



mai 2023. vol. 33.1

Ambivalence(s) des frontières

Hommage à Georges Bertin

sous la direction de Martine Arino et Céline Bryon-Portet



René Magritte, *Le Blanc-seing*, 1965, huile sur toile, 81 x 64 cm, collection Paul Mellon, National Gallery of Art, Washington

Sommaire

Actes du colloque « Ambivalence(s) des frontières »

| | |
|---|-----|
| Céline Bryon-Portet, Georges Bertin | 5 |
| Introduction. « Ambivalence(s) des frontières » | |
| Jean-Jacques Wunenburger | 21 |
| Imaginaires des frontières : symbolique de l'entre-deux | |
| Georges Bertin | 49 |
| Du ban et des marges aux frontières, ambivalence de la centralité | |
| Lauric Guillaud | 59 |
| Les frontières barbares. Ambiguïté des frontières dans l'histoire de l'Amérique du Nord : de la frontière mythique aux <i>borders</i> politiques | |
| Jean-Paul Willaime | 69 |
| Vers un religieux défrontiérisé | |
| Christian Bromberger | 93 |
| La frontière sunnite-chiïte au Moyen-Orient. Rigidité géopolitique et « bricolage » entre voisins | |
| Céline Bryon-Portet | 105 |
| Les ambivalences de la franc-maçonnerie, entre clôtures et sans frontiérisme | |
| Jean-Michel Besnier | 119 |
| Aux frontières de l'humain augmenté : le posthumain | |
| Didier Ozil | 131 |
| <i>E-learning</i> et enseignement traditionnel. Des frontières brouillées par la pandémie | |
| Irène Salas | 147 |
| À la frontière du corps. La césarienne, une technique transgressive ? | |
| Audrey Higelin | 163 |
| Interroger les frontières de la prison au prisme du maintien des liens familiaux. Enjeux méthodologiques et premières hypothèses d'une enquête exploratoire sur la conjugalité à l'épreuve de l'incarcération | |
| Philippe Combessie | 177 |
| Frontières-interactions-tensions entre l'amour et le désir sexuel. Un <i>continuum</i> spécifique dans le cadre de relations de pluripartenariat « éthique » | |

Hommage à Georges Bertin

| | |
|--|-----|
| Céline Bryon-Portet et Martine Arino Un an déjà... | 197 |
| Jean-François Marcotte Hommage à Georges Bertin, collaborateur et directeur de la revue <i>Esprit critique</i> | 199 |
| Martine Arino Georges Bertin, l'implication au cœur de sa vie de recherche | 201 |
| Lucien Samir Oulahbib Ce que Georges Bertin m'a appris | 207 |
| Richard Lescure Chercheur éclectique, marcheur sous les étoiles | 211 |
| Yves Chevalier Georges entre Dionysos et Hermès, communications sociales et société transculturelle | 215 |
| Lauric Guillaud « Je me souviens » | 217 |
| Jean-Marie Brohm Georges Bertin, la quête des passages | 221 |
| Alain Lefebvre Sagremor le compostellan | 225 |
| Annamaria Rufino Penser et former la pensée dans son humanité | 229 |
| Céline Bryon-Portet Georges Bertin, un chevalier entre ciel et terre | 233 |
| Martin Aurell Hommage à Georges | 235 |
| Brahim Labari et Sylvie Chiousse Quelques repères dans le cheminement de Georges Bertin | 237 |

« Ambivalence(s) des frontières »

Numéro coordonné par **Céline Bryon-Portet**

et **Georges Bertin** (à titre posthume)

« Divinités qui s'opposent, certes, mais qui sont aussi indissociables. Une composante d'Hestia appartient à Hermès, une part d'Hermès revient à Hestia. C'est sur l'autel de la déesse, au foyer des demeures privées et des édifices publics que sont selon le rite accueillis, nourris, hébergés les étrangers venus de loin, hôtes et ambassadeurs. Pour qu'il y ait véritablement un dedans encore faut-il qu'il s'ouvre sur le dehors pour le recevoir en son sein. Et chaque individu humain doit assumer sa part d'Hestia et sa part d'Hermès. Pour être soi il faut se projeter vers ce qui vous est étranger, se prolonger dans et par lui. Demeurer enclos dans son identité, c'est se perdre et cesser d'être. On se connaît, on se construit par le contact, l'échange, le commerce avec l'autre. Entre les rives du même et de l'autre, l'homme est un pont. »
Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières*, 2004.

Pour sa troisième édition, le CERII (Centre d'études et de recherches interdisciplinaires sur l'imaginaire), dirigé par Céline Bryon-Portet et co-dirigé par Georges Bertin, en partenariat avec les IM&E, la direction des Affaires culturelles de la ville d'Épinal et la Société d'ethnologie française, a organisé un colloque scientifique sur le thème « Ambivalences des frontières » les 14 et 15 octobre 2021.

Le sujet de ce colloque est né d'un constat : les frontières sont omniprésentes, dans nos vies comme dans nos sociétés, dont elles délimitent les territoires, précisent les identités et régulent les flux. Elles permettent de distinguer, de séparer, de définir, d'établir des contours et de déterminer des périmètres d'action. Extérieures ou intérieures, elles semblent donc consubstantielles à toute existence humaine.

À l'instar de la porte, telle qu'elle fut analysée par Georg Simmel, la frontière a cette double fonction de fermer et d'ouvrir, d'interdire le passage ou au contraire de l'autoriser, d'éloigner ou de réunir.

« Parce que l'homme est l'être de liaison qui doit toujours séparer, et qui ne peut relier sans avoir séparé – il nous faut d'abord concevoir en esprit comme une séparation l'existence indifférente de deux rives, pour les relier par un pont. Et l'homme est tout autant l'être-frontière qui n'a pas de frontière » (Simmel, 1988).

C'est dire toute l'ambivalence dont la notion de frontière est investie. Une ambivalence qui se traduit également par les valeurs contradictoires qui lui sont attachées : considérées comme négatives ou positives, néfastes ou bénéfiques, honteuses ou protectrices, selon les situations, les individus, les pays et les époques, « en fonction des anxiétés collectives » (Fassin, 2012), les frontières sont tour à tour élevées et levées, encensées et critiquées.

Les sociétés modernes occidentales ont été progressivement tentées d'opérer un dépassement de toutes les frontières, matérielles et immatérielles, concrètes ou virtuelles, physiques ou symboliques. Le préfixe « trans » est d'ailleurs à la mode : *transnational*, *transgenre*, *transidentité*, *transsexualité*, *transdisciplinarité*, *transhumanisme*, *transculturel*... Selon Bruno Chaouat, le « désir TRANS » serait le propre de l'homme si l'on admet, aux côtés d'Albert Camus, que « l'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est » (Chaouat, 2019) ; un désir « TRANS » qui paraît s'être emballé au cours des dernières décennies... Au point que le *trans*-frontiérisme se mue en *sans*-frontiérisme.

Pourtant, on n'a peut-être jamais autant parlé des frontières que depuis qu'on a prétendu vouloir les abolir. Ainsi, après avoir rêvé d'habiter, aux côtés de Marshall McLuhan, un « village planétaire », puis réalisé la libre circulation des personnes grâce à la création de l'espace Schengen, certains de nos concitoyens se sont insurgés – aux côtés de Régis Debray (2010) – contre le sans-frontiérisme. D'aucuns ont même bâti des murs entre les pays et aujourd'hui la pandémie de Covid-19 pousse les gouvernements à rétablir des contrôles aux frontières pour enrayer la propagation du virus.

La question du frontiérisme ne saurait se cantonner à une dimension spatiale : les débats autour de la laïcité, les études sur le genre, les communautarismes, l'antispécisme, la crise des identités sociales et culturelles, le posthumanisme, la promotion de la transdisciplinarité, sont

autant de sujets qui interrogent les limites, les barrières, les territoires, la dialectique entre le dedans et le dehors, les marqueurs du même et de l'autre...

Ce colloque avait pour objectif d'étudier la nature ambivalente des frontières, qui sont autant des points de contact que des obstacles (ce dont atteste l'origine militaire du mot, tiré du latin *frons, frontis*), qui oscillent entre ouverture et fermeture, inclusion et exclusion. Il étudiera aussi l'évolution des perceptions et représentations entourant une notion complexe et multidimensionnelle, exprimée par la richesse sémantique de la terminologie (en anglais *frontier, bounds, boundary, limits...*), dont l'usage reste parfois flou dans les sciences humaines et sociales. Les contributions visent aussi à effectuer une analyse critique de l'utilisation de cette notion par les sciences sociales qui, en la soustrayant à la dimension concrète qu'elle possède en géographie, opèrent souvent, à travers elle, « par analogie », « par glissement métaphorique », au risque d'une banalisation et d'un dévoiement scientifique (Mathieu, Rossel, 2019 : 6).

Interdisciplinaire, le colloque avait pour objectif d'explorer trois axes principaux : les frontières spatiales et matérielles ; les frontières sociales et culturelles ; les frontières symboliques et imaginaires.

Frontières spatiales et matérielles

Parler des frontières spatiales, ce n'est pas tant parler de l'espace que de la façon dont les hommes organisent l'espace pour y faire société. La géographie porte l'empreinte de l'histoire et du droit. Et comme le précise Simmel :

« La nécessité des fonctions spécifiquement psychiques des configurations spatiales particulières de l'histoire reflète le fait que l'espace n'est jamais qu'une activité de l'esprit, que la manière humaine de réunir en visions cohérentes des sensations en soi sans lien » (Simmel, 2013 : 600).

Aussi faut-il « penser ensemble *borders* et *boundaries*, démarcation physique et délimitation sociale » (Fassin, 2012).

Les sociétés traditionnelles se définissaient comme des mondes assez cloisonnés, tant au plan territorial qu'au plan scientifique. Elles privilégiaient une sociabilité de type communautaire caractérisée par une relative clôture vis-à-vis du dehors, des formes plus ou moins accusées d'autarcie et de repli identitaire ; de la même manière, elles transmettaient les savoirs des Anciens sans grande remise en question, comme en témoigne la scolastique, qui reprenait largement la pensée antique d'Aristote durant le Moyen Âge. La modernité a inversé la tendance, passant d'un « monde clos à l'univers infini » (Koyré, 1973). Les révolutions scientifiques (Galilée, Newton, Leibniz...) et le triomphe du rationalisme, invitant à se « rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (Descartes), les grandes découvertes géographiques (les Amériques), l'idéologie du progrès et les innovations technologiques (les nouveaux moyens de transport qui réduisirent le temps des déplacements et par conséquent les distances, ainsi que les nouveaux moyens de communication), ont ouvert un horizon jadis borné.

Dans ce mouvement d'expansion, les sociétés modernes occidentales ont d'abord oscillé entre un cosmopolitisme qui ambitionnait de transcender les barrières étatiques afin de réaliser les vieilles utopies planétaires, porteuses d'un rêve d'unité et de paix perpétuelle (Mattelart, 2009), et un nationalisme pourvoyeur de frontières. Lorsque s'affaiblirent les logiques impérialistes qui avaient entraîné la colonisation de nombreux territoires et que commença à s'effriter la forme de l'État-nation, ne sembla subsister que le projet de fondation d'une République universelle où chacun deviendrait citoyen du monde...

Création de la Société des nations, construction de l'Union européenne, facilitation de la circulation des produits, des biens et des personnes à l'échelle de la planète, internationalisation de la langue anglaise en guise d'espéranto, la mondialisation a pris divers visages, s'est exprimée dans des domaines aussi différents que la défense, l'économie, le politique, la technologie ou encore la culture. Mais la levée des frontières spatiales en a été la pierre angulaire. À cet égard, la chute du mur de Berlin, signant en 1989 la fin d'un monde bipolaire, a représenté un symbole important, puisque pour certains intellectuels, la disparition du « rideau de fer » et l'émergence d'une nouvelle géopolitique marquaient également « la fin de l'histoire », au sens de Fukuyama (1992).

L'homme aurait été désormais appelé à vivre dans un *borderless world* (Ohmae, 1994), un « monde plat » (« *the world is flat* », Friedman, 2005), si bien qu'on a pu annoncer « la fin de la géographie » (O'Brien, 1992).

« Le marché est en passe de réussir là où ont échoué les grands empires et les grandes religions : fusionner l'ensemble des êtres humains dans une communauté globale » (Mattelart, 2009).

Mais c'est peut-être internet, le réseau des réseaux, cet héritage de l'ARPANET militaire développé par des partisans de la contre-culture américaine, qui a longtemps constitué la véritable utopie libertaire et planétaire (Turner, 2012), l'outil permettant de s'affranchir des frontières géographiques et des restrictions gouvernementales. Comme Bertrand Badie l'a bien résumé :

« La modernisation, c'est l'essor du transnational, cette formidable ascension des réseaux transnationaux qui irriguent la scène mondiale en contournant les États-nations, en cisillant leur souveraineté, en ignorant leur bornage, en transcendant leurs particularités. » (Badie, 1995).

Cependant, l'euphorie sans-frontiériste a fait long feu. La mondialisation, qui n'aurait pas tenu ses promesses, a de nombreux détracteurs. Contestant les thèses de O'Brien, Robert D. Kaplan évoque, dans son livre éponyme, « la revanche de la géographie » (2012) et anticipe des conflits à venir à partir de l'analyse des cartes territoriales et d'une répartition inégale des ressources naturelles. L'utopie numérique, elle aussi, prend des tours dystopiques : trafics d'armes et d'êtres humains sur le *dark net* ; imposition d'interdits gouvernementaux qui réintroduisent des bornes restrictives et des contrôles techniques (la Chine) ; fracture numérique qui limite l'accès de tous au « global village » ...

Au plan international, la problématique des frontières est sensible, notamment avec l'arrivée massive de migrants : ceux de Calais ont provoqué la polémique en France, tandis que l'immigration clandestine a fait germer dans l'esprit de Donald Trump l'idée d'ériger un mur entre le Mexique et les États-Unis... La pandémie de Covid-19 modifie également notre rapport aux frontières. Les relations interétatiques ne sont évidemment pas les seules à être en jeu : en 2020 et 2021, nos domiciles mêmes sont devenus de véritables forteresses, avec un confinement (mot tiré du latin *cum*, avec, et *finis*, limites) qui, lorsqu'il s'applique à des

personnes âgées accueillies dans des EHPAD, accentue davantage encore les frontières intergénérationnelles déjà existantes. La gestion de l'espace public – soumis à des règles spécifiques – et des liens que ce dernier entretient ou non avec l'espace privé, est une autre illustration des questions complexes et évolutives dont les États doivent s'emparer : l'exemple relatif au port du voile, interdit à l'école mais autorisé à l'Université, montre bien que plusieurs espaces coexistent, qui délimitent des zones juridiquement distinctes.

Frontières sociales et culturelles

La notion de frontière se trouve au cœur des problématiques identitaires. Les lignes de démarcation entre les individus ou les groupes humains – « nous » *versus* « eux » –, se révèlent mouvantes et poreuses : les êtres dialoguent, échangent, voyagent ; les cultures se croisent, se mêlent, s'hybrident (Gwiazdzinski, 2016), produisent des créations collectives (Bertin, 2014) ; les groupes ethniques, tout en se distinguant et en s'opposant, interagissent (Barth, 1969, 1995). Pourtant, nombreux sont ceux qui tentent d'essentialiser ces lignes. Nécessaires à toute construction identitaire (Barth, 1969 ; 1995), ces dernières peuvent devenir dangereuses et destructrices quand elles se figent, se font exclusives et excluantes, promeuvent la haine de l'autre – dont le racisme est l'une des expressions paroxystiques – ou le refus des brassages socioculturels au nom d'une prétendue pureté originelle (Fassin, 2012). La stigmatisation des différences ethniques ou religieuses est source de discriminations voire de massacres, de la St Barthélémy à la guerre du Rwanda, en passant par les camps d'extermination nazis et les génocides du Kosovo (Bruslé, Michalon, 2016).

L'*ennemi* n'apparaît donc pas toujours comme se tenant à l'extérieur des frontières. « L'ennemi de l'intérieur » (Simmel, 2019) est celui qui, étranger ou natif, est rejeté par sa propre société. Inversement, des groupes peuvent faire le choix de se mettre à l'écart du reste de la société ou être tentés d'édicter des règles spécifiques, contrevenant aux principes et lois constitutionnelles. En France, bon nombre d'enquêtes mettent en évidence des comportements communautaristes (Bacqué, Chemin, 2018) menaçant les fondements de la République dite « une et indivisible ». Des « territoires perdus de la

République » (Bensoussan, 2002) au « séparatisme » dont parlent nos politiques, les frontières se transforment parfois en murs au sein d'une même nation.

