'herbe, dans nos danses et nos divertissements extérieurs, tu nous embrasses et tu nous fais sauter sur tes genoux. Quand nous allons dans un bordel, nous t'y rencontrons, et lorsque nous en partons, tu pars avec nous, et là tu nous soulèves dans tes bras, de sorte que maintenant nous voyons que tu  lis et choisis les choses et les personnes réprouvées... »

Le vocabulaire et les références transgressives sont ici à la hauteur de l'affirmation théologique d'un panthéisme intégral (signé Jésus, fils de Dieu !) appréhendée dans la perspective bien précise de la réhabilitation élective de tout ce qui, dans l'univers éthique et social du puritanisme, relève de

⁴⁹ « ... so doth the fountain of light convert sin, hell and devil into its own nature and light as itself; *I will make rough waies smooth*. Now it is damm'd and ramm'd into its only Center, there to dwell eternal in the bosom of its only Father : This, and only this, is the damnation so much terrifying the Creature in its dark apprehension... », Clarkson, *A Single Eye*, in Smith (1983: 172).

⁵⁰ « I was [...] consumed, damned, rammed and sunke into nothing, into the bowels of the still Eternity (my mother wombe) », Coppe, *A Fiery Flying Roll*, in Smith (1983: 82). Voir Norman Cohn (1970 [1957] : 298), qui cite les passages de Clarkson et de Coppe ; Andrew Collier (2001 : 140) qui suggère que « ram » possède une connotation sexuelle ; et A. Hessayon (2012 : 56).

⁵¹ *A Justification of the mad Crew in their Waies and Principles or the Madness and Weakness of God in Man proved Wisdom and Strength*, 1650,  p tre au lecteur non paginée. Bien que Davis (2002 : 138-155) publie le texte (*Fear, myth and history. Historians and the Ranters*), nous sommes obligés de renvoyer à l'original, car une grave erreur de mise en page a bouleversé l'ordre du texte dans la préface au lecteur.

⁵² Voir Thomas N. Corns (1992 : 177) et la mise au point de Ute Dreher (2000 : 93-96). Voir la réfutation de *A Justification* dans le pamphlet anonyme *The Ranters Reasons resolved to nothing or, the fustification instead of the justification of the Mad Crew*, Londres, by R. L. for Nathanael Webbe and William Graham, 1651.

⁵³ Cette signature ne veut pas dire que l'auteur se présente comme un nouveau messie, mais plutôt que tout fils de l'homme, comme Jésus, est divin.

la bassesse et de la réprobation, à travers l'exaltation provocatrice et sacril ge des figures de la prostituée, du souteneur, du buveur et bien sûr du jureur. D'un côté un Dieu putain et maquereau, d'un autre des enfants de Dieu jouissant de l'infinie liberté morale de Dieu, forniquant, buvant, mangeant, jurant, blasph mant divinement ; l'exercice de ces choses réprouvées s'imposant comme le moyen court et privilégié de jouir de l'unité, de l'infinitt  et de l' ternitt  divines.

La très intéressante position de l'auteur consiste à ne pas opposer, comme Coppe, les purs aux autres enfants de Dieu qui pratiquent ce que l'on appelle des p ch s, ceux qui p chent dans l'ignorance et la plus grande spontanéité et ceux qui p chent dans la conscience et la connaissance ; il s'agit en fait là de deux modalitt s de la relation de l'homme à Dieu (et réciproquement) qui ne s'excluent en rien. Il ne rejette donc pas ceux qui p chent avec mauvaise conscience, en croyant savoir que le mal et le bien s'opposent irrémédiablement.

Il est en effet d'abord des hommes d'une sainte ignorance :

Dieu les prend par la main, et les conduit à une vie d'ivrognerie, de putasserie, de malédiction, de jurement, de damnation, de sorte qu'il n'y a pour ces hommes qu'un seul Dieu, en eux, sans eux, tout autour d'eux [...] le jureur sert Dieu, le pauvre ignorant, d'ivrogne invétéré et athée sert Dieu, bien qu'il ne le connaisse pas, le voleur, le souteneur sert Dieu, mais le sert avec ignorance, comme Paul le dit, 'Celui que vous servez sans le savoir, je vous l'ai montré'⁵⁴. En effet, ces pauvres hommes servent Dieu avec ignorance, mais cette manière de servir Dieu avec ignorance est une douce, divine et spirituelle manière de le servir, ils servent Dieu en l'esprit, ces personnes profanes servent Dieu divinement⁵⁵.

Il en est d'autres, en revanche, qui servent Dieu en fait de la même façon

en ces choses que sont ivrognerie, jurons, mensonges, putasserie, et cependant consciemment dans la lumière, dans la vérité, certains qui font ces choses, pourtant ne font pas mal, agissant en cela de la plus sainte façon qui soit, jurant saintement et buvant saintement, fréquentant saintement le bordel ; tout ce qu'ils font est saint, juste et bon, et ils rencontrent le Seigneur en ces choses, et embrassent le Seigneur en ces choses⁵⁶.

Enfin, ceux qui le « *servent par des prières, des prêches, sans sainteté, m diantes, maudites, et dans des congrégations religieuses (Church societies) ; dans toutes ces Prostitutions et Idolatries, il est honoré et obéi, mais avec ignorance et dans l'obscuritt * »⁵⁷. De sorte que Dieu est loué par tous les hommes et par toute la création (« *les bêtes des champs, les poissons de la mer, les oiseaux...* »), mais on voit comment tous ceux qui sont engagés dans les  glises sont ici injuri s, alors que sont exaltés les réprouvés, ignorants ou conscients de leur dévotion paradoxale. Même l'ivrogne athée est au service de Dieu, au sens où nul autre que Dieu ne boit et professe l'athéisme en lui.

Pour les Ranters les temps sont mûrs, les temps sont en train de changer, leur propre audace, leur témérité en sont la preuve, et c'est cette transformation proprement divine qui opère, en eux et dans le monde, ce qu'on pourrait appeler en termes nietzschéens une transmutation de toutes les valeurs, hier encore inouïe, mais aujourd'hui déjà en voie d'accomplissement, qui leur permet de parier sur l'acceptabilité de leurs discours et de leurs actions, pour excessifs qu'ils puissent aujourd'hui paraître. Ils le font en quelque sorte par anticipation, ou dans le geste de faire advenir par les actes et la parole le monde nouveau du nivellement universel, sachant que leurs actes et leurs paroles sont ceux de Dieu en eux. Et Dieu est évidemment un agent formidable de renversement, de nivellement, de transformation et transmutation du monde : qui mieux que lui pourrait-il en effet rendre l'inacceptable acceptable, justifier l'excès et la transgression par l'avènement d'un monde nouveau ?

⁵⁴ Actes, 17, 23. Version King James : « *Whom therefore ye ignorantly worship, him declare I unto you* ».

⁵⁵ *A Justification*, p. 5-6.

⁵⁶ *A Justification*, p. 8.

⁵⁷ *ibid.*, p. 7.

Bibliographie

- ADAMO P. (1993), *Il Dio dei blasfemi : Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano, Unicopli.
- BARBIERATO F. (2006), *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Edizioni Unicopli, Milano.
- BREMER F. (2006), *Puritans and Puritanism in Europe and America. A comprehensive Encyclopaedia*, ABC-CLIO, vol. 1, pp. 422.
- CAVAILLÉ J-P. (2012), « *Libertine and libertinism: Polemic Uses of the Terms in Sixteenth- and Seventeenth-Century English and Scottish Literature* », *Journal for Early Modern Cultural Studies* 12 (2), pp. 12-36.
- CHARLES-DAUBERT F. (1999) en introduction de son  dition de : *Le Trait  des trois imposteurs et L'Esprit de Spinoza. Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Oxford, Voltaire Foundation.
- COHN N. (1970 [1957]), *The Pursuit of the Millennium*, Londres, Oxford University Press.
- DAVIS J. (2002), *Fear, Myth and History: The Ranters and the Historians*, Cambridge University Press.
- COLLIER A. (2001), *Christianity and Marxism: A Philosophical Contribution to Their Reconciliation*, Routledge.
- CORNS T. (1992), *Uncloistered Virtue: English Political Literature 1640 1660*, Oxford, Clarendon Press.
- DREHER, Ute (2000), *A case study of Lawrence Clarkson (1615-1667)*. Masters thesis, Durham University.
- GINZBURG, C. (1980), *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI  siècle*, Paris, Flammarion.
- HESSAYON A. (2012), « Abiezer Coppe and the Ranters », in Laura Knoppers (dir.), *The Oxford Handbook of Literature and the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, pp. 346 74.
- HILL C. (1973), *The World turned upside down : radical ideas during the English revolution*, Londres, Temple Smith ; traduit de l'anglais par Simone Chambon et Rachel Ertel (1977), *Le Monde à l'envers, les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, Paris, Payot.
- LAURENCE A. (1980), « Two Ranter Poems », *Review of English Studies* 31, pp. 56-59.
- POYNTZ N. (2010), « Recycled woodcuts, part 2 » : <http://mercuriuspoliticus.wordpress.com/2010/11/06/recycled-woodcuts-part-2/>.
- SMITH N. (1983), *A Collection of Ranter Writings*, Londres, Junction Books.
- THOMAS K. (1978), « The Puritans and Adultery: the Act of 1650 Reconsidered », in Pennington D. et Thomas K. (dir.), *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History presented to Christopher Hill*, Oxford, Clarendon Press, pp. 257-282.
- WALKER D. P. (1964), *The Decline of Hell, Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

La réponse des bonzes theravadin face à l'injustice sociale en Asie du Sud-Est

Frédéric Bourdier
Laboratoire Développement et Sociétés (DEVSOC, UMR 201)
IRD/Université Paris Panthéon-Sorbonne
fredericbourdier@online.com.kh

I. Des moines engagés sortent de leur pagode

Un phénomène grandissant en Asie du Sud-Est est la décision irrévocable d'un nombre croissant de moines bouddhistes, en principe assignés à respecter « la voie du milieu », de s'impliquer dans les conflits sociopolitiques dont sont victimes les populations pauvres et vulnérabilisées. Au sein de la monarchie constitutionnelle du Royaume du Cambodge, de jeunes aspirants ainsi que des bonzes vétérans refusent en partie les canons traditionnels du Bouddhisme Th ravada¹ et quittent pour un temps plus ou moins long, parfois définitivement, toute forme de réclusion spirituelle qui les astreint au désengagement de la scène publique.

Renversant les propos des autorités monastiques, régis par le ministère des Cultes et des Religions, soucieuses de les remettre sur le droit chemin vers une religion affranchie des impuretés du quotidien des moines qui se revendiquent indépendants remettent en question cette neutralité - mise en avant par la voie bouddhiste du milieu - consistant à ne pas s'impliquer dans le malheur de leurs concitoyens, ni prendre parti pour le social, alléguant qu'une telle posture relève d'une option politisée en soi. Les moines indépendants estiment que ne pas se mêler aux affaires sociales ne fait qu'accréditer les choix idéologiques du parti politique qui détient les rênes du pouvoir depuis plus de trente ans. Ils condamnent de la sorte une pratique bouddhiste conventionnelle qui ne serait rien d'autre, selon eux, que la religion des décideurs, volontairement affranchie des dérives sociales, et donc en total déphasage avec le monde contemporain.

Telle est, selon les moines engagés, la démesure du retrait spirituel et rituel que tentent de leur assigner les autorités bouddhiques ainsi que le gouvernement actuel. Allant plus loin contre les critiques reçues (tant de la part des religieux conformistes respectueux du petit véhicule que par les dirigeants politiques qui voient non sans anxiété se développer ce qu'ils estiment être un contre-pouvoir social), ces moines exposent à leurs détracteurs que la voie du milieu, telle qu'elle est prescrite dans un contexte de modernité, est une provocation envers ceux qui pâtissent de l'injustice et de la misère sociale. Pour ces hommes vêtus de leur robe safran qui ne sont pas des activistes *stricto sensu* mais plutôt des

¹ Le Bouddhisme Th ravada (communément appelé « petit véhicule ») est la religion dominante au Cambodge. Il fut importé de la Birmanie et de la Thaïlande au XII -XIII  siècle, et remplaça peu à peu l'Hindouisme. Le Bouddhisme Mayana ainsi que le Bouddhisme Vajrayana représentent deux autres traditions majeures du Bouddhisme qui n'existent pas au Cambodge. Le Th ravada, considéré comme la branche ancienne du Bouddhisme primitif, serait aussi la plus conservatrice. Voir l'excellent travail de synthèse réalisé par Andrew Skilton (2004).

philosophes tournés vers l'action, la probité de leur pratique religieuse s'évalue à son utilité sociale.  tre investi d'une fonction religieuse ne peut s'arrêter à des pratiques rituelles et cérémonielles. L'engagement, même teinté de la valeur du sacré, doit trouver écho auprès des populations pauvres qui, pensent-ils, méritent d'attendre des représentants bouddhistes autre chose que la récitation de mantras en langue *pali* dont ils n'ont jamais compris le sens. Autrement dit, la notion d'utilité sociale fait surface, en attendant d'être approfondie, précisée et mieux définie moyennant débats avec les membres de la société civile.

C'est ainsi qu'une nouvelle formation exclusivement composée de moines s'est crée il y a plus de cinq années. Elle porte le nom de « Réseau de moines indépendants pour la justice sociale : *Independent Monk Network for Social Justice* : IMNSJ ». Je reviendrai plus bas sur son émergence, quelques-unes de ses caractéristiques et son caractère innovant.

Ce que l'on peut dire d'ores et déjà, c'est que la visibilité de leur mobilisation est proportionnelle à l'aura qu'ils véhiculent, et qu'ils entendent alimenter. D'où l'inquiétude du gouvernement envers une tendance, inattendue, qui s'infiltrée à la manière d'un rhizome au sein d'une société mécontente en quête d'alternatives et de supports venant légitimer des revendications sociales jusque là trop souvent passées sous silence.

II. Genèse du mouvement

Comment tout cela est-il arrivé et quelles sont, s'il y en a, les racines de ce mouvement ? Disons avant tout que ce à quoi l'on assiste actuellement, c'est au passage d'une récupération politique du religieux contrôlée par le parti au pouvoir (ou ceux qui le recherchent), à un mouvement bouddhiste « par le bas » qui plonge ses racines dans l'émancipation et l'accompagnement des communautés villageoises qui se mobilisent afin de lutter contre certaines dérives autoritaires du gouvernement.

Au Cambodge, une tendance à la politisation est apparue dans les années 60 auprès d'une frange minoritaire de certains bonzes. Elle n'existait pratiquement pas dans les années 50. Cette politisation marchait de concert, et le plus souvent en alternance, avec la royauté et avec les mouvements d'opposition. Citons pour mémoire les mouvements sociaux opposés au chef d' tat Norodom Sihanouk comme la révolte des ombrelles² dont les leaders furent envoyés dans les prisons de l' le de Condor, dans le sud-est du delta du Mékong. Contre toute attente, on assista bien plus tard à l'établissement de liens affirmés entre régime communiste et religion bouddhiste. Ce rapprochement montra sans ambiguïté la détermination du nouveau parti révolutionnaire communiste instauré par les Vietnamiens, c'est-à-dire après la défaite du gouvernement khmer rouge en janvier 1979, à reconnaître à partir de 1980 le Bouddhisme Th ravada comme religion d' tat (Keyes, 1994 : 43).

Pour mémoire, le Cambodge adhère de loin à la secte Mohanikay du Bouddhisme Theravada. Mais un plus petit nombre de bonzes se retrouve dans la nouvelle secte Thommayut, une secte réformatrice et d'origine aristocratique qui fut fondée en Thaïlande par le roi Mongkut au milieu du XIX  siècle. Elle fut par la suite introduite au Cambodge (Harris, 2001) par certains membres de la famille royale khmère qui vécurent longtemps à la cour de Bangkok.

² Manifestations religieuses qui prirent parti contre la colonisation (Daloz, 1987 : 50).

La secte Thommayut interdit rigoureusement à ses adeptes de s'engager dans tout ce qui concerne et peut être décrit ou interprété comme relevant du politique. Une telle abstention n'existe pas - ou tout au moins n'est pas aussi expressément indiquée - chez les membres de la secte Mohanikay. Il en fut ainsi sous le règne de Norodom Sihanouk où les bonzes affiliés à cette secte utilisaient leur rôle influent d'intercesseurs auprès de la population pour appuyer le chef d'état, et plaire à celui qui se considérait comme le père sauveur de la nation. Il va sans dire que leurs interventions exprimées sous le couvert de sermons justifiaient le bien-fondé de ses politiques domestique et internationale, ainsi que la clairvoyance de sa pensée sociale et politique, aussi despotique qu'elle ait été.

Il en ressort, à cette époque, que cette façon de s'immiscer dans les affaires publiques fut très mal perçue par les éléments les plus conservateurs de la société cambodgienne ; une société que l'on pouvait considérer comme ayant de forts relents féodaux et aristocratiques. Ces conservateurs redoutaient par-dessus tout le fait que la population rurale ne voyait pas de mal à cela : l'engagement des moines était non seulement le bienvenu mais également r v r  puisque c'était une parole quasiment transcendante, donc respectée,  coute  (Osborne, 2004 : 71) et prise pour argent comptant.

Certaines figures bouddhistes de l'époque, comme le prince Enteravong - un membre de la famille royale - ne supportaient pas l'idée qu'il y ait un effort, dans le sillage du roi Norodom Sihanouk, pour qu'une partie du clergé bouddhiste joue un rôle politique dans le Cambodge des années 1950 et 1960 ; c'était selon lui et ses acolytes une démarche neuve et dangereuse. Pour ces tenants d'un Bouddhisme « pro-pagode » en effet, l'ingérence du sacré dans le social était perçue comme un signe avant-coureur, du déclin social et politique qui affligerait la grandeur du royaume, ou plus précisément le Cambodge des grandes familles. Une telle menace était donc insupportable et il fallait à tout prix couper court à cette tendance émergente.

Plus tard, au sortir de la domination khmère rouge qui avait mis en veilleuse toute forme de pratique religieuse, d'autres prises de parole virent le jour et commencèrent à participer, même si timidement et, au renouveau du Bouddhisme dans une forme nettement plus socialisée.

Un exemple parmi tant d'autres, gravé dans les mémoires, mérite qu'on s'y arr te³. Il y a une dizaine d'années, lors d'une réunion de moines dans une pagode, l'un d'entre eux évoqua, à la demande de certains de ses supérieurs, la sécheresse qui sévissait dans les campagnes et se mit à proposer de lancer des travaux d'irrigation. Il s'agissait d'un projet social « nourriture contre travail », destiné à aider les paysans à survivre. Un des membres de l'assemblée répondit vertement : « C'est le travail des ONG, ce n'est pas le nôtre ». L'orateur du début répliqua sèchement en demandant comment un moine digne de ce nom et porteur de valeurs humbles pouvait continuer à attendre des oboles de la part de gens qui mouraient de faim, sans que cela le dérange.

Le dilemme commence là : pour certains, les plus traditionnels, le bouddhiste est toujours en face de lui-même, et, de plus, responsable de son avenir. Ce qui arrive aux autres n'est pas dans la perspective bouddhique, surtout dans sa version Th ravada. L'adhésion au Bouddhisme, quelle que soit l'appartenance à l'une de ses sous-branches, serait avant tout une invite à suivre un code moral, adopter un corpus rituel et pratiquer un ensemble de dévotions. C'est une philosophie peu engagée dans la transformation du monde.

³ Information recueillie auprès du Père François Ponchaud, février 2015. Le Père Ponchaud est un prêtre catholique français missionnaire ayant vécu au Cambodge jusqu'en 1975, de retour au pays au début des années quatre-vingt dix.

Un observateur un peu plus attentif remarquera les comportements jusqu'à présent inhabituels de certains moines et les réactions controversées qu'ils suscitent. De plus en plus d'événements « non religieux » retiennent l'attention de la population générale et sont réappropriés par des bonzes qui décident, contre vents et marées, de prendre le parti des populations marginalisées, en marchant par exemple en leur compagnie lors de manifestations contre la spoliation de leurs terres agricoles décidée par le gouvernement pour le bénéfice d'une entreprise nationale ou multinationale s'octroyant une concession agro-industrielle. Cette éviction violente et sans aucune compensation prive ainsi ces Cette éviction violente et sans aucune compensation prive ainsi ces citoyens de leurs droits les plus fondamentaux.

Revenons sur ces moines engagés, et plus précisément sur celui qui a été à l'initiative du mouvement. Au départ, on trouve un jeune khmer ayant effectué son noviciat s'appelant Buntenh qui, après avoir terminé ses études de socio-anthropologie à Mumbai en Inde, revient au pays, reprend la robe safran mais refuse de s'établir dans une pagode qui l'assignerait à résidence. Il trouve en effet déplacé d'être en phase avec le rayonnement d'un Bouddhisme qui se contente de suivre la fameuse « voie du milieu » (une démesure, pourrait-on dire...), sans adopter clairement, autant par les pratiques que dans le discours, une attitude compatissante envers celui qui souffre. Néanmoins, pour ces moines impliqués dans le social, cette attitude prévenante ne doit pas être uniquement destinée à faire prendre conscience à celui qui souffre de l'illusion de sa vie sur terre, une vie de souffrance dont il s'agit de briser le cycle des réincarnations. Tout homme est dans le monde et participe de ce monde, qu'il soit moine ou citoyen normal. Pour un représentant du clergé bouddhiste, se rapprocher de ses semblables doit avant tout servir de tremplin pour aider autrui à briser le cycle de l'injustice sociale sur terre, et non pas pour en tirer des mérites personnels (que l'on appelle *bon* en Khmer) susceptibles d'améliorer seulement sa propre destinée.

Le moine créateur du mouvement estime être porteur d'un certain modèle idéal, un modèle lui-même idéalisé par la majeure partie de la population cambodgienne. En tant que religieux, il est de son devoir éthique et moral de se mettre du côté de ceux qui souffrent socialement, du côté des trop nombreux pauvres laissés pour compte des projets nationaux de développement économique, pour ne citer que ce cas de figure. Ce jeune moine, pour en revenir à lui, devient pour un temps enseignant dans une université privée d'où il est expulsé assez rapidement, suite à son militantisme jugé excessif, suite à son engagement critique ouvert (chose peu fréquente dans le pays), et suite à son recours aux médias modernes (facebook, twitter, smart phone, etc.) pour faire passer ses messages.

D'autres moines de tous âges commencent rapidement à rejoindre le jeune moine. En réaction à cette mobilisation religieuse soudaine, ont lieu des campagnes de diffamation contre ces hommes qui ne récitent pas que des prières. Certains moines engagés sont victimes de séances d'intimidations venant de hauts fonctionnaires politiques et d'autres connaissent des humiliations de la part du ministère des Cultes et des Religions, allant jusqu'à la révocation de leur secte bouddhiste d'appartenance. Mais rien ne décourage les moines engagés, bien au contraire ! Comme ils savent utiliser les médias les plus divers à bon escient, les diverses menaces proférées pendant les premières années suscitent l'effet inverse. Très rapidement, ces bonzes qui se montrent soucieux de leurs proches et qui décident d'accompagner physiquement les paysans dans leurs (parfois dangereuses) pérégrinations contre les volontés d'un gouvernement peu flexible, attirent non seulement la sympathie, mais la sollicitation et l'appel d'une grande partie de la population, désœuvrée et désorientée par les diktats en faveur d'un

développement national privilégiant une croissance économique peu soucieuse de contribuer à une redistribution équitable des bénéfices à l'ensemble des citoyens.

Encouragés par l'accueil très favorable d'une population grandissante, rurale autant qu'urbaine, le nombre des moines adhérents au mouvement IMNSJ va augmenter de façon inattendue et inespérée par les fondateurs. Désormais, il devient temps de mieux s'organiser. Il est vrai que le réseau fonctionnait un peu sans véritable organisation au départ, mais il a tendance actuellement à se développer de façon plus structur e, et je vais me contenter d'indiquer certains aspects importants.

Lucides quant à l'influence des medias, les moines engagés réalisent l'exploit d'ouvrir leur propre radio, qui émet une heure par jour au petit matin. Parallèlement, ils lèvent des fonds pour faciliter le déroulement de leurs actions, vu que nombre de pagodes « conventionnelles » leur ferment les portes. Bien que soucieux de ne pas être récupérés par les partis politiques d'opposition, le réseau, sous la houlette de son fondateur But Buntenh, se montre de plus en plus agressif à l'encontre de ce qu'il appelle la rhétorique arrogante du parti au pouvoir. Le moine n'hésite pas non plus, s'il l'estime justifié, à s'opposer de vive voix au patriarche bouddhiste du pays qui siège au ministère des Cultes et des Religions, et à qui il reproche une servilité exagérée vis-à-vis des décideurs politiques.

Le réseau étend maintenant ses ramifications dans la plupart des vingt-cinq provinces du pays. Sont organisées des marches, en principe interdites par le gouvernement, en faveur des droits de l'Homme et pour l'accès à l'information quant à l'exercice d'une citoyenneté av rtie. Des délégations IMNSJ partent là où des populations sont éminemment menacées d'expulsion de leurs terres ancestrales, et là où des programmes agro-industriels décidés sans concertation avec les populations locales sont en train de s'ourdir (projets qui privent les paysans de l'accès aux ressources naturelles).

Leur participation à une multitude de manifestations sociales et leur soutien   une pléthore de mouvements communautaires inquiètent sérieusement ceux qui gouvernent et qui n'ont pas l'habitude - tradition oblige dans le pays - de se faire rappeler à l'ordre par des moines révoquant la condition monastique courante.

D'autres membres du réseau vont plus loin et commencent à développer des stratégies qui touchent le cœur de la nébuleuse politique cambodgienne. En décembre 2014, en guise de protestation contre la détention d'activistes sociaux issus de la classe défavorisée, un groupe de moines indépendants s'installa devant le ministère de la Justice et renversa les coupoles destinées à recevoir les offrandes provenant du personnel travaillant dans le bâtiment. Consternation. Cet acte hautement symbolique (refus de recevoir l'offrande quotidienne) fut réitéré devant l'assemblée nationale par une centaine de moines. Un tel comportement touche à ce qui relève de l'impensable : refuser le droit à des êtres humains de poursuivre leurs activités rituelles quotidiennes (obtention de mérites par le don d'offrandes aux moines) ne s'était jamais vu. Une rupture brutale s'opère sous le couvert de moines engagés. Ces derniers estiment que leur devoir consiste à montrer ouvertement, par ce geste de refus de dons, leur solidarité avec les familles des détenus, tout en montrant à la société cambodgienne leur désaccord face à des pratiques policières et juridiques qu'ils estiment iniques.

D'autres religieux, récemment révoqués de leur position de supérieurs dans une pagode pour avoir hébergé des moines indépendants ou pour passer trop de temps à s'occuper d'affaires sociales, comme le soutien à des microprojets de développement pour des communautés villageoises vulnérabilisées,

redoublent les engagements sociaux et politiques, et vont jusqu'à braver les forces de l'ordre chargées de les expulser de leur habitat monastique, ou de les faire taire quand ils jouent la carte de la visibilité sociale pour diffuser l'information moyennant l'usage de médias modernes non contrôlés par le parti au pouvoir.

Voici brièvement exposée la situation qui se déroule sous nos yeux. Nous étions partis de la dėmesure comme moteur d'appréciation vis-à-vis de normes bouddhistes conventionnellement soutenues par le clergé dominant. Mais de quelle dėmesure parle-t-on au juste en ce qui concerne le Bouddhisme au Cambodge ? Sans hésitation, le clergé et ses affidés, que je désignerai comme étant conservateurs, estiment que ces moines indépendants n'ont pas leur place au sein de l'institution religieuse, qu'ils se sont trompés de métier, et que leur vocation - sans débattre de la dimension méritoire ou néfaste de cette dernière se situe hors de l'enseignement bouddhiste, qui prône le détachement par rapport aux activités terrestres bassement sociales. Plus encore, ce qui s'imisce par le truchement de ce mouvement de moines indépendants est porteur de destruction : cela laisse profiler des jours peu sereins, selon les pourfendeurs du mouvement, dans la mesure où, tout particulièrement au Cambodge, un immense travail de traduction des textes sacrés doit être accompli moyennant compilation, retranscription, et transmission suite à l'entreprise de destruction quasi systématique des œuvres littéraires bouddhistes sous les Khmers Rouges.

Les moines indépendants rétorquent qu'il s'agit d'un faux débat. Ces moines et leurs sympathisants adoptent une position éminemment concrète à l'encontre du système-monde et des valeurs en perpétuel changement face aux processus de globalisation et de modernité, auxquels le religieux doit bon an mal an s'adapter et apporter quelques réponses aux questionnements que se pose l'homme du XXI^e siècle. Or, pour la communauté des IMNSJ, nombre de ces questionnements et les problèmes qui en découlent tournent autour du phénomène grandissant d'inégalité sociale. Les moines indépendants considèrent comme indécent le choix fait par certains religieux conventionnels de se situer « en état de lévitation » face aux problèmes très concrets qui accablent une grande partie de leurs contemporains, notamment avec la philosophie du Bouddhisme tournée vers le renoncement. L'hétérodoxie, pour les moines indépendants, c'est le refus de continuer à se soucier de sa propre libération en atteignant, moyennant l'oubli des autres, le *nirvana* – action d'atteindre la délivrance du cycle des renaissances –, sans se préoccuper de l'enfer que vivent les autres ; et certains moines indépendants vont jusqu'à affirmer que cet enfer peut difficilement être vécu comme une illusion quand on a le ventre tenaillé par la faim et qu'on se voit dénier toute dignité humaine.

IV. Émergence d'un mouvement social à l'âge du capital transnationaliste

On ne peut pas rester sur l'impression que ce qui émerge actuellement au Cambodge est le reflet d'une attitude soit nativiste comme certains ont pu le penser, soit exclusive au pays. L'histoire montre qu'il y eut également des moines tournés vers les questions séculières, parfois même des moines activistes avant l'heure dans le royaume. Et certains eurent à payer de leur vie leur adhésion à des activités sociales et humanitaires jugées trop critiques, donc dangereuses, par le pouvoir autoritaire en place.

Je voudrais continuer mon exposé en me focalisant sur ce qui a été accompli, ou reste en cours d'élaboration, dans un pays voisin qui est la Thaïlande⁴. Je vais insister sur une personne reconnue par

⁴ Je tiens ici à remercier Louis Gabaude, membre de l'EFEO à Chiangmai pour ses remarques qui ont nourri ma réflexion.

nombre de bouddhistes. Pour autant certains des moines indépendants reconnaissent avoir été influencés par cet homme maintenant âgé, Sulak Sivaraksa, grand protagoniste de la démesure, si l'on entend la démesure comme l'art de sortir dans la rue et d'inciter les autres à faire de même. Étant entendu qu'une telle démarche va à l'encontre d'un Bouddhisme dominant édulcoré, c'est-à-dire un bouddhisme recommandant à ses adeptes de ne virer ni trop à droite ni trop à gauche, afin de se concentrer sur sa propre délivrance personnelle.

M. Sulak, un patriarche de l'école bouddhiste thaïlandaise, pense que le lien établi par la tradition entre le pouvoir royal et la surveillance du Sangha⁵ se justifiait lorsque le roi était à la fois l'unique détenteur d'un pouvoir absolu et un véritable gardien du Dhamma (Gabaude, 1997). Mais en ce XX^e siècle de monarchie constitutionnelle où, selon Gabaude, l'ancien pouvoir royal a été transféré en partie à des militaires bornés, pour reprendre l'expression de Gabaude, en partie à des députés corrompus et en partie à des fonctionnaires au service de leur carrière et non du pays, la dépendance du Sangha à l'égard du pouvoir civil s'avère une catastrophe. L'appareil administratif du Bouddhisme ne cherche, selon Sulak, qu'à se reproduire par les titres honorifiques et pour conserver à tout prix « la face⁶ », sans souci de répondre aux problèmes réels qui se posent aux laïcs et aux religieux. Le système serait virtuellement « mort » car il n'est plus en prise sur la vie de ceux que les religieux prétendent servir et parce qu'ils ont perdu de vue leur raison d'être, leur finalité, leur idéal.

Il existerait cependant des moyens « alternatifs » pour les moines soucieux de renforcer et de répandre une idéologie moins matérielle à la faveur du système éducatif, et grâce aux médias les plus divers (y compris ceux qui sont ordonnés à l'idéologie occidentale du progrès). Il en découle une critique de fond de la part de Sulak, déjà exploitée par d'autres dans le passé, du système éducatif comme pur produit du « matérialisme occidental », qui éduque à l'égoïsme et la réussite personnelle car il enjoint l'individu à se former à ce qui rapporte le plus d'argent. Cette prétendue efficacité contient en elle les germes de sa propre destruction en ce sens qu'aucun ordre social ne saurait jaillir de l'égoïsme des individus. Il s'agit enfin d'un échec global car le nouveau savoir entraîne la destruction de la nature et de l'environnement. En définitive, le paradoxe est qu'un État moderne encore profondément bouddhiste produit des individus et une administration qui sont radicalement étrangers, voire même opposés, à l'idéal bouddhique originel.

Au risque de brûler un peu les étapes, je dirais que Sulak et d'autres personnalités religieuses qui l'accompagnent militent pour ce qu'il convient d'appeler un « ascétisme social ». Cette forme d'ascétisme très particulier trouve un écho chez des bouddhistes pour qui les exigences traditionnelles de l'ascétisme ne concernent pas uniquement les religieux mais impliquent à la fois l'ensemble des membres d'une société et ses structures de fonctionnement. Ce n'est pas un choix individuel mais un choix de société. Il comporte un versant traditionnel car il explicite ce qui était contenu dans l'exigence initiale du Buddha, ainsi qu'un versant moderne puisqu'il est exigé en réponse au développement responsable de la société de consommation.

⁵ Terme désignant l'ensemble du clergé bouddhiste dans un pays.

⁶ Référence à une valeur très présente en Asie du Sud-Est consistant à ne pas « perdre la face ». Ce concept englobe l'autocontrôle en société en général avec les gens de votre entourage et ceux que vous rencontrez au quotidien. La civilisation khmère, à l'instar de civilisations voisines, est bâtie sur l'idée de « honte » plutôt que sur celle de « péché » comme, de façon générale, dans les pays chrétiens d'Occident. Un Cambodgien dont la conduite mérite le blâme doit faire amende honorable envers la société plutôt qu'envers Dieu, ce qui est une exigence encore plus complexe si l'on se réfère aux engagements concrets que cela implique dans la vie quotidienne. Cela explique en partie pourquoi les Cambodgiens font tout ce qu'ils peuvent pour éviter les gestes et les paroles improvisés qu'ils pourraient regretter.

Je me contenterai de citer un des arguments fondamentaux de Sulak affirmant que le Bouddhisme thaï dans son ensemble vit dans une situation d'hypocrisie. Non seulement les religieux ne pratiquent pas l'ascèse que leur impose leur Règle et ne s'orientent pas vers des actions sociales concrètes comme les moines indépendants cambodgiens, mais, plus grave encore, les laïcs ne tirent pas les conséquences sociales des principes bouddhiques comme la non-violence et l'injonction de ne pas tuer d'êtres vivants.

Une autre ascèse, portée par une autre  cole, est celle que l'on peut définir comme « ascèse de témoignage ». Le point de départ de cette  cole constitue rien moins qu'un réquisitoire contre le développement matériel, influencé par l'extérieur, et réapproprié par les dirigeants du pays. Il convient alors de proposer une voie alternative de développement, reposant bien entendu sur le Bouddhisme, mais qui est en fait l'émanation d'un groupe plus large, œcuménique, qui s'intitule le Comité des Religions pour le Développement.

Ce groupe d'envergure importante dans le pays, non sectaire, se perçoit comme un lieu de réflexion et d'étude des processus de développement. Choissant le débat plutôt que la confrontation, les moines indépendants veulent à avant tout montrer qu'il n'y a aucune « démesure absolue » dans leur propos puisque tout, ou presque, repose sur la notion de justice sociale. Signalons ici l'intéressant travail anthropologique naissant de cette déclaration, où l'on part du fait que la compréhension de l'Autre n'a de sens et ne peut être saisie que dans l'environnement social qui est le sien.

Ce groupe organise des sessions de formation pour les religieux et les laïcs dans les villages mêmes. Non rétif à la critique politique et sociale, le groupe a pour objectif majeur de faire comprendre les mécanismes de développement afin d'en corriger les effets pervers. Par exemple, il pousse à améliorer les pratiques culturelles existantes ou même   en lancer de nouvelles, biologiques et sans intrants chimiques. Il en va de même pour des attitudes encouragées visant à maintenir un équilibre entre écosystème naturel et écosystème social.

V. Un Bouddhisme reconstitué ?

On commence à voir à travers ces deux exemples que ce que l'on pensait être une tradition bouddhique figée, laissant peu de place à l'expression de renouveaux originaux du Bouddhisme n'est pas corroboré par les faits. On observe également que l'Occident est un pôle important et ambivalent du système de pensée et de stratégie d'actions de ces renouveaux bouddhistes : important, parce que ces mouvements, souvent accusés d'exagération eu égard à leur contexte d'implantation, se r f rent explicitement à l'Occident ; ambivalent, parce que cet Occident dont ils véhiculent des valeurs (droit de l'Homme, égalité, justice sociale, etc.) leur apparaît en même temps attractif et répulsif. Ce qui attire dans les deux cas – cambodgien et thaïlandais -, c'est la rationalisation de la pensée, sa mise en œuvre par une action méthodique, de l'exploitation des médias. Ce qui r vulse, c'est l'immoralité individuelle adoptée, notamment celle véhiculée par des dirigeants politiques si l'on se réfère au cas cambodgien, le « matérialisme » et le gaspillage des ressources naturelles au profit de nombreux investisseurs s'installant au Cambodge.

Même si, anthropologiquement parlant, il en résulte un début de production de contre-pouvoir de ces mouvements inédits lancés par des religieux, je finirai en laissant méditer le lecteur sur l'usage de la notion de « démesure », approprié par certains moines, décrié par d'autres, dans des contextes où l'usage social du politique est plus que jamais à l'ordre du jour.

Note : les guillemets n'indiquent pas des citations d'auteurs ni de populations, mais relèvent d'un choix personnel de l'auteur de ces lignes, souvent destiné à insister sur le mot ou l'expression que ces guillemets encadrent.

Références bibliographiques

- DALLOZ J. (1987), *La Guerre d'Indochine*, Paris, Seuil.
- GABAUDE, L. (1997), « Le renouveau bouddhiste en Thaïlande est-il possible ? Le cas de l'ascétisme social », in Clémentin-Ojha, C. (dir.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, pp. 155-175.
- GUTIERREZ-MERINO, G. (1982), *La force historique des pauvres*, Paris,  d. du Cerf.
- HARRIS, I. (2001), « Sangha Groupings in Cambodia », *Buddhist Studies Review (UK Association for Buddhist Studies)*, 18 (1), pp. 65-72.
- KEYES, C.F. (1994), « Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia », in Keyes, C.F. ( d.), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, Honolulu, HI: University of Hawai  Press, pp. 43-73.
- OSBORNE, M. (2004), *Before Kampuchea: Preludes to Tragedy*, Bangkok, Orchid Press, 200 p.
- SKILTON, A. (2004), *Concise History of Buddhism*, Birmingham, Windhorse Publications, 272 p.

 crire l'il-lisible pour communiquer avec l'in-visible.

L'usage des talismans dans la statuaire cultuelle du Hunan

(Chine, XVI^e-XX^e siècle)

Alain Arrault

 cole française d'Extrême-Orient

Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (EHESS)

Alain.arrault@efeo.net

Quelles que soient les religions, révélées ou naturelles, elles reposent toutes sur l'idée d'une langue sacrée, héritée de Dieu, des dieux, des grands ancêtres, etc. Cette langue confère à l'homme, par le biais du rituel, le pouvoir d'agir sur la réalité (Tambiah, 1968). Parfois non comprise du profane et même de l'initié, elle est inaudible pour des oreilles non averties car murmur e, et l'aspect sacré de l'oralité trouve son double dans une écriture extrême : une écriture non lisible, plus spécifiquement une écriture « inlisible », non pas une écriture qu'on ne peut pas lire mais une écriture incompréhensible –   l'instar d'une langue étrangère –, dont on sait pourtant qu'elle a le pouvoir de communiquer avec les puissances invisibles. Elle jouit donc d'une double démesure : c'est une langue - à l'inverse de la nature d'une langue - qu'on ne comprend pas, mais qui de ce fait peut parler à ceux que l'on ne voit pas. Un lien se tisse donc entre l'écriture incompréhensible et l'imperceptible par les cinq sens d'une part, et l'impensable par la pensée discursive d'autre part. Tendue entre l'illisibilité et l'invisibilité, la langue secrète incarne les limites extrêmes du langage, avant de basculer dans l'ineffable et le silence. In-sensée et folle, l'écriture talismanique n'est pas pratiqu e de façon ordinaire mais trouve naturellement son lieu d'être et son efficacité dans un cadre privilégié et particulier, celui des rituels, ainsi que nous le rappelle opportunément la signification grecque de talisman (*telesma*) : un rite religieux. Ce contexte, soit par ignorance soit par négligence, demeure souvent omis, à tort puisqu'il est, de par sa logique même, le lieu de la requête, de l'« adresse » aux dieux. D'une certaine manière, cette langue folle est domestiqu e par et dans le rite, où elle trouve tout son sens et sa place.

I. Les  critures talismaniques

Avant d'aborder la Chine, nous ferons un petit détour par la Gr ce et Rome, en vue d'y comprendre où et comment se pratique la langue incompréhensible.

1. Les *katadesmoi* et les *defixiones*

Au sein de la civilisation qui inventa la réflexion philosophique, le discours argument  et rationnel, les archéologues ont mis au jour de drôles d'objets : les *katadesmoi* (sing. *katadesmos*) et les *defixiones* (sing. *defixio*). Ce sont, pour ce que j'ai pu en comprendre, des tablettes le plus souvent en plomb – une matière réputée impérissable – qui sont grav es de figures et d'écritures, dites d'ex cation, de malédiction, ou au contraire d'envoûtement. Elles invoquent fréquemment les puissances souterraines, chtoniennes. Il semblerait que *katadesmos* signifie littéralement une « ligature », et désigne plus précisément l'action de « lier vers le bas », d'immobiliser une personne. Quant à *defixio*, dont l'étymologie nous apprend qu'il provient de *defigere*, il se rapporte à l'action de « fixer en bas », de « ficher », de « transpercer », à l'image du clou que l'on fiche dans une effigie, en somme de « clouer » (quelqu'un ou quelque chose). Au vu des relevés de ces tablettes, cette volonté de neutraliser s'énonce dans divers contextes :

- 1) judiciaire : faire perdre un adversaire dans le cadre d'un procès ;
- 2) amoureux : attirer à soi une personne aimée ou éliminer un rival ;
- 3) artistique, notamment théâtre et cirque : contre les « acteurs » concurrents ou les adversaires ;
- 4) pour se prémunir des voleurs et annihiler les calomniateurs ;
- 5) contre les concurrents économiques ;
- 6) pour protéger ou maudire un dieu.

Retrouvées un peu partout, bien sûr en Égypte, en Gr ce et en Italie, mais aussi en France et en Angleterre, elles sont formées de mots lisibles dans la langue idoine (notamment le nom et l'identité de la personne visée). Mais ces mots sont souvent accompagnés d'un mélange de plusieurs langues (grec, latin, égyptien, hébreux), ou bien les lettres ou les mots sont écrits à l'envers, avec des lignes dans un sens puis dans un autre, et certains mots sont dénués de sens (fig. 1¹). Ces derniers, que l'on appelle les *Ephesia grammata* (formules d'Ephèse) ou les *Voces mysticae* (mots mystiques), permettent d'invoquer les dieux et viennent en quelque sorte clore une ex cation : *Bazagra*, *Bescu*, ou *Berebescu*, comme nous disons aujourd'hui « abacadabra »... Un tel usage de mots inintelligibles ou à moitié intelligibles est justifié par le fait que la langue humaine n'est pas appropriée pour s'adresser aux dieux : pour certains, comme Clément d'Alexandrie (150 ?-220 ?), cette langue incompréhensible n'est comprise que des dieux, pour d'autres, comme Jamblique (245-325), c'est la langue même des dieux.

¹  à cette *defixio*, formée en fait de deux morceaux, a été ajoutée une troisième qui représente, momifié, celui qui fait l'objet de l'ex cation : Porcellus. Voir C. Sanchez Natalias (2011 : 201-202).

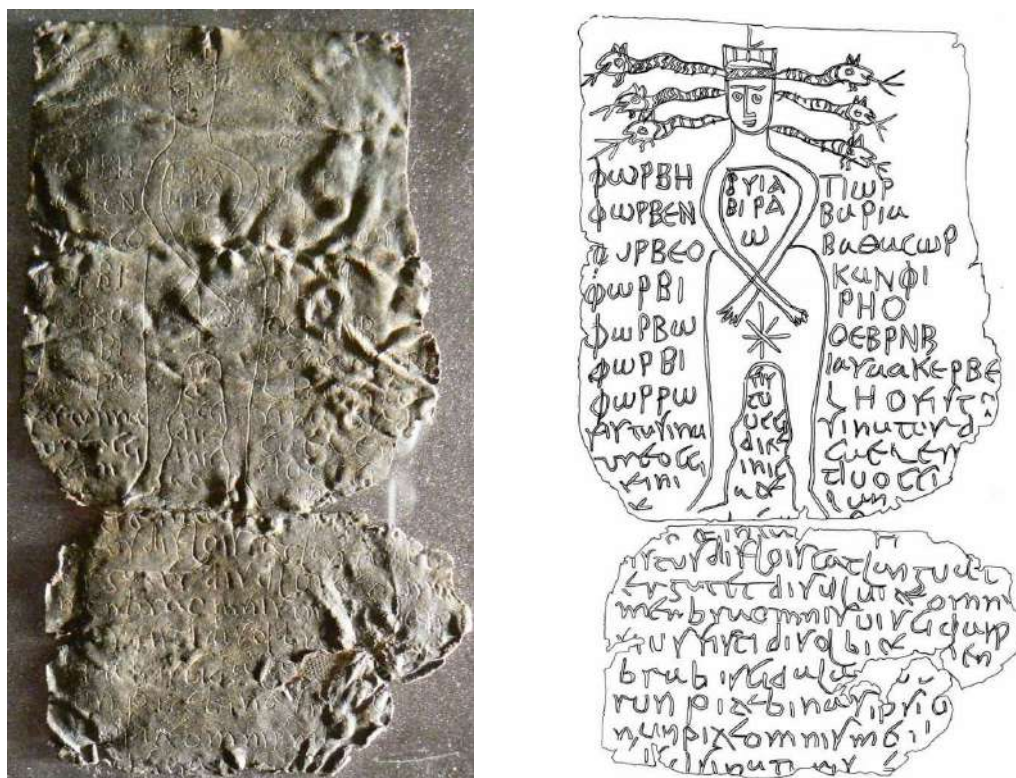


Figure 1 : Exemple de *defixio* avec sa transcription. Cette tablette en plomb, retrouvée en Italie, comprend des mots grecs dénués de sens à gauche de la figure humaine. Entre les jambes du personnage, sans nul doute la divinité invoquée mais dont l'identité (Hécate ?) reste l'objet de discussions parmi les spécialistes et, au-dessous, un texte en latin introduisant les personnes visées : Porcellus et sa femme, 9.8 x 9.9 cm, IV -V  siècle, Museo archeologico civico di Bologna (figures extraites de l'article « Defixiones » en italien de Wikipedia, voir <https://it.wikipedia.org/wiki/Defixiones>, consulté le 22 janvier 2016).

2. Les talismans chinois *fu* 符

Les *katadesmoi* et les *defixiones* n'ont jamais cessé, par le biais d'autres matériaux et formes, de jouer leur rôle d'invocation de divinités afin d'agir, positivement ou négativement, sur des personnes humaines bien vivantes. Les talismans, amulettes, gris-gris ont quant à eux un *modus operandi* quelque peu divergeant : s'ils s'adressent bien   une puissance surnaturelle, ils ont pour dessein de protéger la personne qui les porte. Cette dimension propitiatoire, donc tendue vers l'avenir (protéger pour toujours et en toutes circonstances), convoque généralement une divinité pour écarter, annihiler les forces démoniaques qui pourraient se présenter et nuire au porteur. Généralement seulement, puisque, parfois, pour prendre l'exemple des talismans chinois, ils prennent place dans le cadre de la magie noire pour s'attaquer à des concurrents et des ennemis directs. Cet aspect, qui signe l'ambigu it  et la polyvalence des talismans, ne sera pas abordé dans cet article : nous ne retenons que la forme la plus commune, celle de « l'assurance vie ».

L'histoire des talismans en Chine, dénommés *fu*, est très proche de la conception du *symbolon* grec (symbole), dont nous rappelons ici brièvement qu'il désignait un morceau de terre cuite qui était partagé en deux et dont chaque morceau était conservé par deux familles séparées : lorsqu'elles se

rencontraient à nouveau, on recollait les deux morceaux, le *sumbolon* agissant dès lors comme un signe de reconnaissance.

En Chine Antique, c'est également un objet partagé en deux : un signe de reconnaissance qui permettait aux envoyés royaux et impériaux d'être nourris, reçus et accueillis comme tels, une sorte de passeport diplomatique ; et qui, de surcroît, pouvait constituer une véritable délégation d'autorité, notamment pendant les guerres : un commandant d'armée sur le terrain ne pouvait que se plier aux ordres du porteur, provenant forcément du chef suprême. Le plus souvent sous la forme d'un tigre moulé dans le bronze, chacun, le messenger et le commandant, étant détenteur d'une moitié de l'effigie de l'animal (fig. 2) (Bumbacher, 2012).



Figure 2 : « Tigre talisman » (*hufu* 虎符) de commandement. Incrust e d'or, l'inscription sur les deux parties dit : « Talisman militaire. La partie droite est au lieu [où réside] l'empereur, la partie gauche à Yangling ». Une moitié présente à l'intérieur trois t tons qui s'insèrent parfaitement dans les trois cavités de l'autre partie. Dynastie des Qin (221-206 av. notre ère), bronze ; L : 8,9 cm. Musée provincial de Zhouzhi (Shaanxi).

3. L'il-lisible pour l'in-visible

Les *fu* talismans qui vont prendre l'aspect d'une écriture il-lisible le sont précisément parce qu'ils correspondent à la langue des « puissances » par essence in-visibles mais qui sont considérées

gouverner le destin des personnes et des communautés. S'il arrive aux dieux de faire connaître leur volonté par la voie de signes astronomiques, d'événements surnaturels (apparition d'animaux étranges) ou de calamités naturelles (sécheresse, invasion d'insectes, etc.), ils se manifestent aussi par des signes écrits, qui peuvent prendre la forme de blocs oraculaires, de diagrammes, de textes et de livres révélés.

Cette connexion entre écriture sacrée et dieux a lieu parce que l'écriture est conçue précisément comme faisant partie du souffle originel (*yuan qi* 元氣), tout comme le sont par ailleurs eux-mêmes les dieux. Les écrits apparaissent spontanément et ne sont pas « fabriqués » : ils sont ach iropo  tes, ils ne sont pas faits de mains d'homme (Schmitt, 2002), tout comme le sont par ailleurs les portraits des divinités dans les statues, les peintures, etc. Dans l'au-delà existe une bibliothèque qui contient tous les écrits du monde, qui ont déjà été révélés, qui le seront, ou qui ne demandent qu'à l'être.  crire revient donc dans ce cas à reproduire l'écriture des dieux qu'ils ont bien voulu traduire en une langue humaine, donc compréhensible.  crire revient à assurer une continuité irréductible entre les puissances de l'au-delà et les hommes ici-bas.

Mais cette écriture n'est parfois traduite que partiellement : en son sein demeurent des signes kabbalistiques et étranges, les talismans, que seuls les initiés connaissent et savent utiliser. Et c'est cette étrangeté qui parle le mieux – probablement parce que plus directement – aux êtres invisibles : moins elle est traduite, plus elle est efficace.

Cette écriture ne fonctionne pas en soi : elle suppose, tout au contraire, une procédure particulière, celle du rituel qui la met en place dans un contexte bien précis. Faute de pouvoir passer en revue toutes les formes procédurales de l'usage de l'écriture il-lisible, nous nous contenterons de prendre l'exemple de la consécration de statues et du rôle que viennent y jouer les talismans.

II. Un exemple d'usage des talismans *fu* : la consécration des statues cultuelles

Pour que la statue soit opérationnelle, il faut qu'elle soit consacrée. La consécration consiste à « animer »,   « présentifier », et non pas à « incarner », le dieu dans la statue. La statue animée est comme un poste de télévision (un récepteur) qui, allumé (invoqué), est en relation directe avec l'émetteur, la station de diffusion (le dieu), si ce n'est qu'en l'occurrence le récepteur peut aussi interagir avec l'émetteur. L'un des moments cruciaux du rituel de consécration consiste à « ouvrir la lumière » (*kaiguang* 開光), notamment celle des yeux de la statue, dont il n'est pas anodin de faire remarquer que ce rite est également à l'œuvre dans une autre situation : on ouvre en effet de la même manière les yeux des médiums (Baptandier, 1994), les intercesseurs entre les dieux et les hommes. Il faut donc franchir un pas : la statue est un médium, le médium est une statue.

Nous avons depuis une décennie conduit des recherches sur la statuaire de la province du Hunan (sud de la Chine), qui couvre un éventail de temps allant du XVI  siècle à la première moitié du XX  siècle. Plusieurs publications sont issues de ces recherches conduites collectivement, sur papier mais aussi sur la toile, donnant lieu à la mise en ligne du catalogage informatique de trois

collections de statuettes comptant environ quatre mille pièces (deux autres collections sont en cours de catalogage)². Après la sculpture de la statue, qui est la résultante d'une série d'opérations bien délimitées (Bussotti, 2010), et avant le rituel de consécration proprement dit, il s'agit de mettre en place un certain nombre d'objets.

1. Mise en place

Dans une cavité creusée dans le dos de la statue, l'officiant introduira au cours du rituel de consécration (voir plus bas « Remplissage de la cache ») les trois objets suivants : A) *lamateria medica*, *yao*   (mat res médicales) ; B) Du papier monnaie, des pièces, en somme de la « monnaie d'offrande » (Hou, 1975) ; C) Le certificat de consécration, appelé localement *yizhi*     (littéralement « Notre volonté »).

A. *Lamateria medica*(mat res médicales)

La statue est un corps qui a besoin de substances diverses pour « entretenir sa vie » et éventuellement « guérir » : certains sculpteurs expliquent en effet que le creusement de la cache est une blessure infligée à la statue que ces « médecines » ont pour fonction de soigner (fig. 3). On dit aussi que ces substances représentent symboliquement les organes et viscères de la statue, conformément au nom que l'on donne à la cavité où sont introduites ces mat res médicales : *zang xiang*     , « la boîte aux viscères », ou *fuzang*     , « ventre et viscères ».

B. La monnaie d'offrande

Elle prend le plus communément la forme de sapèques (pièces circulaires avec un trou carré au milieu), qui ont été découpées dans du papier ou, comme dans le cas que nous venons de voir, celle d'authentiques pièces (fig. 3 n  14). On pourrait toutefois se demander si ces pièces de métal n'ont pas pour vocation, au-delà de l'argent dont a besoin le défunt dans l'au-delà, de symboliser l'agent fer, l'un des cinq agents associé à l'un des cinq organes.

² Voir le site web en ligne « Les statuettes religieuses du Hunan », http://www.efeo.fr/statuettes_hunan/.



Figure 3 : A. Exemple de matières médicales insérées dans une statue du dieu du Pic du Sud (Nanyue shengdi 南嶽聖帝), Lengshui jiang, Hunan, 2004) : 1. Forsythia à fleurs pendantes ; 2. Noix d'arec ; 3. Haricot-riz ; 4. Moelle de *Tetrapanax*   papier ; 5. Mue de cigale ; 6. Tige végétale ; 7. *Houttuynia cordata* ; 8. Bec-de-corbeau ; 9. Griffes d'oiseau ; 10. Graine d'*Oroxylum indicum* ; 11. Aconit ; 12. Nacl e de Chine ; 13. Morceau de bois ; 15. Moelle de jonc épars ; 16. Ouate ; 17. Riz ; 18. Perle. B. Exemple de monnaie d'offrande : 14. Pièces de monnaie (  Photo Alain Arrault)

C. Le certificat de consécration

Cette feuille de papier sur laquelle sont inscrits les noms des donateurs, de la statue, et du sculpteur, ainsi que l'adresse, la date de consécration et les motivations pour consacrer la statue, correspond à la mise en place de l'écrit. Elle est généralement placée en dernier dans la cavité de la statue (fig. 4).



Figure 4 : Certificat de consécration de la statuette de He Falei 賀法雷 (1765-1836) commanditée par son fils, sa belle-fille, ses petits-fils et petites filles. (Sculpteur : Liu Jinghua, Anhua, Hunan, 1840, T0781³   EFEO)

³ Pour plus de détails sur cette statue et bien d'autres, voir la banque de données en ligne « Les statu tes religieuses du

2. Les talismans sur les certificats de consécration

Les talismans font partie de l'écrit et figurent soit à la fin du certificat, comme ici, ou parfois sur une feuille à part. Ces talismans comprennent différents types : A) Les talismans *hui* 諱 (noms tabou s) ; B) Les talismans *fu* 符 ; C) Des dessins et images ; D) Les *lu* 錄, registres des divinités maîtrisées par le ritualiste.

A. Les talismans *hui*

Ce sont les noms tabou s des dieux, qui ne se lisent pas et qui ne se prononcent pas. Bien que comprenant différentes éléments de l'écriture chinoise, leur composition n'existe dans aucun dictionnaire, à l'instar de ce que nous trouvons dans les tablettes grecques et romaines où les mots « mystiques » peuvent être l'accrétion de noms ou de parties de noms de divinités provenant de différentes langues. Les *hui* sont en général composés au-dessus de la clé de la pluie 雨, qui est interprétée soit comme un rideau de pluie derrière lequel se dissimulent les divinités, soit « le dieu descend du ciel comme la pluie » (fig. 5).



Figure 5 : Talisman *hui* du dieu Ziwei 紫微 (T nuit  pourpre), le maître des astres et des étoiles.
(Extrait de T0781 EFEO)

Dans cet exemple, nous avons, en dessous de la clé de la pluie, la clé de l'eau (  gauche) suivie à droite de *zhan* 斬 (trancher, décapiter) ; en dessous, le caractère de l'oreille, *er* 耳. Le trait qui traverse en diagonale le caractère est pourvu de cinq traits ou sept traits en perpendiculaire, lui conférant une puissance comparable aux cinq planètes ou aux sept étoiles de la Grande Ourse. Il est à noter que suivant les lieux, parfois selon les lignages d'un même endroit, ce talisman *hui* désigne les 10 000 divinités (*wanshen* 萬神, ie. toutes les divinités). En fonction des circonstances, il peut prendre des significations autres : employée pour une séquence dans un talisman d'aide à l'accouchement, la clé de la pluie 雨 devient alors une abréviation de *lei* 雷, le tonnerre, *zhan* 斬 prend le sens de « vite », « sans retard » et *er* 耳 un homonyme de *er* 爾, « tu », « toi », induisant que « sous l'égide du Ministère du Tonnerre, agis rapidement ! » (Doré, 1913).

Hunan ». Ces statues sont fréquemment une commande de la famille restreinte et non de la famille étendue. La liste des donateurs fait ainsi entrer en scène les femmes de la famille ( pouse, fille, petite-fille), que les généalogies familiales, au sens patrilignager et clanique du terme, négligent le plus souvent. Il ne s'agit pas exclusivement de statues de divinités, mais surtout de statues d'ancêtres, proches et lointains, et de maîtres spirituels et directs (Arrault, 2010).

B. Les talismans *fu*

Le talisman proprement dit est précédé d'un caractère stylisé signifiant : « je donne l'ordre », ou « l'ordre est donné à... » (*chiling* 敕令), laissant dans l'ambiguïté le sujet de l'énonciation, ou plus sûrement que l'officiant s'exprime au nom du pouvoir des divinités, pouvoir qui, par sa condition d'initié, lui est d'emblée conféré (fig. 6).



Figure 6 : Talisman pour convoquer toutes les divinités. De haut en bas : 1) caractère stylisé *chiling* ; 2) symbole (les lignes en escalier) de tous les marqueurs du temps (les dix « troncs célestes »), ayant le sens de « de tous les temps », « toujours » ; 3) phrase lisible : 神魂速起煞 : « Que les dieux et les « m nes » se lèvent rapidement (pour) tuer (les puissances maléfiques) ». La lecture serait donc : « Il est ordonné pour toujours que les dieux et les « m nes » se lèvent rapidement (pour) tuer (les puissances maléfiques) ! ». (Imprimé, Anhua, Hunan, T0020, 1886  EFEO)

C. Dessins et images

Dans cette catégorie, deux types de talismans sont à distinguer : les talismans imagés et les talismans anthropomorphiques de divinités.

a. Les talismans imagés

C'est le plus souvent une combinaison d'écriture et de dessins dans laquelle nous retrouvons *chiling*, « j'ordonne » ou « il est ordonné », et une image anthropomorphe suivie de formules

 crites (fig. 7). Un rapport étroit s'établit entre écriture et représentation du corps, l'une et l'autre jouant un rôle complémentaire, l'une donnant corps à l'autre.



Figure 7 : Talismans imagés. De haut en bas : 1) *chiling*, une tête d'homme, un nom : maréchal Zhao (Zhao yuanshuai 趙元帥), feu (*huo* 火), rapide (*ji* 急) ; 2) *chiling*, une tête d'homme, feu (*huo*), rapide (*ji*) ; 3) *chiling*, une tête d'homme, les Furies du souverain céleste du centre (Zhongyang tianhuang chang 中央天皇猖), feu.(manuscrit, Ningxiang, Hunan, T0622, 1963  EFEO)

b. Les images anthropomorphiques de divinités

L'image ne laisse que peu d'ambigu it  sur la divinité représentée, elle n'est donc pas « secrète », car l'image est conçue comme la « vraie forme » (*zhen xing* 真形) des dieux qui se sont transformés (*hua* 化, et non incarnés) en une forme humaine (fig. 8).



Figure 8 : Image des cinq Furies, avec au centre leur chef Zhang Wulang qui sacrifie un coq (imprimé, Anhua, Hunan, T0109, 1843  EFEO)

D. Les talismans registres *lu*

Le terme *lu* 錄 désigne à l'origine, en particulier dans les communautés taoïstes des Maîtres célestes des premiers siècles de notre ère, le recensement des fidèles d'une « paroisse », remis à jour au moins une fois par an pour les naissances, les disparitions, les décès. Un « double » de ce registre devait parvenir aux dieux, qui ainsi pouvaient vérifier, lorsqu'ils étaient invoqués pour un membre de la communauté, que cette personne en faisait bien partie. Ce registre a fini par désigner les divinités, généraux et soldats célestes qui sont mis à la disposition d'un officiant lors de son ordination rituelle. Le registre comprend le plus souvent tous les éléments mentionnés ci-dessus (talismans *hui*, talismans *fu*, dessins, images) (fig. 9 et 10).



Figure 9 : Un talisman registre simple (dans la partie gauche du mansucript)comprenant, de droite à gauche et de haut en bas: 1) l'empereur de Jade ; 2) le dieu du Soleil ; 3) le dieu de la Lune ; 4) le dieu de la T nuit  pourpre (astres et étoiles) ; 5) pluie, démon (*gui* 鬼), lumière (*guang* 光) ; 6) clé de la pluie, Tiangang 天罡( toiles de la Grande Ourse) ; 7)Hui 穢« destruction des impuretés » en clair ; 8) signe graphique du dieu Lumière d'or ; 9) Wenzhen 穩鎮 : « stabiliser et pacifier » ; 10) « il est ordonné à toutes les divinités et m nes » de se lever rapidement (pour) tuer (les puissances maléfiques). Certificat de consécration, (Anhua, Hunan, 1901, Y1122061 EFEO).

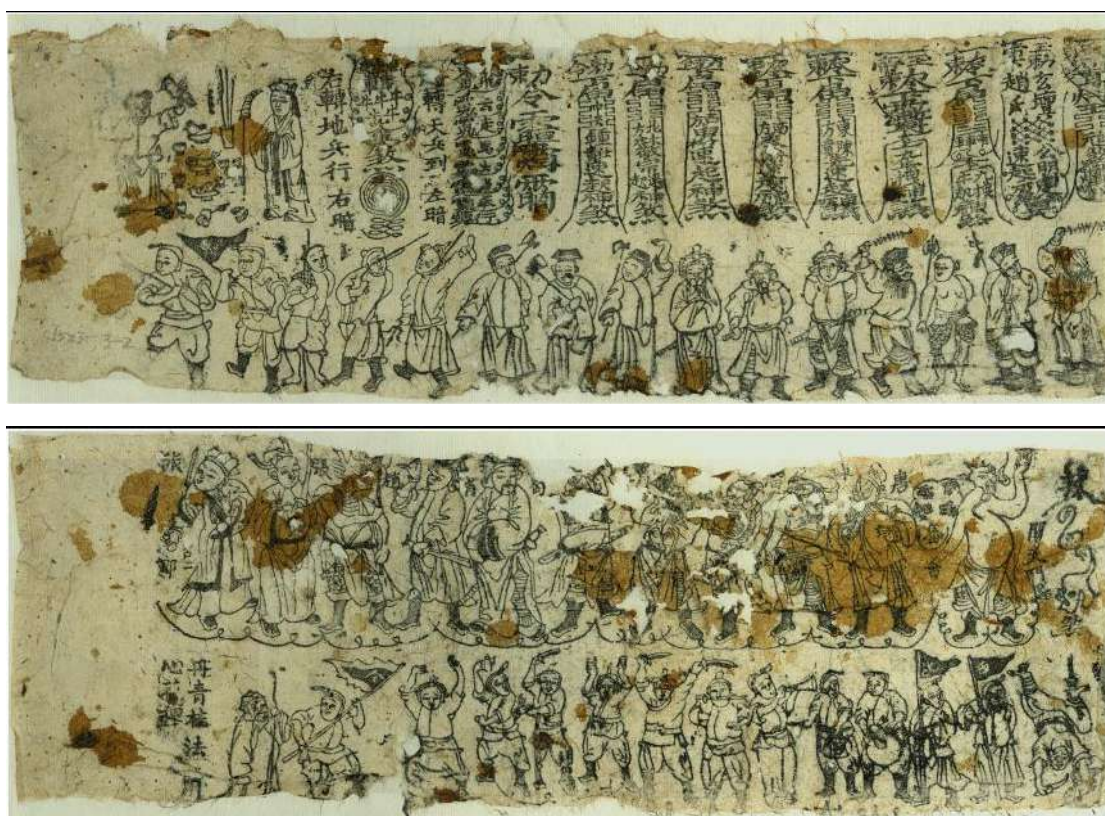


Figure 10 : Un talisman registre. De droite à gauche, de haut en bas: 1) talismans *fu* précédés de *chiling* : les deux maréchaux du département du Tonnerre Ma et Zhao ; les dieux des cinq directions ; le dieu du Soleil, dieu de la Lune ;soldats célestes et soldats terrestres ; 2) scène d'officiants accomplissant un rituel de sacrifice ; 3) talisman de l'Ouverture de la porte du Ciel ; 4) images de divinités : dieu du Tonnerre ; une série de généraux célestes ;les quatre grands

maréchaux ;trois généraux ; des divinités locales ; les soldats célestes ; le dieu du Sol.(Imprimé, Ningxiang, Hunan, 1942, T0523 EFEO).

L'écriture des talismans est accompagnée d'invocations orales (murmur es) qui sont indispensables pour rendre la mise en place «  crite » des divinités effective. D'une certaine manière, grâce à la conjonction de l'écrit et de l'oralité, le talisman est « chargé », il « est plein » des/de dieux, mais cela ne suffit pas : il faut le mettre en œuvre, lui trouver la place où il sera pleinement opérant, et ce rôle est dévolu au rituel de consécration.

3. Mise en œuvre : le rituel de consécration

La mise en œuvre, l'activation des talismans, prend toute son ampleur dans le rituel de consécration, et dans le cas qui nous occupe, dans le rituel de consécration de la statue, le réceptacle ultime des écrits préparés. Sur la base de nos observations sur le terrain au Hunan, ce rituel comprend les grandes séquences suivantes :

- a) Purification de l'aire sacrée
- b) Invitation des divinités
- c) Exposition de la demande
- d) Offrandes/banquet
- e) Remplissage de la cache (fig. 11-13)
- f) Pointage du corps de la statue (fig. 14-15)
- g) Lancer les blocs divinatoires (fig. 16-18)
- h) Renvoi des divinités

A. Le remplissage de la cache (séquence e)

L'officiant dépose d'abord les matières médicales dans la cache, puis le certificat de consécration plié et enfin ferme la cache avec une plaquette de bois.





Figures 11, 12, 13 : Remplissage de la cache. Vid ogrammes extraits des rushes d'un documentaire non publié d'Anne Papillault et Jean-François Dars (Lengshui jiang, Hunan, 2004).

B. Pointage du corps de la statue (séquence f)

Ce pointage, appelé « ouverture de la lumière » (*kaiguang*     ), se fait à l'aide d'un pinceau trempé dans l'encre rouge ou le sang d'un coq, en commençant par les yeux, puis les oreilles, le nez, la bouche, et le reste du corps. Ce procédé anime (rend vivantes) toutes les parties du corps.



Figures 14, 15 : Pointage du corps de la statue. Vid ogrammes extraits des rushes d'un documentaire non publié d'Anne Papillault et Jean-François Dars, Lengshui jiang, Hunan, 2004.

C. Lancer les blocs divinatoires (séquence g)

L'objectif du lancer des blocs divinatoires est de savoir si les dieux donnent leur agr ement au rituel qui vient de se dérouler. Ce rite est d'une extrême importance puisqu'il valide ou invalide toute la procédure rituelle précédente. Il s'agit aussi de négocier avec les dieux et donc de continuer à formuler et clarifier sa requête : en effet le lancer peut se poursuivre jusqu'à ce qu'il soit positif, une procédure qui permet d'implorer à nouveau les dieux, de s'excuser de son incompétence et de solliciter leur bienveillance. Pour connaître le jugement des dieux, il suffit de constater la configuration des deux blocs pris ensemble. Chacun présentant une face concave et une face convexe, trois configurations sont possibles après le jet : les blocs présentent deux faces concaves, ou deux faces convexes, ou une face concave et une face convexe, la plus positive étant cette dernière configuration.



Figures 16, 17, 18 : Lancer les blocs divinatoires. Photo à gauche en haut : exemple de blocs, présentant la face concave (*yang*) et convexe (*yin*) de chaque bloc. Photos à droite en haut et au-dessous : l'officiant s'adresse à la statue (la divinité qu'elle représente) avant de lancer les blocs ; le résultat d'un lancer : les deux blocs étant tombés sur leur partie concave, ce n'est pas très positif, il faut faire un nouveau lancer. Les deux dernières photos sont extraites d'un documentaire tourné par Anne Papillault et Jean-François Dars, *Lengshui jiang*, Hunan, 2004 et la première d'un site web).

III. Conclusion

L'écriture talismanique est une écriture volontairement il-lisible parcequ'elle s'adresse aux dieux, les puissances in-visibles. Si cette écriture permet cela, c'est parce qu'elle répond à certaines caractéristiques : 1) Comme toute écriture en Chine, elle est de même nature que les dieux ; 2) Elle est « tabou e », elle respecte le fait qu'on ne peut dire directement le nom des dieux ; 3) C'est une écriture révélée aux hommes par les dieux ; 4) Cette écriture terrestre est le double de l'écriture céleste.

Cette écriture, aux frontières de la raison ou paradoxalement dans le déni de sa fonction première, est en réalité à replacer dans un système de normes et de règles précises qui doivent être respectées. Des types et des catégories traversent sa création et ses usages : une écriture composite faisant intervenir des mots connus pour réaliser une combinaison inconnue ; une écriture dont la grammaire est formée de mots et signes graphiques ; une écriture dérivant vers l'image iconique.

Mais cette écriture une fois écrite, mise en place avec des formules incantatoires, n'est aucunement considérée comme opérante si elle n'est pas complétée par un rituel qui la met en œuvre, rituel qui

suppose l'intermédiation des dieux et qui doit obtenir *in fine* leur agrément. On pourrait d'ailleurs se demander si toutes les pratiques magiques ne sont pas nécessairement des pratiques religieuses, et inversement, si   un moment ou à un autre de la « magie » la médiation des puissances invisibles n'est pas toujours obligatoire, réduisant ainsi à néant la volonté de penser religion et magie comme deux mondes séparés. Le rôle du rituel qui rend efficace la magie est en somme une prière adressée aux dieux.

La « perte de mesure » que représente une langue incompréhensible mais puissante (elle parle aux dieux) se trouve ainsi domestiqu e grâce à un appareillage rituel sophistiqué, de la même manière que la violence et les excès des médiums dans leur transe se voient encadrés dans des procédures rituelles bien établies.

Références bibliographiques

- ARRAULT A.etal. (2005-2015), *Les statuettes religieuses du Hunan*, voir http://www.efeo.fr/statuettes_hunan/
- ARRAULT A. (dir.) (2010 [2012]), *Cahiers d'Extrême Asie 19 : Religions et société locale.  tudes interdisciplinaires sur la province du Hunan*.
- AUDOLLENT A. (1967), *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas*, Thèse de doctorat d' tat, Paris, A. Fontemoing, 1904 ; r  d. Francfort.
- BAPTANDIER B. (1994), « Le tableau talismanique de l'empereur de Jade. Construction d'un objet d'écriture », *L'Homme* 34 (129), pp. 59-92.
- BUMBACHERS. (2012), *Empowered writing: exorcistic and atropopaic rituals in Medieval China*, St Petersburg, FL, Three Pines Press.
- BUSSOTTI M. (2010 [2012]), « Observations sur les sculpteurs de statuettes religieuses du Hunan », *Cahiers d'Extrême-Asie* 19, pp.135-181.
- DORE H. (1913), *La lecture des talismans chinois*, Shanghai.
- HOU C.L. (1975), *Monnaies d'offrande et la notion de tr sor rie dans la religion chinoise*, Paris, Institut des hautes études chinoises.
- DREXLER M. (1994), *Daoistische Schriftmagie : interpretationen zu den Schriftamuletten Fu in Daozang*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- MOLLI R C. (2014), « Le talisman- dh r n  Stein painting 170 », in Dr ge J.P. (dir.) *La fabrique du lisible en Chine*, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises, Collège de France, pp. 273-278.
- MOLLI R C. (2014), « Talismans et amulettes chinois », in Ofuda, *Images pieuses du Japon, Actes du symposium Ofuda, The Japanese Pantheon in Miniature*, Fondation Hugot du Collège de France.
- MOLLI R C. (2010), «  crits saints et talismans : mythe et pratique », in Delacour C. (dir.) *La voie du Tao, Un autre chemin de l'être* (Catalogue de l'exposition Tao isme au Grand Palais, Paris, 2010), Paris, RMN, pp. 103-109.
- MOLLI R C. (2008), *Buddhism and Taoism Face to Face : Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

- MOLLIER C. (2007), « Les talismans pour accroître le capital-vie », in Dr ge J.P. (dir.) * tudes de Dunhuang et Turfan*, Genève, Droz (Ecole pratique des hautes études, Hautes études orientales, Extrême-Orient), pp. 155-188.
- MOLLIER C. (2003), « Talismans », in Kalinowski M. (dir.) *Divination et société dans la Chine médiévale, études des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, Bibliothèque nationale de France, pp. 403-429.
- ROBSON J. (2008), « Signs of Power : Talismanic Writing in Chinese Buddhism », *History of Religions* 48 (2), pp. 130-169.
- SANCHEZ NATALIAS C. (2011), « The Bologna defixio(nes) revisited », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 179, pp. 201-217.
- SCHMITT J-C. (2002), *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle du Moyen  ge*, Paris, Gallimard.
- TAMBIAH S. (1968), « The Magical Power of Words », *Man, New Series* 3 (2), pp. 175-208.

**« Jusqu'au bout de soi »
L'ascèse de la Grotte de Sh 
(*Sh  no iwaya*       ) dans le Japon central**

Carina Roth
Université de Genève
carina.roth@unige.ch

Deux directions sont clairement discernables dans les définitions usuelles données au terme « démesure » : absence de mesure d'un côté, excès de l'autre¹. Dans les deux cas, on se trouve dans un dépassement, un au-delà, mais qui a pour point de départ, précisément, la mesure².

La réflexion proposée ici porte sur la notion de démesure dans le contexte des pratiques du shugend        , la « Voie des pouvoirs par la pratique » (sous-entendu, en montagne). Ce courant religieux, spécifique au Japon, a pour caractéristique principale de faire de la montagne le théâtre premier de ses activités. Il utilise à cette fin une combinaison de croyances et de pratiques autochtones et continentales, essentiellement bouddhiques et tao ques. Les pratiquants du shugend  ont pour objectif d'acquérir des pouvoirs merveilleux (*reigen*       ) par le biais de séjours et de parcours ritualisés en montagne. Ces parcours sont ponctués de pratiques ascétiques (rites dans des grottes et sous des cascades, méditation, jeûne, prières, purification, etc.). Les pouvoirs, ou l'efficace, recherchés par les pratiquants, leur servent sur un double plan : mondain, en ce qu'ils leur assurent souvent un gagne-pain, et supra-mondain, en ce qu'ils sont à la fois contribution et preuve de leur avancement spirituel. De cette manière, un ascète travaille à la fois pour son propre bénéfice et pour celui d'autrui (Lobetti, 2014). Le shugend  n'a, de loin, pas le monopole des activités ascétiques japonaises, dont l'éventail est très large, aujourd'hui comme autrefois³. Cependant, il est sans nul doute le courant religieux qui a le plus systématisé ces pratiques, lesquelles constituent son fonds de roulement.

D'un point de vue doctrinal, le shugend  s'appuie pour beaucoup sur le bouddhisme ésotérique, un courant tardif qui se forme en Inde entre les VII  et VIII  siècles de notre ère, et se voit transmis presque simultanément au Tibet et en Chine, puis au Japon au tout début du IX  siècle. Le bouddhisme ésotérique est l'une des branches du bouddhisme du « Grand Véhicule » (Skr. *Mah y na* ; Jp. *Daij *     ), la forme de bouddhisme la plus répandue dans l'Est asiatique. L'un de ses traits premiers est de reconnaître un potentiel d'éveil bouddhique à tous les êtres vivants. Le bouddhisme ésotérique porte cette reconnaissance à un point culminant en postulant non seulement que l'éveil est accessible à tout un chacun, mais qu'on peut atteindre ce but dans cette vie-même : il est possible de couper court au cycle des transmigrations et de « devenir bouddha dans ce corps-

¹ *Trésor de la Langue française informatisé*, en ligne : <http://www.atilf.fr>.

² D'un autre côté, le Littré (www.littre.org), qui qualifie le terme de « démesure » de désuet aujourd'hui (la préférence étant accordée à l'adjectif qui en dérive, « démesuré »), lui ajoute la notion d'orgueil et de violence, ce qui le rapproche de la notion grecque d'*hybris*.

³ Pour une idée de leur variété, voir Blacker (1975) ou Lobetti (2014).

même » (*sokushin jōbutsu* 即身成仏)⁴. L'idée même de réaliser la bouddhité « dans ce corps » implique d'en dépasser les seules contingences physiques et physiologiques, puisque l'Éveil bouddhique correspond à la fusion du soi individuel dans le cosmos. Si on l'atteint dans cette vie-même, que devient le corps ? Le shugendō offre plusieurs issues à cette question, qui toutes passent par une ascèse extrême, et entraînent la mort physique du pratiquant si celle-ci est conduite à bout⁵.

Dans le cadre de cette présentation, je souhaite toutefois m'arrêter juste avant ce point et réfléchir à ce qu'il en est des pratiques ascétiques dont le but n'est pas d'atteindre la mort, mais d'y échapper de justesse.

I. Shō no iwaya

Pour ce faire, je vais vous parler de l'une des très anciennes pratiques ascétiques du shugendō, celle de la retraite dans la grotte de Shō (Shō no iwaya 笙の岩屋). Aujourd'hui, le shugendō est surtout connu pour ses itinéraires de pratique à travers les montagnes saintes de tout le pays. Il est difficile de déterminer à partir de quel moment se mettent en place ces circuits entre les montagnes, mais il est certain qu'ils ont été précédés par des pratiques plus sédentaires, consistant en des retraites de plus ou moins longue durée dans des endroits reculés en montagne⁶. Grottes et cascades étaient des lieux privilégiés pour ces retraites⁷.

⁴ Le shugendō a fait sienne cette notion, en la précisant sur deux plans. D'une part, il l'a couplée avec l'accent mis unanimement par tous les courants du bouddhisme sur la montagne comme terrain idéal de pratique spirituelle. De cette manière, les montagnes saintes ne sont plus simplement un réservoir ou un lieu d'activation de pouvoirs, mais deviennent le lieu même d'une transformation ontologique en représentant la possibilité d'un salut immédiat, dans ce monde-ci. En réalité, il ne s'agit pas même d'une transformation, mais de l'actualisation du potentiel de bouddhité inhérent à chaque être vivant (y compris plantes et animaux). Ainsi, le shugendō ajuste l'expression *sokushin jōbutsu* 即身成仏, « devenir bouddha en ce corps », pour en faire *sokushin sokubutsu* 即身即仏, « être corps, être bouddha ». Voir Gorai (1975 : 11) et Bouchy (2005 : 159).

⁵ Ainsi, au début de l'époque médiévale, des pratiquants prenaient rituellement la mer sur de petites embarcations pour rejoindre le Mont Fudaraku (Skr. Potalaka), la Terre pure de Kannon, située au-delà des mers. Cette opération était conduite sous l'égide du shugendō des trois montagnes de Kumano tout au sud de la péninsule de Kii, au centre du Japon. Au nord du Japon se développe une autre forme d'ascèse terminale, communément qualifiée d'auto-momification. Le dernier cas d'une telle pratique remonterait au début du xx^e siècle. Enfin, parmi les premiers travaux publiés par Anne Bouchy figure sa recherche sur Hayashi Jitsukaga 林実利, un pratiquant du shugendō de la fin du XIX^e siècle, qui s'est jeté du haut de la cascade de Nachi, également dans l'enceinte des Monts Kumano. Ces pratiques ont pour caractéristique de se dérouler dans un cadre rituel précis, et pourraient à ce titre être qualifiées de « dispositifs rituels de suicide ». Contrairement aux martyrs, qui meurent pour une cause, et d'une certaine manière à leur corps défendant, dans une souffrance infligée par autrui, ces morts sont librement ou délibérément choisies et conçues comme une manière d'accéder directement à l'Éveil bouddhique.

⁶ La plupart des grands monastères avaient des « annexes » (*bessho* 別所) en montagne, où les moines se retiraient une partie de l'année (Sonoda, 1957 : 47, 57). D'autre part, il existe au Japon une longue tradition de personnages religieux semi-intégrés à un ordre ecclésiastique établi, et qu'on subsume généralement sous le terme générique de *hijiri* 聖, « saints hommes ». Ces « saints hommes » alternaient entre périodes de retraite ascétique et de vagabondage religieux (Foard, 1982 : 233).

⁷ Pour affirmer et rehausser leur caractère religieux, ces deux types de lieux, qui sont aussi parfois combinés, sont souvent décrits comme des lieux de passage ouvrant sur d' « Autres mondes » (*takai* 他界).

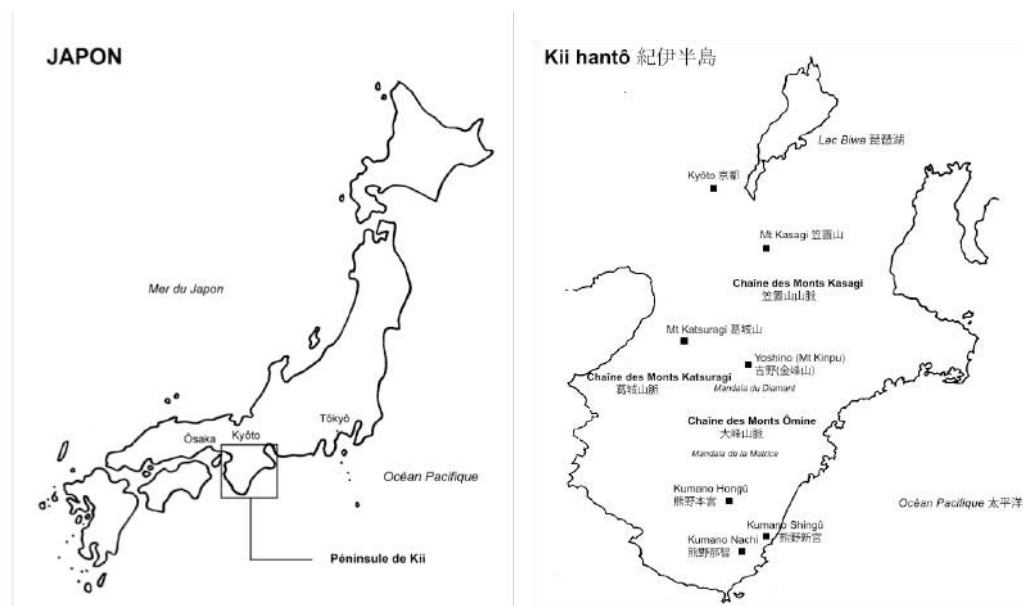


Figure 1 : Carte du Japon et de la péninsule de Kii (Kii hanté 紀伊半島)

Si le shugend  s'est étendu dans tout le Japon, il a son berceau dans la péninsule de Kii au centre du Japon.   partir des ^{x^e}-^{xi^e} siècles, on trouve les premières traces d'un parcours ritualisé traversant la chaîne des Monts Ōmine 大峰山. Dès l'époque Tokugawa et à ce jour, il porte le nom de « sentier de la course vers le fond » (*Okugake no michi* 奥駈の道). Aujourd'hui comme hier, les Monts Ōmine sont considérés comme le haut-lieu des pratiques *shugen*. L'aura d'inaccessibilité, de danger, et par conséquent de pouvoirs, dont cette région bénéficie depuis plus de 1 000 ans reste largement inaltérée à ce jour.

Le parcours de pratique usuel va de Yoshino 吉野   Kumano 熊野 (Hong  本宮) et s'étend sur quelque 120 km en suivant les crêtes des Monts Ōmine⁸. Aujourd'hui, Sh  no iwaya 笙の岩屋, « la grotte de la Flûte », est située légèrement en dehors de ce parcours (voir figure 2 : Sentier de l'Okugake). Parmi les autres points névralgiques du sentier de l'Okugake se trouvent le sommet de Sanjôgatake 山上が岳, avec le monastère Ōminesan-ji 大峰山寺, puis non loin de là, Ozasa 小笹, utilisé comme lieu d'ordination par la branche T zan 当山派 du shugend , et plus bas vers le sud-ouest, Jinzen 神仙, qui est le lieu d'ordination de la branche Honzan 本山派. Historiquement, T zan et Honzan sont les deux branches principales du shugend . Depuis l'époque médiévale, elles ont été érigées en rivales par le pouvoir central, et cette rivalité se poursuit à ce jour.

L'exemple paradigmatique de la retraite à Sh  est celui de Gyôson 行尊 (1055-1135), un moine du bouddhisme Tendai 天台 qui occupait l'un des rangs les plus élevés dans la hiérarchie ecclésiastique de son temps⁹. On lui attribue la fondation de la pratique hivernale   Sh  no

⁸ Il est découpé en un nombre variables d'étapes appelées « haltes » (*shuku* 宿), qui correspondent souvent à des points d'eau, rares dans le massif.

⁹ En 1107, Gyôson est nommé au titre de moine-gardien (*gojis * 護持僧) de l'empereur Toba 鳥羽 (1103-1156 ; r. 1107-1123). En 1113, il devient administrateur général (*chéri* 長吏) de l'Onj -ji 園城寺, le temple fa tier de la branche Jimon 寺門 du bouddhisme Tendai, laquelle place un accent particulier sur la pratique en montagne. Parallèlement, Gyôson revêt également le titre de deuxième superviseur des Trois Monts Kumano, octroyé aux accompagnants officiels des empereurs retirés lors de leurs p lerinages   Kumano, haut lieu de la pratique en

waya¹⁰. Il est fort probable que Gyôson se prévale dans le choix de ce lieu d'une source antérieure. En effet, la grotte de Shô se trouve être le théâtre du prototype même du récit initiatique d'un voyage dans l'au-delà dans sa version japonaise¹¹. Le périple du moine Dôken 道賢 (ou Nichizô 日藏) dans les profondeurs du Mont Kinpu (aujourd'hui Ômine) fait partie des anecdotes bouddhiques les mieux connues au Japon, dont la version la plus souvent citée date du XI^e siècle¹². Dôken est un moine *shugen* du X^e siècle, qui se retire à Shô no iwaya, fait vœu de silence, cesse de s'alimenter, et meurt. Sa mort le fait pénétrer dans un Autre monde (*takai* 他界), où il rencontre diverses divinités, dont Zaô gongen 蔵王権現 (qui deviendra plus tard la divinité principale du shugendô)¹³. Dôken se réveille ensuite dans la grotte, treize jours après sa « mort »¹⁴.

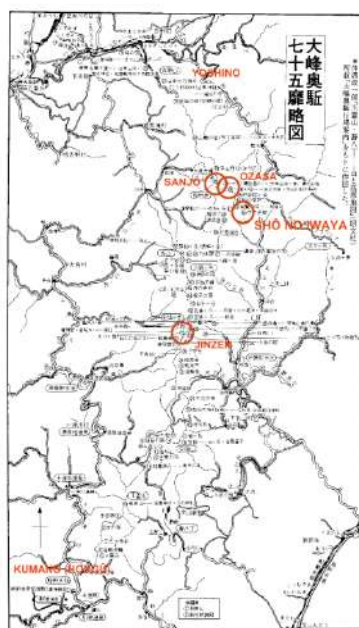


Figure 2: Sentier de l'Okugake (Monts Ômine)

montagne situé à l'extrémité sud de la chaîne des Monts Ômine. Bien qu'il ne reste pas de trace précise de ses activités, Gyôson est connu comme un pratiquant en montagne assidu. (*Kokushi daijiten* [Dictionnaire numérique du bouddhisme], vol. 4, 1984 : 320). Comme nombre d'autres moines aux époques ancienne et médiévale, il est aussi poète, et plusieurs de ses poèmes, dont certains composés en montagne, sont inclus dans les grandes anthologies poétiques commanditées par les empereurs (voir *infra*, note n° 15).

¹⁰ Le nom donné à ces retraites hivernales est celui de « séjour en montagne du premier de l'an » (*misoka* (no) *yamabushi* 晦日山臥), parce qu'elles impliquaient de passer le Nouvel An en montagne. Elles étaient aussi appelées « sommets d'hiver » (*fuyu no mine* 冬の峰), et, en raison de la dureté du climat, étaient réputées conférer des pouvoirs particulièrement efficaces et merveilleux (*Shugendô jiten* : 365). Ces retraites étaient florissantes à Kumano et sur le Mont Kinpu dès la fin de l'époque ancienne et au cours de l'époque médiévale (Miyake, 1985 : 755). *Yamabushi*, « celui qui couche en montagne », est l'un des termes usuels pour désigner les pratiquants en montagne, qui, dans l'usage ancien, signifiait également le fait de « coucher en montagne ».

¹¹ Le schéma narratif est celui universel de l'entrée dans un Autre monde par une caverne, une cascade ou la mer, lors d'un séjour au cours duquel le visiteur perd la notion du temps et reçoit généralement des révélations, puis retourne dans le monde des vivants. À ce sujet, voir l'étude de Rolf Stein (1988).

¹² Cette version est contenue dans les *Chroniques abrégées du Japon* (*Fusô ryakki* 扶桑略記, XI^e siècle?), un ouvrage anonyme relatant l'histoire du Japon avec un intérêt prononcé pour le bouddhisme (*Dictionnaire des sources du Japon classique*, 2006 : 78-79).

¹³ Dôken sera aussi emmené pour un tour des enfers où il assiste aux souffrances de l'empereur Daigo 醍醐 (885-930 ; r. 897-930) et de ses sujets.

¹⁴ Pour une traduction anglaise de ce récit, voir par exemple Tyler (1987), Carey (2000), Hino (2009).

Le récit du voyage de D ken a conduit à la notoriété de Sh  no iwaya comme lieu de pratique ascétique intense. Mais il fonctionne aussi dès l'époque ancienne comme un véritable *topos* littéraire, dont le motif se retrouve dans la littérature d'anecdotes bouddhiques (*setsuwa bungaku*         ), comme dans le théâtre et la po sie¹⁵. Saigy       (1118-1190), par exemple, l'un des po tes les plus connus et chéris du Japon à ce jour¹⁶, est parti en montagne sur les traces de Gyôson, et a effectué une retraite à la grotte de Sh ¹⁷. On voit ainsi que, si cette pratique est fermement ancrée dans le contexte *shugen*, elle en dépasse les contours et s'inscrit dans la culture religieuse et littéraire japonaise au sens large. Il est vrai que les exemples cités sont anciens, mais l'ascèse de la grotte de Sh  a exercé un puissant attrait tout au long de l'histoire du shugend  jusqu'à l'époque moderne. Entre 1868 et 1871, par exemple, Hayashi Jitsukaga        (1843-1884), un pratiquant du shugend , y effectué une retraite de 1 000 jours, même si Jitsukaga est surtout resté dans les mémoires pour s'être jeté en position du lotus depuis la cascade de Nachi en 1884.

II. L'ascèse de Sh  aujourd'hui

L'ascèse de Sh  conserve son attrait à ce jour, comme je compte le démontrer au travers de l'exemple concret d'une retraite contemporaine dans cette grotte.   au moins trois reprises au cours du XX  siècle, la caverne de Sh  a abrité une ascèse formelle de 100 jours, comprenant méditation, parcours quotidien à pied et récitation de mantras. En 1979, le révérend Nakai Kyôzen          du temple Kiz -in          Yoshino l'effectué une première fois¹⁸. En 1996, Sylvain Guintard, élève et disciple français de Nakai, passe à son tour trois mois dans la caverne¹⁹.

¹⁵ L'un des poèmes de Gyôson a pour cadre Sh  no iwaya :

大峰の生のいはやにてよめる
くさのいほなにつゆけしとおもひけんもらぬいはやも袖はぬれけり
 mine no Sh  no iwaya nite yomeru
Kusa no iwao nani tsuyu keshi to omoiken moranu iwaya mo sode ha nurekeri
Composé dans la grotte de Sh .
Penseriez-vous que seules les huttes de branchages se mouillent de rosée?
Dans les grottes abritées aussi, les manches sont détrempées.
(*Kin.y  waka-sh * n  533).

¹⁶ Talentueux rejeton d'une famille guerrière qui choisit de se faire moine à l'âge de 23 ans, Saigy  est célèbre pour ses poèmes reflétant son amour des voyages et de la nature, ainsi qu'une grande spiritualité (*Dictionnaire historique du Japon*, 2002 : 2311).

¹⁷ Saigy  y a composé un poème directement inspiré du poème précédemment cité de Gyôson :

みたけより笙のいはやへまいけるに、もらぬいわやも、とありけんをりおもひいでられて
露もらぬいわやもそではぬれけりときかずはいかがあやしからまし
Mitake yori Sh  no iwaya he mairikeruni, moranu iwawo mo, to ariken wori omoi derarete
Tsuyu moranu iwaho mo sodeha nurekeri toki kazuha ikaga ayashikaramashi

Sur le chemin de Sh  no iwaya depuis Mitake, je me demandais si je trouverais moi aussi la grotte qui ne coule pas
Combien aurais-je été surpris, si je n'avais su que mes manches pouvaient se trouver détrempées dans une grotte abritée. (*Sanka-sh * 917).