Moins visibles peut-être, les frontières infranationales n'en sont donc pas moins clivantes : plafond de verre ; logiques corporatistes (Bourdieu, 1989) ; barrières de classes ou de castes (Goblot, 1925 ; Bourdieu et Passeron, 1964 ; Lallement, 2015) également, décelables dans des manières de se vêtir, de s'exprimer, de juger les œuvres culturelles (Bourdieu, 1979), mais probablement plus poreuses, multiformes et complexes qu'on a bien voulu le croire, puisque l'individu, « pluriel », influencé par plusieurs instances socialisatrices et vivant des expériences multiples tout au long de son existence, n'est guère figé dans un rôle unique (Lahire, 1998 ; 2004).

Frontières spatiales et frontières socioculturelles se confondent souvent, comme cela est le cas avec la ghettoïsation, où espaces fermés, absence de mixité sociale et misère se superposent. Citons encore un exemple : la gestion de l'espace public se heurte à la détermination de normes ayant trait à des pratiques culturelles ; les débats houleux qui ont entouré l'installation de crèches de Noël dans des mairies, gares ou places de villages, au regard du principe de séparation des Églises et de l'État qu'impose la laïcité, prouvent que la frontière entre le domaine cultuel et le domaine culturel est labile, difficile à définir. Enfin, la mondialisation, qui fut d'abord envisagée comme un effacement des frontières nationales censé aboutir à une homogénéisation, sinon à une uniformisation des cultures, semble au contraire engendrer, de façon réactionnelle et compensatoire, la réaffirmation des protectionnismes, la résurgence des particularismes locaux, l'enracinement (Bertin, 2014 : 99) et les crispations identitaires.

Mais, tandis que perdurent voire se durcissent les barrières socioculturelles et que certains craignent une fragmentation de la société, des mouvements antispécistes luttent pour abattre le « mur entre les espèces » (Lapointe, 2010) tandis que des philosophes examinent déjà les conditions d'avènement du posthumanisme et la rencontre avec l'autre, qu'il soit cyborg ou machine (Besnier, 2012).

Plus que jamais peut-être, la société actuelle, entre cloisonnements et décloisonnements, entretient donc des rapports paradoxaux avec la notion de frontière. Omniprésente, cette dernière est pourtant victime de son succès car celui-ci s'est « accompagné d'un certain

brouillage du sens de la notion, au risque d'un amoindrissement de son potentiel heuristique » (Mathieu, Roussel, 2019 : 5).

Frontières symboliques et imaginaires

Les frontières socioculturelles croisent également des frontières symboliques et imaginaires, toute vie sociale étant constituée de rapports, de représentations et de reconnaissance de nature symbolique (Mauss, 1966), toute nation étant le fruit d'un « imaginaire national » (Anderson, 2006) qui en définit les contours.

Les *gender studies* par exemple, qui distinguent les frontières biologiques, identitaires et socioculturelles (Alessandrin, 2012 ; 2018), s'intéressent au passage ou à la transgression de ces dernières avec les « transfuges de sexe » (Beaubatie, 2017), ou encore à la violence symbolique des rapports de genre (Delphy, 2007 ; 2013). Le concept d'« intersectionnalité » introduit en sciences sociales par Kimberlé Crenshaw et présenté comme « croisement des oppressions » (Crenshaw, 2005), concernant le genre et la race, met au jour des formes de domination et de discrimination qui résulteraient de l'érection de barrières en partie symboliques. Au sein de l'université française, ces thèses, associées aux mouvements décolonialistes et indigénistes, sont pourtant loin de faire l'unanimité, les anti-intersectionnalistes accusant à leur tour les chercheurs qui s'en réclament d'être animés par une idéologie racialisée. Les frontières symboliques, en effet, se déplacent en fonction des points de vue adoptés et apparaissent ambivalentes (la controverse et les débats intellectuels qui ont récemment accompagné la parution de l'ouvrage de Stéphane Beaud et de Gérard Noiriel, *Race et sciences sociales*, en 2021, en est la preuve).

De cette ambivalence témoigne aussi la figure de l'étranger. Ni d'ici ni d'ailleurs, ni errant ni barbare, dedans et pourtant considéré comme faisant partie du dehors (*extraneus*), installé dans une société tout en y restant à la marge, l'étranger, tel que l'a décrit Simmel (2019), est « cette synthèse de proximité et de distance » qui trace des frontières ambiguës et révèle les rapports symboliques que nouent les membres d'un groupe.

Même les « mondes de l'art » (que Howard Becker (1998) refuse de considérer comme un espace clos ou un champ bourdieusien où s'affrontent nécessairement les forces en présence)

sont stabilisés par des conventions d'ordres esthétique et matériel qui en définissent les contours symboliques. Et les artistes, dont on pourrait croire que la créativité s'affranchit de tout cadre et de toutes limites, se tiennent plutôt dans une position de négociation permanente avec les autres acteurs et les conventions, balançant entre respect et transgression des normes qui organisent leur monde.

Le champ scientifique, lui aussi, se divise en une multitude de disciplines et de sous-disciplines autonomes et délimitées (en dépit de quelque exhortation à pratiquer l'interdisciplinarité, voire à abolir les frontières disciplinaires – Fleury-Vilatte, Hert, 2003 ; Nicolescu, 1996), mais dont les lignes évoluent au gré des courants qui les dominent puis s'épuisent, notamment en fonction des échanges culturels. Ainsi, des chercheurs notent-ils une actuelle décolonisation des savoirs qui s'inscrit dans une « critique de l'occidentocentrisme » et qui a « des effets sur le statut des sciences sociales » (Dufoix, Macé, 2019).

Enfin, on ne peut traiter des frontières symboliques sans évoquer le sacré, les deux notions étant intimement liées. Étymologiquement, est « sacré » ce qui est « séparé » (*sacer*), délimité, mis à distance, inviolable ; le *templum* devant lequel se tiennent, sans pouvoir y entrer, les profanes (*pro-fanum*), en atteste. Inversement, le dieu romain des bornes, gardien des limites territoriales et des propriétés foncières, était tellement sacré aux yeux des latins qu'une légende, rapportée par Tite-Live, veut que lorsque Tarquin le Superbe projeta d'expulser du Capitole les divinités qui s'y trouvaient afin d'honorer le seul Jupiter, Terme ou Terminus aurait refusé de quitter les lieux consacrés, demeurant alors aux côtés du dieu souverain ; un signe qui fut interprété comme annonciateur de la stabilité de l'Empire.

Or, là encore, les frontières marquant ce qui est sacré de ce qui ne l'est pas sont ténues et fugaces, la limite imaginaire entre le pur et l'impur, le faste et le néfaste, se déplace en permanence (Durkheim, 2013 [1912]).

« Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons par contre les choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre » (Hubert et Mauss, *in* Mauss, 1968 : 16-17).

Il convient donc de s'interroger, autant que sur ses permanences, sur les nouvelles frontières du sacré, en ce début de XXI^e siècle. On questionnera aussi l'efficacité symbolique des rites

qui balisent la société, tracent des seuils imaginaires, imposent des principes d'inclusion / exclusion, transformant ainsi les relations interpersonnelles et les individus, modifiant « le réel en agissant sur la représentation du réel » (Bourdieu, 1982), à l'instar des rites d'institution ou des rites de passage (Van Gennep, 1909), tel le rite initiatique qu'impose la franc-maçonnerie (Bryon-Portet, Keller, 2015 ; Bryon-Portet, 2018).

Dans ce colloque, ont été les bienvenues les contributions qui ont proposé de penser ensemble les frontières matérielles et les frontières institutionnelles, socioculturelles et symboliques, qui interagissent souvent, comme cela est le cas avec les institutions totales notamment (armées, prisons, hôpitaux psychiatriques...), que certains étudient d'ailleurs aujourd'hui dans la perspective d'une relative « détotalisation » (Rostaing, 2009). Car, dans ce cadre, il convenait de se demander

« [...] ce que l'enfermement fait aux processus de catégorisation et, réciproquement, comment les logiques de classification sont transformées, mises à mal ou au contraire renforcées en situation de réclusion » (Bruslé, Michalon, 2016 : 18).

Les articles publiés dans ce numéro apportent tous un éclairage particulier à l'un de ces axes. Le texte introductif de **Jean-Jacques Wunenburger** balaye les imaginaires des frontières en faisant porter sa réflexion sur la symbolique de l'entre-deux.

Georges Bertin montre que les territoires géographiques recourent des territoires socioculturels et imaginaires en explorant la notion de « ban » (« Du ban et des marges aux frontières, ambivalence de la centralité »), de même que **Lauric Guillaud**, qui revient sur le peuplement nord-américain et le développement des limites territoriales en soulignant notamment leur sacralisation religieuse et politique (« Les Frontières barbares : ambiguïté des frontières dans l'histoire de l'Amérique du Nord (de la *Frontier* mythique aux *borders* politiques) »).

Jean-Paul Willaime traite la question du religieux, envisagée à travers les angles politique, social et civilisationnel (« Vers un religieux défrontiérisé ? »), ainsi que **Christian Bromberger**, qui croise dimensions religieuse et géopolitique (« La frontière sunnite-chiite au Moyen Orient, rigidité géopolitique et "bricolage" entre voisins »). **Céline Bryon-Portet** analyse plutôt

les frontières symboliques, spatiales et socioculturelles en prenant comme sujet un ordre initiatique : la franc-maçonnerie (« Les ambivalences de la franc-maçonnerie, entre clôtures et sans frontiérisme »).

Jean-Michel Besnier, quant à lui, s'intéresse aux frontières de l'humain et du non-humain en interrogeant le posthumain (« Aux frontières de l'humain : le posthumain »). Assez semblablement, **Didier Ozil** étudie le rapport des enseignants et des apprenants avec ces objets que sont les machines connectées, dans le cadre du *e-learning* (« *E-learning* et enseignement traditionnel : des frontières brouillées par la pandémie »).

Irène Salas aborde la problématique de la frontière du corps en s'attachant à mettre en évidence la nature transgressive de la césarienne, *post-mortem* et *ante-mortem* (« À la frontière du corps : la césarienne, une technique transgressive ? »). **Audrey Higelin** considère la conjugalité à l'épreuve de l'incarcération et donc, notamment, de la frontière spatiale (« Interroger les frontières de la prison au prisme du maintien des liens familiaux »). **Philippe Combessie**, enfin, envisage les relations non monogames, plus précisément les frontières entre deux types de pluripartenariat, communisme sexuel et polyamour (« Frontières-interactions-tensions entre l'amour et le désir sexuel : un *continuum* spécifique dans le cadre de relations de pluripartenariat « éthique »).

Il paraissait naturel que les actes de ce colloque viennent s'insérer dans le numéro hommage que la revue *Esprit critique* a tenu à rendre à son ancien directeur exécutif, Georges Bertin. Cela était d'autant plus logique qu'outre le fait qu'il a dirigé à la fois la revue et le CERII – centre organisateur des colloques spinaliens –, Georges Bertin était lui-même un passeur : attaché aux frontières symboliques, il connaissait la valeur des seuils et des portes, aimait à poser des barrières pour mieux les dépasser et construire des ponts. Transdisciplinaire et transculturel, ce citoyen du monde ne pouvait que se reconnaître dans l'ambivalence des frontières.

Références bibliographiques

Alessandrin Arnaud (dir.), 2012, *Aux frontières du genre*, Paris, L'Harmattan.

Alessandrin Arnaud, 2018, *Sociologie des transidentités*, Paris, Le Cavalier bleu.

- Anderson Benedict, 2006, *L'Imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme* Paris, La Découverte.
- Bacqué Raphaëlle, Ariane Chemin, 2018, *La Communauté*, Paris, Albin Michel.
- Badie Bertrand, 1995, « [La fin des territoires Westphaliens](#) », allocution prononcée lors du colloque *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, 2-4 octobre 1995.
- Barth Fredrik, 1969, « [Pathan Identity and its Maintenance](#) », in Fredrik Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo / Londres, Universitets Forlaget / George Allen & Unwin.
- Barth Fredrik, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fénart (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- Beaubatie Emmanuel, 2017, *Transfuges de sexe. Genre, santé et sexualité dans les parcours d'hommes et de femmes trans' en France*, thèse de doctorat sous la direction de Michel Bozon, Institut national d'études démographiques, soutenue le 17 mai 2017.
- Beaud Stéphane, Noiriel Gérard, 2021, *Race et sciences sociales. Essai sur les usages publics d'une catégorie*, Paris, Agone, coll. « Épreuves sociales ».
- Becker Howard S., 1985, *Outsiders. Études en sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
- Becker Howard S., 1988, *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion.
- Bensoussan Georges, 2002, *Les Territoires perdus de la République - antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*, Paris, Minuit.
- Bertin Georges, 2014, *La société transculturelle*, Édilivre-Aparis.
- Besnier Jean-Michel, 2010, *Demain les posthumains*, Paris, Fayard.
- Bourdieu Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre, 1982, « [Les rites comme actes d'institution](#) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°43, p.58-63.
- Bourdieu Pierre, 1989, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre, Jean-Claude Passeron, 1964, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit.

- Bromberger Christian, Alain Morel, 2001, *Limites floues, frontières vives* (dir.), Paris, MSH.
- Bruslé Tristan, Bénédicte Michalon (dir.), 2016, *Enfermement et catégorisations, Critique internationale*, n°72, juillet-septembre.
- Bryon-Portet Céline, Daniel Keller, 2015, *L'utopie maçonnique. Améliorer l'homme et la société*, Paris, Dervy.
- Chaouat Bruno, 2019, *L'Homme trans. Variations sur un préfixe*, Paris, Léo Scheer.
- Crenshaw Kimberlé, 2005, « [Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur](#) », trad. Oristelle Bonis, *Cahiers du genre*, vol. 2, n°39, p. 51-82.
- Debray Régis, 2010, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard.
- Delphy Christine, 2007, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*, Paris, La Fabrique.
- Delphy Christine, 2013, *L'Ennemi principal. Penser le genre*, tome 2, Paris, Syllepse.
- Dufoix Stéphane, Éric Macé, 2019, « [Les enjeux d'une sociologie mondiale non-hégémonique](#) », *Zilsel*, 1, n°5, p. 88-121.
- Durkheim Émile, 2013 [1912], [Les formes élémentaires de la vie religieuse](#), Paris, PUF.
- Fassin Didier (dir.), 2012, *Les Nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte.
- Fleury-Vilatte Béatrice, Philippe Hert (dir.), 2003, « [Frontières disciplinaires](#) », *Questions de communication*, n°3, p. 3-9.
- Fournier Laurent-Sébastien, 2021, *Anthropologie de la modernité. Entre globalisation et fragmentation*, Paris, Armand Colin.
- Friedman Thomas L., 2005, *The World is Flat*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama Francis, 1992, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- Goblot Edmond, 1925, *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Paris, Félix Alcan.
- Gwiazdzinski Luc (dir.), 2016, *L'Hybridation des mondes : territoires et organisations à l'épreuve de l'hybridation*, Paris, Elya éditions.

- Kaplan Robert D., 2012, *The Revenge of Geography. What the Map Tells Us about Coming Conflicts and the Battle against Fate*, New York, Random House.
- Koyré Alexandre, 1973, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- Lahire Bernard, 1998, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.
- Lahire Bernard, 2004, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte.
- Lallement Michel, 2015, *Logique de classe. Edmond Goblot, la bourgeoisie et la distinction sociale*, Paris, Belles Lettres.
- Lapointe François-Joseph, 2010, « La chute du mur entre les espèces », *Médium*, 3-4, n°24-25.
- Lussault Michel, Thierry Paquot (coord.), 2012, *Murs et frontières*, Hermès, n°63.
- Mathieu Lilian, Violaine Roussel (dir.), 2019, *Penser les frontières sociales*, Lyon, PUL.
- Mattelart Armand, 2009, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte.
- Mauss Marcel, 1966 [1950], [Sociologie et Anthropologie](#), Paris, PUF.
- Mauss Marcel, 1968, *Œuvres*, tome 1. [Les Fonctions sociales du sacré](#), Paris, Minuit [en ligne dans Les Classiques des sciences sociales].
- Nicolescu Basarab, 1996, *La transdisciplinarité. Manifeste*, Paris, éditions du Rocher.
- O'Brien Richard, 1992, *Global Financial Integration. The End of Geography*, London, Royal Institute of International Affairs.
- Ohmae Kenichi, 1994, *The Borderless World. Power and Strategy in the Global Market Place*, Harper Collins Publishers.
- Rostaing Corinne, 2009, « [Interroger les changements de la prison. Des processus de déprise et de reprise institutionnelle](#) », *Tracés*, n°17.
- Simmel Georg, 1988, « [Pont et porte](#) », in Georg Simmel, *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages.