¹⁸ Le Kiz -in est étroitement lié au Sh go-in        de Ky to, le temple fa tier de la branche Honzan shugen-sh           du shugend , héritière de la branche historique Honzan     .

¹⁹ Une à deux autres personnes auraient effectué cette pratique dans les mêmes années (Nakai Kyôzen, communication personnelle, janvier 2016).

Sylvain Guintard, Jakkô-in Kûban 寂光院空鑊 de son nom religieux, est un pratiquant français initié au shugendô dès les années 1980, qui devient moine *shugen* en 1992. Le shugendô étant relativement peu connu même au Japon, il ne dispose pas du rayonnement international d'autres courants religieux japonais ou asiatiques, et Kûban fait partie des rares non-Japonais à ce jour à avoir demandé l'ordination. Fasciné par la pratique des 100 jours à Shô réalisée par Nakai Kyôzen, Kûban demande à celui qu'il considère comme son « maître d'ascèse » de le laisser tenter à son tour cette aventure. Il convient de préciser que ce type de pratiques sévères relève d'une responsabilité entièrement individuelle, contrairement aux pratiques de groupe, qui se font dans le cadre officiel du shugendô²⁰. S'étant assuré de la fermeté d'intention de Kûban, Nakai accepte, et guide son disciple sur les lieux à plusieurs reprises²¹.

Il y a quelques mois, Kûban m'a transmis un manuscrit retranscrit à partir des notes quotidiennes qu'il a prises pendant son ascèse. C'est donc ce manuscrit que je vous propose d'examiner maintenant, afin d'obtenir une idée concrète et précise de ce que représente une telle pratique. Kûban met deux années à se préparer mentalement, mais aussi matériellement : il coupe et coud les vêtements qu'il portera en cours d'ascèse ; il tresse 121 paires de sandales de paille (dont le nombre s'avérera insuffisant, car il en usera parfois deux paires par jours de très mauvais temps ; Guintard, 2014 : 5) ; enfin, il se taille un bâton de chêne avec un poignard incorporé dont il forge la lame lui-même.

L'ascèse se déroule sur 100 jours. La retraite dans la grotte (*rôgyô* 籠行) est couplée à trois autres pratiques : la contemplation assise avec récitation de mantras (*dokujugyô* 読呪行), la marche rituelle (*kaihogyô* 回峰行, littéralement « pratique du tour des sommets »), et le vœu de silence (*mugongyô* 無言行) (Guintard, 2014 : 5). Dans l'introduction de son texte, Kûban décrit le déroulement de ses journées en cours de retraite :

Je ne devrai à aucun prix, et pour quelque motif que ce soit durant cette période, descendre plus bas que ma caverne... Chaque jour, je réciterai plus de vingt mille fois l'invocation de Fudô myôô 不動明王, la divinité inébranlable, symbolisant entre autres la volonté et la détermination. (...) Chaque jour, ce sont huit à dix heures de méditation assise. Et chaque matin, je monterai au sommet du Mont Sanjô. Cinq à six heures de marche, aller et retour en récitant des mantras. (...) Sans me laver véritablement durant les cent jours, je ne mangerai qu'une bouillie quotidienne de riz.

(...) Mon programme quotidien est immuable : levé un peu avant minuit, je récite des mantras jusqu'à 4 heures, assis sur une pierre plate. De 4 à 5 heures, prières et office du matin. Vers 6 heures, je sonne de ma conque et pars pour le Mont Sanjô. Au sommet, je prie de 8h15 à 8h30. Retour à la caverne vers 10h45. Prières jusqu'à midi. Bouillie de riz, puis repos jusqu'à 15h. Souvent, je rogne sur ce repos pour nettoyer et réparer mes vêtements. À 16h, je rédige mon journal en faisant cuire le riz : seul repas chaud de la journée. Ensuite, mantras jusqu'à 21h, puis coucher... (Guintard, 2014 : 5-6).

Les jours précédant immédiatement le début de la pratique, Kûban monte le matériel qui lui sera nécessaire à la caverne, en plusieurs caisses qu'il porte sur le dos depuis un gîte situé à une heure de marche²². Il aménage la grotte et construit l'autel dont il se servira pour ses offices quotidiens (Guintard, 2014 : 14).

²⁰ Miyagi Tainen 宮城泰年, patriarche du Honzan shugen-shû, communication personnelle, janvier 2016.

²¹ Nakai Kyôzen, communication personnelle, janvier 2016.

²² Le gîte de Wasamata 和佐又.

Voici la présentation que K ban fait de la situation géographique de la caverne :

Une mousse millénaire de couleur verte en tapisse la voûte. Avec son ouverture face aux intempéries, les pluies des typhons s'engouffrent dedans sans ménagement. Les eaux de pluie et d'infiltration font que l'eau coule de la voûte, même en été, d'où un taux d'humidité extrême. Avec une altitude où la température est relativement fraîche, c'est un endroit redoutable pour l'ascèse. Est-ce-que ce sont les propres larmes de Nichiz  日藏²³ (du s à la sévérité de l'ascèse), ou bien les gouttes d'eau qui suintent de la voûte ? (Guintard, 2014 : 7)²⁴

Puis commence le récit jour pour jour des trois mois d'ascèse. L'effort physique et mental est immense. Cependant, la pratique se déroule dans un cadre précis. Bien qu'il s'agisse d'une entreprise individuelle, K ban suit les traces de Naikai Kyôzen, qui, une fois par mois, se rendra à la caverne pour voir comment se porte son disciple et l'encourager, mais aussi, si le besoin s'en était fait sentir, lui faire interrompre sa pratique. D'autre part, K ban se rend tous les jours au monastère de Sanjôgatake, où il récite des prières et fait tamponner son carnet de pratique, en prenant garde à ne pas dévoiler sa fatigue²⁵.

En effet, K ban craint qu'on ne le laisse pas continuer, ceci à juste titre, parce que l'année précédente, Ibuki T my  伊富喜秀明, un autre pratiquant du shugend , est mort de sa pratique à Jinzen²⁶. Ce pratiquant de 50 ans, marié et père de famille, avait pour but de faire 60 jours de jeûne complet (eau et un peu de sel seulement), mais il est décédé d'épuisement au bout de 55 jours. Au 50  jour, des émissaires du temple auquel il était affilié (Onj -ji 園城寺) ont tenté de le raisonner, mais sans succès. Lorsque finalement, deux amis proches sont montés à Jinzen pour le forcer à abandonner son ascèse, il était trop tard²⁷.

Comme le montre l'exemple tragique de la mort d'Ibuki, il existe un certain degré de contrôle social de l'ascèse, même si la décision dernière relève de l'individu. Même la pratique extrême est inscrite, au moins partiellement, dans la société.   la démesure de l'effort se superpose donc une mesure du même effort, qui comporte une dimension interne, propre à l'ascète, mais aussi externe,

²³ Nom octroyé à D ken par Za  gongen, la divinité du Mont Kinpu. Voir Tyler (1987), Carey (2000) et Hino (2009).

²⁴ K ban est éminemment conscient de se placer dans la continuité d'une pratique ancienne, et cite dans son introduction les poèmes les plus célèbres associés à Sh  no iwaya (Guintard, 2014 : 7). De même, K ban ajoute à la traduction des vers de Saigy  le commentaire : « Le maître Saigy  devait être en méditation profonde pour ne pas ressentir la tempête, car la caverne, peu profonde, protège très mal des pluies diluviennes des typhons   présent ». Tout au long des trois mois, ces illustres prédécesseurs, accompagneront K ban en pensée, tout comme diverses figures du panthéon bouddhique et surtout le personnage d'En no Gy ja 役行者, le fondateur que s'est choisi le shugend . En no Gy ja, dont les traces historiques sont portion congrue, aurait vécu dans la seconde moitié du VII  siècle un peu plus à l'ouest de la péninsule de Kii, sur les Monts Katsuragi 葛城山, et semble avoir été un pratiquant en montagne aux pouvoirs reconnus et jaloux s, disposant d'un certain nombre de disciples. Dès le XI  siècle, il est décrit comme chef de file des *yamabushi* 山伏, le nom courant donné aux pratiquants *shugen*.   partir du XII  siècle environ, il commence à être associé à presque toutes les nombreuses montagnes saintes où se déroulent des pratiques *shugen*, et sert de vecteur d'unification à ce courant religieux en pleine formation.

²⁵ Ce qui a aussi un coût monétaire : chaque tampon coûte 300 *yen* (Guintard, 2014 : 17).

²⁶ « Quelques sourires échangés ; tout le monde prend soin de moi. Plus tard, ils m'avoueront que si une personne décède lors d'une ascèse, ce n'est pas bon pour tout le monde. Donc on veille sur moi qui dors dans une caverne et qui tous les jours dois franchir des passages délicats. C'est pour ça que je me dois de ne montrer aucune faiblesse même si c'est dur parfois ! C'est aussi ça l'ascèse » (Guintard, 2014 : 94).

²⁷ Au sujet de cet épisode, voir *Là où les montagnes volent* (2010).

de la part de la société. Les ascètes sont seuls, parce que leur activité est solitaire, mais ils ne sont pas isolés : ce qui fait l'ascète est aussi le regard qu'on porte sur lui.

C'est l'une des thèses avancées par l'historien des religions Tullio Lobetti dans son ouvrage récent sur les pratiques ascétiques au Japon :

Si l'objectif d'être éminemment solitaire était réalisé, comment alors pourrions-nous connaître l'existence de tels ascètes ? Mais c'est un paradoxe en soi, parce que si l'isolement était possible et réalisable, et s'il était l'un des buts inhérents à l'ascétisme, nous n'aurions aucune notion de l'ascétisme comme phénomène ou comme concept, mais juste un long registre de personnes disparues. Nous ne devons donc pas confondre la nature secrète et initiatique de nombreuses pratiques avec un déni intentionnel de l'environnement dans lequel ces pratiques sont exécutées (...) L'existence même de traditions « ascétiques » paraît démontrer que l'ascétisme se structure et se joue en des termes sociaux (Lobetti, 2014 : 104).

Dans l'ensemble, si la solitude est également perceptible de manière marquée, rehaussée par le vœu de silence²⁸, les contacts humains ont une grande place dans les notes de Kûban. À le lire, l'importance capitale que prennent les contacts humains, qu'ils soient agréables ou désagréables, ressort nettement. Du côté agréable se situent bien sûr les visites très attendues de Nakai, dont Kûban espère l'approbation – qu'il n'obtient d'ailleurs pas toujours²⁹ ! Les petites attentions quotidiennes font aussi partie des agréments notables de l'ascèse. Ces dernières proviennent tant du personnel du temple à Sanjôgatake et des gîtes tenus au sommet pendant la saison d'été, que des nombreux passants et promeneurs dont le chemin croise celui de la caverne de Shô. Des « offrandes d'accueil » (*osettai* お接待), en nature ou en argent, sont d'usage face à des personnes en ascèse ou en pratique religieuse, et peuvent prendre la forme de petits pains, de fruits, de bonbons, de boissons, ou de sandales de paille lorsque Kûban viendra à en manquer. Toutes sortes de petites choses qui donnent un net coup de pouce au moral³⁰. À côté de l'autel que Kûban a érigé dans la grotte, il a aussi placé une « boîte à oboles » (*osaisenbako* お賽銭箱), dans laquelle il trouve régulièrement des donations (Guintard, 2014 : 19, 99). Enfin, un autre ascète pratique en même temps que Kûban, avec un programme différent. Shionuma Ryôjun 塩沼亮潤 effectue un « pèlerinage de 1 000 jours » (*sennichi kaihôgyô* 千日回峰行) entre Yoshino et Sanjôgatake. Il le réalise par tranches de trois mois sur une dizaine d'années, et le conclura en l'an 2000 (Guintard, 2014 : 100). Contrairement à Kûban, Ryôjun dort chaque soir dans un temple de Yoshino, et arrive toujours tout propre à Sanjôgatake, alors que Kûban est dans un état plus délabré de jour en jour (Guintard, 2014 : 104). Au fil des jours, une amitié, une complicité et un respect silencieux se nouent entre les deux hommes, qui se font de petits présents l'un à l'autre (*ibid.* : 30, 32, 42, 94).

Du côté des contacts humains désagréables, l'on trouve des visites intempestives de groupes qui ne respectent pas la solitude et la pratique de Kûban. Certains lui vident par exemple sa réserve d'eau péniblement accumulée, car récoltée goutte par goutte des parois suintantes de la falaise (Guintard, 2014 : 48). De manière peut-être plus surprenante, mais en totale adéquation avec l'histoire du shugendô, on remarque aussi la rivalité qui oppose encore aujourd'hui les groupes de *shugenja* 修

²⁸ Rompu à une reprise seulement et par un seul mot, cet écart est constaté dans la bonne humeur et sans aucune incidence (Guintard, 2014 : 40). À relever aussi que récitation, incantations, rires et cris sont autorisés.

²⁹ Kûban encourt la colère de Nakai parce qu'il a changé ses horaires de marche afin de rencontrer deux fois le cortège des pratiquants du Shôgo-in, et se serait ainsi mis en danger inutilement (Guintard, 2014 : 140-141).

³⁰ Cependant, ces offrandes ne doivent pas non plus être attendues : un jour, Kûban repart du monastère les mains vides, mais avec un large sourire de Miyazaki (Guintard, 2014 : 55).

驗者³¹ de la branche Honzan du shugend , à laquelle appartient K ban, et la branche T zan du shugend . Ces deux branches ont été érigées en rivale l'une de l'autre au XVI  siècle selon la stratégie fort efficace de « diviser pour régner » mise en place par le gouvernement Tokugawa. Comme on le voit dans plusieurs remarques de K ban, cette rivalité a survécu à l'interdiction de pratique subie par le shugend  entre la fin du XIX  siècle et la première moitié du XX  siècle (Guintard, 2014 : 67, 106, 123). K ban évoque aussi le regard porté sur lui par les personnes qu'il croise occasionnellement ou régulièrement.   nouveau, ce regard est tantôt positif, tantôt négatif, mais généralement teinté de respect, voire de crainte. K ban connaît un certain nombre des gardiens et desservants du monastère comme des gîtes. L'un d'eux, Miyazaki, était son *senior* (*senpai* 先輩, disciple plus avancé) pendant sa formation au Sh go-in. Or, l'ascèse entreprise par K ban renverse la hiérarchie, entraînant un changement subtil dans leurs rapports. C'est aussi Miyazaki qui explique à K ban qu'en raison de son ascèse, il doit se recueillir face à l'autel principal, quelle que soit la foule de p lerins s'y pressant (Guintard, 2014 : 125). Il arrive que K ban inspire de la crainte aux randonneurs, qui l'évitent ou s'enfuient (*ibid* : 71, 138). Mais K ban fait aussi face à des remarques désagréables, notamment sur la puanteur de ses vêtements et de son lieu de vie (*ibid* : 111, 118, 136).

Par contraste, il parle peu des longues heures de méditation ou de récitation de mantras, et la description des expériences mystiques est nettement moins présente que celle de la pure souffrance physique endur e très rapidement. Il n'y a ni esthétisation, ni romantisation de l'ascèse : elle est livrée telle quelle, avec ses moments de joie, qui paraissent assez rares par rapport à l'exténuation, les douleurs, la discipline à respecter et la monotonie qui découle des journées au déroulement identique, le manque de temps pour soi, de repos, et enfin de sommeil. La difficulté de l'épreuve est telle que, comme K ban le dit en introduction de son texte :

Je commence la rédaction de ce manuscrit près de vingt années après que les faits aient eu lieu, tant le simple souvenir de cette période est resté douloureux pendant longtemps (Guintard, 2014 : 3).

Les notes quotidiennes de K ban commencent toujours par le constat souvent désastreux de la qualité de sa nuit et de l'état de son transit intestinal. L'humidité de la caverne est un problème insoluble : non seulement la grotte est très exposée aux intempéries, mais la péninsule de Kii fait partie des régions à la pluviométrie la plus importante au monde, et l'ascèse de K ban inclut les semaines de la saison des pluies (juin)³². Le bruit des gouttes d'eau tombant du plafond de la grotte est une torture³³. Sans compter la vermine dans la barbe et les cheveux, les vêtements comme le duvet moisissent, et l'eau récoltée verdit. Une fois l'ascèse terminée, K ban apprendra que la moisissure s'était infiltrée jusque dans ses poumons (Guintard, 2014 : 74, 70, 59, 65, 58).

³¹ Littéralement « personnes de pouvoirs », appellation donnée aux pratiquants du shugend .

³² K ban, et Nakai avant lui, ont pratiqué cette ascèse dans la grotte même de Sh . Aujourd'hui, toute construction est interdite dans le parc naturel qu'est devenue cette région. Cependant, par le passé, il semblerait que les pratiquants n'aient fait que méditer dans la grotte, et qu'ils dormaient dans une hutte en bois située légèrement en contrebas (Guintard, 2014 : 73). Il y a également des vestiges de construction en bois dans la caverne même (Nakai Kyôzen, communication personnelle, 28.01.2016). Le ravitaillement des ascètes était par ailleurs assuré depuis le village d'Amagase 天が瀬 dans la vallée au pied de Sh  no iwaya. Tous les lieux de pratique importants et fréquents d' mine étaient liés à un village dont ils dépendaient pour leur survie matérielle et physique (Bouchy, 1977 : 34-39). K ban est en grande partie auto-suffisant, et pour le reste se ravitaille par le biais des moines de Sanjôgatake. Principalement pour les batteries de sa torche électrique (feu interdit), mais aussi riz et sandales de paille (Guintard, 2014 : 83, 89, 90, 99, 102, 144).

³³ Guintard, 2014 : 74.

III. Conclusion

À la lecture des notes de Kûban, on est frappé par l'intensité de la souffrance physique, augmentée de manière drastique par la rigueur du climat : si l'humidité est omniprésente, le froid laisse place à la chaleur au fil des semaines. Les moments de joie ou d'agrément sont comptés. Dans toute cette douleur, quelle est donc au final la place des acquis spirituels et des pouvoirs merveilleux que le shugendô est dit rechercher, comme l'indique sa dénomination même de « voie des pouvoirs par l'ascèse » ?

Kûban parle à plusieurs reprises de visions, à la frontière du rêve et du réel : il voit les nuages et la brume se séparer en deux sur son chemin, lui révélant le sentier (Guintard, 2014 : 43) ; il a une vision onirique en cours de méditation (*ibid.* : 76) et la dernière nuit de sa pratique, il est enveloppé dans une nuée brillante de lucioles (*ibid.* : 146)³⁸. Cependant, l'expérience la plus palpable qu'il relate est celle de la « marche cotonneuse » ou « marche sur les nuages »³⁹, atteinte à plusieurs reprises, un état second au cours duquel Kûban couvre la même distance en la moitié du temps habituel (qui est autrement d'une régularité absolument remarquable)⁴⁰.

Mais la plus grande victoire est, semble-t-il, celle de la volonté, soutenue par la discipline⁴¹ :

Quand l'esprit s'engage sur le « chemin des enfers », l'exécution du programme devient l'unique fil d'Ariane. Le moindre relâchement mental le fait sombrer dans la folie. Seul compte alors le présent. (...) Quoique pratiquant d'arts martiaux, le shugendô m'a apporté plus que trente années d'arts martiaux : l'ultime combat pour la maîtrise du mental. (...) La discipline imposée tous les jours m'a servi de garde-fou, durant l'ascèse, lorsque je sombrais, le corps et l'esprit craquant de toutes parts (Guintard, 2014 : 58).

Cette discipline consiste essentiellement en le respect de la routine engagée, soit la combinaison de la méditation, récitation, marche et silence, qui fournissent un cadre à la fois formel et solide à un exercice qui repousse à l'extrême les limites physiques, morales et mentales du pratiquant.

Quel est l'objectif de Kûban, que compte-t-il atteindre ? Il est certes animé par l'idée de s'inscrire dans une tradition plus que millénaire, considérée comme une pratique absolument redoutable, un exercice réservé à de très rares initiés⁴². Mais son but premier est celui de la conquête du mental, soit de l'ego (cf. *ci-dessus*), et les différentes modulations de l'ascèse sont les outils qu'il met en œuvre à cet effet. Dans son introduction, Kûban cite les mots de Miyagi Tainen 宮城泰年, l'actuel

³⁸ Les nuages et la brume se séparent en deux sur son chemin, révélant le sentier à Kûban (Guintard, 2014 : 43) ; vision onirique en cours de méditation (p. 76) ; vision de lucioles dans la grotte la dernière nuit (p. 146).

³⁹ Selon l'expression employée par d'autres *shugenja* à qui Kûban parle plus tard de son expérience (Guintard, 2014 : 58).

⁴⁰ « Un jour de mi-juin, puis ensuite à nouveau, j'ai vécu des expériences peu ordinaires. Mes jambes étaient légères. Le sol me semblait cotonneux comme marchant sur un matelas. Il se dérobaient sous mes pas. Je ne pense pas avoir forcé l'allure, mais j'ai fait le trajet dans la moitié du temps ordinaire. Je n'en ai pas cru ma montre » (Guintard, 2014 : 58). Ailleurs, il décrit ce même état comme se situant « hors du temps » (p. 131).

⁴¹ À plusieurs reprises dans le texte apparaît l'importance primordiale de la discipline et du respect de la routine engagée : « 29 juillet. (...) Au lever, j'ai très mal aux lombaires. Je commence cette journée comme d'habitude. Je me suis installé dans une routine que je maîtrise parfaitement et qui me fait tenir » (Guintard, 2014 : 133).

⁴² Comme le dira Nakai à Kûban une fois l'ascèse achevée : « Il faut avoir de la volonté et une force de caractère exceptionnelle » (Guintard, 2014 : 149).

patriarche de la branche Honzan du shugend , au sujet des textes qu'il a choisis comme support de méditation pour les trois mois d'ascèse :

Ces textes sont d'un grand secours lorsque l'ego se cabre comme un cheval fougueux, us  par les pluies diluviennes et le manque d'hygiène » m'a dit mon maître Miyagi Tainen... Mon programme quotidien sera le mors, mais ces textes seront mes rennes durant ces cent jours ! Quant aux méditations en mouvement (marche jusqu'au monastère) et assis (faire zazen tout en récitant mes mantras), elles sont ma selle et ma couverture afin de permettre de discipliner mon esprit (Guintard, 2014 : 16).

Peut-être la difficulté des défis entrepris est-elle   la mesure tant de l'ego que de la force de vie de l'individu. Pour qu'une pratique ascétique soit réellement efficace, le consensus semble être qu'elle doit engager l'individu jusqu'à un point de non-retour dans l'épuisement physique, un moment de rupture au-delà duquel ne se trouve que la mort⁴³.

Nakai Kyôzen, le maître de K ban, me parlait dans un entretien que j'ai réalisé en 2008 de la « pratique douloureuse » ou « pratique sévère » (*kugy * 苦行), et disait à son propos :

Il faut que la pratique soit sévère, bien sûr. Particulièrement celle du shugend . Il faut qu'on en arrive au point où le corps ne veut plus, où on n'en peut plus, veut arrêter, qu'on dépasse ce point et qu'on perçoive une force autre, divine, qui nous aide, et qu'on lui soit reconnaissant de nous soutenir, de même qu'on soit reconnaissant envers nos parents, ceux qui nous entourent. Si tout est trop simple et confortable, on n'atteint pas ce sentiment. Il faut qu'on sente qu'il y a quelque chose d'invisible aux yeux qui nous tire en avant (Nakai, 2008 : 28, 42).

Un peu plus tard, il ajoutait :

Pour moi, il faut que la pratique engage la vie, sinon ce n'est pas la peine (Nakai, 2008 : 38, 21).

La recherche de ce point de jonction entre la vie et la mort passe par un travail extrêmement puissant sur le corps, ce qui est, selon Lobetti, le propre de l'ascèse : tout effort ascétique a pour dénominateur commun la perception du corps comme un espace liminal entre une dimension matérielle et une dimension spirituelle. Dans cette perspective, le « corps ascétique » (*ascetic body*) est le lieu où pratique et ontologie fusionnent Lobetti (2014 : 63)⁴⁴. Ce fil d'arête est aussi considéré comme l'espace ou le moment dans lesquels se libèrent ou s'acquièrent les pouvoirs merveilleux, psychiques, surnaturels, divins, en d'autres mots tout ce qui dépasse le monde des perceptions, capacités et sensations ordinaires.

De tout temps et en tous lieux, de manière totalement universelle, la figure de l'ascète a une place particulière, un charisme et une aura indéfectibles. La combinaison de la solitude, de la recherche d'absolu et de la sévérité des épreuves endurées est un cocktail enivrant pour l'imagination. La démesure se trouve à la fois dans l'effort engagé par les ascètes eux-mêmes et dans l'imaginaire projet  sur ces personnes par la société qui les entoure. L'ascète, surtout lorsqu'il s'engage dans une

⁴³ Voir Lobetti (2014) et Blacker (1999 : 145-146).

⁴⁴ Lobetti définit l'ascèse comme conduisant à une « progression ontologique du corps » (Lobetti, 2014 : 119), dont l'expression la plus absolue serait le « corps parfait », suspendu entre vie et mort, des ascètes auto-momifiés, l'idéal ésotérique de « l'atteinte de la bouddh it  dans ce corps » (*sokushin j butsu* 即身成仏) dans le contexte japonais du shugend  (*ibid.* : 130-136).

pratique qui pourrait lui coûter la vie, devient un personnage liminaire, qui n'appartient plus entièrement à ce monde, ou qui l'a quitté au moins temporairement⁴⁵.

Dans le cas de l'ascèse, la distance ainsi créée entre une pratique et la représentation qu'on en a, aboutit souvent à une forte esthétisation, dont la valence est généralement positive, mais néanmoins mâtinée de crainte et d'admiration⁴⁶. Or cette esthétisation masque presque toujours les côtés obscurs de l'ascèse, que sont bien sûr la souffrance physique et mentale, mais aussi l'insalubrité et l'absence d'hygiène, les doutes existentiels et non-existentiels⁴⁷, et surtout le manque absolu de repos et de loisir : pour conduire le corps à bout, il faut l'exténuer par l'effort d'une part, par les « choses à faire » d'autre part. Kûban le dit bien, entre la marche, la récitation, la méditation, qui remplissent déjà presque toutes les heures de la journée, il lui faut rogner sur son temps de repos pour tenir son journal, soit, mais aussi cuisiner, ranger, reprendre, réparer, récolter de l'eau, se laver, faire sa lessive, etc. D'un point de vue purement pratique, il reste très peu de temps pour l'illumination, qu'elle soit spirituelle ou autre⁴⁸.

Kûban ne donne pas de clé finale à son texte. Dans les dernières pages, il nous dit :

« J'ai trouvé ce que j'étais venu chercher à Shô : j'ai éprouvé ma foi en déchirant des voiles et des ombres ! » (Guintard, 2014 : 149)

La quête n'est jamais finie : voiles et ombres sont déchirés, mais qu'y a-t-il derrière eux ? La démesure signifie se placer en dehors et/ou au-delà de la mesure humaine habituelle. Le prix à payer pour se placer à l'extrême limite du monde humain est toujours très élevé, et l'issue du pari reste incertaine.

Références bibliographiques

- BLACKER, C. (1986), *The Catalpa Bow : A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London & Boston, G. Allen & Unwin.
- BOUCHY, A. (1977), *Shashin gyôja Jitsukaga no shugendô* 捨身行者実利の修験道 [Le shugendô de Jitsukaga, ascète de l'abandon du corps], Tôkyô, Kadokawa shoten.
- BOUCHY, A. (1978), « Jitsukaga, Yamabushi des premières années de Meiji, et le shugendô », *Revue de L'histoire Des Religions* 193 (2), pp. 187–211.

⁴⁵ Ce qui le distingue d'un sportif de l'extrême, à ce moment, est le lien formel à un cadre religieux, cosmologique ou spirituel, soit l'inscription de son activité dans une dimension non purement individuelle ou compétitive. Cela n'empêche pas certains sportifs, alpinistes, marins ou marcheurs, de parler de sensations et de perceptions très similaires à celles d'ascètes. Voir par exemple les écrits de l'alpiniste Ueli Steck (2010).

⁴⁶ Comme le montrent les notes de Kûban, la crainte inclut aussi parfois une part de dégoût, qui reste cependant peu importante dans la balance.

⁴⁷ Au sujet des doutes en cours d'ascèse, voir le film *Sadhû* (2012).

⁴⁸ À la lecture du manuscrit de Kûban, il est d'ailleurs frappant de voir que les moments de plénitude décrits sont non seulement rares, mais généralement dus à un moment d'émerveillement soudain face à un paysage, une luminosité particulière, ou un son. À de nombreuses reprises au fil du texte, Kûban rapporte des faits ou des événements vécus à l'univers *shugen* : c'est le cas quand il parle de la « marche cotonneuse », quand il demande à En no Gyôja de l'aider à retrouver son rosaire et que cela fonctionne, quand il analyse ses rêves ou ses visions, qu'il croise le chemin de certains animaux (grenouilles, serpents, ours). Ces descriptions sont toutes induites à partir d'un imaginaire construit, alors que l'émerveillement devant un paysage est immédiat, sans filtre aucun, et d'autant plus intense qu'il ne nécessite aucune analyse.

- CAREY, C. (2000), « In Hell the One Withouth Sin Is Lord: Sino-Japanese Tales of Descent into the Underworld », *Sino-Platonic Papers* 109, pp. 1–60.
- FOARD, J. (1982), « The Boundaries of Compassion: Buddhism and National Tradition in Japanese Pilgrimage », *The Journal of Asian Studies* 41 (2), pp. 231–51.
- K  EN 皇円 (2003), « *Fus  Ryakki* 扶桑略記 », *Shintei z ho kokushi taikei* 12.
- GORAI S. 五来重 (1975), *Konoha goromo, Suzukake goromo, T unkuji* 木葉衣, 鈴懸衣, 踏雲録事, *Shugend  shiry * 1, T y  Bunko 273, T ky , T y  bunko.
- GUINARD, S. (2014), « Voyage en Enfer, ermite au XX  siècle », *Manuscrit non publi *.
- HINO, T. 日野拓也 (2009), « The Daoist Facet of Kinpusen and Sugawara no Michizane Worship in the D ken Sh nin Meidoki : A Translation of the D ken sh nin meidoki », *Pacific World, Third Series* 11 : *Celebrating the Sixties Anniversary of the Institute of Buddhist Studies 1949-2009*, pp. 273–305.
- HIRATA, H. 平田英夫 (2008), « ‘Sh  no iwaya’ no keish  : Saigy  no sh ky  wo meguru waka no tsukurikata <笙の岩屋>の形象 : 西行の宗教をめぐる和歌のつくり方 », *Nihon Bungaku* 57 (7) : *Sh ky  wo meguru ch sei no setsuwa*, pp. 28–36.
- HORI, I. 堀一郎 (1962), « Self-Mummified Buddhas in Japan, an Aspect of the Shugen-d  (‘Mountain Asceticism’) Sect », *History of Religions* 1 (2), pp. 222–42.
- KAWAMURA T. 川村晃生, KASHIWAGI Y. 柏木由夫 et KUD  S. 工藤重矩 (dir.) (1989), *Kin ’y  Wakash , Shika Wakash * 金葉和歌集, 詞花和歌集, *Shin Nihon Koten Bungaku Taikei* 9, T ky , Iwanami shoten.
- Kokushi daijiten* 国史大辞典 (1979-1997), *Kokushi daijiten hensh  inkai hen* 国史大辞典編集委員会編, T ky , Yoshikawa K  bunkan.
- LA FLEUR, W. (1973), « Saigy  and the Buddhist Value of Nature, Part I », *History of Religions* 13 (2), pp. 93–128.
- LA FLEUR, W. (1974), « Saigy  and the Buddhist Value of Nature, Part II », *History of Religions* 13 (4), pp. 227–48.
- LOBETTI, T. (2014), *Ascetic Practices in Japanese Religion*, Japan Anthropology Workshop Series, London, Routledge.
- MIYAKE, H. 宮家準 (1985), *Shugend  shis  no kenky * 修験道思想の研究, T ky , Shunj sha.
- MIYAKE, H. 宮家準 (dir.) (1986), *Shugend  Jiten* 修験道辞典, T ky , T ky d  shuppan.
- PIGGOT J. et SMITS I. (dir.) (2006), *Dictionnaire des Sources du Japon Classique*, Paris, Collège de France, Bibliothèque de Institut des hautes études japonaises.
- M TROZ G. (2012), *S dhu - Seeker of Truth* (DVD), Agora Films, Genève.
- ROTH, S. ET ROTH C. (2010), *L  où les montagnes volent* (DVD), UMEDA, SUISSE.
- SAIGYO 西行 (2003), *Sanka-sh , Kikigaki-sh , zan-sh * 山家集, 聞書集, 殘集, *Waka Bungaku Taikei* 21, Tôkyô, Meiji shoin.
- SONODA, K. 園田香融 (1957), « Kodai buky  ni okeru sanrin shugy  to sono igi, tokuni Jinchish  wo megutte 1 古代仏教における山林修行とその意義・特に自然智宗をめぐって 』 1 », *Nanto Bukky * 4, pp. 45–60.
- STECK, U. (2010), *Speed - Die drei gro en Nordw nde der Alpen in Rekordzeit*, München, Piper.
- STEIN, R. (1988), « Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie Orientale », *Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 151.
- TYLER, R. (1987), *Japanese Tales*, New York, Pantheon Books.

Continuer à vivre. Parents et fratries face à la perte d'un enfant adolescent

Lucie Jégat ^{*† 1}

¹ Centre Max Weber (CMW) – École Normale Supérieure (ENS) - Lyon – Institut des Sciences de l'Homme 14 avenue Berthelot 69363 Lyon Cedex 07, France

La perte d'un enfant adolescent a ceci de particulier qu'elle apparaît dans un contexte de forte projection des parents dans l'avenir de l'enfant. La mort de celui-ci signe également la mort des projets et des rêves qui accompagnaient l'histoire familiale. Ce n'est pas seulement l'individu qui est atteint par le deuil, c'est toute la configuration familiale qui doit s'ajuster pour perdurer. À partir d'entretiens approfondis réalisés avec les membres de familles ayant perdu un enfant au moment de son adolescence, nous analyserons comment les individus mettent en place des ressources, s'adaptent et s'ajustent pour "faire face". Il s'agira de réinscrire le deuil dans une temporalité longue pour comprendre quels sont les moyens mobilisés par les individus afin de "continuer à vivre".

Après un tel deuil, il s'agit, non pas de réinventer sa vie, mais de continuer à vivre. Or les ajustements que connaissent les individus endeuillés dépendent des ressources dont ils disposent et qui diffèrent, à la fois selon les milieux sociaux, mais également selon l'appartenance de genre et la configuration familiale. Dès lors, comment les individus créent-ils de la continuité ? Comment persévérer dans son identité lorsque la personne qui nous définissait en partie vient à disparaître ?

Mots-Clés: deuil, famille

*Intervenant

†Auteur correspondant: lucie.jegat@ens-lyon.fr

La vie responsable. Ajuster des corps sensibles aux normes procréatives.

Aurore Dupuy ^{*† 1}

¹ ehess – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 190-198 av. de France 75244 Paris cedex 13, France

Depuis la légalisation de la contraception et de l'avortement (Lois Neuwirth et Veil), la planification et l'éducation familiale sont intégrées à une politique des naissances prioritairement adressée aux femmes, socialement investies de la maîtrise de la reproduction. Cette activité de planification et d'éducation est assise sur un savoir technique porté par les professionnels sociaux, médicaux, et véhicule des normes procréatives spécifiques : âge " idéal " pour être mère, évaluation de la situation conjugale, sociale, matérielle, gestion de la temporalité biographique, etc.

À partir d'une enquête réalisée en centre de planification et d'éducation familiale, on interrogera la pédagogie du corps et des émotions que les professionnel-le-s mettent en place, pour saisir la tension entre contrôle et capacitation qui traverse la prise en charge. Contre leur supposée démesure émotionnelle, la planification ajuste rationnellement les affects des femmes aux émotions attendues de la part de mères potentielles, pour éduquer à agir de manière responsable pour soi et pour les autres.

L'intervention analysera donc les procédures d'ajustement des émotions et leurs répercussions en actes, à travers la fabrique des subjectivités déployée par et pour le contrôle des corps et de la sexualité.

Mots-Clés: corps, émotions, sexualité, responsabilisation, biopolitiques

*Intervenant

†Auteur correspondant: auroredelpuy@gmail.com

Incarner le père idéal. Une analyse des récits de séparation au sein d'une association de défense du droit des pères en France

Mélanie Gourarier *† 1

¹ Centre de recherches sociologiques et politiques de Paris (CRESSPA) – CNRS : UMR7217, Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis – 59-61 rue Pouchet 75849 Paris CEDEX 17, France

À partir d'une enquête en cours conduite au sein d'une association de défense du droit des pères en France (Le Mouvement pour la Condition Paternelle), cette communication s'intéresse à la manière dont les hommes qui adhèrent à ce groupe sont amenés à endosser une paternité acceptable. En l'absence de ces compétences émotionnelles immédiatement mobilisable lors de la table ronde introductive, les pères sont amenés, au cours des séances, à développer des sentiments de honte de soi sur leur manière d'incarner publiquement leur paternité. Cette honte sera examinée comme relevant du processus d'auto-ajustement qui vise à réduire l'écart entre l'expérience paternelle vécue et l'incarnation d'un modèle valorisé par l'encadrement de l'association et par la justice à laquelle les pères sont amenés à adhérer.

Mots-Clés: Paternité, parenté, récit de vie, émotion, encadrement

*Intervenant

†Auteur correspondant: melanie.gourarier@yahoo.fr

S'ajuster aux exigences égalitaires par la "nouvelle sympathie". Le cas des hommes de la baie de San Francisco.

Laurence Bachmann ^{*† 1}

¹ Institut des Études de Genre, Université de Genève (Unige) – Suisse

Dans un contexte géographique fortement marqué par la subversion du genre et le tournant thérapeutique, certains hommes de la baie de San Francisco sont incités à s'ajuster à la nouvelle norme de l'homme sensible et égalitaire. Sur la base de 30 entretiens avec des hommes "sensibilisés aux questions de genre", je montrerai la manière dont ces hommes modifient au cours de leur trajectoire de vie leurs dispositions pour correspondre à ces nouvelles exigences, soutenus par des techniques de développement personnel. Ils se transforment alors pour être capables de sentir et de gérer leurs émotions et celles d'autrui, pour être davantage à l'écoute, empathiques et collaboratifs, ainsi que disposés à exposer leur vulnérabilité. J'analyserai ensuite les conséquences positives pour ces hommes de cet ajustement. Ces nouvelles dispositions, qui relèvent de ce que je propose d'appeler synthétiquement la "nouvelle sympathie", constituent en effet une ressource susceptible de transformer certains aspects du genre sur le plan personnel ou collectif : elles permettent de confronter les auteurs d'actes sexistes de manières non agressive, et donc audible et efficace. Elles relèvent aussi d'une ressource personnelle, professionnelle (affinité avec le nouvel esprit du capitalisme) et morale. Ces dispositions "sympathiques" qui trouvent une affinité particulière avec le contexte culturel des États-Unis et des classes moyennes cultivées soutiennent en outre des trajectoires d'ascension sociale des personnes issues de milieux défavorisés.

Mots-Clés: Genre, hommes, transformation de soi, nouvelle sympathie.

*Intervenant

†Auteur correspondant: Laurence.Bachmann@unige.ch

Le limbe des enfants. Adoption ” besoins spécifiques ” et limites du désir familial.

Sébastien Roux ^{*† 1}

¹ Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires (LISST) – CNRS : UMR5193, École des Hautes Études en Sciences Sociales [EHESS], Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – Université Toulouse-Le Mirail Maison de la Recherche 5 Allées Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

L’adoption internationale est aujourd’hui régulée par la Convention de La Haye. Le texte prévoit un principe de subsidiarité pour les pays signataires ; ne peuvent être proposés à l’international que les enfants qui n’ont pas trouvé de parents adoptifs dans leur pays d’origine. Dès lors, une proportion croissante d’enfants disponibles pour des candidat-e-s français-es sont des enfants dits ” à particularités ” ou ” à besoins spécifiques ”. S’ils ont été déclarés adoptables sur un plan juridique et psychologique, ils peuvent souffrir de pathologies (curables ou non), avoir vécu une histoire particulièrement difficile ou nécessiter un accompagnement particulier. Cette communication s’intéressera à la manière dont, en France, les parents candidats sont pris en charge par des professionnels (médecins, travailleurs sociaux, psychologues) pour déterminer avec eux les contours de ce qu’ils ” peuvent accepter ”, et pour les aider à définir, sous contrainte, les frontières de leur possible. À partir d’une enquête conduite sur une unité d’orientation, on analysera comment des experts conseillent et informent les parents sur les conditions, transforment les désirs parentaux, les ajustent partiellement à leur possible réalisation et définissent une limite à l’amour familial.

Mots-Clés: adoption, institutions, médecine, mondialisation, éthique

*Intervenant

†Auteur correspondant: sebastien.roux@ehess.fr

S'ajuster. Contrôle, expérience, idéal

Mélanie Gourarier ^{*† 1}, Sébastien Roux ^{* ‡ 2}

¹ Centre de recherches sociologiques et politiques de Paris (CRESSPA) – CNRS : UMR7217, Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis – 59-61 rue Pouchet 75849 Paris CEDEX 17, France

² Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires (LISST) – CNRS : UMR5193, École des Hautes Études en Sciences Sociales [EHESS], Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – Université Toulouse-Le Mirail Maison de la Recherche 5 Allées Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

Composé de deux sessions complémentaires, l'atelier vise à interroger la manière dont les individus s'adaptent aux configurations contraignantes. Nous proposons de penser anthropologiquement la manière dont les sujets mesurent l'écart qui sépare leurs vies de leurs existences idéales et s'ajustent, en fonction de leurs moyens et de leurs histoires, aux exigences, aux drames ou aux rappels à l'ordre qui font le quotidien. Comment mesure-t-on l'infaisabilité d'un projet, l'invalidité d'un désir ou encore le décalage entre le monde "réel" et rêvé ? Comment les individus s'adaptent-ils à la perception d'un impossible ? Que signifie se raisonner, par l'auto-contrainte ou le rapport de force ? Comment mettre en place des ajustements qui, pour être acceptables et acceptés, doivent sembler "nécessaires" et/ou "utiles" ? Les différentes contributions se rejoignent pour penser l'intériorisation des normes et des injonctions à partir des traces affectives, symboliques et matérielles qui jalonnent les existences et marquent les parcours de vie. En enquêtant sur des objets variés et des expériences diverses (adoption, séparation paternelle, deuil, transformation de vécus masculins, etc.), saisies par des ethnographies compréhensives et situées, nous souhaitons penser la manière dont les sujets prennent la mesure d'un écart ou d'une impossibilité et s'adaptent, s'ajustent ou renoncent, transformant leur vécu et leur manière d'être au monde.

Mots-Clés: désir, corps, contrôle, subjectivation, émotion

*Intervenant

†Auteur correspondant: melanie.gourarier@yahoo.fr

‡Auteur correspondant: sebastien.roux@ehess.fr

Femmes gestantes, mères en gest(at)ion. Analyse de récits de femmes enceintes ” travaillées ” par la maternité

Anne-Sophie Vozari ^{*† 1}

¹ Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les enjeux Sociaux - sciences sociales, politique, santé (ancienne affiliation INSERM) (IRIS) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – EHESS, 190-198 avenue de France, 75244 Paris cedex 13. UFR SMBH, Université Paris 13, 74 rue Marcel Cachin, F-93017 Bobigny cedex., France

En faisant de la maternité une expérience planifiée et désirée, la norme procréative établit un script émotionnel autour de la naissance qu’il convient aux individus, et d’autant plus aux femmes, de respecter. Pourtant, si la loi du bonheur obligatoire s’impose avec force aux femmes désignées comme mères, la naissance peut ne pas être un ” heureux événement ”. Quand les sentiments attendus font défaut, les institutions ayant en charge la naissance ont pour mission, au nom de la ” sécurité émotionnelle ” des femmes enceintes et de ” l’intérêt de l’enfant ”, de mettre en oeuvre un ” accompagnement ” médico-psychologique pour ” aider ” les femmes à expérimenter les sentiments ” naturels ” d’amour et d’affection. À partir d’une enquête ethnographique conduite sur l’encadrement institutionnel du devenir-mère, cette communication interroge la manière dont des femmes ” déprimées ” mesurent et expriment l’écart qui sépare leur vécu de la grossesse aux attentes normatives de la maternité. Mobilisant des observations de consultations psychothérapeutiques lors desquelles sont ” traitées ” des femmes enceintes diagnostiquées ” dépressives ”, j’examinerai la manière dont ces femmes donnent sens à leur angoisse, leur désarroi ou leur colère pour ” se raisonner ” et vivre enfin comme souhaité.

Mots-Clés: maternité, grossesse, raison, subjectivation

*Intervenant

†Auteur correspondant: annesophie.vozari@gmail.com

L'héritage de Prométhée. De la démésure en science et technique

Ethnographier dans le cyberspace: des défis et des possibilités d'utilisation de l'ethnographie dans l'environnement en ligne

Jeane De Freitas Azevedo ^{*† 1,2}

¹ Centre Émile Durkheim - science politique et sociologie comparatives (Centre Émile Durkheim - science politique et sociologie comparatives) – Université de Bordeaux – Centre Émile Durkheim Université Bordeaux Segalen 3 ter place de la Victoire 33076 Bordeaux Cedex Tél. (33) (0)5 57 57 18 60, France

² Ecole Doctorale Sociétés, Politique, Santé Publique (ED-SP2) – Université de Bordeaux – 3 ter place de la Victoire 33076 Bordeaux Cedex, France

La cyberculture, d'un point de vue anthropologique, renvoie à un ensemble de pratiques culturelles et de styles de vie engendrés par les Technologies de l'Information et de la Communication (TICs). Les études de la cyberculture s'inscrivent dans le domaine de la pratique anthropologique dans la mesure où l'usage des technologies représente une invention culturelle, au sens qu'elle contribue pour former un nouveau monde (ESCOBAR, 2005). La présence de l'anthropologie dans les études de la cyberculture est importante, car une des principales contributions de cette discipline est l'usage de l'ethnographie. Dans ce travail, je souhaite traiter de la nécessité d'utiliser une approche ethnographique pour appréhender la cyberculture. Cette communication a pour but de discuter de l'usage de l'ethnographie dans le cyberspace, en essayant de répondre à trois questions fondamentales : 1) pourquoi utiliser la méthode ethnographique pour analyser le cyberspace ; 2) Qu'est-ce qu'on peut ethnographier dans les contextes en ligne ; 3) Comment ethnographier dans ce contexte ? Je mets en question les spécificités de l'ethnographie en ligne par rapport l'environnement hors-ligne, en essayant de mettre en évidence les défis de l'usage de cette méthode.

Mots-Clés: Ethnographie, Cyberspace, Anthropologie

*Intervenant

†Auteur correspondant: jeane_natal@yahoo.com.br

Démesure de la petite taille. Comment l'ethnologie peut-elle s'emparer des nanotechnologies ?

Françoise Lafaye ^{*† 1}

¹ Laboratoire de Recherches Interdisciplinaires Ville, Espace, Société (R.I.V.E.S.) – CNRS : UMR5600, Ecole Nationale des Travaux Publics de l'Etat – 3 Rue Maurice Audin - 69518 VAULX-EN-VELIN CEDEX, France

Présentées comme une nouvelle manière de considérer la matière, le vivant, la nature et la société (Bensaude-Vincent, 2009), les nanotechnologies constituent un enjeu stratégique pour les états et un champ des possibles démultiplié pour les scientifiques. Elles posent cependant un certain nombre de problèmes. Notamment celui de leur définition et surtout de la stabilisation de celle-ci pour caractériser l'ensemble des substances chimiques à l'échelle du nanomètre (Laurent, 2013). En outre, la caractérisation et la manipulation de ces architectures d'atomes ou de molécules restent parfois méconnues tout comme leurs conséquences sanitaires, environnementales ou éthiques. (Browaeys, 2011).

Face à ces incertitudes, certains groupes ont investi l'espace public pour remettre en cause l'utilisation de ces substances et en appellent à un débat citoyen. Plus que le contrôle des choix scientifiques, ils revendiquent de participer à l'élaboration des politiques et des programmes de recherche (Suraud, 2013). De leur côté, les scientifiques ont des difficultés à concevoir ces polémiques autour d'un champ qui leur paraît prometteur, notamment en termes de respect de l'environnement. Dans ce contexte, comment l'ethnologue peut-il s'emparer de cet objet mouvant et controversé ?

Mots-Clés: nanotechnologie, sciences, espace public, controverse, ethnologie

*Intervenant

†Auteur correspondant: Francoise.lafaye@entpe.fr

L'héritage de Prométhée. De la démesure en science et technique.

Françoise Lafaye ^{*†}, Anne-Sophie Sayeux ^{* ‡ 1}

¹ Laboratoire Activité-Connaissance-Transmission-éducation (ACTé) – Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II : EA4281 – 34, avenue Carnot - BP 185- 63006 CLERMONT-FERRAND cedex, France

La mythologie dit qu'en procurant le feu et les techniques aux hommes, Prométhée a agi en leur faveur. Or, si l'on examine aujourd'hui les technologies mises au point et utilisées, on constate que l'Homme a pris le pouvoir sur la matière, en dépit des conséquences parfois malheureuses de ses actes sur son environnement tant humain que physique. Cette démesure, alliant contrôle, volonté de maîtrise, oubli de l'humain, est la contrepartie d'une amélioration certaine de conditions de travail et de vie. Les enjeux de cette transformation du monde sont multiples et peuvent être appréhendés sous différents angles. Celui des rapports que nous entretenons avec les technologies – de la vision techniciste à l'idéologie de la décroissance -, celui des limites que nous établissons entre amélioration et dégradation, celui de la place dévolue à l'Homme dans un univers qu'il transforme, ou celui de l'accès pour chacun aux débats sur les choix scientifiques et techniques, etc. Les discours à l'égard des sciences et techniques – et les conceptions du monde qu'ils révèlent – varient grandement en fonction des groupes considérés – du lanceur d'alerte au prix Nobel de physique – et des champs des possibles dont ils disposent. À l'heure où l'innovation devient une injonction, nous prendrons le temps, dans cet atelier, de nous intéresser aux prises de position à l'égard de la démesure technique, ceci à partir de situations variées – du nucléaire à l'agriculture mesurée.

Mots-Clés: technologies, sciences, environnement, choix, débats

*Intervenant

†Auteur correspondant: Francoise.lafaye@entpe.fr

‡Auteur correspondant: Sayeux.annesophie@gmail.com

Le transhumanisme ou la démesure technoscientifique

Nicolas Le Dévédec ^{*† 1}

¹ Université de Montréal (UdeM) – Université de Montréal C.P. 6128, succursale Centre-ville Montréal (Québec) CANADA H3C 3J7, Canada

Mouvement culturel militant en faveur d’une ” amélioration ” technoscientifique radicale de l’espèce humaine, le transhumanisme compte un nombre grandissant d’adeptes, parmi lesquels des penseurs et scientifiques de renom. Se rendre plus beau, plus fort, plus intelligent, plus heureux et vivre presque éternellement grâce aux technosciences sont les objectifs principaux du mouvement. Par la cryogénie, la fusion de l’humain et de la machine, le recours à un eugénisme libéral ou encore l’usage de la pharmacologie et des nanotechnologies, les transhumanistes ambitionnent rien de moins que de dépasser entièrement la condition humaine pour accéder à un nouveau stade de l’évolution : la posthumanité. Rencontrant un écho significatif dans les sociétés contemporaines où l’aspiration à améliorer techniquement les performances humaines est de plus en plus forte, le transhumanisme pousse à son comble la démesure technoscientifique moderne et pose avec acuité la question anthropologique des limites. Après avoir présenté le mouvement et ses principales revendications, cette communication en appellera à la nécessité de soulever la question fondamentale de la perfectibilité humaine. En quoi l’être humain est-il perfectible ? En vue de quelle(s) fin(s) et pour quel projet de société ?

Mots-Clés: Corps, transhumanisme, technosciences, humain augmenté

^{*}Intervenant

[†]Auteur correspondant: ledevedecnicolas@gmail.com

Réenchâîner Prométhée ? Une approche conceptuelle

Fabrice Flipo ^{*† 1,2}

¹ Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP) – Université Paris VII - Paris Diderot : EA7335 – Université Paris Diderot, Bât. Olympe de Gouges, case postale 7001, 75205 Paris cedex 13, France

² TELECOM Management SudParis – xx – 9 rue Charles Fourier 91011 Evry, France

La plupart des débats contemporains autour du développement technique font référence au mythe de Prométhée. Prométhée a volé le feu pour le donner aux hommes, et le feu, c'est l'énergie, le moyen de démultiplier le pouvoir des hommes sur leur milieu... et sur leur prochain. D'où la polarisation du débat contemporain sur la technique entre ceux qui veulent laisser Prométhée agir librement, de manière à ce que les Hommes disposent de pouvoirs aussi grands que possible pour agir sur la nature, et ceux qui voudraient plutôt " ré-enchaîner " Prométhée, jugeant que son pouvoir est devenu trop grand. Ce que l'on connaît moins est la suite du mythe : le désordre conduisit Zeus à envoyer Hermès pour remettre Dikè, la justice, entre leurs mains, qui permit de ramener la paix. Nous montrons que l'essentiel du mythe est dans cette seconde partie souvent oubliée, et non autour de la question de savoir s'il faut libérer ou enchaîner Prométhée. À la suite des analyses d'Ivan Illich, nous entendons montrer que la sobriété, ou juste mesure, par opposition à l'hybris, l'illimité, est l'une des conditions nécessaires de tout projet global ayant la civilisation pour objectif, et que la focalisation exclusive sur le pouvoir conduit toujours à la démesure.

Mots-Clés: philosophie, justice, technique, pouvoir, développement.

*Intervenant

†Auteur correspondant: fabrice.flipo@it-sudparis.eu

Faire renaître la ville par le gigantisme architectural : Tokyo Sky Tree, mégaprojet de 634m symbole d'une nouvelle dynamique immobilière

Raphaël Languillon *[†] ¹

¹ Université Lumière Lyon 2 – Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique –
4Bis Rue de l'Université, 69007 Lyon, France

Si Tokyo est devenue dans les années 1980 la première ville globale d'Asie, la série de crises des années 1990 a affaibli son hégémonie. Tokyo connaît pourtant dans les années 2000 de vigoureuses opérations de renouvellement, impulsées par la politique de renaissance urbaine de 2002. Ainsi voit le jour le plus grand projet urbain d'Asie pacifique : le complexe du Sky Tree, et sa tour démesurée de 634 m, seconde tour la plus haute du monde après le célèbre Burj al-Khalifa. Là ne s'arrête néanmoins pas la démesure. En tout, les projets de verticalisation du tissu urbain se multiplient à Tokyo. À Marunouchi, c'est un ancien projet de 60 tours de 200 m de haut qui se trouve réactivé et réalisé en partie. À Shibuya, c'est la surface de bureaux qui va se trouver multipliée par deux d'ici à 2020. Sur le front de mer, ce sont des milliers de logements de très haut standing dans des tours luxueuses qui voient le jour.

L'objet de cette intervention est double. Il s'agit de voir comment et pourquoi les méga-projets se multiplient à Tokyo, et quels impacts ils ont sur le tissu de la plus grande agglomération du monde. Il s'agit aussi de voir quels sont les déterminants du gigantisme architectural, en se servant de l'exemple du Sky Tree comme fil conducteur.

Mots-Clés: Tokyo Sky Tree, gigantisme, verticalisation, star architecture, renaissance urbaine

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: rlanguillon@gmail.com

La démesure : une question de point de vue ! L'exemple du dopage chez les jeunes sportifs

Dominique Bodin ^{*† 1}

¹ VIPS (EA4636) – Université Rennes 2 - Haute Bretagne – Université Rennes 2 Campus Villejean
VIPS 35043 Rennes Cedex, France

Traditionnellement les conduites dopantes dans le sport sont analysées par les chercheurs et commentées tant par les journalistes que par les politiques comme un reflet de la démesure. Les analyses et commentaires associent alors le dopage à une dérive liée à l'hypercompétitivité du sport de haut niveau, aux constructions des identités individuelles et/ou collectives, aux rôles joués par les Autrui, à l'inefficacité des mesures coercitives, etc. Pour pertinentes qu'elles soient ces analyses correspondent à un point de vue *etic* qui néglige le point de vue *emic*. Pour démesurées que puissent paraître les conduites dopantes, comment sont-elles jugées de l'intérieur par ceux qui s'y adonnent ou pas ? Ce changement de focal est si important qu'il permet, aussi, de mieux cerner les enjeux et les processus à l'oeuvre qui conduisent des jeunes à " se doper ou pas ". Ce travail s'appuie sur une investigation menée durant deux années auprès de jeunes sportifs dans deux pays et trois sports.

Mots-Clés: Sport, Dopage, Déviance

^{*}Intervenant

[†]Auteur correspondant: dominique-bodin@club-internet.fr

Etre paysan basque dans une agriculture mondialisée

Anne-Sophie Sayeux ^{*† 1}

¹ Laboratoire Activité-Connaissance-Transmission-éducation (ACTé) – Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II : EA4281 – 34, avenue Carnot - BP 185- 63006 CLERMONT-FERRAND cedex, France

Dans un secteur agricole mondialisé régi par des institutions supranationales, comment les paysans basques peuvent-ils imposer leur propre conception de l'agriculture, à savoir leur rapport à la nature, au collectif, ou aux institutions, sur un territoire spécifique ?

À partir d'une enquête réalisée dans le Pays Basque français, nous analyserons les manières dont ils tentent de se soustraire à la perspective ultra-concurrentielle de l'usage des ressources naturelles et des hommes, portée par les diverses politiques qui régissent le monde agricole. Nous examinerons les moyens d'action variés qu'ils mettent en place au quotidien pour ignorer ce néolibéralisme agricole, contesté par nombre de mouvements paysans internationaux des pays du Nord comme du Sud, ici notamment des structures associatives, telles que d'Euskal Herriko Laborantza Ganbara (EHLG) ou Euskal Herriko Laborarien Batasuna (ELB). Enfin, nous étudierons le modèle que ces paysans basques prônent : une agriculture mesurée dans son usage de la terre et de ses hommes.

Mots-Clés: Paysans, Pays Basque, nature, agriculture mondialisée, agriculture mesurée.

*Intervenant

†Auteur correspondant: Sayeux.annesophie@gmail.com

ethnographier les big datas ?

Saskia Cousin ^{*† 1}

¹ Centre d'anthropologie culturelle (CANTHEL) – Université Paris V - Paris Descartes : EA4545 – 45
rue des Saints-Pères 75270 Paris cedex 06, France

Cette communication propose l'analyse réflexive d'un programme de recherche mené avec des chercheurs en informatique. Il s'agit d'ouvrir " la boîte noire " du web en posant à son corpus démesuré des questions anthropologiques, issues d'enquêtes ethnographiques. Nous étudions les " traces numériques " laissés par les voyageurs, traces composées de millions de photos ou de commentaires postés sur des sites de partage (panoramio, flickr, instagram, tripadvisor, etc.), ainsi que les métadonnées qui leur sont associées. Ces traces, démesurées mais partielles, n'existent que parce qu'elles sont identifiées par un appareil d'hypothèses et de questions, qui permettent la reconnaissance, l'interprétation, la restitution. L'informatique appliquée aux big datas et l'anthropologie sociale partagent une démarche inductive volontariste, des questions éthiques assez similaires, une appétence pour la marge. Enfin, ces " bigs datas " ne sont pas plus grosses que celles qui entourent un ethnologue sur son terrain, même si elles bénéficient, dans le monde social, de la fascination pour les chiffres, et dans celui des anthropologues, d'une répulsion en miroir. On se demandera ce que ce rapprochement peut apporter à l'anthropologie, et vice-versa.

Mots-Clés: big datas, traces numériques, épistémologie, circulations, tourisme

*Intervenant

†Auteur correspondant: saskia.cousin@parisdescartes.fr

Les inondations dans la banlieue de Dakar (Sénégal) : enjeux politiques et humains d'un problème environnemental urbain.

Sophie Moulard *[†] ¹

¹ Les Afriques dans le monde (LAM) – Sciences Po, CNRS : UMR5115 – 11, Allée Ausone 33607 PESSAC CEDEX, France

Pendant des décennies, la nappe phréatique dite " de Thiaroye " a alimenté Dakar et sa banlieue en eau potable. Mais l'absence de traitement des eaux usées va polluer la nappe, rendant l'eau impropre à la consommation. Les eaux sales, auxquelles viennent s'ajouter les eaux pluviales, finissent par faire déborder la nappe, provoquant l'inondation de vastes zones de la banlieue. Outre les déguerpissements consécutifs à chaque inondation, dès 1992, l'OMS met en garde les responsables politiques contre un risque sanitaire majeur : la stagnation des eaux engendre la prolifération de maladies (choléra, paludisme). Pourtant, rien n'est vraiment tenté pour endiguer ce fléau, et ce n'est qu'en 2005 que le Président Wade l'inscrit sur son agenda politique. Malgré cela, et malgré la mobilisation de la société civile (ONG, associations de quartier, mouvement citoyen Y'en a marre), la question tarde à être résolue, laissant entrevoir des enjeux politiques en matière de foncier et d'urbanisme, antagonistes avec un assainissement de ces quartiers déshérités. L'approche anthropologique, qualitative et critique, apparaît pertinente pour venir éclairer les mécanismes sociaux et politiques en oeuvre, en révélant les logiques des différents acteurs locaux et internationaux.

Mots-Clés: Mots, Clés : Eau/Environnement/Mobilisations citoyennes/Anthropologie urbaine/Politiques publiques

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: sophiemoulard7@gmail.com

L'acceptabilité sociale de la reconnaissance faciale à des fins d'investigation judiciaire : du rétablissement de l'ordre à la débauche sécuritaire

Murielle Ory

Laboratoire Dynamiques européennes (UMR 7367)

Université de Strasbourg

murielle.ory@misha.fr

Cet article vise à présenter quelques-uns des résultats d'un travail de recherche portant sur l'acceptabilité sociale d'un dispositif biométrique utilisé par les forces de l'ordre à des fins d'investigations judiciaires. Il s'agit d'un système dit de rapprochement physionomique, qui a pour fonction d'identifier des suspects à partir de photographies et vidéos ayant capté une scène d'infraction. Ce système procède par comparaison de points caractéristiques du visage (distance entre le nez, les yeux, les oreilles, etc.) avec les photos des personnes ayant déjà été placées en garde à vue. En vue de faciliter cette mesure de similarité entre les visages, le système technique vise en outre leur redressement, c'est-à-dire, la reconstruction des visages lorsqu'ils n'apparaissent pas intégralement sur l'image du délit. Trois différentes techniques sont donc mises en œuvre au cours du processus d'identification : la vidéosurveillance, un logiciel de comparaison des visages et un logiciel de redressement. Plus généralement, cette technologie de reconnaissance faciale relève du champ de la biométrie que nous pouvons définir comme

une technique d'identification et d'authentification consist[ant] à transformer les caractéristiques biologiques, génétiques et comportementales d'une personne telles que les empreintes digitales, l'empreinte de l'iris, de la rétine, de la voix, de la forme du visage, de la forme de la main en une empreinte numérique [...] cette technique permet de mesurer le vivant à partir des parties du corps considérées comme inchangeables. Avec elle, l'identité est réduite aux caractéristiques physiques et génétiques qui attestent de l'unicité d'une personne. (Ceyhan, 2006 : 2)

I. Explorer un débat : sources et méthodes

Deux types de matériaux d'enquête ont été recueillis pour rendre compte sociologiquement de la réception par le public de cette technologie d'identification. Trente entretiens individuels et semi-directifs ont été menés avec des habitants de la petite couronne de l' le-de-France. L'enquête qualitative vise à cerner les propos généraux et à identifier l'ensemble des aspects que soulève la question de la reconnaissance faciale. Dans un second temps, une enquête par questionnaire a été conduite auprès d'une population plus large (cinq cents habitants de la même aire géographique) permettant de caractériser une population ou des sous-populations affirmant une certaine opinion concernant la légitimité de l'utilisation du système de rapprochement physionomique. Ce sont les résultats du versant qualitatif que nous retiendrons ici dans la mesure où l'objectif visé est de dresser l'inventaire des représentations et des attitudes d'un groupe d'enquêtés par rapport à ce système d'identification mais aussi de dégager les éléments qui entrent en considération lorsqu'une personne formule un jugement individuel. Plus spécifiquement, il s'agit d'explicit er les représentations des personnes interrogées concernant le pouvoir de la technologie de reconnaissance



faciale ainsi que les argumentaires pro- et anti- biométrie fondés sur l'enchantement et le d s enchantement technologique. Ces notions d'enchantement et de d s enchantement interrogent les limites que les personnes interrogées établissent entre, d'une part, les améliorations, les progrès induits par le dispositif technique et, d'autre part, les dégradations ou les risques néfastes auquel il est susceptible de nous exposer. Notons qu'il s'agit d'argumentaires idéaux-typiques qui ne reflètent jamais parfaitement l'un ou l'autre des discours recueillis au cours de l'enquête puisque, dans leur ensemble, les enquêtés oscillent entre ces deux positions. Nous savons en effet que « [n]ous sommes résolument entrés dans l'ère du soupçon face aux coûts humain, social et moral générés [...] par les progrès techniques » et les personnes interrogées sont le plus souvent bien conscientes que la technologie de reconnaissance faciale « ne se content[e] pas de résoudre des problèmes et d'apporter des solutions » mais qu'elle « cr [e] de nouveaux problèmes ». Au sein des discours, nous trouvons donc cette « ambivalence latente et récurrente » qui consiste à « croire en la science, en sa neutralité, mais [aussi à] craindre les usages mal contrôlés de ses découvertes. » (Z lem, 2005 : 42)

Nous examinerons donc la place du dispositif de reconnaissance faciale dans les représentations de l'efficacité du travail de police, c'est-à-dire quels sont, selon les personnes interrogées, les apports et gains générés par la technique dans le cadre d'une enquête policière. En parallèle, nous nous pencherons sur leurs croyances concernant la dangerosité de cette évolution technique d'un point de vue social, politique ou  thique. Dans cette perspective, les entretiens qualitatifs montrent que l'acceptation du système repose g n ralement¹ et au moins en partie² sur la croyance en une technologie puissante qui rend possible une identification des personnes à la fois plus systématique, plus fiable et plus rapide.

II. La question de la rapidité de la technique

Selon le partisan de la reconnaissance faciale, le premier apport du dispositif technique réside dans l'accélération et la facilitation du travail d'enquête. Le système technique doit en effet éviter aux forces de l'ordre, au moins en partie, les interrogatoires de témoins et de suspects qui font traditionnellement partie de l'investigation policière.   ce propos, l'opposant au système attire l'attention sur le revers de ce gain de temps généré par la technologie biométrique : il s'agit du risque d'aboutir à une « machine qui juge » et dépossède la police judiciaire de sa mission d'enquête. Dans cette perspective, la machine cesse d'être un outil ou une prothèse utilisée par le policier pour l'épauler ou pour pallier à ses défaillances, elle vient au contraire l'écarter et substituer au travail d'enquête la simple désignation d'un coupable. Dans les imaginaires des personnes interrogées, la peur d'une autonomisation complète de la technique trouve son incarnation la plus aboutie dans la figure du clone : l'hypothèse d'une machine capable de reconstruire des doubles à partir d'empreintes faciales ouvre la voie à une dépossession totale des personnes de leur propre corps.

¹ Par exemple, il est possible de considérer que la technologie biométrique est efficace dans sa fonction d'identification mais de refuser son exploitation par la police parce que celle-ci est susceptible de porter atteinte aux libertés individuelles ou parce qu'il existe des moyens plus efficaces pour lutter contre la délinquance.

² Les argumentaires idéaux typiques du partisan et du détracteur du dispositif reposent sur une certaine combinaison de quatre variables : le sentiment d'insécurité, l'attitude de (d s)enchantement technologique, le degré de confiance en les forces de l'ordre et la valeur accordée à l'empreinte faciale, c'est-à-dire à l'image du visage.

III. La question de l'efficacité de la technique

Pour le défenseur du dispositif de reconnaissance faciale, l'amélioration apportée par la technologie est ensuite quantitative puisqu'elle doit permettre aux forces de police d'identifier un plus grand nombre de délinquants ou de criminels et par là d'augmenter le nombre d'affaires délictueuses résolues. Pourquoi le système biométrique est-il considéré comme plus efficace dans sa fonction d'identification par rapport à un policier c'est-à-dire à un enquêteur humain ? Selon le raisonnement du partisan, la caméra de surveillance est d'abord capable de pallier aux défaillances de la mémoire des témoins lorsqu'il s'agit d'identifier un suspect mais elle permet aussi de remédier au refus grandissant de la population de collaborer avec la police. Cette dernière attitude est perçue par le tenant du système technique comme symptomatique du climat d'insécurité ou du délitement du lien social puisque les enquêtés qui avancent cet argument supposent le plus souvent que le témoin ou celui qui détient des informations concernant l'identité de l'auteur d'un délit se tait par peur des représailles, par indifférence ou pour couvrir l'auteur des faits.

En comparaison avec ce témoin humain perçu par les pro-biométrie comme imparfait et imprécis – un témoin qui représente finalement moins une source de renseignements pour les enquêteurs qu'un obstacle dans la recherche de la vérité –, la caméra, quant à elle, n'oublie rien (elle dit tout) et laisse voir aux policiers l'ensemble des faits tels qu'ils se sont produits c'est-à-dire sans mensonge ni déformation puisque ceux-là sont le fruit de l'imperfection naturelle de l'homme ou de sa capacité à duper, à tromper. En ce sens, l'objectif de la caméra incarne la toute-puissance visuelle, il s'apparente à l'œil de Dieu qui voit tout et tout le temps. Grâce à la technique et du fait de la rigidité machinale de la caméra de surveillance, l'enquêteur devient capable d'une domination visuelle sans pareil. Le philosophe Alexis Rosenbaum a écrit sur cet œil divin qu'il est

le regard imaginaire le plus célèbre et le plus grandiose que la pensée ait produite. Dans la hiérarchie oculaire qui s'est maintenue jusqu'à nous, si l'aveugle tient la place la plus basse (celle du néant), le divin occupe la plus élevée (celle de la plénitude).³ (Rosenbaum, 2003 : 42)

Dans l'imaginaire du regard, la compréhension du monde passe ainsi par une vue complète de l'espace et du temps. Dans le récit religieux, Dieu sait tout du monde des hommes parce qu'il est en mesure d'observer constamment la totalité de l'activité humaine. La vision à laquelle il accède est panoramique, son œil embrasse l'ensemble des espaces et du temps terrestre. Ainsi, si le témoin humain dans le cadre d'une enquête policière est en mesure métaphoriquement de « fermer les yeux » et de se taire, l'objectif de la caméra filme constamment, il est un œil toujours ouvert, sans paupière.

Dans l'argumentaire du partisan de la vidéosurveillance et du dispositif de rapprochement physiognomique, cette propriété du dispositif technique est précisément ce qui convainc sur sa fonction de sécurisation ; c'est bien parce que le pro- biométrie estime être vu en permanence au cours de ses déplacements qu'il se sent réellement protégé. Pour le détracteur de cette technologie au contraire, l'œil divin de l'objectif est si redoutable que ceux sur lesquels il se pose tendent à devenir des êtres intégralement visibles . Selon lui, rien ou presque n'échappe à l'instance surveillante, et cela de leurs

³ Pour l'historien Waldemar Deonna aussi, la puissance visuelle illimitée est le propre de la divinité suprême, « l'œil qui la désigne, en est le symbole figuré. » (Deonna, 1965 : 96).

conduites extérieures mais aussi de l'intérieur de leur corps, des émotions qui y naissent et des pensées qui s'y forment. Par suite, le surveillant est non seulement partout, omniprésent, mais aussi omniscient, il sait, connaît et comprend tout. Quoi de plus inquiétant en effet que d'être pris par un dispositif capable de mettre à nu et de pénétrer les corps et les esprits, c'est-à-dire d'illuminer un monde intérieur jusqu'à présent opaque pour autrui ? Avec la transparence du corps nous atteignons « l'apocalypse du visible », selon l'expression de Gérard Wajcman :

Le stade de la transparence non seulement appelle l'œil à voir, mais il suppose de lui livrer encore plus de visible à voir. C'est-à-dire qu'on passe non seulement de « se voir » à «  tre vu », du stade du voyant au stade du regard , mais que nous accédons au stade de l'être intégralement visible regard  intégralement. (Wajcman, 2010 : 22 et 24)

Bien entendu, l'engouement pour la solution technique est d'autant plus fort que le problème qu'elle vient résoudre est perçu comme grave et essentiel. Aussi, le défenseur du dispositif de reconnaissance faciale insiste sur l'idée qu'aujourd'hui le niveau d'élucidation des crimes et délits – c'est-à-dire la capacité de la police à mettre un nom sur un fait – est très insuffisant. L'exploitation de la technique est ainsi rendue légitime par un principe de nécessité qui émerge d'une situation jugée problématique, requérant l'intervention d'autre chose que l'homme, puisque celui-là a montré son impuissance et incompétence sur cette question de l'identification. Un faible niveau d'élucidation implique d'abord une menace pour la sécurité des citoyens, puisque des personnes dangereuses restent libres, mais il représente également un danger pour la sauvegarde de notre démocratie. En effet, l'argumentaire du tenant du dispositif biométrique se nourrit de l'idéologie sécuritaire selon laquelle la sécurité des personnes et des biens est un droit essentiel trop peu ou mal assuré par l'état, voire qu'elle constitue la première des libertés dans un régime démocratique. L'analyse des entretiens a ainsi révélé qu'à côté du niveau d'enchantement ou de désenchantement technologique, le niveau du sentiment d'insécurité est une seconde variable explicative qui influence la formulation d'un jugement sur le dispositif de rapprochement physionomique : le système est d'autant plus accepté par les personnes interrogées que le risque de victimation – et particulièrement celui de l'infraction violente (le crime, le viol, l'agression physique ou l'acte terroriste) – est une préoccupation importante dans leur vie quotidienne.

IV. La question de la fiabilité de la technique

  côté de l'apport en termes d'efficacité, le partisan de la reconnaissance faciale appuie son argumentaire sur le gain généré par la technique en matière de fiabilité de l'identification. Dans cette perspective, le dispositif de rapprochement physionomique doit permettre de dépasser les conditions jugées archa iques du travail policier. Nous l'avons dit, selon le défenseur du système, lorsque des policiers ou des témoins humains identifient l'auteur d'un délit, ils ne le font qu'au prix d'approximations du fait même de l'imperfection de la vision et de la cognition humaine. En comparaison, l'identification des personnes via la machine est jugée largement plus fiable, voire totalement sûre, puisqu'elle opère et identifie un visage en mesurant des distances. Or, dans les représentations, ces termes de « mesure », de « distance », et donc de chiffre, renvoient d' mbl e aux registres mathématique et scientifique. La mensuration est au cœur du fonctionnement de la biométrie et c'est ce qui permet au dispositif technique de profiter du prestige de la science. En effet, la science est synonyme d'exactitude et de vérité, elle rappelle la connaissance objective, libre de toute influence sociale. Le jugement sur le système bénéficie donc de cet attrait pour les chiffres,



c'est-à-dire de la croyance que des mesures rigoureuses garantissent une précision irréfutable et qu'elles seules rendent possible le passage indispensable entre les suppositions subjectives de l'enquêteur et une identification irréfutable.

Pour résumer, le partisan du système technique met en avant l'argument que celui-ci pallie aux limitations des êtres humains impliqués dans le processus d'identification de l'auteur d'un acte illégal. Il est perçu comme véritablement libérateur puisqu'il permet de surpasser les défaillances et les imprécisions mais aussi d'échapper à une autre tendance proprement humaine, celle de l'enquêteur à mener une enquête en fonction de ses propres *a priori*. Plus précisément, la technique vient délivrer les citoyens de la partialité des policiers et cet argument est fondamental dans le processus d'acceptation de la reconnaissance faciale. La technologie répond en effet à une préoccupation forte d'une partie des enquêtés, celle de la tendance des forces de l'ordre à traiter les personnes en fonction de leur origine, c'est-à-dire à suspecter ceux qui commettent un délit de facies⁴. En ce sens, la neutralité du dispositif technique garantit la fiabilité de l'identification en autorisant le contournement des pratiques discriminatoires des policiers, mais aussi la méfiance du public envers l'institution policière. Le sociologue Gérard Dubey a en effet remarqué que :

La perte de confiance envers les médiations sociales et l'autonomie de la société semblent constituer un puissant moteur en faveur des techniques biométriques d'identification, le terreau sur lequel celles-ci pourraient être amenées à se développer. [...] Même si [la biométrie] bénéficie en dernier ressort à l'état ou à toute autre organisation dont l'objectif est d'étendre ses capacités de contrôle, dans l'esprit de nombreux usagers, automatiser revient à desserrer l'étreinte du pouvoir en limitant au maximum les contacts avec ses représentants ou en s'émancipant d'une réglementation dont la légitimité n'est plus reconnue. (Dubey, 2008 : 23-25)

  suivre le système de croyances du défenseur du système, la technique rend possible la réalisation d'une utopie dans les domaines policier et judiciaire, celle de supprimer rien moins que le risque proprement humain d'accuser à tort ou de faire fausse route au cours de l'enquête.   propos de l'acceptabilité sociale de la reconnaissance faciale, il ne faudrait cependant pas surestimer le poids de cette fascination pour la technique et pour ses prouesses. En effet, l'enquête par questionnaire nous apprend que seule une courte majorité des personnes sond es croit en la capacité du dispositif à redresser un visage : soixante-trois pour cent d'entre elles estiment qu'« *un logiciel est capable aujourd'hui de recomposer un visage conformément à ce qu'il est en réalité* ». Pour les autres, la limite principale   la fiabilité de la machine est qu'elle reste incapable de recrer d'elle-même une réalité concernant un corps vivant. Quelles sont les motifs invoqués ? Pour certains, cette impossibilité tient à la dissymétrie naturelle du visage tandis que d'autres insistent sur les aléas de l'existence et les accidents qui peuvent défigurer ou paralyser un visage. Le scepticisme porte aussi sur la fiabilité d'une comparaison de visages par un dispositif technique qui peut être entravée par les modifications inéluctables du visage au cours du temps (le visage vieillit, grossit) ou par les transformations volontaires grâce à la chirurgie.

Dit autrement, pour l'adversaire du système, l'identification à travers les traits et la forme du visage demeure incertaine puisqu'ils renvoient à une partie du corps instable et modifiable. Ce qui se joue ici d'un point de vue sociologique, c'est l'émergence d'une posture critique non-formalisée face au

⁴ D'après l'enquête par questionnaire réalisée dans le cadre de cette recherche : seulement trente-huit pour cent des personnes interrogées estiment que les policiers « traitent chacun de la même façon peu importe qui il est ».

procédé selon lequel la biométrie définit l'identité. Le dispositif de reconnaissance faciale implique en effet une définition spécifique et réductionniste de l'identité, il la capture et la fixe une fois pour toutes : il réduit d'abord l'identité à son élément naturel, biologique et il la dématérialise ensuite en la réduisant à des paramètres informatiques. Or, l'opposant au dispositif de rapprochement physiognomique, qui situe la limite technologique au niveau de la plasticité du visage, souligne au contraire le caractère dynamique de l'identité humaine, et cela y compris dans sa dimension corporelle. En insistant sur « *la diversité du corps et son rapport au monde perceptif et vécu* », le détracteur rappelle que si l'identité repose bien sur des caractéristiques stables, elle est aussi

liée à un ensemble de caractéristiques personnelles et relationnelles non physiques qui sont historiquement et socialement construites. Dans cette perspective, l'identité n'est pas fixe, mais constamment en mouvement entre ce qui est permanent et ce qui est changeant. (Ceyhan, 2006 : 7-8)

De façon plus formalisée, l'opposant au système de reconnaissance faciale perçoit un risque moral dans cette réduction de l'identité à son élément naturel qui est opérée par la biométrie. Le danger est que ce versant mouvant de l'identité humaine, cette conception d'une identité évolutive et en construction permanente dans le rapport avec l'autre soit progressivement contesté et socialement nié. En ce sens, « *avec ce processus de chosification des personnes transformées en paramètre informatique à des fins de preuve, c'est notamment l'importance du rôle conféré à la médiation du langage dans les rapports sociaux qui s'en trouve affecté.* » (Piazza, 2010 : 239) Ici, le danger réside donc dans le caractère asservissant de l'application biométrique qui réduit l'identité au corps et le corps à un numéro, à un code-barre c'est-à-dire *in fine* à une marchandise.

Références bibliographiques

- CEYHAN, A. (2006), « Enjeux d'identification et de surveillance à l'heure de la biométrie », *Cultures & Conflits* [En ligne], hiver, 64, mis en ligne le 02 avril 2007, consulté le 22 mars 2016. URL : <http://conflits.revues.org/2176>
- DEONNA, W. (1965), *Le symbolisme de l'œil*, Berne, Éditions Francke.
- DUBET, G. (2008), « La condition biométrique. Une approche socio-anthropologique des techniques d'identification biométrique », *Raisons politiques*, novembre, 32, pp. 9-34.
- PIAZZA, P. (2010), « Violence symbolique et dispositifs étatiques d'identification », in Crettiez, X. et al. (dir.), *Les violences politiques en Europe. Un état des lieux*, Paris, La Découverte, pp. 229-249.
- ROSENBAUM, A. (2003), *Regards imaginaires. Essais préliminaires à une écologie visuelle*, Paris, L'Harmattan.
- WAJCMAN, G. (2010), *L'œil absolu*, Paris, Éditions Denoël.
- ZELEM, M.-C. (2005), « D'une confiance aveugle dans les technologies à la nécessité d'une science en conscience », *Global Chance*, février, 20, pp. 40-44.

Diagnostic anténatal et moment de l'annonce : quand les avancées en médecine fœtale se confrontent à l'incertitude dans le processus de choix d'interruption de grossesse

Séverine Colinet,
Maître de Conférences en Sciences de l'Education,
Laboratoire Ecole, Mutations, Apprentissages,
Université Cergy-Pontoise
Membre associé au Laboratoire Education et Pratiques de Santé
severine.colinet@u-cergy.fr

Céline Avenel,
Docteure en Sciences de l'Education,
Chercheure associée au laboratoire LIRDEF EA 3749
celine.avenel517@orange.fr

Le cadre de notre recherche est celui de la maladie rénale fœtale et plus spécifiquement du diagnostic anténatal. Cette recherche, coordonnée par Séverine Colinet, Laboratoire EMA (4507), Université de Cergy-Pontoise et membre associé au LEPS (EA-3412) est réalisée dans le cadre du premier appel à projets de recherche en sciences humaines et sociales de la Fondation Maladies Rares.

Le diagnostic anténatal se définit par « *les pratiques médicales ayant pour but de détecter in utero chez l'embryon ou le fœtus une affection d'une particulière gravité* » (loi du 29 juillet 1994). Il s'agit donc de la situation pendant laquelle les médecins reçoivent un couple, ou la mère seule dans certains cas, afin de transmettre le diagnostic concernant leur enfant à naître. La démesure se rapporte ici sur le plan médical aux techniques de mesure, aux développements considérables dans le champ de la médecine fœtale, c'est-à-dire les techniques d'exploration biologique du fœtus et de dépistage des anomalies fœtales. L'intérêt réside dans la confrontation de ces avancées techniques avec la singularité de cette interaction entre le médecin et les patients. En effet, la situation d'annonce est révélatrice de tensions et d'enjeux relatifs au cheminement de la parentalité.

I. Objectif général

L'objectif général de la recherche vise à susciter une réflexion collective sur les pratiques d'annonce et de présentation de l'information relative à la maladie rénale avant la naissance, en vue d'améliorer l'annonce aux couples ainsi que leur prise en charge dans le cadre de leur parcours de soin.

Pour cela, nous proposons :

- 1) d'établir un état des lieux des pratiques d'annonce et de les analyser.
- 2) d'analyser la manière dont les parents se la représentent, l'entendent, l'intègrent, et quel est l'impact de cette annonce sur la décision de ces derniers concernant l'enfant à naître, qu'il s'agisse d'une interruption médicale de grossesse ou d'une poursuite de la grossesse.

Cette médecine du diagnostic et de la prédiction ouvre à des questionnements d'ordre éthique relatifs à l'accompagnement des patients lors des situations d'annonce, et plus spécifiquement aux enjeux des compétences relationnelles et communicationnelles dans les pratiques en médecine. Notre objectif est de comprendre et d'étudier les conceptions des praticiens quant au(x) modalités de l'annonce : comment la définissent-ils ? Que représente-t-elle ? Et surtout comment s'organise-t-elle ? Et quel(s) type(s) de discours sont tenus ?

Dans un premier temps, nous présenterons le contexte de la recherche, le terrain d'enquête et la méthodologie de la recherche mise en œuvre. Dans un second temps, nous exposerons une partie des résultats issus de l'enquête, en analysant l'impact de l'incertitude dans les conceptions et les discours des pratiques d'annonce diagnostique des médecins. Pour conclure, nous discuterons des perspectives de cette recherche.

II. Approche problématisée

Notre cadre théorique s'inscrit dans une approche pluridisciplinaire. Nous nous appuyons sur les apports de la sociologie de la naissance (Charrier et Clavandier, 2013), des sciences de l' ducation (Barbier, 1996 ; Le Boterf, 2013) et de l'ergonomie à l'hôpital (Martin et Gadbois, 2004).

Dans le cadre de cette communication, nous souhaitons analyser spécifiquement le rôle de l'incertitude médicale dans les logiques d'action et dans les discours sur les pratiques d'annonce de la pathologie fœtale rénale.

Trois questions centrales émergent :

- en situation d'annonce diagnostique, en quoi les pratiques en anténatal sont-elles spécifiques selon les médecins ?
- mais aussi en quoi la situation d'annonce en contexte de pathologie rénale fœtale demande-t-elle des compétences singulières ?
- comment l'incertitude médicale structure-t-elle les discours sur les pratiques d'annonce ?

Cette communication ne vise pas à définir une « bonne » façon d'annoncer la maladie rénale pendant la grossesse. Notre visée est d'observer et d'analyser la spécificité de l'annonce de la pathologie fœtale rénale.

III. Hypothèses

L'enquête de terrain nous a amenées à émettre les hypothèses suivantes :

- Nous avançons l'hypothèse d'une hétérogénité des pratiques d'annonce chez les médecins. Cette hétérogénité se caractériserait par sa forme dominante et traditionnelle chez eux et resterait peu questionnée. L'enjeu de cette recherche a conduit à mettre en avant l'influence de cette variabilité sur l'accompagnement des patients et potentiellement sur le processus décisionnel parental.
- Nous formulons que cette hétérogénité est par ailleurs conditionnée par un « effet équipe médicale ». En d'autres termes, il existerait une mobilisation singulière de certains centres sur les questionnements relatifs aux compétences communicationnelles, ce qui engendrerait des pratiques collectives (annoncer à

plusieurs praticiens) et collaboratives (entre les spécialités) structurant le parcours d'accompagnement du patient.

- Enfin, nous ouvrons la réflexion à la question de la formation. Nous avançons que cette variabilité des pratiques et que la conception traditionnelle d'une pratique d'annonce qui associe des facteurs personnels et expérientiels, partagée dans le groupe professionnel, sont dépendants d'un déficit de formalisation voire de formation à l'annonce diagnostique.

IV. Méthodologie

1. Population de l'enquête auprès des médecins

L'intérêt de cette étude est d'adopter une grille de lecture en sciences sociales sur un objet médical et de croiser les regards de différentes équipes médicales et de sciences sociales, qui sont encore actuellement peu mobilisés ensemble sur ces enjeux des pratiques dans le contexte de la santé. Pour ce faire, trois équipes médicales et une équipe de sciences sociales se sont associées.

- Centre de Référence MARHEA (Maladie rénale héréditaire de l'enfant et de l'adulte)
- Centre de référence des maladies rénales rares - N phrogones
- Centre de référence des maladies rénales rares du Sud Ouest
- Equipe en Sciences Sociales dans le cadre de la recherche ADARAN, Université de Cergy-Pontoise, laboratoire EMA (Ecole, Mutations, Apprentissages) (EA-4507)

Cette recherche qualitative a été entreprise après accord des instances ethniques (Comité consultatif sur le traitement de l'information en matière de recherche, Comité de protection des personnes, Commission nationale de l'information et des libertés). Elle porte sur un échantillon non-probabiliste et non-repr sentatif¹ de trente entretiens semi-directifs réalisés auprès de médecins exerçant dans onze CHU en France, soit vingt services hospitaliers. Les entretiens concernaient des situations d'annonce différentes à chaque fois. Trois spécialités sont représentées : la n phrop diatrie (seize médecins), la gynécologie-l'obstétrique/l'échographie (six médecins), la chirurgie pédiatrique (trois médecins). Par ailleurs, un entretien avec une psychologue clinicienne a été mené. L'enquête par entretiens a donc été effectuée auprès de vingt-six médecins (soit quinze femmes et onze hommes). Nous avons rencontré deux médecins à plusieurs reprises : l'un avec lequel nous avons réalisé deux entretiens, et l'autre avec lequel nous avons enregistré quatre entretiens. Les entretiens concernaient des situations d'annonce différentes à chaque fois.

2. Analyse

Les trente entretiens semi-directifs ont été intégralement transcrits. Nous avons procédé à une anonymisation des médecins par code d'identification (N  centre – N  d'inclusion de l'interviewé dans l'enquête – Initiales, spécialité du médecin), par exemple (voir fin de la

¹ Un échantillon est non-probabiliste lorsque la méthodologie ne comprend pas de mécanisme de sélection aléatoire des individus (Dussaix, 2009). Notre échantillon est ainsi composé de médecins volontaires qui pratiquent l'annonce diagnostique de la maladie rénale fœtale. Cet échantillon est en outre nommé « non-représentatif », c'est-à-dire qu'étant composé de volontaires, la généralisation des résultats est raisonnée et circonscrite à ce contexte d'annonce diagnostique.

page suivante) : (1-1-DM, néphrologue pédiatre). Nous avons réalisé trois types d'analyse : de contenu thématique, de discours (avec le logiciel Tropes) et interprétative.

V. Résultats

1. Contexte et spécificités d'une anomalie rénale en anténatal

Dans le cadre de cette recherche, l'annonce représente l'information et l'explication au couple du niveau d'insuffisance rénale qui se situe sur un large spectre de gravité comprenant les situations les plus graves (possible interruption de grossesse, accompagnement de l'enfant en fin de vie, dialyse dès la naissance) et les situations considérées comme les moins graves (insuffisance rénale qui peut intervenir à un âge avancé voire adulte).

Le diagnostic anténatal de pathologies rénales rares présente un certain nombre de traits communs avec d'autres pathologies non rénales (l'annonce est brutale, inédite et inattendue), mais également des spécificités :

- Le diagnostic anténatal pour les pathologies rénales bénéficie de grandes avancées médicales : les échographies (et surtout le suivi échographique à quarante-huit heures pour les situations les plus sévères), les différents dosages et ponctions (du cordon, des reins du fœtus...) ; pour autant, la part d'incertitude dans la sévérité du pronostic est souvent assez importante.
- La situation d'annonce étudiée est singulière car ce type de diagnostic porte sur le fœtus et donc sur un patient qui n'est pas encore n , dont le corps n'est pas directement présent sinon à travers celui de la mère lors de la consultation d'annonce. En effet, notre recherche a pour objet spécifique une situation dans laquelle le professionnel-médecin ne s'adresse pas directement au patient concerné par la pathologie. L'interaction se réalise entre les parents et les médecins, alors que l'objet de cette interaction qui est l'annonce diagnostique concerne l'enfant à naître.
- Une autre spécificité est celle d'une maladie dont les représentations sont si complexes qu'elle peut donner lieu à une déclaration d'insuffisance rénale à moyen et long terme.

Sur le plan des représentations culturelles, on n'accorde pas au rein les mêmes attributs essentiels ou vitaux que l'on attribue au cœur, au cerveau ou à l'estomac. La représentation initiale de la maladie rénale est singulière au sens où la maladie n'est pas directement visible sur le corps et où l'insuffisance rénale peut se déclarer à moyen ou long terme. L'insuffisance rénale, comme un certain nombre de maladies chroniques telles la maladie de Crohn² ou la spondylarthrite ankylosante³, constituent des maladies invisibles en raison de symptômes peu visibles de l'extérieur mais dont l'impact social et personnel est lourd. Les symptômes tout comme les douleurs peuvent être internes. Tout d'abord, l'insuffisance rénale fait partie de ces maladies « silencieuses », c'est-à-dire que les symptômes (comme la fatigue) peuvent être présents mais ils restent non perceptibles (Carenity, 2013). De plus, les impacts de la maladie chronique rénale sur les organes et sur le corps en général restent difficilement perceptibles pour les patients et les parents dont le fœtus est atteint d'une anomalie rénale. Desseix (2011 : 53), qui a étudié l'hémodialyse en tant qu'objet anthropologique, précise que « si le cancer et

² Maladie inflammatoire des intestins (Carenity, 2013).

³ Atteinte inflammatoire de la colonne vertébrale et du bassin, des articulations périphériques et   un degré divers d'autres organes (Société Française de Rhumatologie, 2016).

le sida souffrent d'un "surcroît" de représentations négatives associées à l'idée de mort [...] l'insuffisance rénale terminale souffre de ce que nous pourrions appeler "sa petite renommée" [...] alors que l'IRT (insuffisance rénale terminale) est une maladie qui, en l'absence de traitement, est plus rapidement fatale que le cancer ».

Eu égard à nos résultats, nous avons souhaité développer plus particulièrement trois axes : définir ce que représente l'incertitude médicale pour les médecins de cette enquête, analyser ce qui en découle sur le plan de la pratique, et mettre en évidence les difficultés singulières (notamment au regard de la temporalité de l'annonce).

2. L'incertitude de l'annonce

Au vu de l'analyse du contenu thématique réalisée, le facteur de l'incertitude est fondamental dans les conceptions des praticiens (chez plus des trois cinquièmes des médecins, soit vingt-deux). L'analyse de discours permet d'appuyer ce constat car nous avons relevé cent trente-huit occurrences dans les champs lexicaux relatifs au thème de l'incertitude (soit trois pour cent des regroupements de mots et classes d'équivalents du scénario comportant plus de trois mille références) :

Il y a plusieurs, si on peut dire de "zones". Une zone où on peut être rassuré en tout cas sur le court terme et le moyen terme, une zone où on est très inquiet à court terme ou à très court terme et une zone où on peut dire... C'est à dire une zone blanche, une zone noire et une zone grise dans laquelle on sait que ça nous amènera à être un peu imprécis [...] Finalement le dosage de B ta 2 microglobuline⁴ ... Je pense qu'étant donné l'évolution, il serait sorti dans la zone grise... C'était un peu l'idée, enfin je ne suis pas devin... Mais dans cette zone intermédiaire où on ne peut pas dire grand-chose. Donc quelque part j'avais bien insisté auprès des parents, je m'en souviens tout à fait enfin il me semble [...] J'avais, je pense, insisté auprès des parents sur ces trois zones, avec un peu un espoir qu'on soit dans la zone blanche qui permet de rassurer un peu tout le monde (1-1-DM⁵, néphrologue pédiatre).

Cette incertitude caractérise l'annonce diagnostique dans ce contexte. Les spécialités concernées par la grossesse, la naissance (l'anténatal ou le néonatal) se mesurent à des pratiques particulièrement complexes, étant donné la charge symbolique du temps de la grossesse et de l'accouchement dans la vie d'un couple.