Simmel Georg, 2013, « L'espace et les organisations spatiales de la société », in Georg Simmel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », p.599-684.

Simmel Georg, 2019, *L'Étranger*, Paris, Payot & Rivages.

Turner Fred, 2012, *Aux sources de l'utopie numérique. De la contre-culture à la cyberculture, Stewart Brand un homme d'influence*, C&F Éditions.

Van Gennep Arnold, 1909, *Les Rites de passage*, Paris, Nourry.

Vernant Jean-Pierre, 2004, *La Traversée des frontières*, Paris, Seuil.

Wunenburger Jean-Jacques, 1999, « [La géopoétique ou la question des frontières de l'art](#) », *Philosophique*, n°2, p. 3-13.

Wunenburger Jean-Jacques, 2003, « L'imaginaire des frontières : de l'Atlantique à l'Oural », *Caietele Echinox*, n°5, p. 75-79.

Responsabilité scientifique du colloque

Directrice : Céline BRYON-PORTET

Co-directeur : Georges BERTIN

Comité d'organisation du colloque

Professeur Céline BRYON-PORTET

Docteur Jacques OREFICE, co-Président des IM&E, relations extérieures

Patrice LHOÏE, co-Président des IM&E, relations intérieures

Stéphane WIESER, directeur du Festival des Imaginales d'Épinal et directeur des Affaires culturelles de la Ville d'Épinal.

Président d'honneur

Jean-Jacques WUNENBURGER (Professeur émérite)

Comité scientifique

Georges BERTIN (Docteur et chercheur HDR)

Jean-Michel BESNIER (Professeur émérite, Université Paris-Sorbonne)

Christian BROMBERGER (Professeur émérite, Université d'Aix-Marseille)

Céline BRYON-PORTET (Professeur des universités à Montpellier, Société d'ethnologie française)
Bruno CHAOUAT (Professeur des universités, University of Minnesota – USA)
Yves CHEVALIER (Professeur émérite, Université de Bretagne Sud)
Florence DRAVET (Professeur émérite, Université catholique de Brasilia, Brésil)
Lauric GUILLAUD (Professeur émérite, Université d'Angers)
Audrey HIGELIN (Docteure, Société d'ethnologie française)
Damien KARBOVNIK (Maître de conférences, Université de Strasbourg)
Bernard LAHIRE (Professeur des universités, École normale supérieure de Lyon)
Yann LE BIHAN (Chercheur HDR, Société d'ethnologie française)
Véronique LIARD (Professeur des universités, Université de Bourgogne)
Éric MACÉ (Professeur des universités, Université de Bordeaux)
Armand MATTELART (Professeur émérite, Université de Paris 8)
Anne MONJARET (Directrice de recherche CNRS, Société d'ethnologie française)
Emmanuelle SAVIGNAC (Maître de conférences HDR, Université de Paris 3 Sorbonne)
Annamaria RUFINO (professeur des universités, Université de Naples – Luigi Vantivelli, Italie)

Partenariat

IM&E

Société d'ethnologie française

Imaginaires des frontières : symbolique de l'entre-deux

Jean-Jacques Wunenburger

Institut de recherches philosophiques de Lyon
Université de Lyon3

Pour le philosophe Martin Heidegger, le terme métaphysique pour désigner l'humain (et peut-être le vivant) serait *Da-sein*, « être là », « être le là », « être dans le là », selon les traductions, c'est-à-dire se tenir dans un lieu, délimité, fini, dans l'espace mais aussi dans un moment fini du temps (entre la naissance et la mort, qui est l'ultime frontière¹). En mettant ainsi l'accent sur la finitude spatio-temporelle, Heidegger retrouve les catégories archaïques de la métaphysique occidentale, celle des présocratiques grecs (Anaximandre entre autres), qui distinguaient ce qui est *apeiron*, illimité, sans limite (comme le chaos originel, plus tard nommé « big bang ») et ce qui est *peras*, ce qui a un bord, une forme, une mesure. Le premier terme s'apparente au chaos, au désordre ; le second à un monde organisé, différencié. Si des êtres ont une limite, un bord, ils ont sans doute aussi une consistance, une idiosyncrasie, une résistance interne qui en font une « substance ». Elle constitue leur « propre », propriété différenciée qui les empêche de se fondre, se dissoudre, se fusionner avec ce qui est sur leur bord (comme l'huile et le vinaigre) et donc de les nommer différemment.

S'il n'y a donc de « monde » que lorsque des réalités (micro ou macro) se distinguent et peuvent être séparées (même si elles sont enchevêtrées ou contiguës), il s'agit de savoir si notre conscience ou notre connaissance du monde gagne à se confronter à de l'illimité, de l'indéfini en homogénéisant les différences ou s'il lui faut accepter, révéler, construire, des limites, pour séparer un dedans et un dehors, un en deçà et un au-delà, etc., bref de fixer des frontières, la limite permettant de se doter d'une identité, d'un ordre commensurable et *in fine* d'un fondement. Les réponses philosophiques dans l'histoire peuvent être variées et nuancées : Platon, un des premiers, a tenté de penser les deux niveaux de connaissance : celui

¹ On peut se référer aux analyses du géographe A. Berque, d'inspiration heideggerienne, autour du « lieu » ; voir par exemple Berque, 2017 ; Berque *et al.*, 2014.

du multiple et celui de l'Un. Dans le premier registre, la pensée discursive dialectise le même et l'autre dans l'échelle des différences et dans le second, sur un mode intuitif, la pensée vise ce qui est *epekeina tes ousia*, au-delà des essences limitées, c'est-à-dire hyperbolique. Mais plus tard, Emmanuel Kant dénonce dans la *Critique de la raison pure* (2012 [1781]) les conflits internes à la raison, lorsqu'elle n'est pas limitée dans ses objets connaissables objectivement.

Il s'agit donc de se demander quelles sont les puissances attractives mais aussi les risques de l'illimité et de l'indifférencié, et de même pour ce qui est doté, spontanément ou volontairement, de limites fortes et tranchées ? Sans pouvoir aborder tous les champs d'application ni tous les aspects de la question, il s'agit de savoir ce qu'est la ligne de séparation qui permet de distinguer une pluralité d'êtres, et ce qui, dans chaque situation, est une réalité incompressible ou n'est qu'une fiction conventionnelle masquant la contiguïté d'un dedans et d'un dehors, ou peut-être même un troisième être, un entre-deux, qui peut actualiser des fonctions propres ; et, dès lors, comment penser cette ligne de séparation, cette distance, comme imperméable ou poreuse ou paradoxale.

Le problème des frontières est donc un problème logico-métaphysique, qui met en jeu des liens et coupures du même et de l'autre et repose sur une ontologie et une cosmologie à dimension symbolique, mais est aussi un problème éthique et esthétique qui voit dans ce qui a une frontière soit une violence oppressive, soit une bonne mesure (au sens de la sagesse grecque qui cherche à dénoncer l'*hybris*, ce qui ne veut pas accepter de bord, bordure, de frontière).

On se propose donc d'examiner quelques figures de la ligne de séparation prises dans des champs d'application très disparates mais convergents :

- la première consiste à mettre en évidence la perméabilité et la mouvance fréquentes d'une ligne de coupure, comme l'illustrent la perception et l'imagination de la surface de la peau ;
- la seconde se propose de suivre la surdétermination de la différence réifiée, amplifiée qui s'enracine dans une structure imaginaire « diaiérétique », dans le cas de la représentation du mal.
- la troisième suivra la tendance inverse de la dissolution des différences de nature, par déplacement puis suppression des frontières pour reconstituer un continuum. Ainsi, le vivant qui a longtemps été découpé en genres et espèces hiérarchiques se voit aujourd'hui repensé

comme un continuum abolissant les frontières entre l'humanité et l'animalité jusqu'à mettre fin à une hiérarchisation.

- il restera à se demander au-delà des trois usages des frontières si on peut réhabiliter la frontière comme un entre-deux, qui n'est plus une ligne de séparation faible ou forte, mais un véritable monde propre, un milieu, formant ainsi un tiers-état qui n'est pas seulement un intermédiaire mais une forme de relation contradictoire créatrice de réalités complexes.

Figures et variations des frontières

La frontière comme opérateur de la différence

Sauf à constituer une réalité uniforme, indistincte (une surface illimitée de gris, par exemple), toute chose apparaît comme différenciée qualitativement. Mais, conceptuellement, il existe bien deux types de différences : différence de degré (selon l'intensité) qui augmente ou diminue les qualités sans qu'on puisse déterminer un point de rupture, différence de nature entre deux réalités (nature-esprit, *soma* et *psychè*, bien et mal (zoroastrisme), qui empêche toute assimilation ou connaturalité². Ce qui s'applique aux réalités statiques données *in res extensa*, sur un plan géométrique ou physique peut s'appliquer aussi à la succession temporelle : deux états successifs peuvent être appréhendés selon une durée continue ou comme des instants ou moments en rupture, en césure, ou interrompus par un vide³, donc au prix de fractures, de dénivellations (comme dans une Révolution, opposée à une réforme).

Ces deux catégories matricielles permettent d'engendrer des modes de penser, des conceptualisations mais aussi des narrations, aux allures et intentionnalités contrastées.

- La différence de degré permet de rassembler et de fusionner toutes les déterminations une fois gommées leurs dissemblances passagères. Quel que soit leur écart apparent, des réalités peuvent être ramenées à des modulations et variations d'une même réalité : comme les

² On renverra à l'œuvre de Henri Bergson (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 2013) et sa compréhension chez Gilles Deleuze (*Différence et répétition*, 2011).

³ À l'opposé de la durée bergsonienne, Gaston Bachelard (2013) a mis l'accent sur l'instant discontinu, voire interrompu, que retrouvent les thèses marxistes de Louis Althusser (sur le principe de coupure entre deux époques historiques ; voir Althusser, 1996) ou de Michel Foucault (2008).

points d'une circonférence peuvent être ramenés par diminution du rayon d'un cercle à un seul point central qui les « implique » tous⁴. La différence de degré permet de révéler l'éventuelle frontière artificielle et hypertrophie la connaturalité, l'englobant. Elle peut être mise en évidence comme une véritable structure régissant aussi bien la rationalité que l'imaginaire. La différence de degré relève alors de ce que Gilbert Durand, dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (2016) nomme une structure « mystique », elle-même engrammée dans une corporéité de type digestive. Cette option pour des différences de degré et donc l'abolition ou la déconstruction des frontières est sans doute typique de la pensée post-moderne contemporaine.

- la différence de nature (plus subtile et complexe) ouvre sur des scénarios pluriels, qui prennent acte de frontières pour les raidir et les radicaliser. Dans sa forme la plus extrême, le dualisme cognitif tranché adosse deux natures hétérogènes, incompatibles, impénétrables. La raison surdétermine alors ce qui sépare et se donne comme l'expression d'une pensée tranchante (la *diáiresis* de Platon, le dualisme cartésien, etc.) ; elle fait surgir une altérité radicalement différente, étrangère (*xenos*) et accentue l'idée d'autonomie, voire d'autarcie de ce qui est séparé. Le paradigme de la différence forte accompagne le besoin de clarté et de distinction (Descartes) et évite le confus, l'obscur, l'indéfini, mais au prix d'une essentialisation de ce qui est distingué en l'identifiant, le purifiant, l'excluant. La différence forte rend inutile la relation (en posant des substances, définies comme ce qui est en soi et peut être compris par soi seul).

La plasticité de la frontière : le corps

Si les frontières s'objectivent, se solidifient ou se diluent selon deux régimes cognitifs génériques très profilés, il n'en reste pas moins que la gestation des représentations fluides ou tranchées, unifiantes ou dissociatives, se prépare déjà dans l'expérience du corps propre, véritable matrice des lignes de traçage des continuités et discontinuités. Tel est le cas de l'enveloppe du corps, de la peau, dont on peut montrer que sa délimitation originale est

⁴ Voir Georges Poulet (1979) ; voir aussi Gilles Deleuze (1988) pour qui l'esthétique baroque concilie les formes, donc chacune n'est qu'un « pli » d'une réalité sous-jacente.

profondément flottante, oscillant entre le dedans et le dehors, et relevant toujours d'une subjectivation qui affaiblit ou renforce, fige ou déplace les lignes entre le Moi et le Non-Moi.

Les différentes parties du corps engendrent toutes des représentations qui ont trait à l'identité personnelle, leurs propriétés réelles ou fantasmées servant à doter notre être de qualités et de défauts, de forces et de faiblesses, de sentiments de puissance ou d'infériorité. La peau joue sans doute un rôle exceptionnel et hautement symbolique dans la mesure où elle est la partie visible de notre corporéité, qui vient délimiter l'intérieur du corps comme monde intime et caché, et qu'elle met notre corps propre en contact avec le monde extérieur. Elle est donc cet espace unique de notre corps qui appartient à la fois au registre du Moi et à celui du Non-Moi. Mais il est aisé d'établir la fragilité, l'instabilité de la formation d'une image de soi incorporée, comme s'il existait une difficulté structurelle d'ajustement de la conscience de soi à la perception sensorielle du corps propre. La conscience a parfois du mal à superposer les deux, à éviter le bougé, le débordement, comme si le psychique et le physique ne pouvaient établir aisément de congruence somatico-fantasmatique. Cette difficulté à opérer une scission entre l'être et l'avoir, entre le sujet et le monde, à distinguer le corps qui m'appartient et les objets qui ne participent pas de mon être, se vérifie d'ailleurs dans les dessins d'enfants qui pendant longtemps nouent ensemble le dedans et le dehors, l'intérieur et l'extérieur (dessin d'habit ou de maison).

Cette fragilité du schème de la peau-limite du moi n'est cependant pas une propriété transitoire de la formation du sujet mais reste une sorte de point sensible autour duquel peuvent se greffer des vécus différenciés aux effets opposés. Par-là, la peau se révèle constitutionnellement comme une ligne flottante qui sépare moins deux espaces que deux champs de force psychique. Car la peau apparaît bien, tout au long de la vie, par les imaginaires qu'elle engendre, comme une membrane perméable, véritable lieu d'échanges et donc de conflits potentiels ou réels. Autrement dit, les surdéterminations symboliques de la peau ne viennent pas seulement de l'incertitude des marquages spatiaux entre dehors et dedans, entre Moi et Non-Moi, mais de ce que la peau est le lieu de circulation de dynamismes, de mouvements déclenchés par nos affects. Par-là, la peau devient bien une réalité psychique où se jouent des peurs et des désirs du sujet. On peut ainsi mettre en évidence deux orientations dominantes de la sensibilité et de l'imagination de la peau :

- d'un côté, elle est le lieu où se concentrent des forces psychiques hostiles, négatives, liées au-dehors, qui suscitent des affects et des images de menace, d'envahissement, de destruction. Il en résulte une panoplie d'imaginaires schizomorphes qui se manifestent par les petites phobies ordinaires de médicaments, de piqûres, de vaccins, de pénétration sexuelle. La peau perd alors son pouvoir de protection, passe pour une surface trouée qui laisse pénétrer de la négativité dans l'intériorité. Cette perception d'une peau percée, d'une peau-orifice, suscite souvent chez les sujets des réactions d'autodéfense, d'évitement, de répulsion d'objets ou de personnes, mais plus banalement des attitudes qui maintiennent à distance du corps les formes du Non-Moi. La stratégie la plus instinctive consiste alors à doubler la peau par un nouvel espace maintenu à distance, par la création d'un cercle protecteur plus large, une frontière plus éloignée. Ainsi, le vêtement peut souvent remplir cet office lorsqu'il n'est plus seulement fonctionnel ou esthétique mais sert véritablement d'arme de protection et de défense.