Cette singularité conduit les médecins de l'enquête à mobiliser un lexique de « zones » pour identifier l'échelle des situations. Plus précisément, trois zones sont identifiées à partir de la progression « blanc-gris-noir » :

1. La zone blanche est une zone dans laquelle l'annonce est fondée sur un discours médical dont la fiabilité est forte étant donné la connaissance d'une pathologie fréquente ou bénigne pour la poursuite de la grossesse.

⁴ Le dosage de B ta-2 Microglobuline est un examen de biologie médicale qui est pratiqué lorsqu'une anomalie des reins est observée in utero. Cet examen vise à évaluer la sévérité de l'anomalie et le pronostic pour la fonction rénale ultérieure du fœtus.

⁵ Ce code a été construit dans le cadre du protocole de recherche afin d'anonymiser les données nominatives issues de l'enquête par entretiens semi-directifs avec les médecins. Il comporte le numéro attribué au centre, le numéro d'inclusion du médecin et les initiales du médecin

2. La zone grise signifie une situation dans laquelle le diagnostic ne peut être établi immédiatement étant donné le caractère incertain de l'évolution de l'insuffisance rénale.
3. La zone noire est celle d'un diagnostic dont la fiabilité est forte mais dans lequel le risque, c'est-à-dire le pronostic vital, est engagé dès la naissance.

Ces zones, fonctionnant comme des repères dans la construction du discours d'annonce, sont à la base de discours-types. Un diagnostic établi se situant dans les zones dites blanches et noires produira un discours « routinier » selon les médecins. Ces derniers ont développé des savoirs de routine au sens de Barbier (1996), c'est-à-dire des savoirs « détenus », opératoires et basés sur des données stables. Ces savoirs permettent aux médecins de construire des automatismes dans leur discours d'annonce : tel degré d'insuffisance (essentiellement les zones blanches et noires) engage un discours codifié, étant donné qu'il ne génère pas ou peu d'incertitude chez le professionnel.

Il faut donc attendre l'évolution de la grossesse (l'annonce peut être réalisée au cours de la deuxième ou troisième échographie) et des reins du bébé. L'analyse de discours montre que lorsque les médecins diagnostiquent une « zone grise », l'annonce devient une « annonce du doute » qui porte sur une information essentielle pour le couple et potentiellement traumatique. Ce facteur prend le statut d'élément complexe dans la pratique de l'annonce. Non seulement les médecins peuvent se sentir « *mal à l'aise* » (3-2-JM, gynécologue-obstétricien) face à cette place très importante de l'incertitude dans leur discours, mais surtout elle génère des questionnements sur le plan de leur compétence communicationnelle (chez trois médecins sur cinq, ce qui représente plus d'une centaine d'occurrences relevées) :

Il y a des couples dont on a l'impression qu'ils n'ont aucun affect [...] l'action n'a pas entraîné la réaction attendue.  a, c'est perturbant dans le sens où : est-ce que j'ai utilisé les bons mots ? Est-ce que les gens ne m'ont pas compris ? Est-ce que je n'ai pas réussi à faire passer le bon message, en fait ? (3-2-JM, gynécologue, obstétricien)

C'est vraiment, pour le coup, le truc auquel on pense beaucoup après [...] C'est compliqué. Vous vous dites : est-ce que j'ai bien dit ? Est-ce que j'ai assez dit ? Est-ce que j'ai bien expliqué ? Est-ce qu'ils ont compris ? Est-ce que... ? (6-1-BL, néphrologue pédiatre)

C'est peut-être ça que j'ai eu du mal à lui... Bon. On a essayé de faire tout ce qu'on a pu, mais c'est là où... Je me dis : est-ce qu'on a assez... ? On lui a assez fait comprendre tout ce qu'elle était en train de vivre ? (3-3-AB, néphrologue pédiatre)

L'effet premier de l'incertitude peut amener à remettre en cause la pratique des médecins, à générer une réflexion et une interrogation *a posteriori* chez le médecin quant à la diffusion du message auprès des patients. Les praticiens se questionnent sur leur capacité à rassurer lorsque le degré de l'insuffisance rénale le permet, à exposer assez précisément la situation et l'avenir en post-natal aux parents, mais aussi à trouver les « *bons mots* » (3-2-JM, gynécologue, obstétricien), dans ce moment singulier de l'annonce pour être entendu et permettre le cheminement des parents vers un choix (lorsque le degré de sévérité est important et entraîne l'éventualité d'une interruption).

Le temps de l'annonce, qu'il comprenne l'éventualité d'une Interruption médicalisée de grossesse (IMG) ou non, est indissociable d'un temps de doute qui est vécu conjointement par le couple et par les médecins. Les progrès considérables de la médecine fœtale, notamment à travers le diagnostic anténatal, n'annulent pas l'incertitude pronostique sur l'atteinte fœtale et ses conséquences (Legros, 2005). L'incertitude constitue une tension au cœur de l'articulation entre les savoirs médicaux et les modalités d'action et de décision des médecins. Incertitude

médicale et incertitude parentale fondent la structure singulière de ce temps de l'annonce diagnostique d'une anomalie fœtale.

3. Une difficulté singulière

L'analyse de contenu et de discours nous a permis de mettre en évidence l'incertitude comme caractéristique du discours des médecins dans l'annonce diagnostique de l'insuffisance rénale anténatale. L'incertitude est un facteur central dans les logiques d'action des médecins durant l'annonce.

En outre, l'annonce de la pathologie rénale fœtale implique un temps pendant lequel les médecins sont confrontés à des difficultés d'ordre communicationnel concernant la transmission de l'information. De fait, et d'après les médecins, les consultations anténatales font partie dans la pratique des discours d'annonce les plus « compliqués » (3-4-ALSL, néphrologue pédiatre).

A. La diffusion d'un message complexifié par l'incertitude

La première difficulté communicationnelle est celle de diffuser auprès des patients un message qui est complexifié par l'incertitude : « *l'anténatal c'est une annonce... souvent progressive, c'est-à-dire que ça arrive mais on est rarement sûr de soi* » (1-1-DM, néphrologue pédiatre). Ce type de difficulté est repéré chez deux médecins sur cinq, soit près de la moitié, et représente près de 500 occurrences, soit près de 60% des occurrences du thème « difficulté singulière ». Ce que cette complexité a de singulier tient au fait qu'il s'agit de faire comprendre les limites de la médecine et des diagnostics durant le temps de l'échange avec les parents :

Quand on suspecte que l'atteinte rénale en anténatal va être plus sévère et, en tout cas, est plus compliquée, on... j'essaie d'être la plus large possible et d'être le... en leur disant bien qu'il y a plusieurs cas de figure et qu'on n'est pas capable pendant la grossesse de dire dans quel cas va se trouver le bébé à la naissance. Est-ce qu'il va aller bien ? Est-ce que ça va être moyennement ? Ou est-ce que ça va être pas du tout et qu'il va falloir... ? Voilà. Mais en leur disant bien que, voilà, on sait à peu près, en fonction de ce que ça nous évoque comme anomalie rénale en anténatal, est-ce que ça va être une insuffisance rénale dans les premiers mois de vie, avant l'âge de deux ans, avant l'âge de cinq ans ou plutôt en fin d'adolescence, début d'âge adulte (3-4-ALSL, néphrologue pédiatre).

Le discours de l'annonce, au regard de l'analyse des entretiens avec les médecins, consiste donc à annoncer les éventualités d'une poursuite de la grossesse et de la maladie rénale du fœtus sans toutefois pouvoir fixer le « curseur » sur une forme d'évolution. Selon les médecins, c'est aussi « *arriver à dire qu'on ne sait pas* » (10-1-CP, néphrologue pédiatre). Cette difficulté sollicite un savoir-être spécifique : transmettre une information visant à faire comprendre que le diagnostic médical ne peut être établi dans l'immédiat, tout en maintenant une posture empathique afin de construire une relation bienveillante avec le couple pour la suite du parcours de soin.

B. L'impact des mots du médecin sur la réception de l'annonce par le couple

Une autre forme de difficulté communicationnelle est relative à l'impact sur le couple des mots prononcés par le médecin durant l'annonce diagnostique. Elle est analysée chez plus d'un cinquième des médecins et présente plus de 150 occurrences, soit près de 20% des occurrences de la catégorie principale « difficulté singulière »).

Les praticiens interrogés ont conscience du poids de leur discours sur les représentations des couples. Certains évoquent combien les mots de l'annonce restent ancrés dans leur mémoire :

S'il y a un moment qu'ils se remémorent, c'est l'annonce du diagnostic. Et c'est incroyable parce qu'il y a des familles, je ne me souviens même plus que je les ai vues pour l'annonce, et ils sont capables de ressortir des phrases entières qu'ils ont retenues... Est-ce que c'est vraiment celles-là que j'ai dites ? Je ne sais pas. Mais, en tout cas, c'est celles qu'ils retiennent. C'est incroyable. Et certains sont capables de nous dire comment on était habillé (8-4-ST, néphrologue pédiatre).

Plusieurs éléments se dégagent des discours des professionnel(le)s. Ils et elles estiment que les mots employés doivent être choisis avec précaution car ils génèrent des conséquences très diverses chez le couple, et notamment un éventuel impact traumatique qui peut entraver le processus de prise de décision parentale ou la confiance dans la relation médecin-patient. La spécificité de la pratique d'annonce de la pathologie rénale fœtale est ici liée à la « *petite renommée* » (Desseix, 2011) de l'insuffisance rénale. Les médecins sont amenés à mettre en œuvre une compétence singulière associant une attitude empathique, un discours accessible, tout en mobilisant les mots illustratifs de la thérapie (comme la dialyse, la greffe selon le degré d'insuffisance du fœtus) afin de ne pas laisser les parents cheminer avec une représentation erronée de l'anomalie de leur enfant à naître :

C'est un temps crucial parce que les parents sont pendus à vos lèvres. Tout ce que vous allez dire à ce moment-là sera retenu tout le long de la grossesse et sera r dit ensuite. C'est les premiers mots qui sont imprimés, qui restent tout le temps, pendant la grossesse, après la naissance et pendant la croissance, tout ce que vous avez dit au départ. Donc c'est essentiel, la façon dont vous le dites [...] la moindre chose que vous dites... qui peut être... qui est mal perçue ou mal comprise,  a reste tout le temps après, avec des points d'interrogation (3-1-DD, chirurgien pédiatre).

Je fais très attention aux premiers termes qui sont employés, qui sont gravés dans leur imaginaire et qu'il est difficile d'enlever après [...] parce qu'ils se fixent à  a.  a appelle en fait un certain fantasme chez eux et puis ils occultent le reste parce que ça devient soit compliqué, soit ça en fait trop (6-3-ED, chirurgien pédiatre).

Dès lors, les médecins insistent sur la nécessité d'avoir tout d'abord un discours accessible (en veillant à ne pas trop accumuler de termes techniques) et adapté aux attitudes et émotions des parents. Même si l'incertitude reste le caractère premier de l'annonce, les médecins notent l'importance de « *restituer* » l'enfant à venir et le rôle parental (selon les situations et les diagnostics). Le choix des mots prononcés est fondamental afin de ne pas figer les représentations du bébé dans le seul imaginaire de la maladie et ne pas précipiter une prise de décision qui peut se traduire par une demande d'interruption de grossesse :

C'est un moment qui est très particulier pour la famille, on sait qui peut être très difficile à vivre, où on essaie de peser chacun des mots qu'on va dire, qui peut complètement stigmatiser et cristalliser la suite [...] le médecin qui annonce, en fait, cristallise quand même quelque chose de très très violent » (3-3-AB, néphrologue pédiatre).

C'est évident que  a conditionne la suite [...] je pense que  a conditionne énormément, énormément de confiance, compréhension. Ils ont vu vos figures, ils ont vu l'hôpital, ils ont... On leur a parlé des chambres. On leur a parlé de l'opération. On a parlé des tuyaux qu'on allait mettre ou pas. On a parlé de la surveillance de... [...] l'annonce, elle secoue. Donc il faut... Où qu'on aille, il faut porter quand même (6-1-BL, néphrologue pédiatre).

Ce que les médecins nomment « la suite » est le développement de la relation médecin-patient. La consultation d'annonce n'est pas la seule situation de rencontre avec le couple. Selon le degré d'insuffisance rénale chez le fœtus, il est possible que le néphropédiatre ne

rencontre qu'une seule fois les parents (notamment s'ils décident de réaliser une IMG en raison de la sévérité du pronostic). Mais, à l'inverse, l'annonce peut être le commencement d'une relation soignant-soigné sur le long terme puisque le néphropédiatre qui annonce le diagnostic aux parents peut être celui qui va suivre l'enfant. Dès lors, le discours et les mots employés doivent faire l'objet d'une réflexion afin de ne pas entraver le développement d'une relation de confiance avec le néphrologue pédiatre dans le parcours de soin du couple pris en charge. La compétence communicationnelle mobilisée dans ces situations vise à permettre au couple d'entrer dans un « parcours biographique » (Robin, 2009 ; Colinet, 2010) qui ne fige pas les représentations de l'enfant à naître dans l'unique champ de la maladie rénale.

4. La temporalité

Près de quatre médecins sur cinq (vingt-deux entretiens) voient dans la temporalité de l'annonce un facteur fondamental (ce qui représente plus de 600 occurrences, soit 17% du scénario total). De Galembert (2009 : 49) définit la temporalité de l'annonce progressive comme « un temps nécessaire, fondamental, permettant de retrouver ses capacités de penser et contribuant à remettre en circulation la pensée figée par le traumatisme ». Il est indispensable de répéter les informations afin de réaliser une annonce en plusieurs temps et permettre au couple d'entrer dans un cheminement.

A. La temporalité c'est tout d'abord la diversité des intervenants

Si la temporalité comme catégorie principale est analysée chez deux médecins sur cinq, elle constitue la quasi intégralité des occurrences (96%). L'ensemble des médecins de l'enquête s'accorde pour dire que l'annonce est composée de multiples annonces progressives. Ce ne sont pas eux qui réalisent l'annonce initiale. La première phase d'annonce de l'anomalie rénale du fœtus est tout d'abord conduite par un échographiste. Dès lors, la temporalité de l'annonce diagnostique est un élément caractéristique de la pratique d'annonce pour plusieurs raisons : l'annonce est fondamentalement progressive et comprend plusieurs intervenants. Afin de représenter la chronologie des intervenants, nous analysons dans les discours des médecins, l'expression typique : «  tre en première ligne » (qui a été repérée dans moins de deux entretiens sur cinq). Selon ces médecins, les échographistes sont en première ligne dans le cadre de l'annonce. Eux-mêmes arrivent en « deuxième ou troisième ligne » (2-2-RS, néphrologue pédiatre). Ce décalage temporel implique donc que les médecins développent des compétences cliniques afin de restituer les discours médicaux antérieurs et de s'assurer de la compréhension par les parents du degré d'insuffisance rénale fœtale. En raison de cette diversité des intervenants durant les phases d'annonce, la temporalité est ainsi un élément caractéristique de l'annonce diagnostique.

Selon notre analyse, le facteur temporel est associé dans le discours des médecins à celui de la discordance entre les discours des spécialistes. Les médecins ne sont pas les premiers à annoncer. L'évocation de la temporalité de l'annonce dans leurs discours traduit leur questionnement, voire leur critique, portant sur le contenu du discours antérieur. Autrement dit, ils interrogent les compétences communicationnelles des intervenants hors du CHU ou du CPDPN (Centres Pluridisciplinaires de Diagnostic Prénatal). Moins fréquemment concernés par les pathologies rares de la maladie rénale fœtale, certains praticiens ( chographistes ou gynécologues) avanceraient trop tôt des informations dans le parcours de soin, selon les médecins de notre enquête. Cela provoquerait une entrée dans le processus biographique stigmatisée par la sidération d'une information donnée sans accompagnement (au sens où le message est transmis sans discours d'explication de la pathologie et de la prise en charge).

B. La temporalité : conséquence de l'incertitude

L'analyse des entretiens permet de dégager deux fonctions supplémentaires de la temporalité de l'annonce. Cette temporalité conditionne les phases et la réalisation de l'annonce qui peut donc comprendre plusieurs consultations, mais elle est elle-même générée par l'incertitude du développement de la maladie rénale fœtale. Elle est la cause de la progressivité de l'annonce tout en étant la conséquence directe de l'incertitude d'un pronostic rénal chez le fœtus : la temporalité est ainsi une caractéristique structurelle dans la pratique d'annonce diagnostique, mais elle surtout une condition indispensable à la transmission, et donc la compréhension par les parents, de l'information concernant l'enfant à naître.

Généralement, moi, je leur propose, quand c'est ça, de digérer l'information entre soi, quand ils viennent de loin, sur la journée et de les revoir en fin de journée ou de les revoir deux, trois heures après ; soit, quand ils n'habitent pas trop loin, de les revoir trois, quatre jours ou une semaine après pour rediscuter de tout ce qu'ils ont compris (3-4-ALSL, néphrologue pédiatre).

C'est un peu ça, le problème, c'est que, parfois, les choses peuvent s'améliorer et, sur les images, on est content. Après, d'un autre côté, elles s'améliorent pas, ça fait faire une interruption médicale de grossesse qui est encore plus tardive et, parfois, ça peut être... mais je crois que ce chemin, il est indispensable. Faut pas se presser pour  a (4-1-SD, néphrologue pédiatre).

C. La temporalité : une condition du processus parental

Enfin, la temporalité est une condition nécessaire du cheminement décisionnel des parents. L'objectif est de permettre à ces derniers de s'inscrire dans un processus de cheminement vers une prise de décision (d'interruption médicale de grossesse, d'accompagnement de l'enfant en fin de vie, de prise en charge lourde dès la naissance).

Il y a ce temps de pré-deuil ou je ne sais pas comment on peut le qualifier, je pense qu'il faut arriver à le respecter. Donc c'est pour ça qu'il faut... Même si on se dit ça va... on sent quelque part que ça va se terminer potentiellement par une demande d'interruption, sans doute ne faut-il pas aller trop vite [...] pour certaines familles en tout cas, il faut ce temps à (1-1-DM, néphrologue pédiatre).

Là, je pense que l'important, pour la maman vu comme elle était, c'était de la rassurer, de lui dire qu'on allait laisser le temps et puis, petit à petit, on va aborder les choses petit à petit. Il n'y a pas... Je crois que c'est elle, elle a d'emblée abordé la dialyse, elle a d'emblée abordé la greffe, voil , abordé beaucoup beaucoup de choses alors que c'était... Mon discours, ça a été de lui dire : « C'est peut-être prématuré de se poser toutes ces questions-là. Attendez de voir comment va naître votre bébé » (3-3-AB, néphrologue pédiatre).

Je pense, tout ne doit pas être fait le jour de l'annonce.  a, c'est sûr. Le jour de l'annonce, la première fois que vous rencontrez cette famille, il faut parler de l'anomalie, mais on ne peut pas tout leur mettre sur la tête d'un coup. C'est évident. Il faut leur parler déjà de l'annonce d'un problème et qu'est-ce que c'est, ce problème. Et, ensuite, je vous ai dit, ça se fait progressivement. Dans ma tête,  a voulait dire : on les suit, ces familles. On voit l'évolution. Et donc on les rencontre. On crée un lien. Et c'est lors d'une autre consultation... c'est lors d'une autre consultation que vous commencez à leur dire vraiment clairement les choses, avec les conséquences en termes d'insuffisance rénale, de dialyse, quelquefois même de mort fœtale, de mort à la naissance, de troubles neurologiques, toutes les conséquences de l'insuffisance rénale [...] On les accompagne (3-1-DD, chirurgien pédiatre).

La temporalité médicale (celle de l'incertitude du pronostic de la maladie rénale fœtale) peut se heurter à la temporalité parentale. Certains parents manifestent des attentes, souhaitent des

réponses rapides que la médecine ne peut pas toujours fournir. Dès lors, la temporalité peut être source de tensions et d'incompréhensions.

Conclusion

L'incertitude génère la confrontation des temporalités médicale et parentale. Si la démesure médicale a permis de très grandes avancées scientifiques sur le plan du diagnostic anténatal, la consultation d'annonce de la pathologie fœtale rénale reste fondamentalement un temps d'interactions humaines, de rapports à l'autre.

Ce temps nécessite donc des compétences relationnelles et communicationnelles afin de permettre au couple d'entrer dans un parcours biographique sans rupture précoce (ou un temps de pré-deuil anticipé dans les situations les plus graves d'insuffisance rénale). De la qualité de cette consultation va dépendre la suite du vécu du parcours de soin global et du parcours biographique. Ce sont les raisons pour lesquelles nous avançons la nécessité d'accompagner le développement d'une démarche réflexive chez les médecins concernés par ce type d'annonce. Dans la situation d'annonce, les avancées en termes de mesure sur le plan médical se confrontent à la complexité de l'interaction et à la contrainte générée par l'incertitude médicale durant l'annonce.

Afin de croiser les points de vue des médecins et des patients sur une même situation d'annonce, nous envisageons de réaliser une enquête auprès des couples confrontés à l'annonce diagnostique d'une anomalie rénale de leur fœtus. Dans une perspective longitudinale, nous rencontrerons des couples à deux reprises, six à huit mois après la première annonce diagnostique et quinze mois après, afin d'être en mesure d'analyser l'évolution de leur discours.

Références bibliographiques

- BARBIER, J.-M. (1996), *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, Paris, PUF.
- CHARRIER, P. et CLAVANDIER, G. (2013), *Sociologie de la naissance*, Paris, Armand Colin.
- CARENITY. (2013). « Maladies chroniques, maladies invisibles : quel soutien le web social apporte-t-il au patient ? Comment contribue-t-il à l'avancée des connaissances médicales ? ». Consulté le 06/02/2017. Disponible à : https://www.carenity.com/static/doc/Info_Presse_Carenity_2014.pdf
- COLINET, S. (2010), *La « carrière » associative des personnes atteintes de sclérose en plaques*, Paris, L'Harmattan.
- DE GALEMBERT, D. (2009), « Destin de naissance... Destin de mort : quand naissance et mort se superposent », *Champ psy*, 56, pp. 41-51.
- DESSEIX, A. (2011). « "L'hémodialyse, cette maladie". Approche anthropologique d'un amalgame », *Sciences sociales et santé*, 29 (3), pp. 41-73.
- DUSSAIX, A.M. (2009). La qualité dans les enquêtes. *Revue MODULAD*, 39, pp. 137-171.
- LEGROS, J.-P. (2005). « Quand la vie avant la vie est compromise : diagnostic anténatal et découverte d'une anomalie anténatale », *Spirale*, 36, pp. 79-86.
- LE BOTERF, G. (2013). *Construire les compétences individuelles et collectives. Le modèle : agir avec compétence en situation. Les réponses à plus de 100 questions*, Paris, Eyrolles.
- MARTIN, C. et GADBOIS, C. (2004). « L'ergonomie à l'hôpital », in Falzon, P. (dir), *Ergonomie*, Paris, PUF, pp. 603-619.
- ROBIN, J.-Y. (2009). « Parcours biographique de l'adulte », in Boutinet, P. (dir.), *L'ABC de la VAE*, Toulouse, Erès, pp. 168-169.
- SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE RHUMATOLOGIE. (2016). Spondylarthrite. Consulté le 06/02/2017. Disponible à : <http://public.larhumatologie.fr/grandes-maladies/spondylarthrite-ankylosante>

Le cadeau de Prométhée en Corse et en Sardaigne : quand la démesure technique relative au feu sert à maîtriser l'espace

Pauline Vilain-Carlotti

Docteure en géographie

Chercheuse associée au laboratoire LADYSS (UMR 7533)

Introduction

Le feu est au centre du mythe prométhéen, à l'origine de la culture et de la science. Avec lui s'impose une dialectique nature/culture ambivalente. Source d'énergie, il devrait être un outil bénéfique. Ce n'est plus le cas dans sa relation à la forêt. Il était bon ou mauvais selon les usages et les contextes locaux ; il n'est plus qu'un fléau, un risque majeur.

Comment expliquer la transformation du feu-outil en risque d'incendie ? Quels sont les causes et les mobiles de ces changements de représentations ? Il s'agira d'analyser les rapports de force et les conflits d'usage pour l'accès à l'espace, en Corse et en Sardaigne. Par-delà la dichotomie entre l'outil et le risque, existent des jeux de pouvoir entre des acteurs locaux détenteurs de pratiques vernaculaires et un corps coh rent¹ de prescriptions techniques et sociales, coiffé par le pouvoir politique. Les gestionnaires des territoires accusent les éleveurs de maltraiter la nature en dégradant la forêt. Mais est-ce le feu comme outil de gestion des milieux qui est condamné ou le fait qu'il serve à maîtriser l'espace ? L'objectif ne serait-il pas d'encadrer l'élevage afin d'exercer un contrôle socio-spatial ?

Après une brève chronologie de l'usage du feu devenu risque d'incendie dans la seconde moitié du xx^e siècle, l'analyse d'un corpus d'enquête par entretiens semi-directifs – réalisés sur huit secteurs d'étude sur les deux  les (Fig. 1) – sera l'occasion d'appréhender les conflits de représentations du feu dans sa pratique vernaculaire et de la conception de celui-ci comme risque majeur pour les territoires méditerranéens. Enfin, dépassant l'aspect immatériel des représentations, il convient de s'intéresser à leurs implications socio-spatiales.

I. Le présent de Prométhée : un cadeau empoisonné ?

Le feu n'a pas toujours été un fléau   éradiquer en Méditerranée. Ce n'est qu'au début du xx^e siècle qu'il devient un enjeu de gestion important pour les forestiers et les pouvoirs publics (Bonnier, 2008).   partir des années 1950-1960, on observe l'accentuation des campagnes anti-incendie et surtout un changement dans les discours des gestionnaires. D'outil de gestion de l'espace et des territoires, le feu se fait risque. Commence alors à poindre une réelle opposition à l'emploi du feu en Corse comme en Sardaigne.

¹ Il s'agit principalement de l'Office national des forêts (ONF), de l'Office de l'environnement de la Corse (OEC) ainsi que de l'Office de développement agricole de la Corse (ODARC), qui émanent tous trois du Parc naturel régional de la Corse (PNRC). Pour la Sardaigne, ces corps cohérents sont ceux du *Corpo forestale e di valutazione ambientale* (CFVA) et l'*Ente foreste* (proche des missions de l'ONF en France).

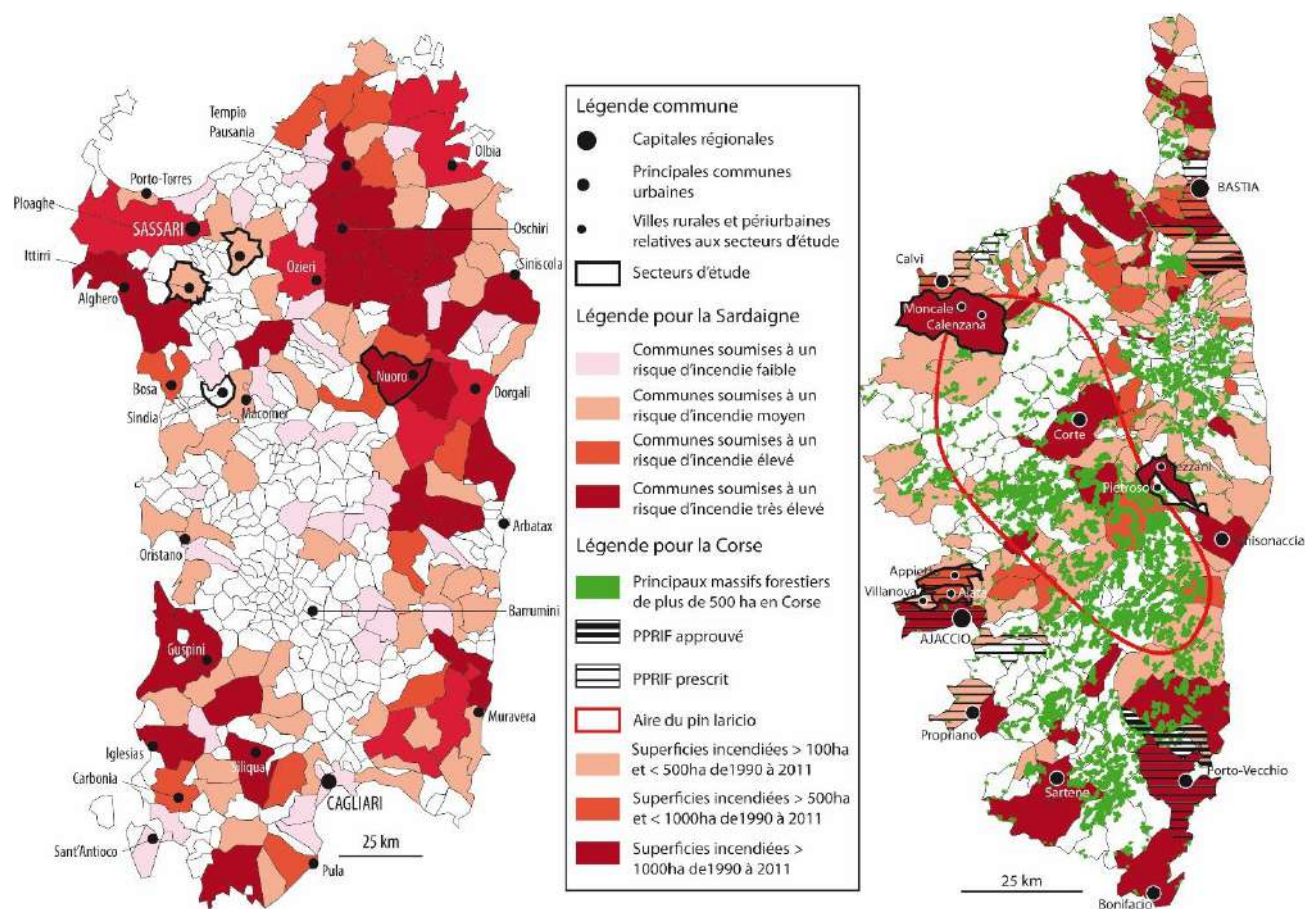


Figure 1 : Les secteurs d tude en Corse et en Sardaigne : des configurations spatiales hétérogènes vis-à-vis des espaces boisés, des incendies mais aussi des acteurs

(Sources : *Piano regionale di previsione, prevenzione e lotta attiva contro gli incendi boschivi* 2011-2013, de la Région autonome de Sardaigne ; Sardegna Geoportale ; Base Prométhée (1990-2011) ; Plan Pluriannuel Régional de Développement Forestier de Corse : arrêté préfectoral n  2012 356-0006 du 21 décembre 2012 ; observations de terrain)

1. Comment le feu d'outil devint le risque d'incendie ?

  partir des années 1970, le qualificatif « d'incendie pastoraux » apparaît dans les discours des gestionnaires pour être ensuite relayé par les médias. Cette expression marque bien le passage d'un outil à un fléau   éradiquer et surtout à ôter des mains malhabiles qui en usent et en abusent. Qu'est-ce qui motive principalement cette conception du feu ? D'une part, l'abandon des anciens terrains agricoles qui associaient à l'élevage une partie céréalière (disparue dans les années 1920 en Corse et après la seconde Guerre mondiale en Sardaigne) et une petite arboriculture, a entraîné un accroissement inexorable de la végétation principalement ligneuse, devenue une gêne pour les seuls éleveurs encore présents sur ces territoires ruraux (Paoli et Santucci, 2011). Aux pratiques proches de l'abattis-brûlis sur de petites parcelles succède la pratique du feu pastoral à plus grande échelle afin de maintenir les terrains d'élevage propres et ouverts ainsi qu'à garantir leur potentiel nutritif pour les troupeaux.

La deuxième raison qui permet d'expliquer pourquoi l'usage du feu est aujourd'hui conçu comme une pratique néfaste tient à l'efficacité de la lutte anti-incendie.   partir des années 1990, les services de secours ne se contentent plus de lutter contre les incendies : il faut éradiquer le feu (Paoli et Santucci, 2010). C'est le début de la politique dite des « feux naissants ». Toute fumée suspecte présage l'arrivée des *Canadairs*, parfois pour éteindre une parcelle de trois mille mètres carrés. Ces épisodes sont ensuite relayés par la presse avec force hyperboles. Pour pouvoir continuer à brûler, les éleveurs sont donc contraints à moins de prudence. Ils mettent de côté leur savoir et savoir-faire et préfèrent miser sur la réussite de leur entreprise. « *Au feu mis quand il faut a succédé le feu mis quand on peut* » (M tali  et Faerber, 2003 : 39), c'est-à-dire par forte sécheresse, au milieu de l'après-midi et en période de grand vent. Le pâtre de Virgile, gardien des traditions, devient dès ce moment le berger incendiaire, parfait bouc-émissaire.

La forêt a d'ailleurs toujours appartenu à ces domaines réservés à l'élite (Thompson, 2014), desquels il fallait chasser les « hommes aux bois »² (Corvol, 1987). La forêt méditerranéenne est n e de perceptions et de représentations élitaires qui visent à réserver la forêt aux loisirs. De paysage bois  source et ressource, la forêt méditerranéenne émerge d'un besoin de ressourcement, lequel exclut d' mbl e ces anciens usagers, leurs pratiques et leurs outils, dont le feu fait partie. Le passage d'une nature-ressource à une nature-ressourcement entraîne le changement de statut du feu et modifie l'organisation spatiale et sociale des territoires. Les élites, relayées par les médias qui font de chaque incendie un événement exceptionnel, ont construit un nouveau risque, un risque majeur : le risque d'incendie.

2. Punir Prométhée en châtiant les bergers : une idée essentialiste de la Méditerranée

Il convient désormais de protéger cette forêt méditerranéenne du berger incendiaire. Les discours des gestionnaires sous couvert de scientificité relayent les lieux communs sur les populations rurales méditerranéennes. Quelles conceptions de l'espace, des acteurs et de la technique se révèlent derrière la modification des représentations du feu ?

Le paysan demeurera inaccessible à ces préoccupations tant que les pouvoirs publics [...] ne mettront pas la paysannerie en état de réceptivité. Nous avons personnellement trop vécu à son intime contact pour n'avoir à apporter aucun adoucissement à ces amers propos. L' ducation obligatoire est autre chose et mieux que le « sait lire, écrire et nager » du livret militaire. Ce stade initial a-t-il été [...] dépassé pour atteindre le « sait comprendre » ? Hélas non ! Laissons donc les analphabètes à leurs nourrices et marchons de l'avant avec ceux qui ont « compris » (Kuhnholz-Lordat, 1958 : 49).

L'idée première est sans conteste celle d'un cadeau empoisonné que fit Prométhée à l'humanité en ne sélectionnant pas les bénéficiaires de son présent en fonction de leur qualité et de leur mérite. Loin d'apporter la lumière et la connaissance, celui-ci a transmis un fléau, symbole d'une société archaïque en manque de technique.

Comment expliquer cette méconnaissance du danger, ce mépris de la réglementation ou cette manie du feu ? Un manque d'éducation des populations doit certes être invoqué et dans ce domaine [...] une tâche colossale est à entreprendre pour vaincre une inertie façonnée par des habitudes séculaires (Degos, 1974, p. 55).

² Les populations locales rurales qui vivent des produits ligneux et non ligneux de la forêt.

Ce feu trop facile à utiliser a empêché ces sociétés rurales d'évoluer en même temps que les sciences et techniques. Il convient alors de les civiliser pour que les éleveurs entrent enfin dans l'histoire, d'après les responsables techniques, administratifs et scientifiques, comme en témoigne la citation ci-dessous.

Comparativement aux autres régions méditerranéennes où le nombre croissant des incendies a rapidement imposé l'adoption de mesures préventives, la situation en Sardaigne paraît avoir relativement peu évolué et être encore liée à des causes archa iques. En Sardaigne, on n'a pas encore senti l'influence due aux progrès techniques. [...] Les quatre cinquièmes des feux [...] sont [...] d'origine criminelle.   l'origine, on trouve [...] la pauvreté du berger, qui, entre juillet et août, livre aux flammes les terrains de parcours desséchés pour favoriser la repousse de l'herbe en automne, et qui brûle aussi parfois maquis et bois dans l'intention de gagner des pâtures [...]. Mais le bénéfice n'en est que précaire et finit par rendre stérile cette même terre dont le berger tire sa propre subsistance (Susmel, 1974 : 64).

Le discours perdure dans ses analyses mis rabilistes : le feu est l'outil du pauvre et de l'inculte qui n'est pas doté des bonnes techniques. Derrière cette idée ne se cache-t-il pas également une conception particulière de la Méditerranée et surtout des Méditerranéens ?

Ataviquement berger, le rural corse, comme tout bon Méditerranéen qui se respecte, n'apprécie pas particulièrement la forêt, mais il manifeste un certain penchant pour les arbres à destination fruitière (Cerutti, 1990 : 55).

Par-delà la critique des pratiques, la thématique centrale des discours anti-feu n'est autre que celle de l'atavisme méditerranéen : il faut éduquer ces montagnards paresseux et les guérir du feu. On peut alors se poser la question de la pérennité des anciennes pratiques et analyser les changements et les améliorations proposés par les gestionnaires. Le feu a-t-il disparu comme outil ? Comment cela s'est-il traduit sur les territoires et dans les paysages ?

II. La récupération des pratiques

La guerre du feu s'est professionnalisée.   partir des années 1960-1970, les services de gestion s'organisent en Corse et en Sardaigne. La légion étrangère est remplacée par des corps de pompiers départementaux, en Corse, tandis qu'en Sardaigne le corps forestier r gional³ et les *Vigili del fuoco* se modernisent. La lutte s'intensifie et les bergers semblent rentrer dans le rang. On entend désormais moins parler d' cobuage⁴ et de feu pastoral qui reste pourtant un axe important de la gestion anti-incendie. Le feu a-t-il disparu des paysages ? Les pratiques ont-elles changé ?

1. Etouffer le feu de Prométhée

Les éleveurs ne mettent plus le feu parce qu'ils ont peur d'eux [du *Corpo Forestale* : corps de police forestière en charge de la gestion des forêts et du respect des réglementation]. » ( leveur retraité, Ittiri, Sardaigne, avril 2013, ma traduction)

³ Corps autonome pour la Sardaigne à partir de 1945.

⁴ Pratique qui n'existe pourtant plus en Europe méditerranéenne depuis au moins le XVIII  siècle (Ribet, 2009).

Les anciennes pratiques de feu disparaissent en lien avec les normes et les interdictions ou du moins se font-elles plus discrètes face à la répression. Le feu est banni ou du moins il est retiré des mains des éleveurs. Pour autant un nouveau discours voit le feu retrouver une place au sein des territoires. Il n'est plus seulement l'ennemi de la forêt ou l'outil archaïque du berger mais, à travers le brûlage dirigé, il devient un nouvel outil théorisé et professionnalisé. Le tableau ci-dessous retrace les transformations des pratiques du feu et les acteurs autorisés à en faire usage, dans le temps.

Périodes	Usages et nom des usages du feu
Début du xx� siècle	Passage d'un régime ancien à un nouveau régime : transformation de la pratique initiale en raison de l'abandon des espaces agricoles liés à la baisse de la population d'éleveur.
Années 1960	Pratique qui commence à être critiqu�e d'un point de vue paysager et naturaliste : projet de PNRC en Corse, discours environnementaliste...
Années 1980	Criminalisation de la pratique. Campagnes médiatiques : sauver la forêt méditerranéenne contre le berger, bouc émissaire sur les deux �les
Années 1990	Interdiction de la pratique du feu pastoral.
Années 2000-2010	Réintroduction de la pratique anciennement rurale devenue pratique scientifique : théorie, formation, apprentissage.
Période contemporaine	Retour à la situation initiale mais la pratique a changé de mains et de nom : le feu pastoral => brûlage dirigé (<i>fuoco controllo</i> => <i>abbruciamento autorizzato</i> et <i>fuoco prescritto</i>)

Tableau 1 - Les pratiques du feu comme outil à travers le temps
(Source : Tableau synthétique des pratiques du feu comme outil pastoral, élaboré par l'auteur d'après Paoli et Santucci, 2010 ; Bovio et Ascoli, 2012 ; données des entretiens)

La professionnalisation de la gestion du risque et sa captation par certains groupes d'acteurs s'apparentent à une confiscation du territoire. Elles sont d'ailleurs vécues comme telles.   la question du « qui dit le risque » (M talli , 2006) s'ajoute le « qui gère le risque », en oubliant, souvent, ceux qui le subissent. Que faut-il protéger ? Où ? Et surtout pourquoi ? Les vulnérabilités perçues, vécues, envisagées, et, parfois, conçues, varient selon les échelles et les acteurs.

2. La défense des pratiques sur les territoires du quotidien

Prométhée dérobe le feu sur l'Olympe et pour cet outrage aux dieux il se voit durement châtié. Pourtant, son présent demeure et les hommes, armés de la connaissance, c dent à l'*hybris* : la démesure. Telle est la version du mythe selon Hésiode. La version platonicienne en revanche diverge.   la démesure répond la juste mesure des éleveurs, en Corse et Sardaigne : il faut « le moment juste » et « avoir réalisé les pare-feu » ; il faut des savoirs et des savoir-faire incarnés et maîtrisés, ce qui n'est pas le cas du brûlage dirigé permis selon un calendrier rigide et conçu comme une pratique technicienne standardisée.

Les réglementations pour les brûlages ne prennent pas en compte le moment juste pour mettre le feu. Quand c'est le moment juste il faut le faire. C'est pas en fonction du calendrier. On a plus le droit de brûler quand il fait nuit. Avant on préparait les pare-feu la nuit et on regardait le vent. On brûlait quand il faisait encore frais. ( leveur, Sindia, Sardaigne, 2013, ma traduction).

Loin de l'*hybris*, les éleveurs font appel à la *m tis*, celle-ci étant « une forme d'intelligence et de pensée, un mode du connaître » qui implique « le flair, la sagacité, la prévision, [...] l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habilités diverses, une expérience longuement acquise » (Ribet, 2005, p. 169). Eclair e sous ce jour, la technique du feu pastoral rompt avec l'image d'une pratique archaïque sans fondement, pratique héritée, impensée et dommageable (M talli , 1992).

Au golfe de Lava, on a toujours brûlé pour éliminer la f r le. C'est toxique pour les ovins et les bovins. Les animaux meurent d'hémorragie alors les éleveurs brûlent ( leveur bovin, Golfe de Lava, Corse, 2013, ma traduction).

L'interdiction des pratiques est vécue comme une entrave au travail mais également à la nature. En défendant le feu, les éleveurs défendent également un mode d'agriculture extensive plus respectueuse de l'environnement, avec moins d'intrants et moins d'aliments pour bétail.

Ils veulent pas nous laisser nettoyer nos terrains. Mais les bêtes elles mangent quoi? Un mouton c'est fait pour être dehors. C'est la nature c'est comme ça. Je sais pas ce qu'ils veulent. Qu'on les mettent en stalles pour éviter de brûler ? ( leveur, Sindia, Sardaigne, 2013, ma traduction)

En outre, la prohibition du feu est également perçue comme une dépossession des pratiques mais aussi des territoires du quotidien.

Ce sont des choses qui après, aux gens, causent une sorte de mécontentement et on ne peut pas dire aux forestiers de la part des ouvriers agricoles et des autres gens qui travaillent à la campagne : « pourquoi tu viens me commander [...] Moi je l'ai toujours bien entretenu mon terrain et toi tu viens me commander et me dire ce que je dois faire ! » Ce n'est pas juste ! [...] Pourquoi ils viennent me dire ce que je dois faire et comment je dois travailler ici, sur mon territoire. Eux, ils ne connaissent rien de mon territoire. Ils viennent d'ailleurs. Ils veulent m'empêcher de travailler, ici ! [...] Le feu, ils ne le connaissent pas ! Ils ne savent rien de lui parce que le feu quand c'est le bon moment il faut le mettre, mais le bon moment, il n'y a que nous qui le connaissions ! ( pouse d'un éleveur retraité, Sindia, Sardaigne, 2013, ma traduction)

 leveurs et gestionnaires s'affrontent autour de la pratique du feu mais ce qui apparaît en jeu ce n'est plus tellement l'outil, le phénomène ou le risque mais plutôt le territoire, sa maîtrise et la manière de le gérer qui correspondent à des conceptions du monde et de l'espace différentes selon les acteurs. Par-delà les discours et les représentations, c'est leurs conséquences spatiales qu'il reste à analyser.

III. Moins de feu mais plus de vulnérabilités : les inconséquences de la gestion du risque d'incendie

Les gestionnaires veulent défendre la forêt du risque d'incendie sans réellement s'intéresser aux contextes locaux et à ceux qui y vivent. De danger pour cette forêt méditerranéenne, l'incendie devient danger pour tout et pour tous, sans distinction. S'ensuit la nécessité d'une lutte acharnée contre tous les feux, qu'ils menacent ou non les habitations ou les personnes. Peut-être est-ce lié au fait que le risque d'incendie n'est que trop rarement analysé dans sa dimension territoriale (November, 2002). En effet, la définition classique du risque d'incendie est celle d'ingénieurs et correspond à une définition modélisable quantitativement, qui combine l'intensité de l'incendie à la perte de valeur de la parcelle incendi e (Calkin *et al.*, 2009). Si cette dernière définition joue effectivement sur les échelles du risque, ce ne sont que les échelles de la végétation et pas celles des populations. Pourtant l'analyse des entretiens révèle l'importance de l'échelle locale pour la compréhension du risque d'incendie ainsi que les enjeux sur les territoires du feu.

1. Les conséquences de la confiscation du feu

La stigmatisation des techniques paysannes ancestrales qui usaient du feu à des fins de valorisation et de gestion du territoire a eu, entre autres, pour conséquences de déstructurer l'ancienne organisation socio-spatiale et de transformer les pratiques spatiales associées, aboutissant à la création de structures spatiales davantage vulnérables. Cette déstructuration des anciennes pratiques de gestion a eu pour effet la fermeture des milieux par l'emmaisement, rendant la végétation plus inflammable et les populations plus vulnérables, par la multiplication des interfaces habitat/forêt.

Aujourd'hui, dans le discours des acteurs locaux, apparaît un regret des jardins. Or ces mêmes jardins, qui constituaient autant de pare-feux, n'étaient que les éléments d'un système dans lequel le feu avait une place prépondérante. La forêt et le danger se trouvaient à l'extérieur des zones habite es. Un incendie de forêt aurait donc dû passer le premier pare-feu du saltus défriché et entretenue, puis s'attaquer aux jardins ou aux espaces cultivés, avant de menacer les habitations et les « gens des lieux⁵ » (Larrère, 2011), organisés en habitat groupé.   travers les différentes coupures de végétation, il aurait dû perdre en intensité, avant d'être finalement maîtrisé.

Or l'organisation des territoires a changé, davantage en Corse qu'en Sardaigne d'ailleurs, laissant au feu davantage le champ libre. Le reboisement des anciens terrains agricoles, s'il peut s'apparenter à un paysage cadre de vie agréable, accroît en revanche les vulnérabilités. L'accroissement de la biomasse végétale permet au feu de gagner en intensité, l'aléa s'en trouve renforcé et les nouvelles habitations dans le maquis, davantage menacées.

La Figure 2 présente l'organisation actuelle et générale des territoires locaux en Corse et en Sardaigne. C'est un modèle général, c'est-à-dire qu'il présente la tendance globale de l'organisation spatiale. En Corse, hormis les villages de l'intérieur de l' le, dépeuplés (sauf pendant la saison estivale), on constate une tendance à la périurbanisation. Les communes, autrefois rurales, se rapprochent, par le biais des intercommunalités, des grandes villes de l' le et deviennent une sorte de banlieue résidentielle où règne le mitage en plein maquis. En Sardaigne, cela est moins le cas. En

⁵ Cette expression de Raphaël Larrère insiste sur l'attachement aux lieux, des acteurs locaux, faisant d'eux des acteurs sociaux et spatiaux.

périphérie proche des grandes villes de l' le, ce type de développement urbain peut être rencontré. Néanmoins, une très grande majorité de villes et de villages continuent d'être organisés selon le triptyque concentrique *ager-saltus-silva*⁶.

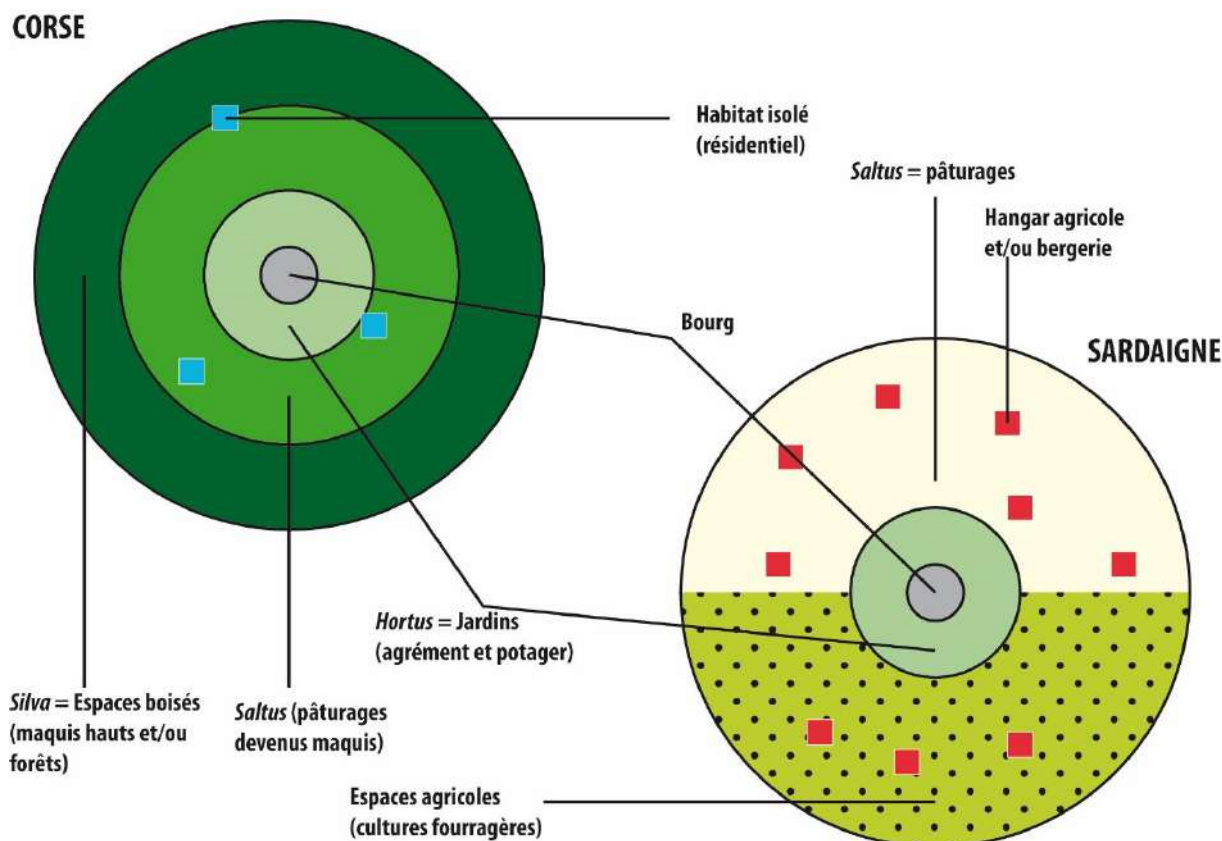


Figure 2 : Modèle de l'organisation spatiale des communes corses et sardes :
entre pérennité des formes anciennes et transformations modernes
(Réalisé par l'auteur d'après les entretiens et les observations de terrain)

Cependant, si en Corse la discontinuité saltus-forêt se fait de moins en moins sentir, en Sardaigne, la séparation de l'espace est plus nette dans les espaces productifs et les espaces boisés sont moins importants qu'en Corse.

Non, parce que la ville c'est la ville, le village c'est à l'ancienne, ça veut dire qu'il y a le village et le reste de la campagne, l'interface est pure. [...] Il n'y a pas un vrai contact entre la forêt et la ville et même pas d'espaces boisés où il y a des maisons au milieu dans les interfaces urbanoforeste. Il n'y a pas à Ittiri, alors les gens ne perçoivent pas le risque de ce côté-là. Le feu arrive mais c'est un feu d'herbe, un peu de foin. C'est relativement *safe*. (Agent forestier du Corpo forestale, Ittiri, Sardaigne, 2013. Entretien réalisé en français)

⁶ En région méditerranéenne, l'*ager* (le champs) est cultivé le plus souvent en terrasses, le *saltus* (espace de végétation basse) regroupe les terrains de parcours et la *silva* (la forêt) est gérée en taillis (Kuhnoltz - Lordat, 1958)

Le problème du mitage et des habitations enfermées dans les maquis se concentre dans les zones littorales et touristiques. Finalement cela ne revient-il pas à admettre que le feu est un outil de réduction des vulnérabilités et qu'il permet la mise en sécurité des territoires ? Comment alors réhabiliter la pratique ? Comment les éleveurs peuvent-ils faire valoir leur mode de gestion et d'exploitation sur leurs territoires du quotidien ?

2. Justifier les pratiques pour les pérenniser sur les territoires

Globalement tous les secteurs d'étude sont initialement des territoires d'élevage : en témoignent les anciens parcours de transhumance qui demeurent encore aujourd'hui, même s'ils sont résiduels et parfois plus folkloriques que guidés par la nécessité. Les jeunes éleveurs sont parfois tentés par la transhumance mais celle-ci ne se fait plus vraiment comme « dans le temps », d'autant plus qu'aujourd'hui elle coûte cher. Néanmoins, les secteurs d'élevage important restent ceux marqués par la transhumance, dans les époques anciennes. Les motifs du brûlage, quant à eux, sont de deux sortes (Fig. 3). D'une part, le feu est un outil de fertilisation utilisé pour nettoyer les terrains et permettre à une nouvelle herbe de pousser. D'autre part, il est employé comme élément purificateur qui permet l'élimination de bactéries ou de « mauvaises herbes ». On est donc loin de l'utilisation hasardeuse et irrationnelle du feu de la part d'ignorants, opposée à des savants modernes et rationnels qui, eux, détiendraient le « vrai » savoir, en opposition aux savoirs empiriques (Ribet, 2000). Le feu pastoral au sens large, analysé comme problème global, rencontre les mêmes problèmes que le risque d'incendie : il n'est pas analysé dans sa dimension territoriale c'est-à-dire autant spatiale que sociale. Assimilé à une croyance d'agriculteurs et non pas à un réel savoir et savoir-faire, cette approche occulte les réalités territoriales et les besoins des éleveurs (Ribet, 1998).

Le premier constat est celui du conflit : il est en effet assez rare de trouver des consensus entre les différents acteurs. Chacun reste convaincu de la plus grande validité de son savoir, puisque celui-ci dépend d'une idéologie, d'un projet de territoire. Ce n'est plus réellement une opposition entre les pro-feu et les anti-feu : la justification se situe entre ceux qui veulent la forêt méditerranéenne comme paysage, les tenants du climax et ceux qui œuvrent en faveur d'un élevage semi-traditionnel, tourné vers la *m tis* et vers la production de denrées agricoles. En filigrane, c'est surtout l'idée de territoire qui est en jeu, chacun voulant être maître chez lui et décider en conséquence des actions à mener.

Les gestionnaires évoquent souvent la facilité du feu qui renvoie à l'idée de Méditerranéen paresseux :

Ils [les agents de l'Office du Développement Agricole de la Région Corse - ODARC] voulaient pas dire que le feu c'était mal mais c'était l'idée, mais à la place ils essayaient de faire changer les choses autrement, de proposer d'autres solutions : « oui  a coûte un peu cher et y a moins de facilité qu'avec le feu mais y a plus d'efficacité si vous passez le giro et que vous faites de la fertilisation » (Agent pastoraliste Office de l'Environnement de la Corse - OEC, golfe de Lava, Corse, 2013).

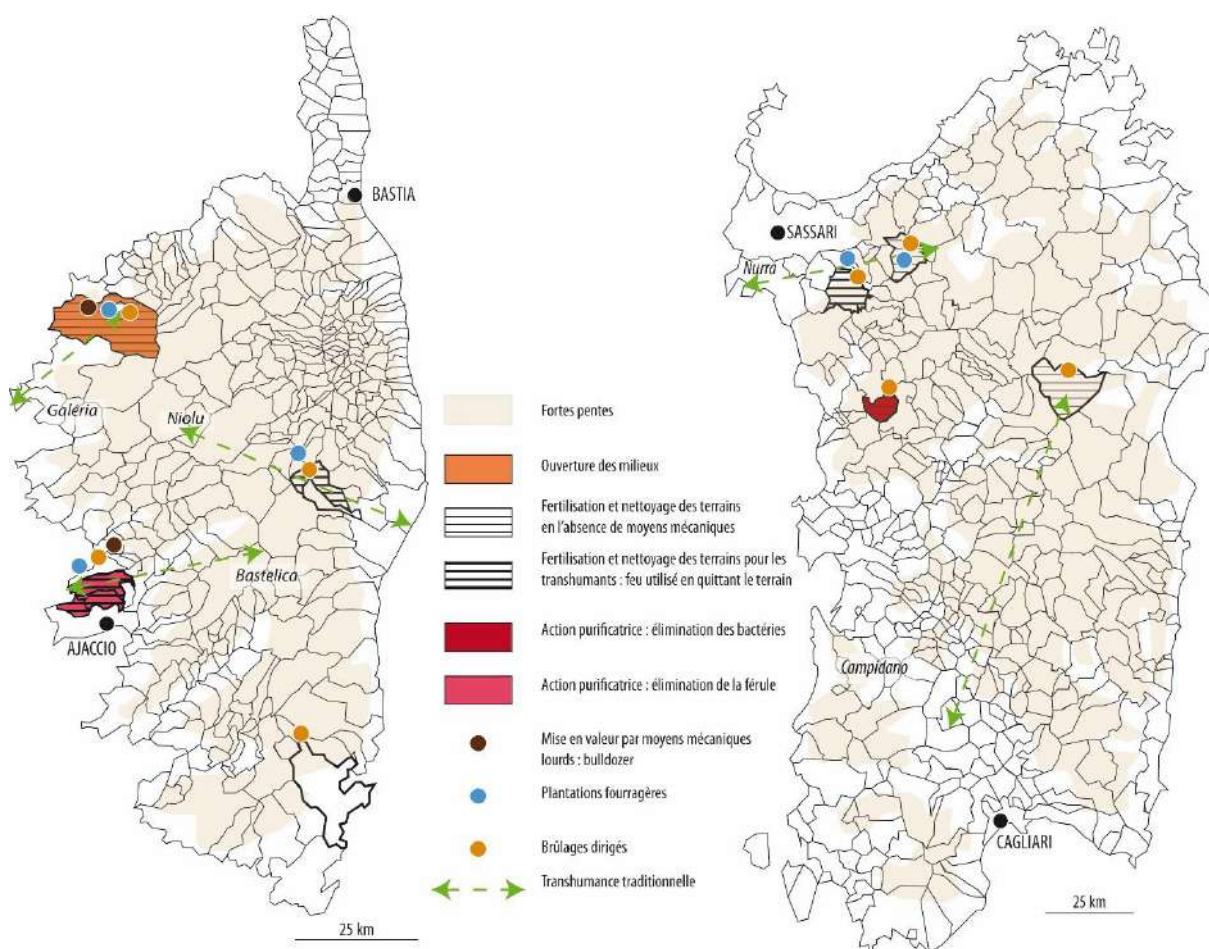


Figure 3 : Pourquoi brûlent-ils ? (Cartes élaborées par l'auteur d'après les données des entretiens réalisés avec les éleveurs, en Corse et en Sardaigne)

Derrière l'idée de facilité, c'est la négation du travail des éleveurs qui apparaît. Si le feu n'est pas un outil, il est alors considéré comme l'instrument de la paresse des éleveurs.

Un officier du corps forestier rencontré à Nuoro disait globalement la même chose à propos du feu comme outil :

Ehh, il a fait son temps. Disons que l'introduction en agriculture de nouvelles techniques de labour a permis de dépasser cet outil, il est encore présent là où il y a une certaine régression, là où on n'utilise plus le tracteur parce que  a coûte trop cher [...]. De toute façon, l'usage du feu est très lié à l'ignorance et donc à un secteur de plus en plus limité de la société (Agent forestier du Corpo forestale, Nuoro, Sardaigne, 2013. Traduit du sarde par XXX).

Cet agent forestier ne nie pas la qualité d'outil, mais le considère comme un archaïsme qu'à notre époque moderne, il est désormais temps de bannir. L'usage du feu reste un non-sens dans l'idée des gestionnaires. Mais les choses commencent à évoluer dans les esprits. Pour autant ce n'est toujours pas l'idée d'un partage des savoirs et d'une collaboration sur le terrain qui émerge. Le feu, s'il retrouve, dans une certaine mesure, son statut d'outil, il se voit cependant confisqué.

Le feu est un super outil, super technique, trop peu utilisé. On rend une zone incombustible grâce au feu (Forestier-sapeur, Porto-Vecchio, Corse, 2012)

Le feu est un « super outil » mais qui ne doit pas tomber entre les mains de n'importe qui, y compris de ceux qui, avant la répression, étaient les maîtres du feu. Le cadeau de Prométhée doit rester dans le domaine des Dieux. Le profane quant à lui devra, s'il le désire, s'adresser en haut lieu afin de bénéficier des bienfaits du feu. Son usage s'est professionnalisé, comme l'a été la lutte contre les incendies d'ailleurs. La raison ? Elle est éminemment positiviste : seule la science permet d'user en conscience et à bon escient de l'outil. L'expérience et l'apprentissage, autant dans le corps que dans l'esprit, le savoir incarné, toutes ces choses n'ont plus de validité. La preuve en est que, précédemment, les éleveurs généraient des incendies car ils ne maîtrisaient pas leur technique, par manque de formation, manque de connaissances aussi. Le statut du feu change mais pas celui de ceux par lequel il arrive. Pourtant les dérapages sont-ils aujourd'hui moindres que lorsque les éleveurs usaient du feu pastoral ? Ce savoir technique appris sur les « bancs de l' cole » est-il suffisant pour manier cet outil ? Les conclusions de la thèse de Nadine Ribet (2009) ne vont pas en ce sens. Les entretiens que nous avons réalisés pour cette étude, non plus.

Ainsi le maître du feu est-il aussi le maître des lieux, et lorsque la maîtrise du feu lui est confisquée ou plus simplement déniée, il n'est plus maître chez lui. Les espaces propres et nettoyés qui marquaient la frontière entre « mon terrain », comme le disent les éleveurs en Corse et en Sardaigne, et celui du voisin deviennent plus rares : ils s'emmaquisent. Et avec eux, s'en va la frontière qui devait servir «   faire front » aux nouveaux fronts de flammes, ceux des incendies (Ribet, 1998). D poss d  de son territoire, l'éleveur l'est aussi de son terroir, puisque ses pratiques spécifiques lui sont enlevées.

Conclusion

Associée à l'ambivalence intrinsèque du feu, la démesure affichée dans les discours des scientifiques en particulier et des élites en général appelle une lecture symbolique, voire morale du phénomène. Dans les entretiens, ressortent également de nombreux jugements de valeur. On peut citer notamment la récurrence des termes de « paresse » pour qualifier l'usage du feu, mais aussi la « manie du feu » de l'éleveur incendiaire par atavisme, voire pyromane par goût et surtout dégoût des arbres. Pour caricaturer, le portrait-robot de l'éleveur de ces contrées, dressé par les gestionnaires, est souvent celui d'un Méditerranéen, paresseux (ce qui est dans sa nature), revanchard et vindicatif, empreint de la tentation démiurgique qui le pousse à se croire maître du feu alors qu'il n'en est rien, ne voulant pas investir dans une mise en valeur saine et productive et lui préférant le feu à moindre coût et en l'absence d'encadrement strict ayant le goût de la démesure en matière de brûlage. La démesure n'est pas seulement dans le discours mais également dans la lutte et dans la répression. Cette non-prévention budg tivore⁷, qui impose une gestion dans l'urgence, va avec la question du projet de territoire, celui d'un territoire touristique et périurbain et plus seulement, dans les zones littorales. Le sens des lieux a changé, les pratiques également et

⁷ Il est impossible d'établir une réelle facture des incendies (Fleur, 2004).

l'idée d'agriculture devient moins celle d'une activité de production que celle de « jardinier du paysage » que les touristes et les esthètes espèrent bien goûter, dans la sérénité et la sécurité, garanties par les moyens importants déployés. La démesure paraît se situer tout autant du côté de la technique et des gestionnaires que du côté des présumés incendiaires.

  la démesure technique s'oppose la *m tis* des éleveurs. Le complexe de Prométhée se révèle, et avec lui, la tentation démiurgique de ceux qui se veulent aujourd'hui les maîtres du feu et du territoire. Par-delà la pratique, le feu a également une valeur symbolique sur l'espace, car il le marque. La confiscation du feu revient alors à une confiscation des lieux. Créer une chaîne de gestion du risque efficace reviendrait peut-être à reconsidérer les acteurs sur les territoires du feu et à accepter l'idée d'un partage des savoirs et des savoir-faire pour la mise en sécurité des espaces méditerranéens.

Références bibliographiques

- ARNOULD, P., CALUGARU, C. (2008), « Incendies de forêts en Méditerranée : le trop dit, le mal dit, le non-dit », *Forêt Méditerranéenne*, Tome XXIX, n  3, pp. 281-296
- BONNIER, J. (2009), « Les forêts méditerranéennes dans l'aménagement du territoire », *Forêt Méditerranéenne*, n  spécial Trente ans de forêt méditerranéenne, Tome XXIX, n  4, p. 2 445-452
- BOVIO, G., ASCOLI, D. (2012), « Fuoco prescritto : stato dell'arte della normativa italiana », *L'Italia Forestale e Montana*, 2012, vol. 67, n  4, pp. 347-358
- CALKIN, D., AGER, A., GILBERTSON-DAY, J. (dir.) (2009), *Wildfire risk and hazard: procedures for the first approximation*, Fort Collins, CO : U.S. Department of Agriculture, Forest Service, Rocky Mountain Research Station, 75 p.
- CERUTTI, F. (1990), « La Corse,  le de feu », *Revue forestière française*, n  spécial, pp. 46-56
- CORVOL, A. (1987), *L'Homme aux bois. Histoire des relations de l'homme et de la forêt (XVIIème – XXème siècle)*, Paris : Fayard, 585 p.
- DEGOS, G. (1974), « La Corse (Libre opinion sur les feux de forêts et de maquis) », *Revue Forestière Française*, n  Spécial, pp. 54-60
- FLEUR, P.-H. (2004), *Incendies de forêt et argent public*, La Calade (Aix-en-Provence) :  disud, 191 p.
- KUHNHOLTZ-LORDAT, G. (1958), *L'Ecran vert*, Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, Série B, Botanique, Tome IX, Fascicule unique, Paris : Editions du Muséum, 291 p.
- LARRERE, R. (2011), « Protéger la nature ou promouvoir le sauvage ? », *Séminaire de Recherches interdisciplinaires ENeC : Besoins de nature...*, communication orale du 18 mars 2011
- METALIE, J.-P. (2006), « La "dégradation des montagnes" au XIX  siècle dans les Pyrénées » in BECK C., LUGINBUHL Y. et MUXART T. (eds), *Temps et espaces des crises de l'environnement*, Editions QUAE, p. 191-210
- METALIE J.-P., FAERBER J. (2003), « Quinze années de gestion des feux pastoraux dans les Pyrénées : du blocage à la concertation », *Sud-Ouest Européen*, n  16, pp. 35-51
- METALIE J.-P., (1992), « Du feu du berger au feu dirigé dans les Pyrénées : le cheminement d'une pratique traditionnelle controversée XIX -XX  siècle », in CORVOL Andrée (eds), *Le feu   la*

maison, par les bois et dans les champs, Cahier d'Etudes n  3 : Forêt, Environnement et Société XVI-XX  siècles, pp. 35-39

NOVEMBER V. (2002), *Les territoires du risque*, Bern : Peter Lang Editions, 332 p.

PAOLI J.-C., SANTUCCI P.-M. (2010), « Le problème des parcours méditerranéens au regard du dispositif de prévention des incendies : le cas de la Corse », Communication au *Symposium International Innovation et développement durable dans l'agriculture et l'agroalimentaire*, Montpellier, 28 juin-1er juillet 2010

PAOLI J.-C., SANTUCCI P.-M. (2011), « Le dilemme de l'élevage sur parcours en Corse : de la lutte anti-incendie à la recherche de l'autonomie », Communication au colloque national *Ecologisation des politiques publiques et des pratiques agricoles*, INRA Avignon. 16-18mars 2011

RIBET N. (1998), « L'invention du brûlage dirigé. Ethnologie d'un savoir-faire en réhabilitation », *Montagnes Méditerranéennes*, n  10, Ecobuage et environnement, Association Revue de Géographie Alpine, Cermosem, pp. 51-52

RIBET N. (2000), « Usages de la montagne : de la connaissance des savoirs traditionnels à l'invention d'outil de gestion.   propos des pratiques de brûlage pastoral », *Montagnes Méditerranéennes*, n  12, écobuage et environnement, Association Revue de Géographie Alpine, Cermosem, Université Joseph Fourier, Grenoble, pp. 158-161

RIBET N. (2005), « La maîtrise du feu : un travail en creux qui façonne les paysages », *Le Travail et les hommes* : Actes du 127e congrès du CTHS, pp. 167-198, [en ligne] <http://www.eufirelab.org/toolbox2/library/upload/2710.pdf>

RIBET N. (2009), *Les parcours du feu. Techniques de brûlage à feu courant et socialisation de la nature dans les Monts d'Auvergne et les Pyrénées centrales*, Thèse en anthropologie sociale et ethnologie (sous la direction de Françoise Weber), EHESS, Paris, 649 p.

SUSMEL L. (1974), « Les incendies de la végétation en Sardaigne », *Revue Forestière Française*, Numéro spécial : Les incendies de forêts, pp. 64-78

THOMPSON E. (2014), *La guerre des forêts : luttes sociales dans l'Angleterre du XVIII  siècle*. La Découverte, 197 p.

Démesure des mesures de l'éducation : les contradictions d'une "politique par les chiffres" à l'école dans la "société de la connaissance".

Rémi Tréhin-Lalanne *† ¹

¹ Centre Maurice Halbwachs (CMH) – CNRS : UMR8097, Université de Caen Basse-Normandie, École normale supérieure [ENS] - Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 48 Bd. Jourdan 75014 Paris, France

Avec l'adoption d'indicateurs de performance des systèmes éducatifs par l'Union Européenne en 2000, la quantification de l'éducation connaît une nouvelle dynamique de déploiement. Les outils de mesure dans ce domaine ont d'abord été encouragés par les institutions internationales créées après la Seconde Guerre Mondiale (UNESCO et OCDE principalement) et visaient à concilier harmonie sociale et prospérité matérielle par une plus grande adaptation de l'école aux exigences du monde industriel. Désormais, cette politique par les chiffres repose désormais sur un vaste appareillage qui s'étend sous l'effet de la multiplication des données qu'il génère. Son essor connaît une accélération avec le développement des technologies numériques qui facilitent la saisie de nouvelles informations quantifiables directement auprès des écoles et dans les classes (évaluations des compétences). En retraçant la chaîne de fabrication et de diffusion de cette information chiffrée, il est possible de saisir les origines épistémologiques et techniques de cette avalanche de nombres et ses effets anthropologiques sur les lieux de transmission du savoir et sur les humains qui s'y côtoient. Plus généralement, il s'agira de s'interroger sur la qualité d'une éducation saisie exclusivement par les quantités.

Mots-Clés: société de la connaissance, évaluation, compétences, quantophrénie, éducation

*Intervenant

†Auteur correspondant: remi.trehin-lalanne@univ-amu.fr

Marginalization under review: An interdisciplinary perspective in the educational system

Elizabeth Pérez Izaguirre *[†] ¹

¹ University of the Basque Country [Leioa] (UPV/EHU) – Barrio Sarriena s/n 48940 Leioa Bizkaia, Espagne

Schools are frequently spaces where marginalization takes place. Often enough, it happens in multicultural environments due to immigration or poscolonization processes. The main task of this communication is to propose an interdisciplinary perspective in order to analyze some of the root common causes for this particular kind of marginalization in multicultural educational systems. More precisely, the core perspective will be anthropology of education and its proposals on structural marginalization and agency ; including concepts such as culture of poverty or processes of invisible violence. This general perspective will be combined with some contributions of two main disciplines : Philosophy of Values and Sociology of Education-Multilingualism. On the one hand, the marginalized reality will be analyzed in terms of social boundaries, hierarchies and power relations. Those will be related to the values that build the ethnic boundary, and the institutional practices that lead to a particular relationship – and social order – among social groups. On the other hand, the multilingual approach will be proposed in order to study the pedagogic practices that reinforce or weaken marginalization processes.

Mots-Clés: marginalization, multicultural education, structural elements, social boundaries, values

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: elizabeth.perez@ehu.es

Les démesures vestimentaires des lycéennes des établissements français en Tunisie ou le contournement des codes sociaux et religieux du pays

Emilie Pontanier *† ¹

¹ Centre d'anthropologie sociale - équipe du LISST (CAS-LISST) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), CNRS : UMR5193 – 5 Allée Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

En scolarisant leurs enfants dans un établissement français en Tunisie, les familles tunisiennes des classes sociales favorisées peuvent légitimer une rupture avec la domination des normes culturelles et culturelles dans l'espace public.

La laïcité permet donc de résister aux contraintes religieuses et l'espace scolaire conforte le mode de vie occidental de la population scolaire. Paradoxalement, les deux lycées français de Tunis sont plutôt confrontés à des problèmes vestimentaires liés au dévoilement des jeunes filles et à leur exubérance alors qu'en France ils sont plus directement liés à la question du voile. En effet, les pratiques vestimentaires des lycéennes frôlent l'indécence et celles-ci attestent le rejet des normes arabo-musulmanes sans pour autant modifier en profondeur les rapports sociaux de sexes. Le choix d'un établissement laïque peut alors correspondre à une forme de résistance religieuse face à l'homogénéisation des pratiques de mise dans le système éducatif public au sein de la sphère publique tunisienne. En effet, la laïcité est mobilisée d'une part, pour renforcer la séparation entre public et privé et pour combattre l'assujettissement et le prosélytisme religieux, et d'autre part, pour favoriser l'hétérogénéité des croyances et des idées.

Mots-Clés: Laïcité, Islam, Liberté, Femme, Contournement

*Intervenant

†Auteur correspondant: emilie.pontanier@orange.fr

Obsession, prolifération et métrique fluctuante des audits dans l'espace européen de l'enseignement supérieur

Corentin Chanet ^{*† 1}

¹ Laboratoire d'anthropologie des Mondes Contemporains (LAMC) – ULB - Institut de Sociologie 44
avenue Jeanne - CP 124 1050 Bruxelles, Belgique

Alors que l'audit est souvent présenté par ses défenseurs comme un dispositif rationnel de régulation et d'évaluation, la plupart des approches critiques de ce genre de dispositif ont permis de mettre à jour son caractère réducteur, disciplinaire et hégémonique. En dialogue avec ces approches, cette présentation (alimentée par des matériaux empiriques issus d'entretiens auprès d'experts et d'observations au sein de séminaires européens) s'attachera néanmoins à montrer que dans l'enseignement supérieur, la spécificité des audits est moins à chercher dans l'imposition parfois brutale de la performance quantifiée que dans l'injonction plus fondamentale de "valorisation de la valeur". Si celle-ci désigne chez Marx le processus par lequel des valeurs d'usage sont réduites à leurs valeurs d'échange au sein d'un mode de production industriel, il est possible d'analyser l'audit comme une variante bureaucratique du procès de valorisation appliquée à un enseignement supérieur qui "résiste" à sa marchandisation. Cette récalcitrance a pour conséquence majeure l'impossibilité de fonder une métrique des avantages comparatifs (i.e. un prix), ce qui condamne les acteurs à une poursuite obsessionnelle, incertaine et "démessurée" de valeur ajoutée à travers des (auto-) évaluations proliférantes.

Mots-Clés: Audit, Évaluation, Valorisation, Obsession, Prolifération

^{*}Intervenant

[†]Auteur correspondant: corentin.chanet@gmail.com

La vie associative dans une école supérieure de commerce française : une démesure au service de la norme

Sami El Amari *[†] ¹

¹ Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires (LISST) – CNRS : UMR5193, École des Hautes Études en Sciences Sociales [EHESS], Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – Université Toulouse-Le Mirail Maison de la Recherche 5 Allées Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

La vie associative en école supérieure de commerce n'est pas une activité annexe. Véritable dispositif d'apprentissage, elle intervient dès les premiers moments du recrutement des nouveaux étudiants. La caractéristique principale de celle-ci est qu'elle est appelée à subsumer la quasi-totalité de la vie de l'étudiant, en parallèle des enseignements officiels, à travers une multitude d'activités a priori festives. Cette subsumption aura pour conséquence la production endogène de normes éthiques tout au long de la structuration du groupe de pairs que l'on appellera la "communauté associative". Des premiers moments d'intégration à l'épisode des "campagnes associatives", nous découvrirons, à travers le "paradigme du beaucoup", les différentes sommations à l'excès que l'appartenance à la communauté associative suppose, et plus encore, le contenu de cet excès, qui, malgré les apparences d'antagonisme, est tout à fait compatible avec les enseignements officiels dispensés par l'école observée. Il nous faudra alors comprendre comment cette vie associative reconfigure les manières de penser et d'agir des membres de la "communauté associative" dans un registre bien différent de l'excellence scolaire à laquelle ils étaient préalablement confrontés, le registre de l'ethos managérial.

Mots-Clés: Grandes Ecoles, Rite d'intégration, Elites, Management, Reproduction sociale

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: sami.elamari@gmail.com

Les standards dans le monde académique: mesures et démesures

Monica Heintz ^{*† 1}

¹ Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC) – Université Paris Ouest Nanterre La Défense – 21, allée de l'université 92023 Nanterre, France

L'introduction des normes et des mesures dans le monde du travail a eu comme objectif premier l'amélioration de la productivité, mais a constitué aussi une protection contre l'aléatoire : protection des employés et des employeurs grâce aux contrats, protection des clients/consommateurs par des normes de contrôle et de qualité des produits et services. Cette fonction de "garde fou" a été confiée à des structures souvent hybrides appelées "contrôle qualité", "comité d'éthique", ou encore "responsabilité sociale des entreprises". Dans le monde universitaire la même fonction a été longtemps standardisée suivant une tradition propre : octroi des diplômes, réputation, engagement social. L'introduction d'une culture d'audit dans l'enseignement supérieur d'après le modèle des entreprises a doublé et subverti cette fonction qui continuait à être exercée, entraînant ainsi une double standardisation qui génère des mesures contradictoires ou démesurées. Sur la base d'une enquête de terrain conduite lors du passage à un nouveau contrat quinquennal d'une université française, je mets en évidence les démesures résultant de la mise en pratique concomitante de deux standards a priori valables.

Mots-Clés: institutions, travail, réforme, France, universités

*Intervenant

†Auteur correspondant: monica.heintz@mae.u-paris10.fr

Grands-parents malgré l'homosexualité de son enfant

Martine Gross ^{*† 1}

¹ Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), CNRS : UMR8216 – 10 rue monsieur le prince 75010 Paris, France

Le chemin vers l'homoparentalité est fait d'étapes. Se découvrir homosexuel, mettre un mot sur ses préférences sexuelles, l'annoncer à ses parents. Bien souvent ce coming-out signifie pour les proches mais aussi pour soi-même renoncer à avoir des enfants. L'installation dans une vie de couple, des rencontres avec des pères gays, des mères lesbiennes, des articles de presse, des émissions de télévision peuvent conduire certain.es à réaliser que ce qui semblait impensable s'avère possible : fonder une famille homoparentale, seul.e ou en couple. L'annonce du projet à ses proches est une sorte de deuxième coming-out. Les parents, qui avaient eux aussi renoncé à une descendance du côté de leur enfant homosexuel, deviennent de futurs grands-parents. Nous verrons comment ils accueillent la nouvelle, comment ils se situent par rapport à des petits enfants non reliés à eux biologiquement, comment ils réagissent lorsque le mode d'entrée dans la parentalité, gestation pour autrui, procréation médicalement assistée fait débat dans la société, s'oppose à leurs valeurs ou leur paraît friser la démesure.

Mots-Clés: Homosexualité, homoparentalité, grands, parents, gestation pour autrui, procréation médicalement assistée

*Intervenant

†Auteur correspondant: gross@ehess.fr

Le refus de l'adoption légale par des couples africains confrontés à l'infertilité (Ile -de-France)

Véronique Duchesne ^{*† 1,2,3}

¹ ceped – Institut de Recherche pour le Développement - IRD (FRANCE), INED, université Paris Descartes – 19 rue Jacob 75 006 Paris, France

² UMR 196 – Université Paris V - Paris Descartes, Institut de Recherche pour le Développement - IRD (FRANCE), INED – France

³ Université Paris Descartes (UPD Sorbonne Paris Cité) – UN – France

Lors d'une enquête ethnographique menée auprès d'hommes et de femmes nées en Afrique subsaharienne, résidant en France ou sur le continent africain et ayant recours à l'assistance médicale à la procréation (AMP) en Île-de-France, l'évocation de l'adoption légale d'un enfant a rencontré des refus catégoriques. Que nous disent ces refus de l'adoption d'un enfant étranger au lignage sur la filiation et sur le sens donné à la conception d'un enfant ? En quoi la naissance d'un enfant du couple serait-elle nécessaire à la concrétisation de l'alliance matrimoniale et de la constitution d'une famille ? Quelle différence est faite entre adoption légale (nationale ou internationale) et confiage ?

Mots-Clés: infertilité, adoption légale, alliance matrimoniale, assistance médicale à la procréation, alliance matrimoniale

*Intervenant

†Auteur correspondant: veronique.duchesne@ceped.org

Devenir parent : un choix ou un devoir ? Infécondité et contraintes sociales au Burkina Faso

Maryvonne Charmillot *[†] ¹

¹ Faculté de Psychologie et des sciences de l'éducation (FAPSE) – 40, Boulevard du Pont d'Arve, 1205
Genève, Suisse

L'objectif de cette communication est d'explorer les significations attribuées à la parentalité par des hommes, des femmes, des couples vivant l'expérience de l'infécondité dans un contexte où la définition du statut social est tributaire de la procréation. Quelles sont les difficultés liées à cette expérience – relationnelles, identitaires, économiques, sociales, religieuses ? Comment ces difficultés sont-elles vécues, individuellement, au sein du couple, au sein de la famille ? Quelles sont les significations attribuées, dans le cadre de cette expérience, à la parentalité, à la filiation, au désir d'enfant, à la famille ? Quelles sont les normes en jeu ? Comment sont-elles pensées, discutées, interrogées ? Comment et par qui sont-elles négociées ? À partir de données produites par entretien, nous montrerons comment le projet de devenir parent est pensé tantôt comme un choix, tantôt comme un devoir, et comment la "perturbation biographique" (Bury 1981) que représente l'absence d'enfant à ses débuts devient, avec le temps, potentiellement porteuse de sens.

Mots-Clés: Infertilité, contraintes sociales, assistance médicale à la procréation, adoption, Burkina Faso

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: Maryvonne.Charmillot@unige.ch

Recourir à une femme pour porter son enfant

Jérôme Courduries ^{*† 1}

¹ Centre d'anthropologie sociale - équipe du LISST (CAS-LISST) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Université Toulouse le Mirail - Toulouse II – 5 Allée Antonio Machado
31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

Sans qu'il soit possible de les quantifier, un certain nombre de Français ont recours à une femme qui portera leur enfant. Il s'agit de couples, hétérosexuels ou gays, qui recourent à une gestation pour autrui dans un pays étranger, des couples donc en situation d'infertilité. L'absence d'enfant est ressentie par ces couples de telle manière qu'ils passent outre les interdictions qui leur sont faites, du point de vue tant de la loi que du débat social et politique, et optent pour une solution qui impliquera l'intervention de tiers et une relative clandestinité.

Diffraction de la fonction d'engendrement sur plusieurs personnes, recours à de nombreux intermédiaires, débauche de techniques médicales, coût financier important... pour les opposants à la GPA, cette manière d'accomplir un projet parental paraît mettre en oeuvre des moyens démesurés. Pour les parents d'intention, il s'agit du moyen le plus accessible – pour eux et dans un moment donné – pour devenir parents et c'est l'opprobre jeté dans le débat public sur leur famille qui paraît tout à fait démesuré.

Sur la base d'une enquête auprès de couples ayant eu recours à une GPA, j'essaie de mettre en lumière les éléments qui, dans leur discours, donnent tout son sens à cette pratique de remédiation à l'infertilité.

Mots-Clés: parente, gestation pour autrui, infertilité, engendrement, désir d'enfant

*Intervenant

†Auteur correspondant: jcourduries@gmail.com

Choisir de ne pas avoir d'enfant : l'ordre social et générationnel en question.

Charlotte Debest *[†] ¹

¹ Institut National d'Etudes Démographiques Paris (INED) – INED – 133 bd Davout, France

La France, avec un indice conjoncturel de fécondité élevé, des politiques publiques favorisant l'articulation travail/famille et une forte valorisation de l'enfant et de la famille, fait peu de place aux personnes qui choisissent une vie sans enfant. Ces personnes sont très minoritaires et peuvent être considérées comme des " outsiders " de la parentalité. Pour cette communication, je souhaite porter le regard sur les pressions sociales exprimées par ces " outsiders ". La communication déroulera trois axes d'analyse. Tout d'abord, les entretiens font ressortir une pression sociale sexuée : les femmes sont toujours considérées comme responsables de la (non) fécondité du couple. Ensuite, l'analyse des entretiens permet de mettre en exergue les reconfigurations de cette pression sociale sexuée au fil de la vie, avec en toile de fond les représentations sociales liées aux corps reproducteurs, principalement aux corps des femmes. Enfin, on s'interrogera sur les pressions sociales, ou plus exactement les " demandes " de petits-enfants de la part des parents de ces outsiders. Ne pas faire d'enfant c'est refuser l'accès à la grand-parentalité à ses parents, c'est refuser d'être un maillon de la chaîne générationnelle, c'est se refuser une descendance et ne pas actualiser une ascendance.

Mots-Clés: Non parentalité choisie, ordre social, relations intergénérationnelles, pression sociale à concevoir, genre

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: charlotte.debest@gmail.com

Désir d'enfant, homosexualité et parenté: une comparaison entre France et Brésil

Flavio Tarnovski *[†] ¹

¹ Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) – Av. Fernando Corrêa da Costa, n° 2367 - Bairro Boa Esperança. Cuiabá - MT - 78060-900 Brésil, Brésil

À partir d'enquêtes qualitatives réalisées au Brésil et en France, cette communication portera sur les processus d'actualisation des positions de parenté des individus qui s'assument comme homosexuels. Quelle est l'importance de la conjugalité et de la filiation dans ces processus et quels sont les effets de cette transformation sur les rapports familiaux quotidiens ? Pour répondre à ces questions, nous analyserons les particularités liées aux statuts de " père " et d'" oncle ", ainsi que les significations associées à l'enfant dans le contexte de la parenté. La comparaison entre les contextes brésilien et français a révélé des spécificités concernant la " nécessité " d'expression d'un désir d'enfant et d'élaboration d'un projet pour devenir père ou mère, mettant en lumière différentes logiques sociales d'accès à la parentalité et à la filiation.

Mots-Clés: Homoparentalité, Homosexualité, Parenté, Famille

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: flaviolt@gmail.com

Ce que l'absence d'enfant fait à la parenté

Courduries Jérôme ^{*†}, Doris Bonnet ^{*‡}, Véronique Duchesne ^{*§ 3,2,1}

³ Université Paris Descartes (UPD Sorbonne Paris Cité) – UN – France

² UMR 196 – Université Paris V - Paris Descartes, Institut de Recherche pour le Développement - IRD (FRANCE), INED – France

¹ ceped – Institut de Recherche pour le Développement - IRD (FRANCE), INED, université Paris Descartes – 19 rue Jacob 75 006 Paris, France

Lorsqu'une personne devient père ou mère, la place de chacun dans la parenté change. Des parents deviennent grands-parents, des frères et sœurs deviennent oncles et tantes ; une génération suit l'autre. Mais il arrive que l'enfant ne vienne pas. Les raisons de l'absence d'enfant sont diverses : stérilité, refus de devenir parent, engagement dans un couple de même sexe, célibat prolongé, etc. Quelles conséquences l'absence d'enfant a-t-elle du point de vue de la place de chacun dans la parenté ? Quelles sont les incidences sur la transmission d'un patronyme, de biens, d'une religion, etc. ? Quelles alternatives sont alors envisagées d'un point de vue social, juridique ou médical par la personne sans enfant ou par sa parentèle (adoption, confiage, divorce, assistance médicale à la procréation) ? Dans quels cas ces options sont-elles considérées comme relevant d'une contrainte sociale ? Au final, cet atelier envisage la démesure non seulement selon une perspective normative (absence d'enfant par choix ou par contrainte) mais également du côté des solutions mises en oeuvre pour fabriquer de la parenté.

Mots-Clés: Parenté, infertilité, adoption, confiage, techniques de reproduction assistée

*Intervenant

†Auteur correspondant: jcourduries@gmail.com

‡Auteur correspondant: doris.bonnet@ird.fr

§Auteur correspondant: veronique.duchesne@ceped.org

L'alcool des maîtres rituels et des
ethnographes. (Dé)mesures des
conduites d'alcoolisation rituelle

L'ivresse ritualisée : fédérer et transmettre

Vanessa Cholez *[†] ¹

¹ Eco-anthropologie et ethnobiologie – Muséum National d'Histoire Naturelle (MNHN) – 57 rue Cuvier
75005 Paris, France

En Himalaya indien oriental, la bière locale de riz, légèrement alcoolisée et nourrissante, est consommée durant tous les événements sociaux et cérémoniels. Il est question ici des usages de l'alcool rituel lors de la fête collective hivernale des Bugun de l'unité territoriale d'Hakhong Dua (Arunachal Pradesh, Inde). Après avoir relaté brièvement le mythe d'origine bugun de l'usage de boissons fermentées dans le cadre rituel, cette communication est axée sur la consommation de bière locale ou industrielle de trois officiants : le Phabi-kho (le prêtre et officiant principal), le Prakpo-kho (celui qui transmet le savoir) et Achin Mashi (le messager des divinités et entités non-visibles). De quelles manières l'utilisation de l'alcool par ces maîtres rituels rythme-t-elle la cérémonie collective ? Et dans quels processus d'apprentissage s'inscrit la démesure contrôlée de leurs consommations alcoolisées ?

Mots-Clés: Himalaya indien oriental

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: vanessa.cholez@yahoo.fr

Le rôle de l'ivresse dans la construction de soi en Mongolie post-socialiste : marges et marginalités

Gaëlle Lacaze ^{*† 1}

¹ Institut de géographie et aménagement – Institut de géographie et aménagement – 191 rue Saint-Jacques, 75005 Paris, France

La consommation d'alcool dans la société mongole a explosé en 1990, l'avènement du libéralisme ayant été synonyme de la liberté de boire et de se déplacer. Elle est restée centrale en Mongolie contemporaine où elle apparaît significative des statuts sociaux et de leurs modifications. En outre, les conceptions de l'ivresse dans les mentalités mongoles sont ambiguës. Parfois autorisée, souvent réprouvée, l'ivresse crée une perte de contrôle dont le sens est complexe. Ma présentation présentera plusieurs situations révélatrices des fonctions symboliques de l'ivresse. Dans deux contextes marginaux de la Mongolie contemporaine, l'ivresse offre un moyen de nettoyer la "souillure" corporelle induite par le travail du sexe de Mongoles en Chine et par l'orpaillage illégal des Ninjas. L'alcool permet l'évasion d'un sujet affecté, voire infecté, hors d'un corps transformé, tout en participant à sa réincorporation et à sa reconstruction comme "homme total" (Mauss, 1950). Il joue un rôle comparable chez les chamanes et les "demi-chamanes". Enfin, sur le terrain de l'ethnologue, il sert de rite de passage... L'ivresse sert donc l'intégration sociale, la construction personnelle et la réintégration dans l'humanité.

Mots-Clés: marginalité, corps, purification, ivresse, Mongolie

*Intervenant

†Auteur correspondant: gaelle.lacaze@misha.fr

L'alcool des maîtres rituels et des ethnographes. (Dé)mesures des conduites d'alcoolisation rituelle

Olivia Legrip-Randriambelo ^{*† 1}, Delphine Burguet ^{* ‡ 2}

¹ Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA) – Université Lyon 2 – 14 avenue Berthelot 69007 Lyon, France

² Institut des mondes africains (IMAF) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – Institut des mondes africains - 9, rue Malher 75004 Paris, France

L'atelier thématique se décline en deux sessions. La première intitulée " Boissons et libations. La démesure rituelle de la consommation d'alcool " traite des boissons et du " boire " dans leurs fonctions symboliques et sociales. Ainsi, l'alcool, comme offrande, est déposé, aspergé et/ou consommé en quantité variable ; il est une substance nécessaire à l'efficacité rituelle. Quant au " boire ", il signifie un agir codifié, garde-fou de la pratique rituelle et de la consommation. L'alcool est envisagé ici comme une sociabilité qui se détache du champ de la pathologie (Douglas ; Fabre-Vassas ; Fainzang).

La deuxième session " L'ivresse et le terrain. L'expérience démesurée de l'ethnographe " convoque l'étude des postures, du recueil des données et une démarche réflexive autour de l'alcool rituel. En effet, l'observateur (participant ou non) peut identifier une démesure sans qu'elle soit perçue comme telle par les pratiquants, et inversement. Nous questionnons donc les définitions de l'ivresse et plus largement de la démesure, au regard, par exemple, des codes sociaux variables en lien au " boire ". Dans l'exercice de distanciation ethnologique, comment mesurer cette démesure ; est-elle mesurable ?

Mots-Clés: Rituel, ivresse, réflexivité, représentations, sociabilité

*Intervenant

†Auteur correspondant: olivia.legrip@hotmail.fr

‡Auteur correspondant: burguet.delphine@gmail.com

Bien boire, mal boire. Regards sur l'ivresse des guérisseurs malgaches

Olivia Legrip-Randriambelo ^{*† 1}

¹ Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA) – Université Lyon 2 – 14 avenue Berthelot 69007 Lyon, France

La consommation de rhums artisanaux, industriels et/ou de bières, est un invariant des rituels de soin engagés par les devins-guérisseurs malgaches, qu'ils soient possédés par des esprits ou non. Cette communication propose de s'intéresser aux regards que posent les patients sur l'ivresse, et au contraire, sur la résistance à la consommation d'alcool de leur thérapeute. Nous aborderons ainsi le " bien boire " avec le cas d'une possédée réputée pour son absence de démesure lors de rituels pourtant fortement alcoolisés, et, le " mal boire " avec l'exemple d'un devin-guérisseur, buvant démesurément, et dont les patients déprécient alors les compétences. La question de la mesure et de la démesure de l'alcool rituel oscille ici entre une gageure de puissance magico-religieuse et une dépendance néfaste au rituel de soin.

Mots-Clés: Rituels, Soins, Alcool, Madagascar

*Intervenant

†Auteur correspondant: olivia.legrip@hotmail.fr

Boire outre-mesure. Retours réflexifs sur l'ivresse rituelle

Delphine Burguet ^{*† 1}

¹ Institut des mondes africains (IMAF) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) –
Institut des mondes africains - 9, rue Malher 75004 Paris, France

À Madagascar, les rituels de possession orchestrés par les devins-guérisseurs sont mis en scène dans le respect des codes et où certaines substances sont considérées comme nécessaires au bon déroulement de l'action. Parmi elles, l'alcool, et plus précisément le rhum, est utilisé à la fois en libation et en boisson, associé à certains types d'esprits dont les esprits royaux et vazimba. En somme, sa consommation s'inscrit dans une pratique sociale légitimée, à caractère positif car elle valorise la puissance et la maîtrise dans un état alcoolisé. Ceux qui boivent de l'alcool sans montrer les signes physiques d'un état d'ivresse sont considérés comme des spécialistes confirmés. Toutefois, l'enquête ethnographique amène à questionner les signes de la démesure par l'alcool qui, contrairement aux discours des buveurs, sont parfois visibles lorsque les possédés boivent outre-mesure pendant le rituel. La question traitée est donc celle de la démesure repérable après coup, dans un temps profane. C'est souvent après l'engagement rituel et davantage dans un contexte de mise en écriture, que l'ethnographe se rend compte de la démesure, notamment à travers l'étude de trances de possession filmées.