- de l'autre côté cependant, la peau peut jouer psychiquement le rôle d'une surface tonique, d'un corps conquérant qui cherche par elle, à travers elle, à élargir la sphère du Moi. La peau peut devenir le point d'appui d'un élargissement de la conscience au monde, d'une dilatation de soi dans la mesure où par les points de contact et les orifices de la peau peuvent s'exprimer, s'exhiber des forces psychiques centrifuges. Le folklore universel est ainsi riche de telles surdéterminations des orifices (bouche, anus) qui permettent à l'intérieur de sortir de soi, de s'étendre aux portions du monde extérieur. L'iconographie religieuse médiévale n'a-t-elle pas aussi conservé une telle symbolique en montrant comment l'âme des morts s'échappe par la bouche sous la forme d'une véritable expulsion de l'*homonculus* de l'intérieur dans les airs. La conduite anale et le plaisir fécal de l'enfant témoignent plus prosaïquement de cette manière d'occuper le monde extérieur par les substances internes, le monde devenant une sorte de scène, un miroir d'affirmation du corps individué.

Le vécu de la peau se façonne donc autour d'un ensemble d'expériences sensori-motrices, émotionnelles et imaginaires profondément ambivalentes et bipolaires, les unes liées à la peur d'une peau traversée du dehors vers le dedans, l'autre à la jubilation du passage du dedans vers le dehors. La peau est donc moins une frontière qu'un lieu de passage osmotique, qui donne l'occasion de vivre subjectivement le monde comme hostile et inversement d'expérimenter la puissance du Moi qui vise à le conquérir en s'y prolongeant, en s'y installant.

C'est bien pourquoi la peau peut se transformer aussi en un espace séméiologique qui laisse s'inscrire à sa surface les signes de ses manières d'être au monde. Sur les formes du derme viennent se déposer des intentions, des fantasmes, des désirs, de fermeture ou d'ouverture, de peur ou de désir de puissance. Les symptômes qui s'y objectivent ne sauraient donc se résumer à des signes cliniques organiques, mais accompagnent la manière dont le sujet vit son rapport au-dehors et au-dedans. Loin d'être seulement une parcelle mitoyenne du corps, la peau est une surface globale qui porte la trace de pathologies organiques mais aussi de significations et d'intentions psychiques. Rougeurs, pâleurs ou sueurs sont les signes les plus triviaux qui peuvent ensuite se déplacer plus sournoisement en allergies, en métastases cellulaires, qui sont autant d'effets collatéraux d'une instrumentalisation de la peau pour assurer l'identité du sujet.

Ainsi donc la peau apparaît comme une surface plastique, malléable, une sorte d'espace transitionnel⁵, qui confère au sujet un véritable espace de jeu, un volant de manœuvre de sa vie propre⁶. Loin d'être emprisonnée, immobilisée dans une carapace, sorte d'armure objective, la peau se laisse métamorphoser au gré des états psychiques. Véritable outil d'une rythmique maniaco-dépressive, la peau peut susciter un vécu de rétrécissement du Moi comme de son expansion. Sa réalité objective est sans cesse supplantée par une réalité subjective, puisqu'à travers elle, le sujet traduit, objective son rapport à soi, tantôt sur le mode du retrait, tantôt sur le mode de l'agression. Sans les fantasmes de la pénétration ou les désirs d'exhibition de l'intérieur, nous ne pourrions pas donner vraiment corps à notre conscience immédiate de nous-mêmes.

Genèse du dualisme tranché

Comment la pensée arbitre-t-elle entre une différence de degré et de nature ? Comment dissoudre les lignes de séparation et les frontières ou à l'inverse les radicaliser, les renforcer jusqu'à instaurer des antagonismes vifs ? Gilbert Durand (2016), en classant les structures des représentations (images ou concepts, mythe ou science) conclue à la mise en œuvre de deux

⁵ Au sens donné par D.W. Winnicott (1975).

⁶ Selon l'expression de G. Canguilhem dans *Le normal et le pathologique* (1999).

régimes antithétiques, un nocturne (qui rassemble), un diurne (qui sépare), qui concerne non seulement les activités discursives abstraites mais aussi les générations d'images, de narrations et de mythes. Pour illustrer ce pôle schizomorphe, qui multiplie, renforce des frontières, qui se nourrit de schèmes sensori-moteurs liés aux réflexes de la verticalité (se tenir debout, monter ou descendre, chuter), on peut convoquer les imaginaires du mal radical, du diabolisme, de la phobie, qui rejettent derrière une frontière menacée des forces hostiles.

Dans les mythes, les religions et certains scénarios de psychopathologie, l'interprétation symbolique du mal, si elle renonce à en faire une simple déficience du bien, consiste à élaborer une identité forte, autre, étrangère, d'une puissance du mal (Diable, antéchrist ou pulsion de mort), contre laquelle il faut dresser une frontière, un mur, d'autant plus que le mal souvent personnifié est censé capable de traverser les murs et de nous envahir à notre insu. Ainsi naissent différentes topographies, figurations et scénarisations du mal, dont l'image majeure dans les traditions monothéistes est Satan, le diviseur, le diable. Comment s'élabore cette généalogie du mal, cette personnification d'une unité négative, ce personnage mythique censé concentrer les maux ? S'il existe dans l'imaginaire un être mauvais, voire un dieu mauvais, comment raconter son histoire, comment saisir ses faits et gestes et en particulier comment se fait son entrée dans l'histoire du monde et dans celle des hommes ?

L'imaginaire du mal se décline donc le long d'une chaîne narrative complète : l'entité mauvaise, sa personnification, les espaces de sa localisation et de sa manifestation qui peuvent aller de lieux sédentaires (les enfers) au cosmos entier, ses moyens d'action allant de la séduction rusée à la violence frontale, ses actions effectives, sa participation à l'avènement de l'histoire et en fin de compte la destination finale : la figure du mal sera-t-elle vainqueur ou vaincue, une fois pour toutes, ou au long de reprises incessantes, à quel prix se payera la victoire sur les forces mauvaises ? Quant aux motifs et points de passage obligés d'une scénarisation du mal, ils sont autant d'entrées sur l'imaginaire du mal.

Les récits cosmogoniques de l'irruption du mal sont légions – selon les régimes de l'imaginaire qui peut élaborer une figure négative selon des configurations soit mitigées, soit exacerbées, correspondant aux régimes diurne et nocturne de l'imagination selon la classification de G. Durand (2016). La proximité, la familiarité avec la figure du mal relève d'une tradition plutôt gnostique qui n'a de cesse de chercher à décrire une voie du salut par l'émancipation à l'égard

des forces ténébreuses. Le gnosticisme dualiste atteint ainsi une personnification extrême et profondément schizomorphe du mal. Bien que la théologie dogmatique développe généralement un dualisme mitigé, elle échappe difficilement à son tour aux tropismes gnostiques lorsqu'il s'agit de comprendre le mal.

Dès lors que le mal n'est plus considéré comme une imperfection accidentelle, mais comme une fissure ontologique, n'est plus une ombre à dissiper mais un rideau de ténèbres à transpercer, il devient nécessaire de donner corps au négatif. Le diable devient ainsi la figure privilégiée d'une dualité, en concentrant en lui cette charge du Mal qu'il importe de désigner, de contenir puis d'expulser pour assurer la sauvegarde ou le salut de sa propre identité. Le diable incarne donc, principalement, et même étymologiquement, la figure du diviseur, de la déchirure, qui féconde la violence conflictuelle et la haine destructrice. Il est toujours identifié à cette altérité néfaste et corrompue qui aliène l'homme, mais active par là même une révolte, une lutte cathartique contre son emprise et contre son empire. Porté par une croyance collective religieuse ou émergeant au sein des fantasmes personnels, le diable résume à lui tout seul le trajet imaginaire du dualisme, étant tout à la fois la suprême figure du désir tentateur dépossédant l'homme de lui-même et la figure extrême de ce qui souille la création.

Les méfaits du diable deviennent ainsi d'autant plus redoutables qu'il échappe aux logiques identitaires de la localisation et de la personnification stable. D'un côté, le diable est d'autant plus menaçant qu'il se masque à travers séduction, ruse et mensonge, rendant ainsi difficile l'identification d'un être qui se dissimule dans la séduction et la ruse. Au lieu d'affronter l'homme à visage découvert et de l'enrôler de force, le diable le conquiert en déjouant sa vigilance, en démobilisant sa volonté de résistance, en troquant ses attributs répulsifs contre des attributs attractifs. Le mal peut ainsi se propager sous la forme d'une beauté « diabolique », d'une apparence trompeuse, d'une vérité qui n'est que mensonge. La force du diable pour endormir notre hostilité à son égard, pour capturer notre volonté, réside donc dans la ruse. Le diable, surtout dans l'imaginaire religieux chrétien, participe de cette sémantique de la ruse que les Grecs assimilent à l'intelligence de la domination (Détienne, Vernant, 1978).

La fonction théologique du diable permet cependant simultanément d'esquisser une stratégie de défense et à le vaincre pour ouvrir la voie à la restauration de la monarchie légitime du

Dieu bon. Bien plus, le scénario diabolique de la théologie chrétienne fait de l'expérience de la possession par le diable, l'occasion et l'élan pour l'homme pêcheur de rendre à nouveau possible la séparation radicale du bien et du mal. Seul le mélange le plus sulfureux, né de la diabolisation de la volonté humaine, peut reconduire vers l'unité de la grâce. Cette alliance avec l'autre maléfique donne lieu à différents descriptifs contrastés qui épousent d'une certaine manière les sensibilités protestante et catholique dans le christianisme.

La théologie catholique semble, au contraire du protestantisme, préparer l'homme à affronter activement le diable, à organiser une riposte cinglante et à adopter plusieurs tactiques au moyen desquelles il deviendrait responsable de son salut. Les controverses théologiques ont ainsi mis en évidence un arsenal de techniques prophylactiques contre les ruses démoniaques du diable, qui balancent entre la plus pure orthodoxie romaine et des déviations hérétiques.

Pour barrer la route au diable, pour lui fermer l'accès en Moi, pour le maintenir étranger au monde, peut s'imposer d'abord sa méconnaissance. En refusant de le reconnaître, de le nommer, et bien sûr de le servir, l'homme le maintient par là même à distance, abolissant toute relation avec lui, l'isolant dans une altérité négative. L'adversaire malin n'est donc ni vaincu ni vainqueur. En l'ignorant, on renforce l'opposition par suppression de toute relation.

Plus complexe semble être l'épreuve de l'affrontement, l'acceptation du duel, qui seul peut déterminer une victoire réelle sur l'adversaire. Cette psychomachie du vice et de la vertu, ce combat des diables et des anges semble avoir servi de voie royale à la plupart des dualismes mitigés, pour qui l'expérience de la déchirure de l'homme, selon les deux pentes du bien et du mal, peut seule actualiser dans sa plénitude la transcendance du bien. Ce combat qui se tient sur une ligne de séparation qui traverse l'homme lui-même, qui le coupe en deux selon des aspirations contradictoires, n'est cependant pas sans danger. Courir au-devant des pièges tendus par le diable, accepter d'être tenté afin de retourner la ruse du diable contre lui-même, avant de le terrasser, peut entraîner des blessures mortelles. Telle est en tout cas la dimension exorciste des premiers drames faustiens, qui voient le désir de la puissance de l'homme permettre au diable de venir à bout de la puissance humaine. La quête de la vérité s'inverse souvent en son contraire lorsqu'elle cherche à y inclure le diable. Goethe lui-même ne semble s'être assuré de la victoire de Faust sur le mal qu'au bout d'une quarantaine d'années, au cours desquelles l'issue semble avoir été obscure. Méphistophélès finit par rendre les armes, et

Faust connaîtra une rédemption céleste dans le second Faust, sans que le mal ne soit peut-être vaincu.

- Si l'épreuve de cette « tentation-douleur-victoire » semble précaire et souvent vouée à l'échec, l'affrontement avec l'altérité diabolique peut enfin prendre la forme extrême et sans médiation de sa négation violente, de son exclusion brutale, de sa destruction forcenée. Alors le dualisme diabolique débouche sur l'affrontement frontal, sur la lutte à mort de l'adversaire. L'Autre ne fait plus l'objet d'un refoulement par l'ignorance, ni d'une transfiguration par l'épreuve, mais d'une exclusion par la force. Ainsi s'est mis en place dans l'histoire, un idéal d'exorcisme, une technique d'inquisition contre les possédés, voire en fin de compte une pratique d'extermination contre tous ceux qui se sont révélés convaincus d'avoir eu des rapports avec le diable. En hypostasiant ainsi dans la figure diabolique une force absolument mauvaise et foncièrement antagoniste, l'homme court inévitablement au-devant d'une violence froide, une intolérance figée, qui parvient certes à mettre fin au conflit mais au prix de la négation impitoyable de l'autre. Le diable n'est plus alors cette image-épithète de l'autre, mais ce substantif collectif contre lequel on se mobilise pour désigner unanimement l'Autre. Dès lors, il s'agit de dresser contre lui non plus de simples barrages protecteurs, ni d'accepter quelques combats pour le défier, mais de tout mettre en œuvre pour l'exterminer, le priver de tout emplacement, physique et mental.

L'exclusion de l'Autre, loin de suivre les contours objectifs des différences, apparaît bien alors comme un processus pour engendrer la différence la plus forte, établir une frontière infranchissable pour le mal. La figure du diable n'est donc pas tellement un miroir de l'hétérogène, qu'une matrice pour fabriquer sur mesure la différence inouïe. Le diable alimente ainsi une imagerie fantasmatique, voire hystérique, pour scinder ce qui est contigu, pour rendre lointain ce qui est prochain. Le combat diabolique n'est pas seulement une conduite de récit qui doublerait un jeu de différences préalables, mais sert de creuset à l'esprit, individuel ou collectif, pour créer de la différence. Le diabolisme renvoie donc à une des racines de la réaction dualiste, qui loin de solidifier seulement une différence reconnue, la produit, la génère au-delà de toute nécessité ou réalité. La passion de l'exclusion n'est plus au service d'une reconnaissance de l'altérité, mais prolonge une sorte de désir pathogène de se doter d'un adversaire, avec qui toute relation devient impossible. Le diabolisme conduit donc jusqu'à ses dernières extrémités un besoin d'abolir la ressemblance, la proximité, la

relation jugées insupportables. La topique de l'hétérogénéité témoigne en dernier ressort d'un besoin absolu de dissoudre la relation.

L'abolition des frontières : l'antispécisme

Dans d'autres configurations, aux antipodes du diaïrétique, la pensée cherche à dénoncer les différences de nature pour les remplacer par des continuités voire des ressemblances fortes, voire une identité unique qui rend inutile ou artificielle toute frontière. Tel est le cas, de nos jours, dans les anthropologies antihumanistes de la nature qui mettent fin à la ligne de séparation entre l'homme et l'animal, au nom d'un antispécisme généralisé.

Malgré des définitions divergentes, on peut tenir pour humaniste une position anthropocentrée qui, même en situation de dépendance de la créature à un principe transcendant, fait de l'homme comme espèce vivante, une nature-essence spécifique qui tire de soi-même, de son propre, une dignité (à respecter) et une liberté (à activer), qui favorisent une maîtrise sur soi et sur le monde. Cette conception suppose une discrimination avec d'autres étants (animaux et machines) et une supériorité hiérarchique, ontologique et morale. L'humanisme est inséparable d'une vision du monde démiurgique ou créationniste (gréco-romaine puis judéo-chrétienne) qui tient l'espèce humaine pour l'habitant principal du milieu-monde. Même si l'humain, tout en étant séparé, partage (intersection) des attributs avec les animaux (sensibilité) et les machines qu'il construit (mais sans menace pour son essence), il comporte une nature qui le distingue absolument et qui lui confère une valeur suprémaciste.

Les inquiétudes devant les menaces et risques des écosystèmes des vivants et même de la planète entière, entraînées par les sciences et techniques, ont poussé les sciences du vivant à défendre une position inverse, où l'espèce humaine, paradoxalement accusée d'avoir détruit la nature, est réinsérée dans le grand règne des vivants avec les mêmes droits et devoirs. Se renforce et se vulgarise alors un scénario de conversion de l'espèce humaine à une renaturalisation. L'humanité aurait, en effet, rompu avec ses connivences et connaturalités avec les règnes des vivants, en privilégiant des fins et moyens égocentrés, qui par retour ont dégradé le milieu et porté atteinte à la diversité des autres espèces. Il importe donc de mettre fin à la dénaturation inhérente à la frénésie des technologies, au prix même d'une régression des inventions de la culture humaine. L'impératif de la « décroissance » devient ainsi un

moyen de restaurer l'équilibre de la planète, de participer à sa pérennisation, en réformant en passant les usages et comportements de l'espèce humaine. Au lieu de centrer sur les valeurs de l'homme seul, l'antispécisme veut étendre aux animaux d'abord les droits puis les devoirs exigés des congénères de l'espèce humaine⁷. Il s'agit non plus de viser à achever un processus d'homínisation par la technique, mais à l'opposé de faire régresser la prétendue originalité et supériorité de l'homme par rapport à tous les autres vivants, dont l'homme ne peut s'émanciper.