Mots-Clés: Madagascar, ivresse, rituel, ethnographie

*Intervenant

†Auteur correspondant: burguet.delphine@gmail.com

Boire pour savoir. Ethnographie de l'invitation au boire alcoolisé

Pascale-Marie Milan ^{*† 1,2,3}

¹ Minorities in the Southeast Asian Massif research laboratory – Email either: Prof Jean Michaud (Anthropology, Laval) or Prof Sarah Turner (Geography, McGill), Canada

² Centre interuniversitaire d'étude et de recherche autochtones (CIÉRA) – CIÉRA Local 0450 Pavillon Charles-De Koninck 1030 Avenue des Sciences-Humaines Université Laval Québec, Québec (Canada) G1V 0A6 Téléphone : (418) 656-7596 Télécopieur : (418) 656-3023 ciera@ciera.ulaval.ca, Canada

³ Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA) – Université Lyon 2 – 14 avenue Berthelot 69007 Lyon, France

Chez les Na (Yunnan/Sichuan, Chine), le boire est une pratique sociale et culturelle qui conditionne l'accès au terrain. Que ce soit dans la vie profane ou religieuse, les boissons fermentées et fabriquées localement marquent les échanges et les interactions qui régissent l'ordre social. Métaphoriquement l'alcool est objet du partage que ce soit dans les chants rituels historiques, l'acte rituel entre l'officiant et les esprits ou les ancêtres, ou encore entre celui-ci et les personnes en présence. À partir d'éléments ethnographiques, cette communication interrogera en finalité les dimensions culturelles du boire chez les Na qui oscillent entre éthos et pathos. Toutefois, ce questionnement ne pourra faire l'économie d'une discussion sur la positionnalité de l'ethnologue dans ces rituels, nonobstant sa propre consommation d'alcool. Il sera alors question de la négociation de la place de l'ethnologue, de la perception du boire dans l'acte rituel et de la (dé)mesure des informations récoltées.

Mots-Clés: Na/Mosuo, alcool, rituel, positionnalité, ethos/pathos

*Intervenant

†Auteur correspondant: Pascale-Marie.Milan@univ-lyon2.fr

Une "ivresse rituelle" ? Ethnographie croisée de rites alcoolisés : Asie chamanique - judaïsme européen

Lionel Obadia *† 1,2

¹ Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA) – Université Lumière - Lyon II – 14
avenue Berthelot 69007 Lyon, France

² Université Lumière Lyon 2 (UNIV LYON 2) – Université Lumière - Lyon II – 86 rue Pasteur 69007
Lyon, France

Comment l'ethnographe analyse-t-il la consommation d'alcool observée sur le terrain, dans le cadre de rituels religieux ? Cette communication a pour but de montrer, à partir de deux terrains très contrastés sur le plan religieux et culturel, que si alcoolisation il y a dans les deux cas, celle-ci assume des fonctions différentes sous la surface de similitudes formelles : en d'autres termes, pour l'analyse, des singularités morphologiques (la pratique de l'alcoolisation au cours du rite) n'entraînent pas logiquement des similitudes fonctionnelles. L'analyse portera sur deux rites d'alcoolisation rituelle : le rite juif de Pessah, observé en France, et le rite chamanique de Guru-puja, enregistré au Népal. Sur le plan ethnographique, l'ivresse est un trait commun qui peut s'avérer contingente dans un cas, nécessaire dans l'autre... Suscitée par le rite, mais dans les limites d'une ébriété licite, elle peut y être centrale ou marginale. L'alcoolisation religieuse, apparemment identique dans ses formes – indépendamment des contextes culturels – peut ainsi révéler des logiques différentes qui amènent à réviser théoriquement le statut de l'excès dans le rituel.

Mots-Clés: alcool, ivresse, rites, chamanisme, judaïsme

*Intervenant

†Auteur correspondant: Lionel.Obadia@univ-lyon2.fr

Transformations de l'utilisation rituelle de la vodka chez les Nanaïs du Bassin de l'Amour, Sibérie Extrême-Orientale, Russie.

Anne Dalles
Doctorante EPHE-CRCAO, Paris France
dallesanne@gmail.com

Les Nanaïs habitent dans la région de l'Amour,   l'Extrême-Orient de la Sibérie. D'après le recensement de 2010, ils sont 12 003 en Russie, principalement dans le district de Khabarovsk (recensement de 2010). Ils représentent moins d'un pour cent de la population locale et vivent principalement dans des villages. Le changement graduel de mode de subsistance traditionnel de chasse et pêche vers une économie mixte a modifié considérablement les systèmes d'échanges traditionnels et l'organisation sociale, anciennement organisée autour de clans patrilinéaires exogames. Aujourd'hui extrêmement russis s¹, les Nanaïs ne parlent presque plus leur langue vernaculaire. Depuis la fin des années 1990, il n'y a plus de chamanes dits « traditionnels », par opposition aux néo-chamanes que l'on peut trouver dans la r gion². Les « grands » chamanes (capables d'emmener les morts au monde des morts) ont disparu depuis les années 1970, conjointement avec les derniers grands rites publics, dont faisaient partie les rites funéraires nana s (Smoljak, 1975; Bulgakova, 2013). Auparavant, l'utilisation de libations, notamment de vodka, en contexte rituel, permettait d'apaiser les esprits, fonction première des libations, mais également de mettre en avant le contrôle du spécialiste religieux, le chamane, et le statut social des différentes parties concernées par le rite dans certains cas. Cette dimension ritualisée, qui rendait la consommation (parfois excessive) d'alcool acceptable dans certains contextes, se retrouve aujourd'hui dans les rares pratiques chamaniques anciennes qui ont survécu à l'absence de chamane. Parallèlement, la consommation d'alcool est désormais définie par le groupe dominant numériquement et culturellement, les Russes, dans des concepts péjoratifs d'alcoolisme et de suicide, sans toutefois toujours donner la mesure de cette consommation.

Dans un premier temps, je propose d'explorer l'utilisation traditionnelle de la vodka chez les Nanaïs, notamment dans les cas des rites du cycle des fun raill es et de rites de mariage. Dans un deuxième temps, j'analyserai certaines persistances rituelles nana es, qui, dans leur adaptation au contexte moderne ont conservé, entre autres, la notion de consommation acceptable d'alcool. J'examinerai ensuite la définition négative russe de l'alcoolisme et sa réappropriation par les Nanaïs. Pour cela, je

¹ Depuis les années 1930 environ, les Nanaïs vivent dans des villages au système administratif russe, dans des maisons en bois ou en tôle.

² T. Bulgakova (2013 : 220) note la similitude des pratiques entre ces deux formes de chamanisme chez les Nanaïs, mais la volonté de se placer en dehors du champ traditionnel est aussi montr e par les néo-chamanes lorsqu'ils utilisent un vocabulaire diff rent (« fluide », « essence » au lieu « d' mes » ou « esprits »), une formation et des instruments différents, ce qui nous pousse à les dissocier des chamanes perçus comme traditionnels.



sortirai du cadre rituel et traditionnel afin de mieux comprendre cette réappropriation en traitant les époques ancienne et actuelle. Ainsi, les aménagements apportés aux rites funéraires modernes, suite à la disparition des « grands » chamanes, peut être comparé aux contextes où la consommation d'alcool devient « inacceptable ». Celle-ci est liée, entre autres, aux notions de suicides et de dépression, redéfinis dans des concepts nana s d'isolation et de mauvais esprits. Finalement, l'utilisation du « fléau alcoolique » dans les discours évangéliques de mission, adressés indifféremment aux Russes et aux Nanaïs, constitue une motivation importante pour la conversion. La démesure de la consommation d'alcool, parfois avérée, lorsqu'il est consommé dans de grandes quantités, parfois imaginée, lorsque certains se qualifie « d'alcooliques » sans montrer aucuns des symptômes généralement associés à cette maladie, apparaît alors comme subjectivement liée à sa perception culturelle et aux manières de boire.

Dans le cadre de cette étude, j'utilise les données recueillies par les ethnologues (russes et non russes) depuis la seconde moitié du XIX  siècle. J'utilise d'autre part mes propres données de terrain, recueillies dans le district de Khabarovsk.

I. Utilisation traditionnelle de la vodka

1. Rites funéraires et commémorations pour les morts: apaisement des esprits et contrôle du chamane.

Avant d'atteindre le monde des morts, les  mes des morts demeuraient parmi les vivants et nécessitaient une attention particulière. Vex es, ces  mes pouvaient s'emparer de l'âme de leurs proches. Aussi était-il nécessaire de les choyer lors de leur séjour dans le monde des vivants. Le cycle des funérailles nana  prenait place sur plusieurs années. Il était constitué d'un premier rite, les funérailles, sans chamane, suivi de trois rites, dont le dernier faisait parvenir l'âme du défunt au monde des morts avec l'aide d'un grand chamane. L'enjeu principal de ces rites était d'empêcher l'âme du défunt de nuire à ses proches, en la gardant satisfaite et en l'envoyant dans l'au-delà (Lopatin, 1960 ;  ternberg, 1933;  imkevi , 1896 ; Smoljak, 1980b).

Lors des funérailles nana es, plusieurs moments de libations et d'offrandes étaient identifiables⁴. Lorsque commençait le rite, à la levée du corps, les proches offraient au défunt de la vodka, de la nourriture rituelle et des cadeaux de toutes sortes. Chaque proche présentait à l'a n  de la famille du défunt un petit bol de vodka dans lequel il trempait les lèvres et qu'il versait ensuite sur la poitrine du défunt, en disant « *père d'enfants, oncle, cette personne est venue t'accompagner. Bois sa vodka !* » (Gaer, 1991 : 98). Le reste des cadeaux et victuailles était disposé dans le cercueil. L'a n  r galait ensuite chacun des convives avec de la vodka puis avec la nourriture rituelle. Lors du voyage vers le cimet re, quand le corps quittait la maison, les convives buvaient de la vodka et en donnaient au défunt en lui disant adieu. Dans le cimet re, les libations étaient cette fois-ci présentées à un support diff rent : une brindille ou un bout de ficelle sortait de la tombe et était trempé dans la nourriture ou

⁴ Pour des descriptions ethnographiques détaillées, voir :  ternberg (1933 : 479-490),  imkevi  (1896 : 17-33), Lopatin (1960 : 126 ; 138-147 ; 160-173), Smoljak (1991), Lopatin et Lipskij (*in* Istorija i kul'tura nanajcev, 2003), Shirokogorov (1935 :309), Gaer (1991), Smoljak (1980b).



la boisson. On jetait ensuite les victuailles dans le feu et l'alcool à terre à côté de ce feu situé du côté du monde des morts, afin qu'elles accompagnent le défunt (Gaer, 1991 : 91-100).

Tout au long des funérailles de nombreux éléments assuraient que l'âme du défunt ne hante pas ses proches. La vodka, en plus d'être fournie au défunt pour sa vie posthume, dans une petite bouteille débouchée placée près du corps à côté d'une petite pochette remplie de nourriture ( sternberg, 1933 : 478), était aussi un moyen d'amadouer le défunt pour l'exhorter à ne pas faire de mal à ses proches.

Sept jours après la mort, un premier rite avait pour but de placer l'âme dans un support : le chamane partait à la recherche de l'âme dans le monde des esprits et la plaçait dans une figure en bois anthropomorphe qui possédait un petit orifice en guise de bouche par où lui parvenaient les libations. Cette figure demeurait parmi ses proches jusqu'au rite final, parfois trois ans après. Chaque mois, ou presque, un rite de moindre ampleur était tenu afin de célébrer le défunt et de s'assurer de son bon vouloir (Lopatin, 1960 : 138-147 ;  sternberg, 1933 : 479-490).

  l'invitation du chamane, le début du premier rite était marqué par les premières consommations de boissons : le chamane consommait la vodka offerte par les hommes venus l'inviter et en aspergeait à plusieurs reprises son costume, à l'attention de ses esprits auxiliaires. Les hommes n'en consommaient qu'après lui. Une fois arrivé, le chamane buvait la vodka que ses hôtes lui présentaient. Chacun offrait de la nourriture funéraire et du tabac à l'âme du défunt, tour à tour, et le chamane, en battant du tambour aspergeait ses objets de vodka. Si le chamane échouait dans sa recherche de l'âme du défunt, il mettait en danger tous les proches du défunt. Un des convives confiait ainsi à l'ethnographe  imkevi  en 1890 « *il a du bonheur d'avoir trouvé l' me, ou je l'aurais roué de coups* » ( imkevi , 1896 : 22-33).

Lors du deuxième rite commémoratif, les offrandes étaient constituées d'un panier de nourriture, d'un paquet de tabac, de deux bouteilles de vodka et d'un pot (20 litres) de vodka (Lipskij in *Istorija i kul'tura nanajcev*, 2003).

Le rite final était le plus important et pouvait réunir jusqu'à 150 invités, aux frais de la famille du défunt. Les familles les plus aisés pouvaient prolonger la durée du rite, habituellement de trois jours ; les plus modestes devaient amadouer leur défunt avec des offrandes et libations pour les faire attendre le temps de récolter les fonds nécessaires. Dans les cas les plus difficiles financ irement, des envois groupés pouvaient avoir lieu : le chamane emmenait alors plusieurs  mes d'un même clan au monde des morts ( sternberg, 1933 : 479-490). Dans une description datant des années 1920 (Lopatin, 1960 : 160-173), le coût d'un rite funéraire représentait 80 roubles réparties ainsi :

- 3 gallons (11 litres) de Vodka : 60 roubles,
- 5 livres de farine (2.3 kg) : 10 roubles,
- environ 16 kg de kaolin : 1.80 roubles,
- 10 livres de tabac : 4 roubles,
- environ 14 mètres de tissus : 4 roubles.

La vodka représentait donc 75% du montant total et son coût était six fois supérieur à la dépense de la farine (Lopatin, 1960). Dans cette même description, les convives présentaient de la vodka au défunt pendant les libations, en lui disant : « *voici comment tes proches te servent de la vodka ! Bois et sois heureux ! Ne sois pas triste de les avoir quittés !* ». L'absence notable de vodka dans les



libations faites au défunt dans certaines descriptions (Šternberg, 1933 : 479-480) pouvait peut-être être attribuée au coût excessif de la vodka à certaines époques, ou bien à l'accès plus ou moins facile à la vodka selon les années, et constituait donc un marqueur de l'aisance sociale de la famille du défunt (Dalles, 2010 : 195-200). D'autres éléments pouvaient permettre d'identifier cette position sociale pendant le cycle des funérailles : plus le défunt était aisé, plus ses vêtements étaient brodés et plus il en portait (Gaer, 1991 : 98). Les vêtements funéraires rentraient d'ailleurs dans la composition de la dot des jeunes filles issues de famille aisées.

Les figurines du défunt restaient à la maison et on les nourrissait entre les rites du cycle des funérailles. Les objets personnels du défunt étaient placés avec ce support, et ses mets préférés étaient préparés, toutefois il n'y avait pas de consommation d'alcool. Depuis les descriptions les plus anciennes des rites commémoratifs, la consommation de vodka était contrebalancée par la consommation de boissons non alcoolisées en dehors du contexte rituel : ainsi, lors des funérailles, pendant la veillée funèbre, c'est-à-dire avant le rite, avant que tous les proches ne soient réunis, on régala le défunt (et les proches) de nourriture rituelle et d'une décoction de céréales non alcoolisées (Gaer, 1991 : 97). Dans une description de funérailles datant de 1910, il est décrit qu'après l'enterrement, tous les proches rentraient et buvaient une tasse d'un liquide clair (Šternberg, 1933 : 479-490). À chaque fin du rite, toutes les offrandes alimentaires étaient jetées dans le feu, la vodka à terre à côté, à destination du défunt (Lopatin, 1960 : 160-173).

2. Le mariage et le statut social

Auparavant, les règles de mariage reposaient sur un système d'alliance asymétrique : les épouses étaient choisies dans un clan B par le clan A, ce qui interdisait ensuite que ce clan B prenne des épouses dans le clan A ; on ne pouvait prendre de femmes là où on en avait donné, et inversement, ce qui interdisait aussi, par conséquent, l'échange de sœurs. (Lévi-Strauss 1967 : 336-357; Šternberg 1999). Le choix du conjoint, l'acceptation par le clan, et le repositionnement de la femme dans le clan de son mari entraînaient plusieurs situations nécessitant l'échange et la consommation de vodka.

Le cycle du mariage comprenait trois ou quatre visites : une première visite lorsque le clan du futur mari venait demander la jeune fille en mariage, une deuxième visite pendant laquelle on négociait le prix de la jeune femme⁵, une troisième visite (parfois combinée à la deuxième), quand le fiancé amenait cette somme et négociait les détails de l'emménagement de sa fiancée, et la quatrième visite, le mariage. Le statut social des différentes parties était au centre de ces visites, et le don de vodka était directement lié à la négociation (Gaer, 1991 : 68-89; Samar 2003 : 98-104; Smoljak 1980a).

Lors de la demande en mariage, le fiancé et ses proches avaient déjà connaissance de la valeur de l'alliance avec la jeune fille : ses qualités personnelles, ses compétences particulières (comme la broderie⁶) et surtout le statut social de sa famille, avaient déjà contribué à leur décision. Lorsqu'ils se rendaient chez la jeune fille, il s'agissait de faire accepter l'alliance par l'autre partie. Tandis que les

⁵ La pratique du mariage par achat a été graduellement interdite pendant les années soviétiques (Bacon, 1980 ; Balzer, 1999; Slezkine, 1994 : 102). Pour plus d'informations sur cette pratique chez les Nanaïs, voir Smoljak (1980a) et Gaer (1991).

⁶ La qualité de la jeune fille en tant que bonne brodeuse n'est pas considérée par Smoljak comme déterminante dans le prix de la mariée (Smoljak, 1980a).



parents de la jeune fille régalaient leurs invités, c tait au fiancé d'apporter la vodka que l'on buvait dans de la vaisselle précieuse (parfois en bronze) utilisée pour l'occasion. Lors de ce don, le père de la jeune fille demandait « *pourquoi doit-on boire de la vodka ?* » « *Parce que nous venons demander ta fille en mariage !* » et ils suppliaient les parents de donner leur fille (Gaer, 1991 : 70).

Lors de la négociation du prix de la mariée ensuite, constitué de vêtements, tissus, argent, objets sculptés, le montant de la dot était aussi discuté : il s'agissait du trousseau de la fiancée, qu'elle avait pu acquérir depuis son enfance, lui-même constitué d'objets sculptés et de vêtements brodés, de tissus et de vaisselle. Le clan du fiancé offrait encore de la vodka, et les négociations commençaient lorsque la vodka était servie. Les négociations duraient longtemps, parfois plusieurs jours, et une famille aisée pouvait offrir jusqu'à huit ou dix litres de vodka. Lorsque la famille était pauvre, le prix de la mariée et la dot n'étaient pas élevées et la jeune fille pouvait être mariée à l'issue de ces négociations. Dans une description des années 1920, lors du mariage d'une jeune fille issue d'une famille modeste, les pères des deux parties ne font que boire un petit verre de vodka en guise de festin de mariage (Gaer, 1991 : 68-89; Smoljak 1980a).

Lors de la troisième visite où le prix de la mariée était remis à la famille du fiancé, ce dernier, s'il était aisé, apportait la vodka (parfois jusqu'à deux seaux) que l'on buvait de nouveau dans de la vaisselle en bronze. C'était aussi la première fois que les fiancés étaient présentés en tant que couple et que leur union était validée par le groupe ; à ce moment, le couple servait la vodka aux gens présents. La majorité du processus de mariage prenait place chez la fiancée, et le clan du fiancé était représenté dans sa participation au prix de la mariée, indicateur d'aisance, et dans son apport en vodka. En général, la fiancée ne buvait pas son bol de vodka mais le donnait à ses parents tandis qu'elle partait s'occuper des tâches ménagères (Gaer, 1991 : 68-89).

La quatrième visite constituait le départ de la jeune fille vers sa nouvelle maison. Ce jour-là, elle quittait le clan de son père pour intégrer celui de son mari. Avant de monter dans la barque qui l'emmenait, elle offrait un bol de vodka à son père. Celui-ci faisait alors des libations à ses esprits claniques pour porter chance à sa fille, qui n'avait alors plus le droit de les faire.   son arrivée dans sa nouvelle maison, alors qu'elle prenait fonction en faisant les tâches féminines, la mariée se joignait toujours à son compagnon pour servir la vodka aux invités, tout en recevant les conseils des anciens, « *Nous buvons la vodka du mariage ! Vivez heureux ! Ne vous querellez pas !* ». La famille du marié offrait encore ce jour de la vodka à la famille de la mariée, ce à quoi ils répondaient : « *N'offensez pas notre fille ! Nous l'avons élevée ! Choy e ! M nagez-la !* », comme si la vodka constituait une énième consolation à la perte de leur fille (Gaer, 1991: 83).

II. Transformation

1. Persistance rituelle

Les commémorations pour les morts avec chamane ne sont plus effectuées depuis les années 1970⁷. Les funérailles ont depuis été adaptées pour tenter de faire parvenir l'âme du défunt au monde des

⁷ Plusieurs ethnologues s'accordent sur cette décennie (T. Bulgakova, A. V. Smoljak). Sur le terrain, certains informateurs parlent des années 1980.



morts sans chamane. Certains éléments propres aux commémorations anciennes se retrouvent dans cette adaptation : vêtements mortuaires richement brodés, offrandes et libations en grande quantité, veill e mortuaire, coupure du lien entre les vivants et le mort, feu rituel pour faire parvenir les offrandes au défunt (Gaer, 1983 ; Gaer, 1991 : 91-111 ; Smoljak, 1980b). Parallèlement, des éléments démontrant la présence des  mes parmi les vivants sont nouveaux: placer une broderie sous la tête du défunt pour l'aider à trouver seul le monde des morts, ou encore retourner quelques fois par an sur la tombe pour continuer les offrandes et les libations⁸. La vodka, présente en quantité abondante pendant les fun raillles, est toujours donnée au défunt sous forme de libations, et consommée par les proches. La qualité du spiritueux dépend de l'aisance financière de ces derniers. Lorsque les proches reviennent dans l'année déposer des offrandes sur la tombe, ils déposent aussi de la vodka. Cette pratique, absente auparavant, semble néanmoins perpétuer les libations faites à l'âme d'un défunt.

Des festivals dits « nana s » sont organisés par le gouvernement, les associations, les écoles, etc., et sont très nombreux tout au long de l'année. Ils sont devenus l'occasion de réunir les habitants de différents villages. Dans ces nouveaux contextes, l'alcoolisation n'est pas perçue comme « alcoolisme », mais comme un élément de la fête.   cette occasion, femmes et hommes boivent à leur guise. Il existe donc des contextes où la consommation de vodka est perçue comme acceptable, contextes qui sont, la plupart du temps, les mêmes que dans les données anciennes, c'est-à-dire, les rites et les fêtes.

2. Contextes de consommation d'alcool inacceptable et notion d'alcoolisme

Le caractère acceptable ou inacceptable de la prise d'alcool n'est pas directement corrélé à la quantité d'alcool consommé. En effet, on constate un taux d'alcoolisme en Russie extrêmement élevé : 20% de la population a des épisodes de lourde consommation d'alcool tous les mois, dont 30% de la population masculine adulte (World Health Organization, 2014 ; « Global Status Report on Alcohol and Health », 2011). Cette consommation est considérée comme ayant un impact direct sur la qualité de vie en Russie (l'espérance de vie étant largement inférieure à celle des pays occidentaux), ainsi que sur le nombre de décès liés à l'alcool, soit 16,8% dans l'Extrême-Orient russe selon certains auteurs (Nemtsov, 2006, cité par Pektor, 2006). De grandes différences entre consommation masculine et féminine existent : selon l'OMS, les hommes boiraient deux fois et demi plus d'alcool que les femmes, tandis que le pourcentage d'abstinents est trois fois supérieur chez les femmes que chez les hommes.

De nombreuses études définissent la pauvreté ou les conditions de vie difficiles comme facteur aggravant de l'alcoolisme (Ryan, 1995). Localement, cette interprétation est aussi prédominante : l'isolement et le chômage sont les premières raisons mises en avant par les Russes et les Nanaïs (Kosareva et Mostovoj, 1998 ; Kosareva et Panjushkina, 1998). Il a également été démontré que le rôle historique et social de la vodka en Russie a largement contribué à une forte consommation d'alcool, et que celle-ci ne s'applique pas seulement aux classes les plus démunies (Kossov, 2014 ; McKee, 1999 ; Nemtsov, 2000 ; Nemtsov, 2009 ; Treml, 1997 ; White, 1996). Source importante de revenus pour l'état à différentes périodes, tantôt stimulée tantôt prohibée, la consommation de la vodka a sans aucun doute une place culturelle en Russie qu'il faut détacher de la simple explication d'un alcoolisme pathologique lié aux conditions sociales. Depuis les années 1980, avec l'échec de la

⁸ Informations recueillies à Najhin et Sikachi Alyan.



campagne officielle anti-alcool de Gorbatchev puis avec l'ouverture à l'économie libérale, la consommation d'alcool a fortement augmenté.

Plusieurs études mettent en évidence une forte corrélation entre la consommation d'alcool et la dépression d'une part (Pivneva, 2005 ; Razvodovsky, 2011) et le taux de mortalité d'autre part (accidents cardio-vasculaires, accidents, crimes et suicides) (Bobak *et al.*, 1999 ; Nemtsov, 2009 ; Walberg *et al.*, 1998).). De plus, des études récentes sur la dépression et le suicide chez certaines populations autochtones de Russie montrent l'impact de la place de ces éléments dans la culture d'origine, ce qui est aussi connu sous l'appellation « idiomes de détresse ». (Istomin, 2012 ; Nichter 1981 ; Massé 1999; Massé 2007). En d'autres termes, un même événement n'aurait pas le même impact sur les groupes russes que sur les groupes autochtones d'une même région ; de même, la réponse à l'événement perçu comme négatif ne serait pas forcément la même.

Les taux d'alcoolisme et de suicide chez les populations autochtones de Russie sont très supérieurs à la moyenne russe. Selon une étude médicale sur les malades atteints d'alcoolisme et de psychose alcoolique dans le district de Khabarovsk, le nombre de patients issus des minorités correspond au double de ceux de la population russe (25,41 pour 100 000 contre 13,87 pour 100 000) (Mostovoj et Polozhij, 1998). Plusieurs facteurs extérieurs ont été soulignés comme décisifs dans la consommation d'alcool chez les populations autochtones : pauvreté, chômage, éloignement de la culture d'origine et disparition des pratiques religieuses traditionnelles (Leenars *et al.*, 2007 ; 1999 ; Pjatkova, 1998 ; Ziker, 2002 : 85-105). Cependant, selon nous, la réponse à la dépression sociale n'est pas systématiquement l'alcool ou le suicide, et il convient ici d'analyser rapidement comment l'alcoolisme et le suicide deviennent des réponses potentielles aux situations de crise, en analysant la place de ces deux éléments dans la culture d'origine et les autres réponses possibles aux situations de crise dans la culture d'origine.

3. Le rôle des esprits néfastes et des  mes des morts.

Dans le chamanisme traditionnel nana , l'influence des esprits sur les  mes pouvaient être positive, se traduisant par la chance, à la chasse par exemple, ou négative, se manifestant par la maladie. L'enjeu du chamanisme traditionnel nana  était de maintenir l'équilibre entre les esprits et les hommes, le chamane cherchant à favoriser la chance chez les hommes et à empêcher les esprits de prendre les  mes des vivants (Hamayon, 1990). Les  mes des morts non gérées rituellement étaient extrêmement néfastes. C'est également en termes d'"esprits néfastes" qu'étaient identifiés les événements négatifs, et en tant que tels, traités notamment par le chamane : par exemple, un chamane pouvait fabriquer une amulette pour un homme qui manquerait de chance à la chasse. Les rares données sur le suicide apparaissent dans le traitement rituel des  mes des suicidés, qui portaient malheur (Lopatin, 1960 : 62 ; Shirokogorov, 1935 : 67-70) ; il n'existe pas de chiffre sur le nombre de suicide ou les taux d'alcoolisme. En revanche, plusieurs données soulignent des  tats proches de la dépression donnant lieu à la pratique chamannique : langueur, tristesse, crise de larmes, isolement, etc.

Aujourd'hui, l'absence de chamane se ressent principalement par l'influence des esprits néfastes et du poids des  mes des morts parmi les vivants (Bulgakova, 1996 ; Bulgakova, 2003 ; Bulgakova, 2013 : 46). Ainsi, des cas de personnes hant es par leurs proches décédés ou par des esprits chamaniques en quête de nouveaux chamanes sont mentionnés dans les données actuelles. Cela se traduit par de nombreux suicides d'une part, toujours par pendaison ou strangulation, attribués aux



esprits, dans des circonstances parfois troubles¹⁰, et par un fort taux d'alcoolisme d'autre part. Une de mes informatrices m'a dit : « il faudrait un chamane vraiment très fort maintenant pour arrêter l'alcoolisme ». La réponse à la place des esprits néfastes conséquente à l'absence de chamane semble donc être devenue l'alcoolisme et le suicide.

L'alcoolisme et le suicide sont associés à la dépression pour les Russes, mais sont réappropriés ici dans des termes nanaïs liés à l'influence des esprits. Cette consommation fait miroir à celle considérée comme acceptable, en contexte rituel ou festif, et met en valeur l'identification de différents contextes selon des définitions tantôt nanaïes, tantôt russes, ce qui se reflète finalement à plus grande échelle dans la culture duelle nanaïe d'aujourd'hui. Cette vision dualiste se retrouve dans certaines pratiques liées à la pêche, à la base de l'activité économique des Nanaïs. Lors de la pêche, les hommes versent un petit verre de vodka dans la rivière, à l'attention des esprits, afin de favoriser la prise de poisson. Cette pratique ancienne est associée aujourd'hui à la consommation d'alcool par les pêcheurs. Tandis que l'alcoolisme en général est mal perçu chez les Nanaïs, bien qu'extrêmement présent, l'alcoolisation des pêcheurs est attribuée aux conditions de vie difficiles et est perçue comme propre à cette profession¹¹.

La place bivalente de l'alcool a été observée dans plusieurs sociétés autochtones : liée à la fête, à la socialisation de l'individu, au statut social et à la pratique chamanique, la consommation d'alcool est aussi perçue (d'un point de vue éminemment) dans ses conséquences désastreuses, aussi bien au niveau médical que social (Haas, 2014 ; Lacaze, 2004 ; Obadia, 2004). Ce dernier point est d'ailleurs au centre du message des mouvements évangéliques présents dans la région depuis quelques années et qui voit dans l'alcoolisme un « fléau » à combattre, central à l'expérience du converti.

3. Mouvements évangéliques et alcool

Depuis les années 1990, de nombreuses églises évangéliques, pentecôtistes et charismatiques, se sont implantées dans la région, majoritairement d'origine ukrainienne, coréenne, américaine ou suédoise. Selon plusieurs auteurs, ces mouvements sont marqués par l'identification de fléaux qui font l'objet du combat incessant du croyant ou du nouveau converti dans sa vie en tant que chrétien (Coleman, 2004 ; Robbins, 2004a ; Robbins, 2004b). Dans les églises auxquelles j'ai eu accès, le combat contre l'alcool est absolument central. Il prend la forme d'une abstinence totale pour les dirigeants, et quasi-totale pour les membres de l'église. En outre, les prêches du pasteur associent l'alcool à Satan. Par exemple, lorsqu'elle avait des difficultés pour trouver un local à ses débuts, à la maison de la culture¹³, l'église de Jésus-Christ à Khabarovsk faisait face à des groupes de jeunes marqués « 666 » sur la main, nombre associé au diable, et extrêmement alcoolisés lors de concerts de rock. Ce combat contre l'alcool se reflète dans l'adhésion aux églises majoritairement féminine; les femmes y témoignent régulièrement des difficultés qu'elles ont face à leurs maris non convertis, qui boivent, ou alors, au contraire, de l'amélioration de leur condition depuis que leurs maris sont devenus chrétiens et ne

¹⁰ Informations recueillies sur le terrain et confirmées par T. Bulgakova (communication personnelle).

¹¹ Informations recueillies dans la région de Khabarovsk.

¹³ Les maisons de la culture sont des structures datant des années soviétiques présentes dans chaque ville. Elles servent aujourd'hui à toutes sortes d'activités : à Khabarovsk, dans cette maison de la culture, les locaux sont tous loués par l'Eglise de Jésus Christ ; à Najhin, la maison de la culture sert pour les messes orthodoxes, pour les répétitions de spectacle, pour les réunions des Anciens, etc.



boivent plus. Aucune mesure de la consommation n'est donnée : ainsi, un pasteur disait qu'il souffrait de l'alcool avant de se convertir à l'âge de 16 ans, mais après des questions plus poussées, il s'est avéré qu'il ne buvait en réalité que très peu. Ce combat à mener contre l'alcool est le même pour les Russes ou les Nanaïs.

Chez les Nanaïs et autres informateurs issus des minorités locales, le combat contre l'alcool fait partie d'une réelle motivation pour la conversion. Les discours de conversion, souvent construits de manière normative autour de l'avant et l'après conversion, avec identification de fl aux¹⁴ (Pelkmans, 2009), sont marqués par le poids de l'alcool dans la vie de l'individu avant sa conversion. Pour exemples, une femme nivkhe s'est convertie après que son frère a été sauvé de l'alcoolisme par l' glise ; une femme iakoute s'est convertie après que son fils a été tué par des jeunes gens alcoolisés ; un homme nana , issu d'une famille monoparentale éclatée, s'est converti à la suite de la mort de plusieurs de ses frères en lien avec l'alcool. Ces motivations pour la conversion sont à mettre en lien direct avec l'amélioration des conditions de vie, mise en avant par certains auteurs (Hefner, 1993 ; Robbins, 2004b), comme moteur principal de la conversion aux mouvements évangéliques.

Enfin, du point de vue tant russe que nana , l'alcoolisme est également lié à la sorcellerie. Ce lien transparaît dans les causes évoquées des échecs d'implantation des  glises dans les villages nana s, échecs plus nombreux que les réussites. Ainsi, dans un village nana , où plusieurs couples de pasteurs ont en vain tenté de commencer une  glise évangélique, une de mes informatrices russes disait que les Nanaïs ont jeté des sorts aux Protestants : un couple russe de pasteur a divorcé, et la femme s'est mariée à un nana , est devenue chamaniste, tandis que le mari a commencé à boire ; dans un autre village nana , l'implantation d'un nouveau groupe ne fonctionne pas car le leader local boit. Une de mes informatrices russes qui a grandi dans un village du district nana  raconte qu'elle n'arrive pas à prier lorsqu'elle est dans le village, comme si Dieu ne pouvait entrer dans le village, à cause de la sorcellerie ; la partie de sa famille non convertie souffre d'alcoolisme sévère.

Cette utilisation de l'alcoolisme comme fléau à combattre, auparavant étrangère à la culture nana e, trouve donc sa place à nouveau dans un contexte plus traditionnel en lien direct avec l'influence des esprits. Les consommations d'alcool non ritualisée comme ritualisée deviennent des pratiques à proscrire au centre du discours des convertis.

L'utilisation rituelle de la vodka, d'abord liée aux libations et à la pratique chamanique, est aujourd'hui associée à des notions d'alcoolisme, portées par la culture russe dominante, mais réinterprétées dans des termes nana s. La nuance qui s'ensuit, entre consommation acceptable et inacceptable, souligne une ambivalence générale de la culture nana e, entre mode de vie russe et réadaptations nana es. La consommation d'alcool, avérée ou non, devient subjectivement associée à la démesure, notamment dans les comportements, les quantités et les raisons poussant à boire, qui sont désormais perçus comme ayant un impact sanitaire, psychologique et sociale néfaste.

¹⁴ En fonction des régions dans le monde, ces fléaux peuvent changer : adultère, alcoolisme, jeu...



Références bibliographiques

- ATKINSON, T. W. (2001), *Travels in the Regions of the Upper and Lower Amoor and the Russian Acquisitions of the Confines of India and China with Adventures Among the Mountain Kirghis; and the Mandjours, Manyargs, TOUNGOUZ, TOUNZEMTZ, GOLDI, and GELYAKS: the Hunting and Pastoral Tribes*. New Delhi, Bhavana Books and Prints.
- BACON, E. E. (1980), *Central Asians Under Russian Rule : A Study in Cultural Change*. USA. Cornell University Press.
- BALZER, M. M. (1999), *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective*. New Jersey. Princeton University Press. Princeton.
- BOBAK, M., MCKEE, M., ROSE, R. et MARMOT, M. (1999), « Alcohol Consumption in a National Sample of the Russian Population ». *Addiction* 94 (6): 857-66.
- BULGAKOVA, T. (1996), « Captive d'une s ur d funte (matériaux sur le chamanisme nana ) ». *Variations chamaniques I, Etudes mongoles et sib riennes*, 25: 17-97.
- BULGAKOVA, T. (2003), « Nana  Shamans Under Double Oppression. Was the Persecution by Soviet Power Stronger than the Power of Shamanistic Spirits? » *Proethnologia*, n  15.
- BULGAKOVA, T. (2013), *Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse*. Germany. SEC publications.
- COLEMAN, S. (2004), *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge. Cambridge University Press.
- DALLES, A. (2010), « La mort et les rites du cycle funéraire chez les Nanaïs de l'Extrême-Orient de la Sibérie. » Mémoire de Master 2, Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes.
- GAER, E. A. (1983), « Pogrebenie rebenka u nanajcev ». In *Tradicii i sovremennost' v kul'ture narodov Dal'nego Vostoka.*, L. U. Rusov. Vladivostok. Dal'nevosto nogo nau nogo centra AN SSSR, 44-48.
- GAER, E.A. (1991), *Tradicionnaja bytovaja obrjadnost' nanajcev v konce XIX na ale XX v.* Moskva. « Mysl' ».
- « Global Status Report on Alcohol and Health ». 2011. Switzerland: World Health Organization.
- HAAS, P. (2014), « Contradictory Moralities: Alcohol Consumption in Inner Mongolia ». *Asian Anthropology* 13 (1): 20-35.
- HAMAYON, R. (1990), *La chasse à l' me : esquisse d'une théorie du chamanisme sib rien*, Nanterre
- HEFNER, R. (1993), « Introduction : World Building and the Rationality of Conversion ». In *Conversion to Christianity : Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley: University of California Press, 3-43.
- ISTOMIN, K. (2012), « Once Again on the Problem of Alcoholism and Suicide Among the Indigenous Peoples of the Russian North. Can Attribution Style Be a Factor? » *Sibirica*.
- Istorija i kul'tura nanajcev: istoriko- tnografi eskie o erki*. 2003. Sankt-Peterburg. Rossijskaja Akademija Nauk Dal'nevosto noe Otdelenie.
- KOSAREVA, S. P., et MOSTOVOJ, S. M. (1998), « Sravitel'naja harakteristika upotreblenija ga i a i jefredona russkimi i aborigenami Dal'nego Vostoka. » In *Aktual'nye problemy psixiatrii, narkologii i nevrologii*,  dit  par V. I. Mihajlov, B. S. Polozhij, et A. A.  urkin. Moskva-Khabarovsk. Sbornik nau nyx trudov, 197-201.
- KOSAREVA, S.P., et PANJU KINA, N. P. (1998), « Osobennosti opijnoj narkomanii u korennyh narodov Priamur'ja. » In *Aktual'nye problemy psixiatrii, narkologii i nevrologii*,  dit  par V.



- I. Mihajlov, B. S. Polozhij, et A. A.  urkin, Moskva-Khabarovsk. Sbornik nau nyx trudov, 201-204.
- KOSSOV, V. (2014), « Boire ou ne pas boire ? Des représentations autour de l'alcool dans le discours politique russe ». *ILCEA* 19: 10.
- LACAZE, G. (2004), « Convivialité et consommation d'alcool chez les Mongols et les Kazakhs ». *Annales de la Fondation Fyssen* 19 : 30-47.
- LEENARS, A., ECHOHAWK, M., LESTER, D. et LEENARS L. (2007), « Suicide Among Indigenous Peoples: What Does The International Knowledge Tell Us? » *The Canadian Journal of Native Studies* 17 (2): 479-501.
- LEENARS, A., ANOWAK, J., BROWN, C., HILL-KEDDIE, T. et TAPARTI. L. (1999), « Genocide and Suicide Among Indigenous People: The North Meets The South. » *The Canadian Journal of Native Studies* 19 (2) : 337-63.
- LEVI-STRAUSS, C. (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris. Mouton & Co.
- LOPATIN, I. A. 1960. *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*. Gravenhage. Mouton & Co.
- MASSE, R. (1999), « La santé publique comme nouvelle moralité ». In *La réforme de la santé au Québec*, 155-74. Montréal: Les  ditions Fides.
- MASSE, R. (2007), « La «troisième voie» en anthropologie de la santé : pour une réflexivité constructive. » In *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*, 267-81. Paris:  ditions des Archives contemporaines.
- MCKEE, M. (1999), « Alcohol In Russia ». *Alcohol and Alcoholism* 34 (6): 824-29.
- Mostovoj, S. M., et Polo ij, B. S. (1998), « Jetnokul'turnye osobennosti rasprostranennosti alkogolizma i alkogol'nyh psihozov v Habarovskom krae v 1996-1997 godah. » In *Aktual'nye probelmy psikiatrii, narkologii i nevrologii*,  dit  par V. I. Mihajlov, B. S. Polozhij, et A. A.  urkin. Moskva-Khabarovsk. Sbornik nau nyx trudov, 153-59.
- NEMTSOV, A. V. (2000), « Estimates of Total Alcohol Consumption in Russia, 1980-1994 ». *Drug and Alcohol Dependence* 58 : 133-42.
- NEMTSOV, A. V. (2009), *Alkogol'naja istorija rossii. Nove sij period*. Moskva. Kniznyj dom « Librokom ».
- NICHTER, M. (1981), « Idioms of Distress: Alternatives in the Expression of Psychosocial Distress: A Case Study from South India. » in *Culture, Medecine and Psychiatry*.
- OBADIA, L. (2004), « “No King”, “No drink”, “Power to the People”: R bellion mao ste et conduites d'alcoolisation dans le Népal contemporain ». *Socio-anthropologie* 15.
- PEKTOR, Sh. I. (2006) *Mediko-social'nye posledstvija alkogolizma i jekonomi eskij ishherb obshhestvu ot otravlenij alkogolem*. Ekaterinaburg. Ural'skogo universiteta.
- PELKMANS, M. (2009), « Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life ». In *Christian Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and the Technologies of Faith*. M. Pelkmans (ed.). New York. Berghahn, 1-16.
- PIVNEVA, E. A. (2005), « Etnografi eskie aspekty problemy alkogolizma u malo islennyh narodov severa. » In *V poiskax sebja: Narody severa i Sibiri v postsovetskih transformacijah*. Moskva. Rossijskaja akademija nauk, 65-84.
- PJATKOVA, E. A. (1998), « Analiz suicidal'nogo povedenija bol'nyh, postupiv sij v me regional'nyj toksikologi eskij centr Habarovska. » In *Aktual'nye problemy psikiatrii, narkologii i*



- nevrologii,  dit  par V. I. Mihajlov, B. S. Polozhij, et A. A.  urkin. Moskva-Khabarovsk. Sbornik nau nyx trudov, 36-38.
- RAZVODOVSKY, Y. (2011), « Alcohol Consumption and Suicide Rates in Russia ». *Suicidology Online* 2: 67-74.
- ROBBINS, J. (2004a), *Becoming sinners: christianity and moral torment in a Papua new Guinea society*. Berkeley. University of California Press.
- ROBBINS, J. (2004b), « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity ». *Annual Revue of Anthropology*, n  33 : 117-43.
- RYAN, M. (1995), « Russian Report: Alcoholism and Rising Mortality in the Russian Federation ». *British Medical Journal* 310 : 646-48.
- SAMAR, E. (2003), *Pod sen'ju rodovogo dereva*. Khabarovsk. Khabarovskogo kni noe izdatel'stvo.
-  IMKEVI , P. P. (1896), *Materialy dlja izu enija  amanstva u gol'dov*. Khabarovsk. Zapiski priamurskogo otdela russkogo geografi eskogo ob  estva, 11.
- SHIROKOGOROV, S. M. (1935), *Psychomental Complex of the Tungus*. Peking. Catholic University Press.
- SLEZKINE, Y. (1994), *Russia and the Small Peoples of the North: Arctic Mirrors*. Ithaca & London. Cordell University Press.
- SMOLJAK, A.V. (1975), *Etni eskie processy u narodov Ni nego Amura i Sahalina*. Moskva. Nauka.
- SMOLJAK, A.V. (1980a), « Svabednaja obrjanost': Nanajci, Ul' i & Nivhi ». In *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri*. Gurvi  I. S. (ed). Moskva. Nauka, 61-78.
- SMOLJAK, A.V. (1980b), « Pohoronnaja obrjadnost': Nanajci, Ul' i, Negidal'ci, Oro i, Udjegejci & Nivkhi ». In *Semejnaja obrjadnost' narodov Sibiri*, Gurvi  (ed). Moskva. Nauka, 177-99
- SMOLJAK, A.V. (1991), * aman : li nost' funkcii mirovozzrenie (narody Ni nego Amura)*. Moskva. Nauka.
-  TERNBERG, I. A. (1933), *Giljaki, Oro i, Gol'di, Negidal'ci, Ajny*. Khabarovsk. Dal'giz.
-  TERNBERG, I. A. 1999. *The Social Organisation of the Gilyak*. Grant B; (ed.). Washington. University of washington press. Anthropological Papers of the AMNH 82.
- TREML, V. (1997), « Soviet and Russian Statistics on Alcohol Consumption and Abuse ». Social Science Research Network.
- « Vserossijskaja perepis' naselenija 2010 goda ». 2010. Recensement. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm.
- WALBERG, P., MCKEE, M., SHKOLNIKOV, V., CHENET, L. et LEON, D. A. (1998), « Economic Change, Crime and Mortality Crisis in Russia: Regional Analysis ». *British Medical Journal* 317 (ao t) : 312-18.
- WHITE, S. (1996), *Russia Goes Dry : Alcohol, State and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- World Health Organization. 2014. « Russian Federation. Alcohol Consumption: Levels and Patterns. »
- ZIKER, J. P. (2002), *Peoples of the Tundra: Northern Siberians in the Post Communist Transition*. Illinois. Waveland Press Inc.



Corps, genre et processus de subjectivation : la démesure en question

A contre-coups. La violence des femmes en question

Clotilde Lebas ^{*† 1}

¹ LISST-Centre d'Anthropologie Sociale – CNRS : UMR5193 – Toulouse, France

S'ils ne sont sous-évalués, les actes de violence commis par des femmes sont érigés en monstruosités exceptionnelles. C'est l'excès qui, par ailleurs, fait advenir la violence féminine, confortant des images de femmes promptes à la folie et à la déraison. Démesurée, leur violence serait donc dépourvue de sens.

Une telle lecture déresponsabilise ces femmes, amputant leurs gestes de tout contenu politique. Interroger leurs rapports à la démesure, entendue comme manifestation extrême de l'ordre des mots et des choses appelant des tentatives pour en trouver la mesure, permet d'épuiser ces logiques épistémiques. Dans cette optique, la pratique de la self-défense, en ce qu'elle vise un apprentissage du geste violent, sera analysée. Apprendre à mesurer les coups (reçus et donnés) et à faire de son corps une arme transforme l'expérience de la tétanie empêchant des corps féminins de se défendre en une expérimentation de sa propre puissance. Il s'agira donc, à partir d'une enquête menée au sein d'associations animant des ateliers de self-défense (France), de se saisir de ce processus de transformation.