L'écologie a conduit à revaloriser le milieu naturel en le protégeant, l'aménageant au lieu de l'explorer et de l'exploiter (« fouiller les poches de la nature » selon l'expression de F. Bacon⁸), de l'immuniser contre tout artifice.

L'écologisme se déploie selon deux versions – fortes et faibles :

- une position anthropocentrée intégrative. Il s'agit moins de priver l'homme de son statut élevé et exigeant que d'étendre ce qui est acquis pour lui aux autres vivants : qualités morales juridiques et même politiques. On rejoint ainsi une tradition marginale mais périodique d'ouverture au projet de la création divine non seulement des descendants d'Adam mais de tous les vivants de la création. L'homme doit respecter l'animal comme dans l'Âge d'or et au paradis, il a même des devoirs envers les autres créatures, considérées comme miroirs de Dieu (saint François) ;

- une position biocentrée (attitude extrême de la *deep ecology*) où l'humain est considéré comme destructeur des écosystèmes et devrait s'abstenir de marquer la nature de son empreinte violente et égocentrée et parfois devrait même disparaître à terme en tant que prédateur et corrupteur.

Il en résulte une nouvelle ontologie de l'animal, qui n'est plus marquée par une différence de nature mais de degré, et parfois même de hiérarchie inversée, avec celle de l'homme. L'antispécisme reconfigure ainsi une série d'arguments récurrents dans l'histoire et précurseurs de sa représentation :

⁷ L'antispécisme, terme dû à Richard Ryder en 1970, conteste aux humains le titre d'espèce indépendante et supérieure pour n'en faire qu'une classe des vivants.

⁸ Voir Bacon, 157, [Novum organum](#), source Gallica BNF.

* L'unité générique des vivants, soutenue depuis le XIX^e siècle par des scénarios d'une filiation commune entre l'homme et l'animal puisqu'il en descend par mutation. Le darwinisme constitue, pour Freud, après la révolution copernicienne, la nouvelle grande blessure narcissique de la supériorité prétendue de l'homme, l'homme n'étant qu'une variété animale. Cette convergence diachronique trouve son renforcement dans la génétique du XX^e siècle qui soutient sur le plan structurel et synchronique que le patrimoine de l'espèce humaine est une variation de celui des autres espèces, autorisant par exemple des greffes réparatrices (porc) ;

* L'unité de milieu des vivants. Si l'homme a inventé un milieu culturel qui s'est superposé au milieu naturel, ce dernier ne saurait l'exempter d'une appartenance irréductible aux écosystèmes. D'une part, l'espèce humaine se révélerait plus fragile que les autres, du fait de son immaturité tardive, voire de sa faible aptitude à s'adapter par opposition aux instincts (néoténie de Bolk). D'autre part, bien des animaux témoignent d'une complexité et richesse de leurs aptitudes sensorielles ou cognitives, qui rendent discutable la prétendue prééminence des caractéristiques de l'humain. L'éthologie depuis Buytendick et Lorenz n'a cessé de dresser un tableau de l'être animal (sensibilité, instinct) qui serait même l'indice de sa supériorité sur l'homme. Konrad Lorenz, par exemple, éthologue de la violence interspécifique régulée, considère que l'animal vit dans une société moins destructrice que les sociétés humaines, du fait de modèles d'interaction et d'autorégulation, qui ont disparu chez l'homme, qui n'a plus que la morale et le droit comme parade.

En somme, l'écologisme zoocentré défend surtout deux arguments majeurs : les attributs de l'humain ne sont plus un monopole, mais préexistent déjà parfois optimisés chez des animaux. Leurs différences ne sont plus de nature mais de degré et même la graduation n'est pas toujours profitable à l'homme, qui est plus imparfait et inadapté qu'on ne le croit. La naturalisation de l'animal en fait donc un instrument pour une espèce prédatrice qui lui impose des souffrances inacceptables. Or, tout vivant souffre et l'animal a le droit de ne pas vivre une souffrance, surtout lorsqu'elle est la conséquence d'un acte de prédation égoïste. De plus, ces comportements ont largement nui à l'équilibre de la nature.

En somme, ce mouvement contemporain veut mettre fin aux limites humanistes de l'homme, de la frontière qui le sépare du règne animal. En déconstruisant la frontière anthropocentrée, cet écologisme substitue à la dualité homme-animal, une unique catégorie hétéroclite mais

réunifiée, les vivants, retrouvant ainsi une forme de pan-animisme battu en brèche par la rationalité scientifique et philosophique depuis des siècles en Occident.

Vers une métamorphose de l'entre-deux

La frontière n'est-elle que cette ligne de discrimination, molle ou raidie (mystification de la cartographie ou de la légalité), ou ouvre-t-elle un espace propre qui, loin de se contenter d'exclure, d'opposer, fait exister un « milieu » (aux deux sens, géométrique et éthologique) qui inaugure des expériences du passage de frontières. « Entre-deux » désigne donc tantôt la seule différence existant entre au moins deux états ou êtres, tantôt un intervalle temporel ou spatial qui tout en séparant les deux laisse apparaître un troisième intermédiaire. Dans le premier cas, l'« entre-deux » se rapporte à des opérations cognitives de différenciation ; dans le second cas, il renvoie à une réalité ontologique nouvelle, tierce, qui tout en servant à distinguer, donne corps et prise à un tiers (Wunenburger, 2015d, Piclin, 1980). Comment penser donc le tiers qui, dans certains cas, s'ajoute ou s'interpose lorsqu'on a déjà différencié deux êtres matériels ou immatériels ? À vrai dire, cette figure de l'entre-deux peut donc recouvrir des expériences et des structures fort dissemblables. On peut essayer d'en repérer plusieurs, de les illustrer, et d'en montrer les enjeux épistémologiques et esthétiques.

Envisagé du point de vue des coordonnées spatiales, l'entre-deux suppose que les deux espaces définis par leur surface propre ne soient pas contigus, ce qui ne laisserait place pour aucun interstice. Dès lors qu'un écart apparaît, l'espace entre-deux devient une zone extraterritoriale, qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre. Ainsi se forme un *no-mans land*, souvent sans nom ni identité. C'est le cas de frontières qui ne se ramènent pas à une ligne de démarcation mais laissent place parfois à une zone de construction et de renforcement de la séparation. La frontière séparant l'Europe occidentale des États communistes durant la guerre froide était ainsi lourdement défendue par un mur, des barbelés, des zones vides pour surveiller tout éventuel passage clandestin. Cet espace de l'entre-deux donnait lieu à une surveillance policière redoutable, afin qu'il reste totalement étanche. L'entre-deux devient ainsi un territoire imperméable renforçant la séparation de pays limitrophes. Il en est de

même pour la ligne de démarcation fortifiée entre la Corée du nord et la Corée du sud, étroitement surveillée de chaque côté et dont l'unique point de passage constitue un sas hautement sécurisé. Au contraire, une frontière traditionnelle, marquée par des bornes éparses et des points de passage légaux, ne ménage pas d'espace intermédiaire, susceptible d'abriter des constructions et des systèmes de défense militaire⁹. La géographie naturelle ménage de même des zones morphologiques constituant un entre-deux analogue. Ainsi, le détroit (du Bosphore ou de Messine) est constitué par un bras de mer qui sépare et relie deux massifs de terre ferme (continent ou île). Le détroit devient ainsi un espace à partir duquel les deux péninsules apparaissent comme des bords séparés entre lesquels un passage peut se faire sans toucher les bords de la terre.

Typologie de l'entre-deux

En un premier sens, l'entre-deux est vide parce que sans rapport avec les êtres qu'il sépare. C'est un vide, voire un non-être, au sens bachelardien. Du point de vue matériel, l'entre-deux est une terre en jachère, non occupée, non contrainte, qui permet à chacun des espaces habités et bâtis d'exister de manière autonome, voire autarcique de part et d'autre. S'il commençait à être doté d'une identité, d'une physionomie, d'une propriété territoriale, il deviendrait précisément un autre espace encore, un tiers. En un sens, l'entre-deux relève de la catégorie du neutre, de ce qui ne peut s'énoncer que sur le mode du ni, ni. Cette neutralisation de l'espace anonyme, impersonnel, qui n'est ni affirmé ni nié, qui n'appartient à personne, a pu être rattachée par certains interprètes à l'espace des textes utopiques. Comme l'a noté Louis Marin, l'espace de la cité utopique n'est ni réel, ni irréel, il n'est ni négatif ni positif, il évolue dans une sorte de zone de simulation formelle, à la fois hors sol et bien typifiée par la simulation d'un autre monde concret. Le texte utopique n'est pas vraiment une troisième forme mais :

« La forme la plus faible = 0. C'est moins en l'occurrence le manque de troisième terme que le manque de l'un et de l'autre qui dessine les contours d'une zone vide que le troisième terme occupera : il est le degré zéro de la synthèse » (Marin, 1973 : 32).

⁹ Sur la frontière, voir Aline Roussel (1995).

Mais cet espace entre-deux, déréalisé, n'en conserve pas moins une valeur fonctionnelle, opératoire, car l'espace vide rend possibles l'émergence, le développement et la reconnaissance des espaces pleins qui l'entourent. L'entre-deux devient ainsi, par son absence d'identité, comme *no mans-land*, un point d'appui pour aborder des espaces territoriaux dotés d'informations géographiques et historiques. Il est même une sorte de condition de possibilité pour que des identités surgissent non à partir d'une opposition frontale entre identités mais à partir d'un terrain neutre qui constitue les bords, les limites, les frontières.

L'entre-deux peut aussi être un mélange, un mixte de l'une et de l'autre des entités préalablement distinguées dans leur essence propre : Platon déjà avait progressivement raffiné sa science dialectique, d'abord assignée à faire passer l'esprit du sensible à l'intelligible, maintenus comme deux essences séparées, en une science des mixtes et des intermédiaires (en grec *metaxu*¹⁰). La première philosophie platonicienne est en effet préoccupée par identifier au-dessus du sensible instable et hétéroclite un plan d'essences séparées, détentrices des conditions ontologiques et cognitives de la vraie réalité. Les apories suscitées par le dualisme épistémologique, métaphysique et moral, ont conduit vers la fin Platon à meubler l'entre-deux de multiples niveaux intermédiaires, qui constituent autant de mélanges. Ainsi dans son enquête du *Philèbe* sur le plaisir, Platon oppose un plaisir pur, lié à la connaissance intellectuelle des essences et un plaisir impur, situé dans la satisfaction des pulsions sensibles du corps. Mais, loin de classer les plaisirs selon ces seuls extrêmes, Platon explore une échelle de plaisirs plus ou moins purs ou impurs. Ainsi déduit-il une série scalaire d'états mixtes qui sont composés selon des proportions variables, de pureté spirituelle et d'impureté physique. Or, c'est bien dans cet entre-deux que se développe la vie concrète de l'homme, à qui il incombe moins de s'installer aux extrêmes du plaisir qu'à étalonner les plaisirs mélangés, qui peuvent susciter de bons ou de mauvais mélanges. La dernière esthétique et éthique de Platon est bien une science du bon mélange d'esprit et de corps, définissant des degrés hiérarchisables à nouveau entre le haut et le bas. Il convient alors de reprendre l'ancienne science métrétique qui ne mesure pas mathématiquement les êtres sensibles mais les évalue selon leurs proportions harmonieuses de composants hétérogènes¹¹.

¹⁰ Terme repris de nos jours par exemple par Philippe Quéau (1993).

¹¹ voir Platon, *Philèbe*, 24 sqq.

L'entre-deux peut enfin se présenter comme un être plein, qui devient quasiment un troisième être, gagnant la substantialité réservée d'abord aux deux autres. Beaucoup de tableaux synoptiques ou taxinomiques dans tous domaines (par exemple dans l'anthropologie) rangent ainsi les mélanges, mixages de deux entités dans la catégorie d'une troisième entité, catégorie, substance, participant dans sa composition aux deux autres qui l'encadrent mais en façonnant de cette dualité une entité nouvelle.

Depuis Aristote jusqu'à Kant, l'imagination – mélange d'images et d'idées, intermédiaire entre la perception et l'intellection – accède bien au statut d'une faculté propre (Aristote, 1995 ; Kant, 2012). Descartes, après avoir distingué deux substances dans la nature de l'homme, la pensée comme *res cogitans* et le corps comme *res extensa*, chacune étant censée être et être connue sans la relation à l'autre, n'en admet pas moins une troisième substance, celle résultant de l'union de l'âme et du corps, mais le mélange complexe résiste à la connaissance par idées claires et distinctes. Ce mélange intermédiaire du psycho-somatique est donc à la fois une structure forte (« l'âme est plus intimement liée au corps qu'un pilote à son navire ») et une substance opaque, rebelle à la connaissance par représentation (Descartes, 2012 ; 2007).

La formation d'un état tiers spécifique est tout aussi significative pour les processus dynamiques que pour les relations morphologiques. Une longue tradition de pensée qui remonte à Héraclite décrit bien des phénomènes matériels ou immatériels comme résultant d'un antagonisme de forces opposées, qui peuvent donc soit laisser dominer un des pôles soit faire s'équilibrer les deux en un état troisième, dit de coïncidence ou d'équilibre des opposés (*coïncidentia oppositorum*). La thématization de cet état propre est fréquente dans la pensée théologique de la Renaissance où Dieu est présenté comme cette unité des contraires. S'il n'est pas propre à une essence, cet état peut définir une transition entre deux extrêmes. Comme le « midi » désigne le point d'équilibre entre l'aurore et le crépuscule, le midi de la vie a été souvent représenté comme ce moment où s'affrontent dans une tension maximale le chemin de montée, de maturation de l'être vers l'âge adulte et le déclin descendant du vieillissement jusqu'à la mort.

On peut ainsi parvenir à une sorte de logique générale des antagonismes énergétiques, systématisée par Stéphane Lupasco et reprise par Gilbert Durand : on peut distinguer un pôle d'hétérogénéisation maximale sur fond de potentialisation des états homogénéisants et

réciroquement. Au milieu, on distinguerait un état « T », d'égalité d'actualisation et de potentialisation, qui voit les deux énergétismes en état d'opposition maximale, mais aussi de coexistence symétrique (Lupasco, 1983). Ainsi se confirme bien qu'entre deux extrêmes, se tient un point ou un moment d'équilibre qui constitue même l'état le plus riche et le plus complexe d'un système dynamique (Wunenburger, 1990).

L'entre-deux originaire

Au-delà de cette typologie, qui maintient un intervalle distinct entre deux réalités séparées, on peut aller jusqu'à penser que l'entre-deux est en fait premier, originaire. Souvent, les intermédiaires peuvent être abordés comme seconds, surgissant sur les bords, venant après coup et donc être dévalorisés, être dotés d'une moindre existence, puisqu'ils ne sont ni l'un ni l'autre. En ce sens, l'entre-deux échappe aux classifications, inventaires, atlas, restant dans la zone mitoyenne et perd la dignité et la noblesse de ce qui a une identité substantielle. Mais ils peuvent aussi, à l'inverse, être posés comme premiers, sur fond de déréalisation, désubstantialisation, désobjectivation des entités qui encadrent. Si la pensée occidentale, dominée par la question du substrat, de la substance, minore les interstices et intervalles, la pensée orientale chinoise ou japonaise, semble, au contraire, les majorer et en faire des principes essentiels.

Dans la pensée japonaise, par exemple, le sujet, qui se décline toujours au pluriel grammaticalement, selon les relations qu'il entretient avec le milieu et l'entourage, voire selon les situations, voit sa position subordonnée à la relation. Seul l'espace physique ou social des relations donne une consistance aux sujets qui entrent en relation les uns avec les autres. C'est bien l'« entre » qui constitue la condition de possibilité d'un être et de ses rapports au monde. Comme l'a souligné le psychiatre Kimura Bin, la pensée japonaise valorise l'*aïda*.

« En Japonais, *aïda* signifie *entre* dans le sens d'un intervalle spatial ou temporel entre deux ou plusieurs choses. On utilise ce mot pour désigner l'"entre" des relations interpersonnelles. On peut en rapprocher le mot *nin-gen* (ou *jin-kan*) qui signifie littéralement "entre les êtres humains" » (Kimura, 2000).

Or, ce mot a subi au cours des siècles un important glissement de sens : originairement, il désignait le « monde de la vie parmi les semblables », et actuellement chacun des individus

humains qui le constitue. On découvre à travers cette évolution sémantique une conception du monde et de l'individu très différente de la nôtre. Kimura Bin le souligne ainsi :

« Pour les Japonais, l'individu ne saurait d'abord être envisagé en tant que monade isolée instaurant après coup une relation avec les autres. Au contraire, ils considèrent que l'*aïda* interpersonnel est premier et qu'ensuite seulement il s'actualise sous la forme du soi-même et des autres. [...] Le soi-même en tant que tel comprend l'*aïda* comme un de ses moments consécutifs » (Kimura, 2000¹²).

Il n'est pas étonnant aussi que le géographe Augustin Berque ait développé à partir de son expérience culturelle du Japon des concepts qui confèrent à l'entre un statut organisateur des milieux humains. Les humains appartiennent foncièrement à un œcoumène, un milieu qui rend possible des relations et les phénomènes qui s'y développent doivent toujours être pensés sur le mode d'un mélange, notamment de nature et de culture. Pour Berque, la compréhension culturelle doit s'opérer au niveau des médiances :

« Le point de vue de la médiance consiste à penser que les assimilations subjectives (les métaphores) et les assimilations objectives (les métabolismes) ne relèvent pas d'ordres irréductibles, tels que l'esprit d'une part et la matière de l'autre ; mais d'un même principe de transformation générale, qu'elles expriment à des échelles de temps différentes. Que, de ce fait, ces assimilations au pas différent, peuvent, à la longue, s'influencer réciproquement et se combiner selon un certain sens, empreint d'une certaine logique : une médiance, où le subjectif et l'objectif, le sensible et le factuel s'interpénètrent, s'entre-composent pour constituer une même réalité. » (Berque, 1990 : 38).

Comment alors produire réellement ou intellectuellement un entre-deux qui ne soit plus une frontière ? L'expérience, comme la connaissance, est souvent enfermée dans des couples binaires, qui faussent la complexité. Pour la restituer, il s'agit de transformer une des deux entités en entre-deux en l'associant à un troisième virtuel pour devenir source d'une nouvelle herméneutique. En fait, il s'agit donc de considérer l'autre d'un couple de notions non comme le symétrique du premier dans une dyade, mais comme le tiers inclus qui oblige à faire appel à un troisième terme absent. On convertit ainsi un couple binaire en structure ternaire.

¹² Voir aussi Julien Fousson, 2001, [Séminaire sur Bin Kimura](#), Centre d'études psychiatriques Henry Ey.

Tel est l'exemple de la catégorie du sacré (Wunenburger, 2015a). Si l'anthropologie dominante, depuis Émile Durkheim, oppose de manière binaire le profane au sacré, on peut au contraire appréhender le sacré comme l'intermédiaire, le médiateur avec le divin. Car sacré et profane, loin de se présenter comme deux modes exclusifs d'appréhension du monde, constituent plutôt deux pôles de valorisation et de normalisation que deux mondes séparés et étanches. Il serait plus pertinent d'ouvrir la typologie binaire à un schéma ternaire qui placerait ainsi le sacré au milieu de deux entités, le monde humain profane et le monde divin invisible, surnaturel, et donc comme une interface entre un monde matériel familier et un plan métaphysique du religieux. Le sacré, loin d'être un monde clos, alternatif, assure une mise en relation, se conduit en médium, permettant de rendre visible l'invisible et de reconduire le visible vers l'invisible. Cette fonction transitionnelle et non substantielle du sacré permettrait ainsi de mieux comprendre la plasticité des supports du sacré qui tantôt sont réduits à du profane car ils appartiennent d'abord à ce monde, et ne deviennent sacrés que par une visée intentionnelle et symbolisante, et tantôt sont radicalement consacrés et retirés du profane pour ne devenir une porte d'entrée vers le monde invisible qu'en certains lieux et temps. C'est pourquoi le sacré sépare et relie, cache et montre, éloigne et rapproche à la fois. Il n'a pas d'identité simple, mais a une nature foncièrement paradoxale comme tout ce qui est intermédiaire. Il permet de circuler entre les plans de réalité visible et invisible, il assure les descentes du transcendant (catabase) et les remontées à partir de l'immanent (anabase) sans être jamais ni le très haut ni le tout bas.

Cette tripartition qui fait du médian une structure bifide participant aux deux extrémités correspond d'ailleurs aussi à toute la représentation traditionnelle de l'anthropologie. L'homme est, en effet, décrit dans toutes les traditions spirituelles et philosophiques anciennes comme composé d'un esprit, d'une âme et d'un corps, l'âme assurant par les passions, la croyance et l'imagination la relation entre les activités supérieures de connaissance et les activités inférieures de l'adaptation pratique au monde physique. Or, le sacré semble bien relever dans cette composition tripartite de l'humain du plan intermédiaire de l'âme, puisqu'il sollicite avant tout des émotions et des images sans se confondre avec les comportements ordinaires du corps et de ses besoins ni avec les activités abstraites de la pensée pure, bien qu'il permette le passage entre eux.

On pourrait développer la même approche dans le champ de l'imaginaire à propos du symbole. Celui-ci relève-t-il seulement de la catégorie des images, comprises comme des représentations-signes, qui instaurent un rapport entre un signifiant et un signifié (Wunenburger, 2002) ? L'étymologie même du symbole nous invite à une interprétation plus subtile, en renvoyant le symbolique au *symbolon* grec, désignant deux moitiés d'une tessère, brisées et séparées puisque détenues par des personnes éloignées mais rappelant par la suture singulière un lien virtuel qui reconduit vers une totalité de sens. Si le symbole sépare et relie, il doit bien être pensé comme un entre-deux, entre une face sensible – la forme matérielle ou graphique – et un sens transcendant – asymptotique et inépuisable, de nature noétique. Le symbole établit ainsi un pont entre un sensible et un intelligible, entre le monde et la pensée. Étant un médiateur, il participe des deux sans pouvoir coïncider avec l'un et l'autre. C'est pourquoi tout symbole est à la fois une libre interprétation – rien dans la forme d'une Croix ne pouvant contraindre à y voir une image religieuse d'un dieu invisible –, et une orientation contrainte et motivée, car il existe bien un sémantisme immanent au symbolisant qui renvoie à un symbolisé qui est attaché par des valences de significations. N'importe quelle forme ne saurait remplacer la croix pour manifester la croyance chrétienne au fils de Dieu. Le symbole par sa consistance interne et son ouverture, est donc bien une épiphanie du sens caché et un conducteur vers un sens transcendant, mais cet intermédiaire comprend une logique propre qui en fait un véritable tiers inclus entre le sensible et intelligible.

À travers le symbole, l'imagination installe un plan médian d'imaginaire entre le monde concret et la pensée de l'absolu et du transcendant. La reconnaissance de l'imagination symbolique conduit bien à identifier un ternaire dans lequel elle instaure une structure indirecte, analogique de signification entre deux identités. C'est pourquoi Gilbert Durand a pu définir le symbole comme une tension, voire même un conflit entre deux identités que le symbole relie et sépare.

« Le symbole est la rencontre nécessaire de deux modes exclusifs d'identité : l'identité du symbolisant qui localise, "incarne" le sens, mais aussi l'identité du symbolisé qui transcende toutes les limites locales, qui se situe dans ce que la physique moderne appelle "la non- séparabilité » (voir R. Thom, cité par Durand, 1984 : 34) .

Conclusion

Au lieu de penser chacun comme autre que l'autre (séparé, *xorismos*), on peut aussi montrer aussi que la frontière peut devenir, à travers une herméneutique symbolique, une source propre de différenciation créatrice, de changement cognitif (passage à l'imaginaire). La frontière est un signe, un marchepied, une borne témoin, qui appelle à s'ouvrir à l'altérité, à la rêverie, à l'utopie, au mythe. Elle ne nécessite pas de réifier l'hétérogène. Malgré la frontière qui distingue et sépare, chaque partie comprend des traits de l'autre que la frontière permet de pressentir, de représenter, d'anticiper. Donc, le milieu devient une médiance (Berque, 1990), réalité *bi-frons*, qui permet de relier et séparer à la fois les pôles différenciés. La frontière n'est pas seulement une coupure plus ou moins étanche, mais une réalité fonctionnelle ontologique, un troisième être.

L'entre-deux constitue ainsi une matrice fondamentale pour penser la complexité et le dynamisme des choses. S'il peut s'entendre en un sens faible, comme un intervalle anonyme, indifférencié, vide d'identité, il accède souvent à un sens fort. Dans ce cas, il rend possible le passage du duel vers le ternaire. Un ternaire qui peut être euphémisé ou au contraire promu au rang de réalité pleine. Le tiers devient dès lors la condition pour rendre possibles les rapports entre deux identités distinctes, il leur donne vie et sens. Il institue un champ ontologique et cognitif de complexification. S'il œuvre dans le champ ontologique, il réalise pleinement ses fonctions dans le champ symbolique. Les processus de symbolisation de l'imaginaire lui doivent leur logique et leur fécondité herméneutiques. L'entre-deux permet donc d'échapper aux apories de la frontière en dévoilant que ce qui sépare relie aussi mais sur fond d'une différence de nature, qui n'abolit pas des différences de degré.

Références bibliographiques et bibliographie indicative de l'auteur

Althusser Louis, 1996 [1965], *Pour Marx*, Paris, La Découverte.

Aristote, 1995, *De l'âme*, Paris, Vrin.

- Bachelard Gaston, 2013, [*La dialectique de la durée*](#), Paris, PUF, coll. « Quadrige » [dans Les Classiques des sciences sociales].
- Bergson Henri, 2013[1889], *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- Berque Augustin, 1990, *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin, coll. « Reclus géographiques ».
- Berque Augustin, 2017, « [De la "médiance" des lieux](#) », *Stream 04*, novembre.
- Berque Augustin, Marie-Antoinette Maupertuis, Vannina Bernard-Leoni (dir.), 2014, *Le lien au lieu. Actes de la chaire de mésologie de l'université de Corse*, Bastia, Éolienne.
- Canguilhem Georges, 1999, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- Deleuze Gilles, 1988, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, coll. « Critique ».
- Deleuze Gilles, 2011, *Différence et répétition*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », [[Introduction en ligne](#)].
- Descartes René, 2007, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Philosophie ».
- Descartes René, 2012, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, coll. « Quadrige » [[« Méditation quatrième »](#)].
- Detienne Marcel, Jean-Pierre Vernant, 1978, *Les ruses de l'intelligence. La mètis chez les Grecs*, Paris, Flammarion.
- Durand Gilbert, 1984, *La foi du cordonnier*, Paris, Denoël.
- Durand Gilbert, 2016, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Malakoff, Dunod [12^e éd].
- Foucault Michel, 2008, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- Kant Emmanuel, 2012, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF.
- Kimura Bin, 2000, *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Grenoble, Jérôme Million.
- Lupasco Stéphane, 1983, *Les trois matières*, Sophon.

- Marin Louis, 1973, *Utopiques : jeux d'espaces*, Paris, Minuit, coll. « Critique ».
- Piclin Michel, 1980, *Les philosophies de la triade ou l'histoire de la structure ternaire*, Paris, Vrin.
- Poulet Georges, 1979, *Les métamorphoses du cercle*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».
- Quéau Philippe, 1993, *Metaxu*, Ceyzérieu, Champ Vallon.
- Roussel Aline (dir.), 1995, *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan.
- Winnicott D.W., 1975, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard.
- Wunenburger Jean-Jacques, 1986, « [L'imaginaire baroque : approche morphologique à partir du structuralisme figuratif de G. Durand](#) », *Cahiers de littérature du XVII^e siècle*, n°8, p. 85-106.
- Wunenburger Jean-Jacques, 1988, « La pensée tranchante », *Revue L'enseignement philosophique*, n°8, p. 1-12.
- Wunenburger Jean-Jacques, 1990, *La raison contradictoire. Sciences et philosophies modernes, la pensée du complexe*, Paris, Albin Michel.
- Wunenburger Jean-Jacques, 1991a, « Imaginaire phobique et représentation diabolique » in Jean-Marie Paul, *L'homme et l'autre. De Suso à Peter Handke*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, coll. « Diagonales », p. 21-41.
- Wunenburger Jean-Jacques, 1991b, « Le tiers-état symbolique », *Cahiers de l'imaginaire*, n° 5, p. 99-120.
- Wunenburger Jean-Jacques, 1991c, « L'utopie érotique : L'Un sans l'Autre », *Le Beffroi*, n° XV, septembre-novembre, p. 47-72.
- Wunenburger Jean-Jacques, 1993, « Les nouveaux savoirs de la différence : de l'an-archie à la morpho-logie », in *Actes des États généraux de la Philosophie, Où en est la philosophie ?*, Louvain-la-Neuve, Édifie, p. 501-551.
- Wunenburger Jean-Jacques, 1994, « Le pli et la phase, un monde en résonance », *Cahiers de Géopoétique*, n°3, p. 39-52 [également paru in Jean-François Mattéi, Denis Rosenfield (dir.),

- 2002, *Civilisation et barbarie. Réflexions sur le terrorisme contemporain*, Paris, PUF, coll. « Intervention philosophique », p 317-333].
- Wunenburger Jean-Jacques, 1998, « [L'imaginaire des frontières : de l'Atlantique à l'Oural](#) », *Echinox Journal*, hors-série, vol. 5, *Imaginer l'Europe*, p. 77-82.
- Wunenburger Jean-Jacques, 1999, « L'imaginaire du vide ou la catastrophe de l'irreprésentable », in Edgar Gunzig, Simon Diner (dir.), *Le vide, univers du tout et du rien*, Bruxelles, Complexe, p. 514-520.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2002 [1995], *La vie des images*, Grenoble, PUG.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2006, « Le Moi-peau, interface entre le dedans et le dehors », in Gérard Chazal, Christian Salomon (dir.), *François Dagognet, médecin et philosophe*, [Actes du colloque de l'université de Bourgogne, juin 2004], Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », p 169-181.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2012, « L'hermétisme du sacré. Du sens et du symbole », *Cahiers Villard de Honnecourt*, n° 83, GLNF, *Franc-maçonnerie et hermétisme, une culture du mystère*, p. 115-139.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2013, « Figures schizomorphes du mal : satanisme et millénarisme », *Caietele Echinox*, vol. 24, *Topographies du mal*, Cluj Napoca.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2015a [1981], *Le sacré*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 7^e éd. [[Introduction](#)].
- Wunenburger Jean-Jacques, 2015b, « L'épistémologie de l'anthropologie de l'imaginaire selon G. Durand », in Pascal Bouvier, Arlette Chemain-Degrange (dir.), *Gilbert Durand, De l'enracinement au rayonnement*, Chambéry, Université Savoie Mont-Blanc, coll. « Écriture et représentation », p 133-148.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2015c, « Les "nouvelles frontières" de la connaissance scientifique : *hybris, métis, gnosis* », in Philippe Mustière, Michel Fabre (dir.), *Jules Verne. La science : jusqu'où explorer ?*, Nantes, Coiffard.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2015d [1990] *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel.

- Wunenburger Jean-Jacques, 2016a, « [Pratiques artistiques post-modernes et hybridité](#) » in Luc Gwiazdzinski (dir.), *L'hybridation des mondes. Territoires et organisations à l'épreuve de l'hybridation*, Saint-Étienne, Elva, p. 55-62.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2016b, « [Typologies de l'entre-deux : de l'intervalle au tiers inclus](#) », *IRIS*, n°37, *L'entre-deux et l'imaginaire*, CRI, Université de Grenoble, p. 97-108.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2018, « L'humain, entre l'animal et le robot. Une dissolution des frontières ? », communication au colloque *L'humanisme en question*, ULB-CIERL organisé par Baudoin Decharneux et Guillaume Dye, Bruxelles, 26-28 avril.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2019, « Structures et fonctions des imaginaires de l'altérité (alter-hétéros) », *Caietele Echinox*, n° 36, *Imaginaires de l'altérité. Pour une approche anthropologique*, Cluj Napoca, p. 11-20.
- Wunenburger Jean-Jacques, 2022, « Imaginaires androgynes : vers une psychologie archétypale des relations homme-femme », *Caietele Echinox*, vol. 42, *Les imaginaires du féminin / masculin : permanences et métamorphoses* [Actes du colloque *Les imaginaires du féminin et du masculin. Permanence et métamorphoses (Platon, Bachelard)*, Casablanca, mars 2020].