Abordant la démesure sous l'angle du genre, la présentation s'attachera à repenser les dichotomies (masculin/féminin, culture/nature...) qui opèrent le maintien de l'ordre sexué.

Mots-Clés: ordre sexué, violence, apprentissage, troubles, corps

*Intervenant

†Auteur correspondant: clotildelebas@yahoo.fr

Mesure et démesure dans la sexualité féminine au Maroc : normes et négociations à travers le cas de figures féminines déviantes

Meriem Rodary ^{*† 1}

¹ Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS),
CNRS : UMR7130, Collège de France – bât. A, 52, rue du cardinal Lemoine 75005 Paris, France

Malgré l'essor actuel des études sur le genre au Maroc, la vision des comportements et des représentations de la sexualité dans ce pays et dans tout le "monde musulman" reste caricaturale, confondant souvent norme(s) et pratiques des acteurs. Je montrerais ici sa complexité et l'hétérogénéité des comportements féminins en matière de sexualité et leurs variations (historiques, sociales et géographiques). À partir du cas des *neggâfat*, "maîtresses des cérémonies" de mariage, vues comme sexuellement "déviantes", j'interrogerai le statut de "femme libre" existant dans nombres de sociétés précoloniales maghrébines et offrant aux femmes une certaine liberté sexuelle sans les ostraciser définitivement. Or, si ce statut était alors institutionnalisé et plutôt accepté, il semble persister sous des formes plus stigmatisées, mais relativement tolérées, dans la société contemporaine, en particulier dans les classes populaires. Ce statut sera analysé comme un espace de négociation, dans le cadre général de la gestion sociale de la sexualité des femmes au Maroc. Je montrerai à la fois l'ancrage de la sexualité des femmes dans les rapports de pouvoir découlant de la domination masculine et la marge de manoeuvre des actrices et acteurs par rapport aux normes liées à ce système.

Mots-Clés: Sexualité, Maroc, normes, déviance, genre

*Intervenant

†Auteur correspondant: meriem.rodary@gmail.com

L'application des politiques multiculturelles aux descendants des Marrons de l'Amazonie brésilienne est-elle une mesure ou une démesure de l'État ?

Marcilene Silva Da Costa ^{*† 1}

¹ Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires (LISST) – CNRS : UMR5193, École des Hautes Études en Sciences Sociales [EHESS], Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – Université Toulouse-Le Mirail Maison de la Recherche 5 Allées Antonio Machado 31058 TOULOUSE CEDEX 9, France

L'application de politiques multiculturelles au Brésil a fini par toucher les noirs vivant en milieu rural grâce à la constitution de 1988, qui prévoit l'émission de titres de propriétés collectives de terres aux habitants des communautés de descendants de Marrons. Dans ce scénario politique de dispute pour la terre et de reconnaissance en tant que descendants des Marrons, il va s'opérer une transformation des notions péjoratives comme " noirs laids d'Afrique ", " noirs sauvages et primitifs " en une nouvelle classification valorisante qu'est quilombola (ceux qui ont résisté à l'esclavage et qui ont leur droit à la terre). Cette communication se base sur des enquêtes de terrain menées auprès des deux communautés des descendants des quilombos de l'Amazonie brésilienne et principalement sur la mise en place d'ateliers de dessins où les participants ont dessiné leurs autoportraits. Ces ateliers avaient pour but d'appréhender dans quelle mesure le processus actuel de lutte pour la terre entraîne avec lui un renversement des stigmates. Le but sera d'analyser de quelle manière les représentations de la couleur de la peau, du phénotype et leur réhabilitation comme rhétorique politique peuvent être considérés comme une mesure ou une démesure de l'application des politiques multiculturelles.

Mots-Clés: Politique multiculturelle, quilombo, Amazonie brésilienne, autoportraits, descendants des Marrons

*Intervenant

†Auteur correspondant: marcicosta@hotmail.com

Ramallah : une jeunesse sans mesure dans un contexte d'occupation

Mariangela Gasparotto *[†] 1,2

¹ Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (IIAC) – CNRS : UMR8177, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) – 105, boulevard Raspail 75006 Paris, France

² Institut Français du Proche-Orient (IFPO) – CNRS : USR3135, MIN AFF ETRANG – Ambassade de France à Damas, Institut français du Proche-Orient, Ministère des Affaires Étrangères et Européennes
13, rue Louveau 92438 Chatillon Cedex, France

Mon intervention sera centrée sur les différentes modalités de l'expérience urbaine par la description du quotidien d'une partie des jeunes à Ramallah, dans les Territoires Palestiniens Occupés. En décrivant un club existant jusqu'à 2014, et l'imaginaire qui tournait autour de celui-ci, je décrirai la tension entre les contraintes d'ordre moral, religieux et politique et les possibilités typiques des grandes villes. Il sera question de traiter les questions des espaces moraux et de la rumeur urbaine dans un contexte d'occupation.

Alors que les Palestiniens de la région sont confrontés à une violence démesurée de la part des autorités israéliennes, le train de vie de quelques jeunes se détache de celui de la majorité de la population et fait l'objet de plusieurs critiques selon lesquelles ceux-ci ne connaîtraient pas les limites de la moralité, ne penseraient qu'à leurs intérêts individuels, étant ainsi dans une démesure morale, sociale et politique.

Ramallah apparaît alors comme une ville "à moralités variables" où l'on remarque d'importantes disparités entre les habitants de la ville. Le club en question, symbole de la dualité de Ramallah, montre l'émergence d'une nouvelle classe moyenne cosmopolite considérée comme étant dépolitisée et détachée des normes sociales courantes.

Mots-Clés: Ramallah, espaces moraux, rumeurs, jeunesse, lieux de sociabilisation

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: mariangela_gasparotto@yahoo.it

Les modes de subjectivation et le devenir dans le processus de désinstitutionnalisation des jeunes ex-placés: étude comparative France-Brésil

Fernanda Cruz Rifiotis *[†] ¹

¹ Nucleo de Antropologia do Contemporaneo / Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (Transes/IBP) – Transes/IBP Universidade Federal de Santa Catarina Centro de Filosofia e Ciências Humanas Departamento de Antropologia / sl. 101 Florianopolis - SC / CEP 88040-970 Caixa Postal 5178 - Brasil, Brésil

Il s'agit d'une étude comparative entre deux contextes socioculturels différents (France, Brésil) chacun avec ses politiques de protection pour la jeunesse, mais qui sont engagés actuellement à faire face au devenir des jeunes, surtout ceux qui ont fait l'expérience de l'accueil institutionnel. Voilà la question majeure posée par ceux qui sont concernés par l'élaboration et la mise en oeuvre de ces politiques, particulièrement Le Contrat jeune majeur. Dans les deux contextes, la question focale est celle de la mesure : qu'est-ce que sont devenus les ex-placés ? Quelle a été leur trajectoire de vie après la désinstitutionnalisation ? Les recherches ethnographiques que j'avais menées dans les deux contextes montrent l'importance de prendre une autre voie d'analyse. Une voie qui prend en compte la pluralité des expériences des jeunes, en quelque sorte une démesure. Il ne s'agit donc de réfléchir à ce que les jeunes sont devenus comme le produit des politiques publiques, mais plutôt sur ce qu'ils peuvent devenir en tant que sujets, ou plus précisément, les modes de subjectivation et les devenirs impliqués dans le processus de désinstitutionnalisation expérimenté dans les deux contextes de politiques de protection sociale.

Mots-Clés: jeunes ex, placés, désinstitutionnalisation, devenir, politique de protection, subjectivation

*Intervenant

[†]Auteur correspondant: fernandaguic@yahoo.com.br

Mesure du sexe et ” démesure ” des personnes intersexes en France

Corinne Fortier ^{*† 1}

¹ Collège de France – Laboratoire d’anthropologie sociale – France

De manière heuristique, la question intersexe vient brouiller les frontières du masculin et du féminin. Aujourd’hui, les personnes intersexes qui naissent avec des caractéristiques physiques des deux sexes remettent en cause la détermination à la naissance de leur identité sexuée. En France, les médecins se fondent en général sur la taille du pénis pour définir l’identité sexuée des enfants intersexes. Il existe en effet une certaine mesure au-delà de laquelle ils considèrent que l’enfant est un garçon et en deçà une fille. Dans ce dernier cas, l’enfant est opéré pour avoir un sexe conforme à son identité de fille. L’aphorisme de Freud ” L’anatomie c’est le destin ” prend ici tout son sens.

De nombreuses personnes intersexes souhaiteraient que leur identité sexuée ne soit pas fondée sur cette mesure qui leur paraît arbitraire et imposée, afin de ne pas être opérées systématiquement dès la naissance. Mais cette demande qui remet en cause l’ordre sexué de notre société apparaît à beaucoup comme ” démesurée ” d’un point de vue social, juridique, médical, psychologique. Nous analyserons cette rhétorique de la démesure en explicitant l’ordre social sur laquelle elle repose et en mettant au jour les peurs qui la sous-tendent. Dans une perspective comparée, nous montrerons que ce nouveau paradigme de l’identité sexuée a par ailleurs été développé dans d’autres pays et qu’il n’est pas totalement inédit d’un point de vue anthropologique.

Mots-Clés: Sexe, genre, identité sexuée, intersexes, corps, techniques, médecine, France

*Intervenant

†Auteur correspondant: corinne.fortier@college-de-france.fr

Démesure des gouvernementalit s subjectivantes. Une approche des mécanismes de pouvoirs au sein de l' glise de Zéphirin

Biyela Fred O.

Paris Descartes–Université Paris Sorbonne Cité

Ceped UMR 196 (Paris, France)

fredolichet@yahoo.fr

Fondé en 1948 par le prophète Simon Zéphirin Lassy (1905-1974), le « Christianisme prophétique en Afrique » (le CPA) s'insère dans le prophétisme *koongo*, dont l'anthropologie dynamique de Georges Balandier a analysé les enjeux politiques au temps de l'Afrique coloniale (Balandier 1965 ; 1963 ; 1965 ; voir aussi Sinda, 1972)¹. Une particularité de ce phénomène prophétique, c'est la lutte contre la sorcellerie et l'imbrication du christianisme avec la revitalisation des traditions menacées de disparition. Il opère donc un « travail synchrétique » (Mary, 1999 ; Dozon, 1995) et développe des « opportunités du croire dans le champ politique » (Kouvouama, 2002)².

Depuis les années 1990, marquant le début du processus démocratique au Congo-Brazzaville, l' glise de Zéphirin et les autres  glises chrétiennes connaissent des recompositions religieuses, qui accompagnent les mutations actuelles du phénomène sorcellaire (Yengo, 2008). C'est dans ce cadre que cette contribution interroge la manière dont se fabriquent les sujets de l' glise de Zéphirin. Je pars du constat selon lequel cette  glise chrétienne ne cesse de fidéliser ses adeptes et d'en attirer d'autres, surtout parmi les jeunes, malgré une réputation qu'entament des préjugés erronés et des crises dues à la succession prophétique.

Face aux nombreux travaux sur les messianismes et les prophétismes (Dozon, 1995 : 232 ; Kouvouama, 2002 : 153), ma contribution porte sur le processus de subjectivation comme cadre d'analyse, afin de repérer les contenus politiques de cette  glise. Concrètement, j'interroge la manière dont se fabriquent les sujets de l' glise de Zéphirin à travers leur investissement politique du corps. J'interroge aussi le rapport à soi, l'ethos du « souci de soi » ou encore les « techniques de soi » proposées par cette  glise que j'appréhende comme un appareil disciplinaire.

Dans cet ordre d'idées, ma contribution s'articulera autour de quatre mécanismes de pouvoirs producteurs de subjectivités individuelles et collectives : le mécanisme de la « sorcellerie », le

¹Cette contribution fait suite à plusieurs enquêtes de terrain menées sur cette  glise depuis 2013, à Pointe-Noire, deuxième ville du Congo-Brazzaville et capitale économique qui compte environ un million d'habitants.

²La commune de Pointe-Noire est le « Saint-Siège » de l' glise du « Christianisme prophétique en Afrique ». En plus du Congo-Brazzaville, cette  glise est active en République centrafricaine, en Angola, au Gabon et en République Démocratique du Congo. Connot  péjorativement au Congo-Brazzaville, le terme français « adepte » ne s'applique pas aux catholiques ni aux protestants. Les missionnaires de l'époque l'employaient en effet pour désigner ceux qui étaient dits appartenir à une « secte ». Les archives des Spiritains, que je consulte   Chevilly-Larue depuis 2012, décrivent ainsi les « bougistes » (ancienne appellation des fidèles de l' glise de Zéphirin) comme des « adeptes » d'un mouvement « indigène ». Selon un processus de retournement positif du stigmate hérité de la colonisation et de l'évangélisation, le terme a pourtant été réapproprié par les membres de l' glise de Zéphirin eux-mêmes, qui se définissent en langue munukutuba comme *bazadepte* (le préfixe *ba-*  tant une marque du pluriel) : *betokele bazadepte yadibu unduyataata Lassy* (« nous sommes les adeptes de l' glise de papa Lassy »). Quant au nombre d'adeptes assidus, la commune de Pointe-Noire en compte près de 10.000. Ce chiffre approximatif et sous-évalué repose sur les informations recueillies auprès des responsables de paroisses qui communiquent peu sur l'effectif réel. Ils craignent que leurs paroisses soient tax es davantage que d'autres, face aux nombreuses sollicitations matérielles et pécuniaires de la direction ecclésiale dépourvue de subventions extérieures.

dispositif du *cintuaali* (service social), le *lusalusu* (travail thérapeutique), et les matérialités musicales. Empirique, la démesure de ces quatre mécanismes, parmi tant d'autres, sera analysée à partir des gouvernamentalit s foucaldiennes qui me fourniront des concepts opératoires.

Pour ne pas occulter les questions de hiérarchie et de pouvoir pyramidal, j'analyse aussi bien les conjonctions horizontales que verticales. Outre ce choix méthodologique, la forte hiérarchie de l' glise de Zéphirin m'a conduit à privilégier des matériaux non discursifs qui relèvent de la connaissance procédurale : mécanisme sorcellaire, médiations matérielles (musiques, objets), disciplines du corps, performances chorégraphiques. Ces matériaux peuvent être interprétés comme des dispositifs foucaldiens qui, par ailleurs, compl teront les ressources discursives (entretiens enregistrés et retranscrits, archives), tout en privilégiant les verbalisations spontanées : récits de vie, prédications des ministres du culte, prises de parole publiques pendant les réunions, proverbes, prophéties, discours allusifs du registre sorcellaire³.

I. Gouvernamentalit  de la sorcellerie

Certes, le thème de la sorcellerie est « un des principaux arguments de conversion et d'adhésion » aux prophétismes et autres  glises chrétiennes (Martinelli et Bouju, 2012 : 13), en Afrique comme ailleurs. Mais le terrain ethnographique de l' glise de Zéphirin permet l'analyse du mécanisme sorcellaire au sein même de l'institution ecclésiale. Il en est ainsi en République centrafricaine : Bruno Martinelli a en effet observé que les accusations de sorcellerie peuvent émaner de l'intérieur des institutions religieuses anti-sorcières au point de s'ériger en « des lieux d'affrontement sorcellaire ». Les prédicateurs désignent paradoxalement les  glises comme des espaces de contamination possible par la sorcellerie. C'est alors que des pasteurs ensorcelés ou paradoxalement sorciers s'accusent mutuellement au point d'évoquer des « agresseurs occultes dont les  glises seraient devenues l'espace privilégié et leurs leaders les cibles » (Martinelli, 2012 : 35-36). Au Congo-Brazzaville, les adeptes de l' glise de Zéphirin peuvent s'accuser les uns les autres de sorcellerie et se dire victimes de « pièges nocturnes » (Hagenbucher-Sacripanti, 1973 ; 1989 ; 2002). De manière paradoxale, ces mêmes adeptes considèrent leur  glise comme un enclos (*mpaka*) qui les protège contre ces « pièges nocturnes » (*mitaambu*). Bien plus, mes données ethnographiques me poussent à interroger le mécanisme de pouvoir que je considère comme une « gouvernamentalité de la sorcellerie » au sein de cette  glise, parmi tant d'autres idéologies et technologies du pouvoir marquées par la globalisation. Le concept de gouvernamentalité permet de penser la sorcellerie comme un dispositif disciplinaire susceptible de « faire marcher » les adeptes de l' glise de Zéphirin, souvent à leur insu. Ce même concept permet de questionner la technologie des pouvoirs sorciers qui agit sur les adeptes. S'ils arrivent à « repérer » et à décrire les attaques sorcellaires qu'ils dénoncent, la plupart du temps ils ignorent l'effet du dispositif sorcellaire sur leurs actions, un dispositif incorporé, voire intériorisé. Il ne s'agit donc pas d'interroger la croyance en la sorcellerie, une croyance largement partagée au Congo-Brazzaville (Vincent, 1966 ; Tonda, 1997 ; 2000 ; Yengo, 2008 ; Bazenguissa-Ganga, 2012) et en Afrique en général (Douglas, 1967 ; Evans-Pritchard, 1972 ; Comaroff et Comaroff, 1993 ; Geschiere, 2005 ; Bouju et Martinelli, 2012). Il s'agit plutôt de questionner l'action efficace de cette croyance sur l'agir des sujets au sein même de leur  glise. Ils adh rent à ces mécanismes des pouvoirs sorciers à travers leurs propres actions et celles que ces mêmes adeptes accomplissent les uns sur les autres. Toutefois, la description

³ J'insiste sur le caractère allusif du registre sorcellaire, puisque le terme « sorcellerie » revêt une connotation négative, aux yeux des acteurs concernés. Pourtant, le sorcellaire demeure verbalisé, tantôt pour dissuader toute action subversive, tantôt pour admirer les pouvoirs surnaturels d'un pasteur réputé *ngolo* (fort).

et l'analyse de cette « gouvernementalité de la sorcellerie » requiert quelques précautions.

Tout d'abord, « sorcellerie » est un vocable ambigu d  à l'imaginaire colonial et missionnaire (Bonhomme 2009 : 83), une catégorie que les acteurs locaux se sont r appropri e. Ce terme générique émane d'une traduction approximative, voire erronée (Yengo, 2008), des catégories endogènes, parmi lesquellesle *likundu* et le *cinkokoen* langue vili.Si Frank Hagenbucher-Sacripanti (1989 : 127-241) classeces deux termes endog nesparmi les « sources du mal », il convient de souligner que *cinkoko* peut avoir une connotation positive, lorsqu'il assure le pouvoir et la protection de son d tenteur⁴.

Ensuite, la surinterprétation des « pratiques occultes » en Afrique est une dérive culturaliste (Olivier de Sardan, 2010) qui exotise la sorcellerie et l'extra t des situations sociales concrètes : crises de la parenté, précarités matérielles, prescriptions des organisations financières internationales, principes démocratiques (Yengo, 2008).

Enfin, les recherches actuelles sur la sorcellerie, auxquelles je souhaite contribuer, s'articulent autour des rapports de parenté, de la domination, d'exploitation, de compétition entre les différentes institutions religieuses. Mon apport est de mettre à jour une « re-évaluation positive de la sorcellerie » (Yengo, 2008)et d'interroger ce phénomène au sein même de l' glise de Zéphirin qui, officiellement, le conjure. J'appréhende cette sorcellerie *intra-muros* non pas comme une simple pathologie du social, mais plutôt comme un instrument de pouvoir, un « langage » et un « mode de faire » politiques (Henry et KadiaTall, 2008 : 13; Geschiere, 2005 : 8,16). Il ne s'agit donc pas de porter un jugement de valeur sur ce phénomène, en termes de bien ou de mal. C'est plutôt un mécanisme qu'il s'agit d'analyser comme mode de gouvernement, discipline corrective et paradoxale condition de vivre-ensemble.

1. La technologie sorcellaire comme mode de gouvernement

L'analyse de la technologie sorcellairecomme mode de gouvernement résulte de la place qu'occupe ce dispositif au sein de l' glise de Zéphirin. D'abord, au début de son ministère,le prophète Lassy accordait une attention particulière aux hommes réputés sorciers. Il les consacrait pasteurs après les avoir convertis. Devenu ministre du culte, le sorcier converti prenait le nom de *taatlibuundu*(représentant de l' glise locale). C'était le chef du village ou un chef de lignage, le potentiel « soupçonné-type » dont Marc Augé (1975 : 105) dresse un portrait opposé à celui d'« accusé-type ». Ce chef local exerçait une influence sur les sujets qu'il protégeait contre des « attaques nocturnes ». M l s à sa consécration pastorale, ses pouvoirs sorciers rendus « positifs »garantissaient son charisme. Ensuite, nombreux parmi mes interlocuteurs hiérarchisent les pasteurs de même grade selon leurs potentiels pouvoirs. Certains revendiquent ces pouvoirs dans des discours spontanés. Aussi le pasteur Tomazenga pense-t-il que « le ministre du culte efficace et puissant, c'est le sorcier converti »⁵. Plusieurs propos de ministres du culte opèrent un retournement positif du dispositif sorcellaire. C'est le cas du pasteur Ferdinand qui dit contrôler tous les sorciers du littoral du Congo-Brazzaville grâce à ses « gardes du corps ». Dans un registre langagier militaire, il fait l'éloge de sondegr  de pouvoirssusceptible de « voir l'homme à la loupe » :

⁴*Cinkoko*est parfois évoqué sous le terme de « chance » ; ce que Hagenbucher-Sacripanti considère comme un « euphémisme » désignant ce pouvoir « de manière socialement acceptable, en référence au profit qu'il procure en quelque domaine » (Hagenbucher-Sacripanti, 1989 : 248).

⁵Entretien avec le pasteur Tomazenga, Pointe-Noire, février 2014.

Il y a un degré qui permet de voir l'homme à la loupe. Les gens sont toujours surpris quand je leur dis : « tu as des fétiches ; donne-les-moi » ! Il existe plusieurs catégories de pasteurs, selon leurs pouvoirs respectifs, comme il existe plusieurs grades dans l'armée. Chaque officier a une troupe de soldats sous son commandement, ou encore des gardes du corps. Dans Zéphirin [c'est-à-dire l' glise de Zéphirin], les pasteurs simples sont dépourvus de garde du corps. Seuls des pasteurs dotés des « pouvoirs » (*ngolo*) ont des gardes du corps. Voilà pourquoi ils peuvent se permettre de dépouiller le sorcier de ses pouvoirs. Il faut des gardes du corps invisibles ; c'est comme des anges. Pour dire : « venez, je vais vous priver désormais de vos choses nocturnes », il faut des gardes du corps⁶.

La paradoxale revendication des pouvoirs sorciers, dans des discours allusifs, s'applique aussi à un des fils du prophète, le pasteur Antoine. D'après mes interlocuteurs, ce chef de l' glise, dont l'investiture est annoncée pour juillet 2016, doit être muni de puissants pouvoirs. Sinon il s'exposerait à un péril, comme certains de ses prédécesseurs dont la mort est attribuée à des attaques sorcières intra-ecclésiales. Ce contexte de difficile succession prophétique produit des discours qui font appel à des référents culturels cinématographiques articulés au registre sorcellaire. C'est le cas de l' vang liste Marius qui compare le pasteur Antoine à un invincible personnage de cinéma américain :

Le pasteur Antoine est forcément menacé par certains sorciers de notre  glise. Ils ont dû le tester déjà ; mais ils ne peuvent rien contre lui. Il a été jeté dans une forêt remplie de bêtes féroces : lions, panthères, léopards. Mais il a ses armes qui lui permettent de vaincre toutes ces menaces. Comme Rambo, papa Antoine ne se contente pas d'un fusil. Il a plusieurs mitrailleuses pour se défendre contre tous ses adversaires dans l'immense forêt de notre  glise⁷.

Loin de concerner les seuls ministres du culte, la « gouvernementalité de la sorcellerie » s'érige en une discipline corrective qui ne supplante ni la conformité à la Bible, ni le Règlement intérieur de l' glise.

2. La sorcellerie comme discipline corrective et paradoxale condition de vivre-ensemble

Assujettissante, la discipline corrective de la sorcellerie cible le corps à travers un certain nombre d'exercices : corps des ministres du culte et des dirigeants de chorale astreints au jeûne et à l'abstinence sexuelle de façon récurrente ; corps de tout adepte, soumis à une modalité d'existence sociale, en dehors des cultes ; corps des femmes, soumis à des disciplines lors de leurs menstruations ou dans les trois mois qui suivent un accouchement ; corps des malades, internés dans les locaux des différentes paroisses. Qu'advient-il au corps qui contourne les disciplines ? D'une part, l'adepte insoumis devient vulnérable face aux attaques sorc aires. D'autre part, les effets de la sanction corporelle consécutive au non-respect des normes peuvent ressembler aux effets de nature sorcellaire. Je signalerai trois exemples de « châtiment corporel » non document s, mais évoqués dans des conversations. D'abord, les femmes qui contreviennent à l'interdiction d'entrer dans un temple en cas de menstruations s'exposeraient à un flux de menstrues permanentes, jusqu'à ce que les contrevenantes reçoivent des soins adéquats consécutifs à leur aveu. Ensuite, plusieurs adeptes m'ont dit avoir souffert d'une diarrhée après avoir mangé des aliments proscrits. Or, la diarrhée est parfois perçue comme un symptôme d'attaque sorcellaire. Enfin, une rumeur bien

⁶Conversation avec le pasteur Fernand, Pointe-Noire, le 8 janvier 2015.

⁷Conversation avec l' vang liste Marius, Pointe-Noire, le 6 janvier 2015. Plusieurs autres propos spontanés comparent le fils du prophète   Rambo, laissant croire qu'aucune menace sorcellaire ne peut l'atteindre. Interrogé à ce sujet, le pasteur Antoine m'a parlé de sa mission restauratrice face aux dérives qui vont à l'encontre de la doctrine ecclésiale. D'après lui, l'image de Rambo qui lui est attribuée correspond plutôt à sa rigueur.

 pandue   Pointe-Noire indique que la relation extraconjugale risquerait d'exposer l'homme et la femme infidèles, qui pourraient rester figés dans ce qu'une  vang liste appelle « la consommation de l'adultère ». Seule une intervention extérieure saurait séparer les malheureux partenaires dans les conditions les plus humiliantes. Cette rumeur rappelle celle des « voleurs de sexe » analysée par Julien Bonhomme (2009)⁸. Au-delà de la docilité des adeptes, le mécanisme sorcellaire produit des sujets qui s'entre-surveillent, chacun demeurant attentif aux gestes de l'autre. Dans ces conditions, ce mécanisme de vivre-ensemble permet à l' glise de Zéphirin de « tenir » en dépit des nombreux conflits qu'elle traverse depuis la mort du prophète Lassy en 1974. Toutefois, des limites subsistent dans l'assujettissement des individus : face à un affaiblissement de l'effet d'agrégation et d'adhésions individuelles, des exemples apparaissent d'insoumission clairement affichée, que le mécanisme sorcellaire ne peut emp cher⁹. En outre, cette  glise ne s'enferme guère sur la seule modalité de l'assujettissement à ce mécanisme sorcellaire. Celui-ci s'articule plutôt avec d'autres technologies de pouvoirs, parmi lesquelles le dispositif du service social.

II. Le dispositif du *cintuaali* (service social)

L' glise de Zéphirin dispose d'un organe de solidarité entre les adeptes, appelé « service social » ou « département du social », en vili *cintuaali* (solidarité), dans le contexte du Congo-Brazzaville où la sécurité sociale et la solidarité nationale connaissent de graves crises. Celles-ci remontent à la fin des années 1980, avec les programmes d'ajustement structurel décrétés par les institutions économiques internationales (Bayart, 2004 : 69).   ces prescriptions extérieures s'ajoute « la faillite de l'économie et du sens dans la gestion de l'état traduisant un déficit d'éthique sociale et politique » (Kouvouama, 2001 : 58). Dans ces conditions, la mise en place et le succès du *cintuaali* résultent notamment des faillites et de la « privatisation de l' tat » (Hibou, 1999). Le « département du social » – qui agit sur les corps – supplante les institutions étatiques et assure une prise en charge partielle ou totale des soins médicaux, essentiellement en cas d'hospitalisation d'un adepte. Pour ce faire, la procédure du *cintuaali* propose des initiatives de solidarité à travers une participation financière réglementée, avec un montant fixe. Accessible à la plupart des adeptes, ce prélèvement social s'accompagne d'un pouvoir d'écriture disciplinaire qui participe du contrôle et de la surveillance des individus, chacun muni d'un carnet de cotisations. De plus, un registre paroissial établit les présences et les absences afin d'identifier les malades, les personnes âgées ou les individus incapables de se déplacer pour diverses raisons. Toute absence prolongée amène le département du social à effectuer, à l'improviste, des visites à domicile, visites matinales au cours desquelles on apporte des vivres et une petite somme d'argent au malade supposé.

⁸ Cet ouvrage repose sur des observations de terrain de Julien Bonhomme, des « situations concrètes d'interaction et d'énonciation » (Bonhomme, 2009 : 35) appuyées par une double source documentaire : la presse écrite subsaharienne et une riche littérature scientifique. La description et l'analyse lui ont permis de détailler les situations concrètes du phénomène de vol de sexe et d'analyser les différents facteurs susceptibles d'expliquer ce phénomène. La « micro-analyse des interactions » préserve l'auteur des surinterpr tations réductrices. Le « schéma récurrent au niveau local » permet à l'auteur « d'expliquer certaines propriétés du phénomène au niveau global » (*ibid.*), avec la mise en perspective du passage constant de l'individuel au collectif. Autrement dit, la victime « individuelle » de vol de sexe suscite une violente et immédiate solidarité de la foule « qui réagit comme si elle se sentait elle-même  mascul e » (*ibid.* : 42-43).

⁹ J'observe en effet un affaiblissement du mécanisme de « sorcellerie ». La dissuasion sorcellaire n'empêche pas les crises de subjectivation, surtout parmi les « jeunes » qualifiés d'« insoumis ». J'y reviendrai plus longuement dans des publications ultérieures.

Outre son pouvoir d'écriture disciplinaire, qui n'entame aucunement la liberté des adeptes, le *cintuaali* traduit les objectifs politico-religieux de l' glise de Zéphirin. Ce dispositif de pouvoir permet d'interroger la participation des adeptes aux questions économiques et de développement, dans la modernité du Congo postcolonial. En effet, en plus de ses activités cultuelles, cette  glise fonctionne comme une association de bienfaisance, avec une extrême attention portée à l'ensemble des adeptes, solidaires les uns des autres. Aussi, quand ces derniers se rendent à l'hôpital pour donner de leur sang à l'initiative de leur  glise, les objectifs politico-religieux élargissent la solidarité inter-ecclésiale à une échelle plus globale. L'activité du don du sang, qui participe de la vocation sociale de l' glise de Zéphirin, survient en marge des fêtes de l'institution ecclésiale ou de la Nation congolaise : anniversaires de la mort du prophète et de ses successeurs, fêtes chrétiennes (notamment Pâques et Noël), fête nationale commémorant l'indépendance du Congo-Brazzaville, pèlerinage annuel à Tchintanzi (le « lieu sacré » situé à la frontière entre l'Angola et le Congo-Brazzaville).

Service de prévoyance et de sécurité sociales, le dispositif de pouvoir du *cintuaali* fait usage de mécanismes automatiques et semble maintenir sous surveillance tous les adeptes sans le moindre effort. Personne ne se sent contraint, puisque chacun y consent.

III. Mécanisme du travail thérapeutique (*lusalusu*)

La vocation thérapeutique de l' glise de Zéphirin remonte à ses origines. En effet, cette  glise exerce une fonction de soins corporels reconnue par l' tat. Cette reconnaissance tient lieu d'assurance : les ministres du culte peuvent soigner des malades, en collaboration avec les hôpitaux et dispensaires de la ville. C'est ainsi que les paroisses abritent des personnes intern es pour des raisons de santé. Cette situation résulte de la crise hospitalière et du pluralisme thérapeutique qui régissent le Congo-Brazzaville et bien d'autres pays d'Afrique (Monteillet, 2005).

Plus qu'une vocation, le travail thérapeutique *lusalusu* est un pouvoir subjectivant à plus d'un titre. D'abord, le renouvellement constant des adeptes s'opère le plus souvent par son biais. En effet, l' glise de Zéphirin accueille des malades sans distinction d'appartenance religieuse, et nombre de ces patients sont ceux qui adh rent à l' glise. Parmi les non-adhérents, qui fréquentent discrètement des pasteurs, figurent les autorités politiques locales, voire nationales, dans un contexte où la politique est souvent liée à des pratiques occultes (Bazenguissa-Ganga, 2012 ; Tonda, 2000 ; Gru nais, Mouanda Mbambi, et Tonda, 1995 ; Tonda, 2005). Dans ces conditions, le travail thérapeutique permet d'interroger l'audience dont bénéficient les pasteurs de l' glise de Zéphirin dans les institutions étatiques au Congo-Brazzaville.

Ensuite, le pouvoir du travail thérapeutique produit des sujets par le biais d'une incorporation rituelle. Par « automatisme », les adeptes reproduisent sur eux-mêmes des gestes corporels qui relèvent des rites du *lusalusu*, actions que l'on pourrait qualifier de tics de langage corporels :  trange irruption de la technicité rituelle du guérir dans la modalité d'existence sociale. Parmi ces gestes, figure celui du *kudekul' miinzi* (faire craquer les os) qui consiste à détendre les articulations. Plusieurs fois par jour, les adeptes se craquent le cou, le dos et les bras : une sorte d'automédication au travers de gestes devenus automatiques, d'après mes observations qu'ont confirmées des entretiens. Le plus récurrent de ces mimes du *lusalusu* est le craquement de chacun des deux côtés du cou, l'un après l'autre. Le bas du menton dans le creux de la main, les doigts sur la joue, l'individu fait pivoter sa tête à l'aide de l'autre main posée sur le crâne. S'ensuit un craquement du cou. Le geste est reproduit dans l'autre sens, avec le même

effet sonore. Ce craquement s'accompagne parfois du pivotement de la tête dans un mouvement circulaire. Cette reprise de gestes de soins corporels semble participer du « dressement » des adeptes, qui intériorisent les rituels du temple. On peut donc parler de « techniques de soi ». Incorporée et décontextualisée, la pratique du rituel thérapeutique devient « matière à style de vie » (Bayart et Warnier, 2004).

IV. Pouvoir des matérialités musicales et production de subjectivités

La plupart des cantiques de l' glise de Zéphirin s'inspirent des musiques traditionnelles koongo, dont les techniques et l'interprétation produisent « un puissant effet de mobilisation sensorielle » (Warnier, 2002). Ces mêmes cantiques favorisent les trances qui, en général, se synchronisent avec le rythme exalté des tambours. Les cantiques constituent aussi un matériau de contestation de la hiérarchie ; ils servent de support à la résistance. Certains de ces cantiques accompagnent les cérémonies cultuelles ; d'autres, écrits et composés par des chorales d'enfants (appelées « pépinières »), dénoncent les abus de pouvoir des instances dirigeantes de leur  glise, avec des chorégraphies suggestives. Seules les matérialités musicales peuvent permettre de tels discours et attitudes corporelles, dans ce contexte de forte hiérarchie pyramidale¹⁰. Par ailleurs, l'efficacité des cantiques, dont la plupart sont écrits en langue vili, produit des sujets qui maîtrisent cette langue dans le contexte urbain de Pointe-Noire, une ville portuaire et hétéroclite où le vili perd son audience parmi les jeunes¹¹. De ce fait, l' glise de Zéphirin produit des sujets doués d'une éloquence verbale meublée de proverbes et allégories, comme savent le faire les « anciens » dans les villages. Par conséquent, les cantiques vili et leur contexte d'apprentissage fabriquent des subjectivités individuelles et collectives, en même temps qu'ils favorisent une « conduite de vie » (Weber 1996) dotée de valeurs et de pratiques incitant à l'action.

Ce constat est d'autant plus pertinent que l'apprentissage ou la révision des cantiques précède toujours une longue diatribe des « chefs-chorale » : conseils, mises en garde, incitations à la contestation de la machine hiérarchique, réactions et propositions des choristes, contradictions entre différents intervenants quels que soient leur âge et leur sexe. La chorale est donc un espace d'expression et de liberté politiques ; un lieu d'apprentissage de la démocratie. C'est, en outre, au sein des chœurs dénommés « chorales des mamans » que s'expriment les femmes : façonnage d'épouses et de mères à travers des conseils (*maloongi*) sur la vie conjugale ; solidarité entre femmes en complément du « service social » qui concerne tous les adeptes ; apprentissage de la prise de parole publique et de la contradiction oratoire dans un contexte où le discours des femmes est peu pris en compte ; audience des femmes ministres du culte, qui peuvent prêcher et exercer leur ministère, dans cette  glise où les femmes ne prêchent qu'en l'absence de ministres du culte masculins.

Mécanisme de la sorcellerie, service social, travail thérapeutique, matérialités musicales : ces technologies du pouvoir de l' glise de Zéphirin, ici interrogées, construisent un appareil messianique producteur de subjectivités politiques. Conjur e, la sorcellerie prend pourtant

¹⁰ Encadrée par des adultes, la contestation dans les chorales d'enfants pourrait être nuancée, d'autant plus qu'elles s'accompagnent souvent d'applaudissements et de rires de l'assemblée. Aussi mes analyses ultérieures interrogeront-elles la « dramaturgie » de ces performances d'enfants. En effet, le pouvoir est susceptible de mettre en scène la critique qui lui ouvre un espace pour « la contenir ou la transformer » (Balandier 2006 : 52).

¹¹ Les Bavili, qui parlent la langue vili, sont les premiers habitants de Pointe-Noire. Historiquement majoritaire dans cette ville, la langue vili y est, de nos jours, peu parl e par les jeunes qui s'expriment le plus souvent en munukutuba, en lingala et en français.

l'allure d'une discipline qui fabrique des sujets dociles et profondément attachés à leur  glise. Toutefois, le mécanisme de la sorcellerie n'est ni exclusif, ni totalitaire. Les acteurs ne sont nullement enfermés dans cette gouvernementalité de la sorcellerie : cette dernière s'allie à d'autres technologies de pouvoirs producteurs de sujets marqués par la mondialisation. En ce sens, le « Christianisme prophétique en Afrique » est un « laboratoire de subjectivation » (Bayart et Warnier, 2004 ; Bayart, 2005) où se constituent des sujets capables de produire des modes d'existence par le truchement du religieux. Cette  glise permet alors d'analyser les nouvelles « figures du politique et du religieux » (Kouvouama, 2001) dans le processus démocratique du Congo-Brazzaville.

Références bibliographiques

- AUGE, M. (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie :  tude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.
- BALANDIER, G. (1963), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire : dynamique sociale en Afrique Centrale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BALANDIER, G. (1965), *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette.
- BALANDIER, G. (2006), *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Fayard.
- BAYART, J.-F. (2004), *Le gouvernement du monde : une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard.
- BAYART, J.-F. (2005), « Foucault au Congo », in *Penser avec Michel Foucault : théorie critique et pratiques politiques*, Granjon, M.-C. (dir.), Paris, Karthala, pp. 183–222.
- BAYART, J.-F. et WARNIER, J.-P. (2004), *Matière à politique : le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala.
- BAZENGUISSA-GANGA, R. (2012), « La sorcellerie au Congo. Mise en abîme des procès d'un ordre social injuste », in Martinelli, B. et Bouju, J. (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 185–203.
- BONHOMME, J. (2009), *Les voleurs de sexe : anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris,  ditions du Seuil.
- BOUJOU, J. et MARTINELLI, B. (2012), « Introduction. La violence de la sorcellerie dans l'Afrique contemporaine », in Bouju, J. et Martinelli, B. (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 7–28.
- COMAROFF, J. et COMAROFF J. L. (dir.) (1993), *Modernity and its malcontents : ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- DOUGLAS, M. (1967), « Witch Beliefs in Central Africa », *Africa : Journal of the International African Institute*, 37, pp. 72–80.
- DOZON, J.-P. (1995), *La cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1972), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azand *, Paris, Gallimard.
- GESCHIERE, P. (2005), *Sorcellerie et politique en Afrique : la viande des autres*, Paris, Karthala.
- GRUENAI, M.-E, MOUANDA-MBAMBI, F. et TONDA, J. (1995), « Messies, fétiches et lutte de pouvoirs entre les "grands hommes" du Congo démocratique », *Cahiers d'études africaines*, 35, pp. 163-193.
- HANGENBUCHER-SACRIPANTI (1973), *Les Fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, O.R.S.T.O.M.
- HANGENBUCHER-SACRIPANTI (1989), *Santé et rédemption par les génies au Congo. La*

« médecine traditionnelle » selon le Mvulusi, Paris, Publisud, Orstom.

HANGENBUCHER-SACRIPANTI(2002), *Le prophète et le militant : Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan.

HIBOU, B. (1999), *La privatisation des  tats*, Paris, Karthala.

KOUVOUAMA, A. (2001), *Modernité africaine : les figures du politique et du religieux*, Paris, Paari.

KOUVOUAMA, A. (2002), « Les énoncés du croire dans les messianismes en Afrique », *Rue Descartes*,36, 151-166.

MARTINELLI, B. (2012), « Justice, religion, et sorcellerie en Centrafrique », in Bouju, J. et Martinelli, B. (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 31-54.

MARY, A. (1999), *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga(Gabon)*, Paris,  cole des Hautes études en Sciences Sociales.

MONTEILLET, N. (2005), *Le pluralisme thérapeutique au Cameroun : crise hospitalière et nouvelles pratiques populaires*, Paris, Karthala.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (2010), « Le culturalisme traditionaliste africaniste », *Cahier d'études africaines*, 3-4, pp. 419-453.

SINDA, M. (1972), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Paris, Payot.

TONDA, J. (1997), « De l'exorcisme comme mode de démocratisation.  glises et mouvements religieux au Congo de 1990   1994 », in Constantin, F. et Coulon, C. (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 259 284.

TONDA, J. (2000), « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, 76, pp. 48-65.

TONDA, J., 2005, *Le souverain moderne: le corps du pouvoir en Afrique centrale, Congo, Gabon*, Paris, Karthala.

VINCENT, J.-F. (1966), « Le Mouvement Croix-Koma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays kongo », *Cahier d'études africaines*, 24, pp. 527-563.

WARNIER, J.-P. (2002), « Les jeux guerriers du Cameroun de l'Ouest. Quelques propos iconoclastes », *Techniques & Culture* [En ligne], 39, mis en ligne le 13 juin 2006, consulté le 29 octobre 2015. URL : <http://tc.revues.org/188>.

WEBER, M. (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

YENGO, P. (2008), « Le monde à l'envers. Enfance et kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo », *Cahiers d'études africaines*, 189-190, pp. 297-323.

Appréhender la démesure. Phénomènes
de grande ampleur, risques et
catastrophes

Droit et démesure

Police des populations et politique des individus

La démesure au prisme de l'écologie
humaine : entre biologie et culture,
environnement et société

Table ronde - L'édition en anthropologie

Liste des auteurs

- ADAM, Charles-Eric, 34
ADELL, Nicolas, 5
Albert Jean-Pierre, 301–306, 322–330
Amiotte-Suchet, Laurent, 32
Andrieu, bernard, 36
Arrault Alain, 368–384
Aterianus-Owanga, Alice, 144
Avenel Celine, 422–432
- Bühler, Nolwenn, 232
Bachmann, Laurence, 401
Baptandier, Brigitte, 267
Baxerres Carine, 238–248
Belaise, Max, 265
Bellwood-Howard, Imogen, 234
Biyela Fred O., 486–494
Bodin, Dominique, 412
Bodolec, Caroline, 142
Bonnet, Doris, 458
Bouchy, Anne, 272
Bourdier Frédéric, 358–367
Briand Anne-Laure, 179–184
Bromberger, Christian, 4
Burguet, Delphine, 462, 464
- Canghiari, Emanuela, 237
Carrin Marine, 331–340
Cavaillé Jean-Pierre, 341–357
Cavignac Julie, 185–202
Chagomoka, Takemore, 234
Chanet, Corentin, 449
Charlier, Laurence, 271
Charmillot, Maryvonne, 454
Chibois, Jonathan, 145
Cholez, Vanessa, 460
Colavolpe Severi, Giulia, 229
Colinet Severine, 422–432
COURDURIES, Jérôme, 455
cousin, saskia, 414
- Dalles Anne, 467–478
Dapsance, Marion, 270
DE FREITAS AZEVEDO, JEANE, 406
De Ruyter, Magali, 141
debest, charlotte, 456
Derycke Sylvaine, 78–86
Destruhaut Florent, 57–67
Duchesne, Véronique, 453, 458
Dumont, Guillaume, 28
Dupuy, Aurore, 399
Durand-Dastès, Vincent, 266
- El amari, Sami, 450
- Fantauzzi Annamaria, 98–105
Favraud Georges, 301–321
Flipo, Fabrice, 410
Fortier, Corinne, 485
Fournier Laurent, 164–170
Froment, Quentin, 37
- Gasparotto, Mariangela, 483
Gawa Ghislain Franck, 273–281
Gibert, Marie-Pierre, 27, 30
Giordana Lara, 171–178
Giraud, Anne-Sophie, 227
Glowczewski Barbara, 8–11
Gourarier, Mélanie, 400, 403
Grand-Clément, Adeline, 264
Gross, Martine, 452
- Heidet Laurence, 422–432
Heintz, Monica, 451
Herbrand, Cathy, 225
Hilpron, Michael, 35
- Issanchou Damien, 87–97
- Jégat, Lucie, 398
Jérôme, Courduries, 458
Jarthon Jeanne-Maud, 45–56
- Kaba, Arnaud, 26
Kedzierska-Manzon, Agnès, 269
- Lacaze, Gaëlle, 461
Lafaye, Françoise, 407, 408
Lance, Delphine, 230
Languillon, Raphaël, 411
Le Dévédec, Nicolas, 409
Le Helloco Gaïta, 106–113
LE MENTEC, Katiana, 142
Lebas, Clotilde, 480
Legrip-Randriambelo, Olivia, 462, 463
Loloum Tristan, 249–262
Lucas Aude, 291–300
- Manfredi Federica, 282–290

Manhan Sy, Annie, 25
 Marcelino, Paulo, 140
 Martin Fabienne, 12–18
 Mathieu, Séverine, 226
 Merleau-Ponty, Noémie, 224, 228
 Milan, Pascale-Marie, 465
 Moulard, Sophie, 415
 Mourre, Martin, 146
 Muguet Flore, 147–163

 Nchanji, Eileen Bogweh, 234

 Obadia, Lionel, 466
 Ory Murielle, 416–421

 Pérez Izaguirre, Elizabeth, 447
 Pescayre Charlotte, 211–223
 Pomar Philippe, 57–67
 Pontanier, Emilie, 448
 Poutot, Clément, 1

 Raveneau Gilles, 38–44
 Raveneau, Gilles, 33
 Ribiere Xavier, 203–210
 Rifiotis, Fernanda Cruz, 484
 Rodary, Meriem, 481
 Rosati-Marzetti, Chloé, 139
 Roth Carina, 385–397
 Roux, Sébastien, 402, 403

 Saiag, Hadrien, 236
 Saladain Lise, 68–77
 Salomon Rémi, 422–432
 Samrakandi, habib, 268
 SANTOS, Valéria, 29
 Sayeux, Anne-Sophie, 408, 413
 schareika, nikolaus, 234
 Schirrer Mary, 124–137
 SILVA DA COSTA, Marcilene, 482
 Silvestri Laura, 114–123
 Soucaille Alexandre, 18–24
 Spinelli, Céline, 143

 Tambs-Lyche Harald, 331–340
 TARNOVSKI, Flavio, 457
 Thomas Erika, 2–7
 Tréhin-Lalanne, Rémi, 446

 Velasquez Paola, 422–432
 Vialle, Manon, 231
 Vilain-Carlotti Pauline, 433–445
 Vozari, Anne-Sophie, 404

 Zanini, Giulia, 224, 228