Image CCO Steve Johnson

Du ban et des marges aux frontières, ambivalence de la centralité

Georges Bertin

Résumé

En 1158, le très puissant roi d'Angleterre et duc de Normandie, d'Aquitaine et autres lieux, Henri II Plantagenêt vint à Gisors pour rendre hommage pour ses terres françaises à son suzerain Louis VII, roi de France.

Les deux souverains se rendent donc *en marche* de leurs états respectifs pour réaffirmer, en même temps qu'ils semblent en minimiser la portée, la toute-puissance de l'État royal dont nul ne peut s'exonérer, fût-il tout puissant et bien plus que son suzerain.

De même, lorsque le roi ou le duc convoquent le ban et l'arrière-ban de ses fiefs, ils font usage du droit de ban. Le *ban*, dans notre histoire, est en effet une juridiction de frontière, liée au droit qu'avaient les autorités de soumettre leurs vassaux à leur disposition.

Cette métaphore médiévale de l'hommage en marche et de la convocation du ban dans un contexte féodal nous semble exprimer la relation Centre / Marges. Elle a perduré d'une époque à l'autre si l'on songe à la convocation par nos sociétés républicaines des Africains et autres Kabyles de nos colonies (de nos marches) lors des deux dernières guerres mondiales. De fait, les habitants des marches sont amenés à intérioriser les impératifs du Centre. Le message idéologique est là clair : servir d'abord le Centre. Il faut donc que l'impératif de centralité soit bien fort pour qu'à la marge, en périphérie, il soit plus que jamais d'actualité.

Mots clefs : ban, marges, marches, centralité, banlieues, territoires

La métaphore du ban et des marches est toujours pertinente pour ce qui concerne le corps social contemporain et la langue offre, si on veut bien se donner la peine de l'interroger dans la richesse des significations qu'elle produit, la clé de compréhension de moult problèmes sociaux ou culturels.

Ainsi en va-t-il de l'appellation commune *jeunes des ban-lieues* qui définit à la fois un territoire vécu réellement et un territoire imaginaire marqué par une culture collective de l'enfermement.

On conviendra que cette acception du terme est bien représentative du territoire vécu aujourd'hui par nombre des jeunes de nos *banlieues*. Car la *banlieue* désigne bien dans notre imaginaire social et ce territoire du *ban* et sa juridiction. Ils sont aujourd'hui vécus sur un plan symbolique d'une façon exacerbée par la jeunesse, et, dans la mesure où la convocation au service de l'intérêt collectif ne s'y exerce plus, comme celui de l'*abandon le plus banal*¹. Pour nos banlieues, nos modernes lieux du ban, les territoires réels sont ceux d'un enfermement symbolique lequel est, de fait, vécu symboliquement par la majorité de la jeunesse des quartiers populaires comme une *mise au ban* – et il n'est pas inutile d'interroger le sens à ce niveau alors que les services centraux de l'État y sont pourtant bien présents (préfecture, tribunaux, lycées, universités...). Ambivalence de ces modernes lieux du ban où les territoires réels sont marqués physiquement par le fait que de nombreux jeunes des couches populaires, éprouvent, sur ces territoires où ils vivent, des difficultés d'accès à l'emploi ou à la culture, par manque de mobilité « physique » ou « culturelle ». En même temps que nous décrivons une société marquée par la variabilité et la complexité de systèmes d'organisation sociale, que l'on a peine à unifier, à côté des Nations, les Régions, les Villes, centres de la vie démocratique font assaut de créativité pour manifester leur attachement à la fondation en se rangeant sous un mythe spécifique réel ou inventé, quand leur organisation sociale même reflète celle de l'État. Tout se passe comme si, alors que le social a évolué dans la voie de l'éclatement du corps social, la présence de l'État ne cesse de se réaffirmer aux marges, à s'imposer souvent au prix de l'exercice d'une véritable violence pas seulement symbolique, comme l'ordonnateur absolu de l'être ensemble.

Et pourtant cette ambivalence réaffirme l'adhésion des plus éloignés à un centre désormais partout. Pour qui sait lire la toponymie locale, nombre de lieux-dits autrefois situés sur des déserts-frontières (Dion, 1947) évoquaient un rendez-vous, une rencontre. Ils sont issus du latin *mediolanum*, souvent marqués sur le terrain (croix, arbre, etc.)

¹ Et ce depuis l'abandon en 1996 du service militaire obligatoire.

« C'est parce que les forêts périphériques étaient des séparations véritables qu'il était nécessaire de loin en loin, d'y aménager des emplacements favorables aux contacts avec l'extérieur » (Dion, 1947).

N'en est-il pas de même, *mutatis mutandis* en nos banlieues, sur fond de *no man's lands* urbains, de nos « régies de quartier et autres passerelles » ?

Métaphoriquement s'érigent aujourd'hui ces territoires de rencontres sociales en recherche de sens, ce qui est loin d'être reflété par les analyses à l'emporte-pièce des médias et des experts des plateaux de télévision.

René Lourau (1978) a bien décrit le fait qu'au moment où la forme étatique passe à l'échelle mondiale, on découvre que l'inconscient, en dernière analyse, c'est l'État ; que nos idées, nos sentiments, nos émotions sont commandés par lui, que ses désirs sont des ordres, les nôtres ne sont que des réponses obséquieuses à ce qu'il permet, tolère, impose ou interdit.

Pour lui, l'État donne forme à nos représentations du monde, plus ou moins rationnelles ; il s'installe dans notre imaginaire étant la forme majeure de l'inconscient social. Entre les contre-courants qu'il nie, il vise à la disparition des marges sociales. La pacification de l'État, indique-t-il, c'est la guerre permanente d'une force tendant à l'hégémonie contre d'autres forces qui tendent à préserver leur indépendance, c'est la volonté d'imposer la représentation d'un centre unique et sacré, d'un super espace de légitimation englobant les diverses communautés en les niant et en les supprimant.

Il est le « nouveau sacré » et résiste de ce fait à toutes les analyses, imposant une situation fictive des rapports sociaux en parfait décalage avec la réalité vécue. Nous sommes tous traversés par l'État, par les implications de cette forme sociale hégémonique et universelle. Son action inconsciente se manifeste essentiellement par l'application du principe d'équivalence, qui porte chaque force sociale à chercher sa légitimation dans l'adoption d'une forme semblable à celles des institutions existantes, car les institutions sont toutes porteuses de cet imaginaire social qui constitue également ce que l'on appelle « la culture » d'une société.

L'écart

Et Lourau (1978) de poser cette question : Peut-on analyser l'État ? Peut-on abolir cette courbure dans la politique instituée marquée de nos représentations ? On court, en le faisant, le risque d'être au contraire analysé par lui. Il est cependant permis de penser aujourd'hui que cette super-institution n'est peut-être pas si invulnérable qu'on l'a longtemps cru. Ambivalence ?

Pour Castoriadis (1975), c'est possible, le comportement des individus incluant une certaine dose d'imprévisibilité. La véritable raison est que l'humain est force de création : chaque écart par rapport au comportement typique institue différentes façons de se comporter.

Les réponses aux questions que nous nous posons centralement sur le monde et sur l'histoire se situent toujours sur un terrain d'où sont, par construction, exclus l'imaginaire radical comme ce qui tient aux racines, et l'imaginaire social comme imagination créatrice. Ainsi, l'indétermination, la création, la temporalité y sont vécues comme auto-altération essentielle.

En effet, il n'est pas « normal », du point de vue de l'État inconscient (et c'est aussi vrai dans le domaine universitaire) d'accepter ou d'aider le mouvement qui dérange les formes, mais il est « normal », sous prétexte de défendre les valeurs républicaines, d'accepter ou d'aider les forces qui figent les rapports sociaux. Rien d'étonnant donc que la vie sociale émigre ailleurs...

Pour René Barbier (1977), la société déroule sa propre histoire, à partir des changements de sa base technico-économique, des rapports de force entre les groupes ; d'où, les fractions de classes sociales cherchent à asseoir leur hégémonie. Elle engendre sans discontinuer un magma de significations imaginaires sociales, s'imposant à tous dans une méconnaissance instituée. L'idéologie n'est que la part rationalisée et rationalisable de l'imaginaire social. Les institutions sont des réseaux symboliques, constitués comme « bains de sens » pour les agents sociaux. Au niveau des groupes et des classes sociales, cela donne, dans chaque institution, un processus conflictuel entre ce qui est de l'ordre de l'institué et de l'ordre de l'instituant, entre centre et périphérie. Cette lutte entre l'instituant et ce qui est de l'ordre de l'institué reflète la dialectique même de l'imaginaire social qui est à la fois leurrant comme norme imposée et, dans le même temps, créateur de nouvelles formes sociales.

Imaginaires, ces significations ne sont pas réductibles à un réel ou un rationnel quelconque, fut-il ancré dans l'inconscient social comme l'est la figure étatique ; elles renvoient au fond magmatique de la psyché et du monde, c'est-à-dire à ce que Castoriadis nomme l'Abîme/Chaos/Sans-Fond à partir duquel surgit sans cesse un flux créatif de nouvelles significations dont la portée peut être bénéfique ou maléfique pour l'homme.

Sociales parce qu'elles valent et s'imposent à tous les membres de la société, sans être nécessairement sues comme telles. Les formations idéologiques apparaissent comme des ensembles identitaires rationalisables du fond magmatique de l'imaginaire social, soit celles qui présentent le plus haut degré de cohérence et d'efficacité politique dans un certain contexte.

Ainsi la relégation imposée par la logique centralisatrice de l'État qui vide les centres de l'humain pour le reporter sans cesse en périphérie, peut être interrogée sous l'angle des territoires qui produisent – comme espaces imaginaires mais vécus comme tels – les significations imaginaires sociales de notre époque.

Le territoire peut être vécu comme enfermement et la banlieue comme territoire de refuge, près de la mère dont la fonction surprotectrice ne saurait être minimisée dans un univers où les espaces du Travail et de l'Urbain sont eux entièrement voués par les impératifs centraux à l'héroïsme ascensionnel, à la conquête d'une place « au soleil », à la compétition forcenée vers les cimes de hiérarchies dont la plupart ignoreront toujours les voies d'accès, lesquelles sont précisément modélisées par le *cursus honorum* en vigueur dans le système étatique...

Pour René Barbier (1977), l'institution sociale référée au Centre a pour fonction essentielle l'autoconservation par le truchement d'une socialisation de la psyché, d'une fabrication d'individus sociaux conformes et appropriés. L'Institution leur fournit des pôles identificatoires et surtout un sens qui tente de recouvrir sans cesse « l'Abîme du monde : de la psyché elle-même pour elle-même, de la société elle-même pour elle-même... Le sacré est le simulacre institué de l'Abîme : la religion confère une figure ou figuration à l'Abîme – et cette figure est présentée à la fois comme sens ultime et source de tout sens ».

La question de la marge est donc bien située historiquement et socialement en référence aux marches et au ban, qui sont des formes à la fois imaginaires, socio-historiques et sociologiques. Elle manifeste le refus du pouvoir comme structurant social, soit dans le rejet

du politique à l'extérieur de la société, soit dans l'indifférence généralisée pour la politique mise, par un effet de retour singulier, au ban des valeurs de la jeunesse. Si la notion d'insertion a, elle-même, éclaté, « vivre et travailler au pays » est un slogan qui n'a plus aucun sens sur la majorité de nos territoires quand l'absence d'alternative politique radicalise les bannis à l'égard des institutions.

Briser la centralité

Pour filer encore la métaphore médiévale, l'organisation des frontières impliquait, indique Roger Dion, une indécision contraire aux traditions et échappant de plus en plus au pouvoir central par des sortes de brèches parfaitement assumées et dont l'inscription même dans les paysages était bien réelle dans les zones frontières.

La capacité à « être nomade », à passer la porte, à s'approprier les brèches, constitue à l'inverse, pour les acteurs des banlieues, un capital ; il ne repose pas seulement sur la possession des moyens de transport, mais sur des compétences et des stratégies particulières. Le véritable enjeu de la mobilité se situe, pour ces acteurs, dans leurs représentations du monde et de leur environnement, dans leur imaginaire.

Émergent alors d'autres formes sociales fondées sur un lien affectif puissant, constituant précisément une puissance sociétale qui s'oppose au pouvoir politique institué. Brisant la centralité bureaucratique, nombre d'entre eux travaillent non plus au niveau des déconcentrations de l'État (faux-nez des décentralisations), mais à celui des territoires réels, dans des espaces vécus comme ils sont et non tels que l'Institution voudrait qu'ils soient, territoires témoignant d'une appropriation à la fois économique, idéologique et politique (sociale donc) de l'espace par des groupes qui se donnent une représentation particulière d'eux-mêmes, de leur histoire, de leur singularité, y compris quand ils sont en cours de recomposition, ce qui est le cas de la majorité d'entre eux. Car, penser le territoire, c'est penser d'abord d'abord une idée fondée sur la volonté d'un groupe tissant du lien social localisé, créant des solidarités à l'échelle locale, se voulant co-auteur d'un développement de proximité. L'échelle à laquelle ces solidarités tentent de s'organiser en opposition au Centre

est une donnée incontournable. Ceci concerne bien sûr la vie associative, le tiers secteur mais aussi certaines collectivités locales.

On passe alors d'une connaissance dictée par l'Institution à une véritable connaissance singulière des habitudes, situations codées, rituels, sagesses et cultures populaires, sens commun exprimé dans les groupes, dans tout ce qui est organisé par l'expérience collective : sens partagé, sens du devenir, sens de valeurs communes, du développement...

À l'encontre d'une objectivité technocratique détruisant la confrontation avec l'objet, les imaginaires locaux à l'œuvre dans nos quartiers, nos banlieues, nos espaces ruraux, sont épiphanisés quand ils tentent de dresser une expérience vivante contre le monde objectif de la mort (Durand, 1979 [1960]), quand ils visent à transformer le monde en faisant appel à l'imagination créatrice, dans ce supplément d'âme que requiert la fonction fantastique que l'angoisse contemporaine tend à annihiler au profit de tous les déterminismes institués.

La logique de territoires « médians »

Il s'agit de rassemblements d'hommes et de femmes liés par le devenir qu'ils partagent. Ce qui y est mis en commun, lien fondateur, c'est bien le Sens dans lequel chacun peut s'engager, la direction dans laquelle le bien de chacun est recherché. Pour qu'il y ait appropriation active, il faut que la communauté de devenir située à la marge en arrive à se faire son propre auteur (Ardoino, 1977), l'instituant faisant alors place à l'institué, le particulier à l'universel.

Les territoires possèdent une « mémoire collective » qu'elle soit ancienne ou jeune. La considération de celle-ci leur est indispensable comme la pensée du devenir et comme elle l'est à tout projet qui s'y investit quand les processus font place aux programmes. Le développement des réseaux sociaux en est un laboratoire foisonnant dans la lutte contre toute politique instituée, contre toute centralité, contre les lieux de lieu de la domination qui se dissimule souvent derrière les aspects fonctionnels de la régulation indispensable à n'importe quelle échelle du territoire. Car le pouvoir est représentation, théâtre, simulacre, et ne vit que de spectateurs participant à l'action devant leur télévision (Lourau, 1978), quand tout s'éloigne dans l'ordre de la représentation (Debord, 1967).

Ceci passe aussi par le fait de réinvestir leur dimension mythique, pour discerner les cristallisations de sens porteuses de promesses et de nouveaux investissements entre inter subjectivité et intra subjectivité, pour mieux saisir l'altérité et la communication.

Nous postulons que les projets des territoires ne peuvent faire l'économie d'une prise en compte des catégories du trajet anthropologique énoncées par Gilbert Durand, lequel voit dans toute pratique symbolique la conjonction jamais achevée, toujours provisoire entre données subjectives et intimations du milieu et l'intervention sociologique accomplit bien cette mystérieuse alchimie qui consiste à jeter ensemble des données verticales: les biographies, le recours aux histoires de vie des sujets, à leur imaginaire radical, aux mythes. Ceux-ci viennent les informer de leur mémoire, de leurs déterminants personnels ou collectifs inconscients en même temps que des soumissions aux contraintes des réalités naturelles, sociales, économiques, organisationnelles qui structurent le champ de toute recherche.

Entre Centre et Périphérie, s'opère le retour au milieu, ce que la grande sociologue italienne Annamaria Rufino (2018) a nommé « la société médio-globale ». Dans le contexte de la mondialisation, il est vrai que le centre est partout et que les frontières s'estompent, mais c'est un autre sujet !

Les acteurs

En 1986, Carr et Kemmis publiaient leurs observations (*Becoming critical*) et définissaient la recherche-action comme :

« Une forme de recherche entreprise par les participants aux situations sociales pour améliorer la rationalité et la pertinence de leurs pratiques, leur compréhension et les situations dans lesquelles ils pratiquent ».

Pour eux, il s'agissait de promouvoir des processus sociaux permettant d'améliorer, transformer les pratiques et dans le même temps d'engager, impliquer les acteurs concernés en travaillant à partir de leurs propres implications tant subjectives que liées à leur inscription spatio-temporelle.

Soit, véritablement, la mise en œuvre d'une anthropo-logique ; elle passe par une posture méthodologique, celle que Barbier nomme avec Jean-Louis Legrand (2006) une implexité, soit une confrontation armée entre les postures de l'implication et les données de la complexité. Ancrée résolument dans un processus « aux frontières », la dynamique va y revêtir la forme de la recherche-action existentielle, production de connaissances et transformation de la réalité. La citoyenneté, comme l'avait bien vu Philippe Seguin (2000), de fait ne se décrète pas, elle se vit quand il nous faut totalement réviser nos modes de pensée et d'action.

Et n'est-ce pas dans l'extraordinaire plasticité des formes sociales que réside, comme l'avait pensé Simmel, l'espoir de leur permanence ?

Conclusion

S'il y a bien ambivalence des frontières, lesquelles, dans l'imaginaire social, se déplacent entre Centre et Marges, nous ne saurions totalement opposer les deux formes car nos sociétés informées par notre mémoire collective, et, sous le jeu des acteurs, subissent en permanence d'importantes altérations. Comme l'a vu Castoriadis (2005) :

« L'ancien entre dans le nouveau avec la signification que lui confère le nouveau tant les modèles anciens sont constamment redécouverts, remodelés, réinterprétés pour qu'ils soient adaptés aux schèmes imaginaires du présent, aux nouvelles formes de l'imaginaire social que nous observons aujourd'hui ».

Références bibliographiques

Ardoino Jacques, 1977, *Éducation et Politique*, Paris, Gauthier Villars.

Barbier René, 1977, *L'approche transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos.

Bertin Georges, 1989, *L'Imaginaire de la fête locale*, thèse de doctorat, Saint-Denis, Université Paris 8 Vincennes.

- Bertin Georges, 1999, *Du mythe et de l'Imaginaire à l'intelligence du social*, Thèse d'habilitation à diriger des recherches, Paris, Université René Descartes, Paris 5 Sorbonne.
- Carr Wilfred, Kemmis Stephen, 1986, *Becoming critical. Education, knowledge and action-research*, London, Routledge.
- Castoriadis Cornélius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil.
- Castoriadis Cornélius, 2005, *Une société à la dérive. Entretiens et débat, 1974-1997*, Paris, Le Seuil.
- Debord Guy, 1967, *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel.
- Dion Roger, 1947, *Les frontières de la France*, Paris, Hachette.
- Durand Gilbert, 1979 [1960], *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod.
- Le Grand Jean-Louis, 2006, [Implexité : implications et complexité](http://www.barbier-rd.nom.fr), document électronique in <http://www.barbier-rd.nom.fr>.
- Lourau René, 1978, *L'État inconscient*, Paris, Minuit.
- Rufino Annamaria, 2018, *In/en sécurité, la communication de la peur à l'âge médio-global*, Paris, Mimésis, coll. « Philosophie ».
- Seguin Philippe, 2000, *Lettre ouverte à ceux qui veulent encore croire à Paris*, Paris, Albin Michel.

Les frontières barbares

Ambiguïté des frontières dans l'histoire de l'Amérique du Nord : de la *Frontier* mythique aux *borders* politiques

Lauric Guillaud
Université d'Angers

« On ne trouvera sans doute pas deux personnes qui l'entendent de la même façon. Car cette appellation a beau être courante, elle évoque seulement chez tout le monde, du président jusqu'au paysan, la vague image d'un "là-bas dans l'ouest" : d'une frontière mal définie entre la civilisation et la barbarie. »

Colonel Richard Irving Dodge (*Our Wild Indians*, 1883)

Introduction

En 1848, les États-Unis sont en passe de devenir les maîtres du continent. Les étapes de la progression vers l'Ouest sont nettes : d'abord l'exploration, génératrice de mythes et de littérature, qui crée cette zone particulière de la « *Frontier* », aux confins d'un territoire civilisé. Partout où s'installent les Blancs s'ébauche une « frontière » dont nul cartographe ne peut tracer les contours exacts. Puis, suivent les îlots de peuplement, les déportations indiennes et les guerres inévitables qui feront reculer et aboliront même les « frontières » de l'Amérindien et surtout du Mexicain. Les annexions graduelles des terres pionnières contribuent à l'extension irrésistible du pays. Portées par le mythe ambigu de la *Destinée manifeste*, les États imposent leurs nouvelles frontières, désormais fixes. La « Frontière » sera proclamée

« achevée » en 1890 par le Bureau du Recensement, ce qui ne freinera pas la pulsion profonde et irrationnelle d'agrandissement de la nation, fût-ce au-delà du Pacifique.

Cette communication vise à récapituler brièvement les diverses phases du peuplement nord-américain et de l'élaboration des limites des *settlements* (« établissements ») : d'abord la première frontière, la côte inhospitalière où abordent les Pères Pèlerins en 1620. Puis une seconde, la *Frontier*, notion infiniment complexe, capitale pour comprendre l'Histoire réelle et légendaire des États-Unis. La troisième phase voit de nouvelles limites territoriales entérinées par le gouvernement et la création des États, forts de leurs nouvelles frontières (« *borders* »).

J'évoquerai pour finir la notion si particulière de sacralité du territoire qui conduisit les Américains à associer frontières et espace-temps, tout en soulignant l'imposture consistant à faire passer l'essor des nouvelles frontières pour une noble croyance. Or, ce n'est plus « pour la plus grande gloire de Dieu » (*Ad majorem Dei gloriam*) qu'on érige des frontières ou que l'on s'affranchit des anciennes (celles du Mexique notamment) mais pour la seule gloire de l'*homo americanus*.

La première frontière

Première séparation matérialisée par la longue traversée de l'Atlantique, elle se constitue en 1620 avec l'arrivée des Puritains. Si pour certains, la naissance de la nation s'est produite dès le départ des premiers émigrants, c'est parce que l'embarquement pour la côte américaine est signe de rupture avec le passé (Marienstrass, 1992 : 72). C'est l'océan qui marque le passage de l'histoire européenne à l'histoire américaine.

« Alors que l'Océan n'avait pas encore livré son dépôt sacré »

est le premier vers de l'ode de Jeremy Belknap (*A Discourse*, 1798).

L'océan, marque de la discontinuité, est une barrière salutaire contre la corruption et la tyrannie de l'Europe, et qui assure la sécurité des terres vierges :

« Océan, roule et gonfle tes vagues,
Déploie tes vastes flots atlantiques,
Cache aux Européens

Ces terres occidentales

Qui bordent ton royaume. » (Belknap cité par Marienstras, 1992 : 73).

La discontinuité océanique n'est pas seulement spatiale mais temporelle. Cette frontière liquide crée un temps mythique, tradition américaine que l'on retrouvera dans le *Moby Dick* de Melville. Les prédicateurs comparent l'Atlantique à la mer Rouge, l'émigrant à l'Hébreu. Ce parallèle sera maintenu jusqu'à la fin du XVIII^e siècle par des écrivains qui situeront la création de la nation nouvelle dans un temps providentiel, par l'identification avec les « enfants d'Israël » (la « topologie » puritaine). La Terre promise sera américaine.

La deuxième frontière

La côte inhospitalière où abordent les Pères Pèlerins en 1620 est l'antichambre du « pays désert, chaos hurlant et désolé » (la *howling waste of the wilderness*) de la Bible. La Frontière, c'est la forêt en dehors de la cité puritaine entourée de ses palissades et de ses haies protectrices, à l'abri du Malin, sorte de *pomerium* (délimitation sacrée et inviolable entre la Rome antique et son alentour), mur symbolique transplanté sur la côte atlantique ; une Frontière ambiguë, territorialisée, cloisonnée mais déjà *intériorisée*, qui enclot l'espace et l'Histoire, en ouvrant toutefois les portes d'une fiction balbutiante. À la fin du XVIII^e siècle, le premier écrivain américain, Charles Brockden Brown, utilise l'espace pour évoquer deux frontières dans sa dialectique civilisation/*wilderness*. La première est celle qui sépare le *settlement* des territoires sauvages ; la seconde est celle qui figure le seuil du chaos (*Wieland*, 1798 ; *Edgar Huntly*, 1799). La *wilderness* exprime l'inconscient individuel et collectif de la société américaine en général dans un monde en transition, aux « frontières » incertaines, qui vacille entre l'Ancien monde et le Nouveau, le passé et l'avenir. Le statut incertain de la *wilderness*, à la fois édénique et infernal, va permettre à Brown d'innover en fondant le gothique européen dans le creuset de la nature inviolée du Nouveau Monde, dans cet inter-espace producteur de nature et de surnature.

Le territoire est un espace-temps initiatique que les colons perçoivent à travers le prisme de leur culture religieuse, donnant corps à une « géopolitique du surnaturel » (Debray, 2010). L'ambivalence de l'espace correspond à celle du temps : enfer et/ou paradis. La théologie

terrorisante des puritains impose un discours de la frontière, une terreur du seuil liée à une double « transgression », morale et spatiale : d'abord l'éventualité d'une invasion des entités du dehors (diables ou Indiens) à l'intérieur de la cité de Dieu ; ensuite la tentation démoniaque de « sauter la haie », tel Remus à Rome, pour connaître le vertige de l'expérience de « l'autre bord » (« *the wilderness temptation* » d'Eliot). Toute frontière sera dorénavant vécue sur le mode *obsidional* : peur panique de l'autre, cet *alien* qui risque d'aliéner. D'où l'ineffaçable trauma du 11 septembre suite à l'effondrement des *res sanctae* new-yorkaises.

Le plus grand roman américain, *The Scarlet Letter* (*La Lettre écarlate*, 1850) de Nathaniel Hawthorne, montre l'opposition croissante entre deux mondes, celui d'Hester exilée pour avoir trompé son mari, et l'enceinte sacrée du village puritain (*sacré* vient du latin *sancire* : délimiter, interdire). La situation d'Hester, paria dans le *settlement*, se retrouve matérialisée dans la *wilderness*. S'étant mise en marge de la loi, elle vit au bord du monde civilisé. Hawthorne a bien compris que le véritable débat se situe dans cet « entre-deux » où s'affrontent deux conceptions de l'Amérique, dans cet espace périphérique mouvant que privilégie l'écrivain. Il y trouve en effet l'union idéale du réel et de l'imaginaire, des « Frontières » extérieure et intérieure que l'Amérique s'efforce de concilier depuis toujours. En se tenant à l'extérieur du *settlement*, Hester est véritablement une *outsider*, séparée des *insiders*, les colons qui redoutent les puissances de l'ombre. Elle se confond avec l'univers hostile où conspirent à la fois démons, sorcières, pécheurs et hérétiques, maudits et bannis, tels les Quakers, ces dangereux *outsiders* qui fréquentent la Frontière pour mieux propager leur hérésie démoniaque. Il faudra, paradoxalement, de nouveaux exclus pour que la liberté avance en Amérique du Nord. Étrange époque, peut-être unique dans l'histoire, où un schisme peut créer les conditions géopolitiques d'une indépendance territoriale. La théologie bouscule les limites. Tous ces dissidents (Anne Hutchinson, Roger Williams) ont laissé passer un peu d'air pur dans la « maison » puritaine en transgressant toutes les frontières, physiques et métaphysiques.

La troisième frontière

L'achat providentiel de la Louisiane (1803) qui double la superficie du territoire américain en 24 heures et l'expédition de Lewis et Clark (1803-1806) qui ouvre des pistes vers le Pacifique sont

les éléments déclencheurs de l'expansionnisme et de la grande transhumance continentale vers l'Ouest. La jeune nation fait reposer sa légalité « sur un sol dont les contours restaient volontairement imprécis et dont les frontières étaient constamment franchies et repoussées, et non pas solidifiées » (Marienstras, 1992).

Cette troisième frontière, la *Frontier*¹, est

« [cette] force qui va, force du mouvement à l'opposé de l'immobilité de la frontière-barrière qui sépare, tranche et arrête » (Rougé, 1991).

La *Frontier* est une zone de transition, la ligne marquant la zone limite de l'implantation des populations d'origine européenne dans le contexte de la conquête de l'Ouest – une notion qui ne recouvre point l'image d'une ligne fermement dessinée d'un point à un autre, mais celle d'une « esquisse de ligne aux endentures profondes avancées en direction des contrées sauvages » (Rieupeyrout, 1967). La frontière de peuplement qui marque la ligne de démarcation entre les territoires défrichés et l'espace encore vierge, cette « zone barbare à conquérir » (Debray, 2010), est un front pionnier perpétuellement mobile qui ne coïncide que rarement avec la frontière politique.

Cette mouvante frontière occidentale a joué dans l'histoire des USA un rôle considérable. Dès la première moitié du XIX^e siècle, les hauts faits de Leather Stocking (Bas de Cuir) de James Fenimore Cooper (*Les Pionniers*, *Le Dernier des Mohicans*, *La Prairie*, 1823-1841), ou l'autobiographie légendaire de Davy Crockett (1834) enflamment les imaginations jusqu'en Europe. L'image romantique et romanesque de ces confins hantés de farouches tribus indiennes et d'innombrables périls continue à déterminer la vision fantasmée du Far West signifiant un endroit où règnent l'anomie (absence de règles) et la loi du plus fort.

L'« ouverture » de la frontière au début du XIX^e siècle nécessite le recours aux icônes symboliques nationales que seront les *Frontiersmen*, balançant entre nature et culture, à la *frontière* de deux mondes, chargés eux aussi de défricher et de déchiffrer la *wilderness*. Il est significatif que prolifèrent des termes qui ne cessent de rendre compte de l'ambiguïté, de l'ambivalence ou de la polysémie de l'espace : l'homme de la « frontière » explore aussi bien l'espace inconnu que les zones interdites de l'inconscient américain ; le *pathfinder* est l'ouvreur

¹ Le mot *Frontier* fut emprunté au français par les anglophones au XV^e siècle et avait la signification française de frontière, soit la région d'un pays qui fait face à un autre pays.

de pistes, l'« éclaireur » chargé à la fois de dégager (*to clear*) l'espace physique de la *wilderness* et de chasser les ombres du passé. Ce « coureur des bois » est un homme de l'avant-garde qui ouvre les portes du futur, mais il est aussi le *backwoodsman*, homme rustre de l'arrière-pays (*hinterland*), familier des terres incultes (*uncleared*) et de ses étranges habitants. Le pionnier se présente ainsi comme une figure double, soumise tout à la fois à la tentation primitiviste de la *wilderness* et au chant irrésistible des sirènes du progrès. Bref, un barbare éclairé. Ce héros américain, fondamentalement dissocié, est voué à la postérité littéraire. Il a pour nom Edgar Huntly, Daniel Boone, Julius Rodman ou Leatherstocking (voir Guillaud, 2000).

Finalisation des frontières : des colonies aux États

Pendant tout le XIX^e siècle, les Étatsuniens vivent avec l'idée que le continent offre des possibilités illimitées d'extension aux énergies, au fur et à mesure de la repoussée de la frontière. Les annexions graduelles des terres pionnières contribuent à l'expansion irrésistible du pays. Ce n'est pas un hasard si le concept de « Destinée manifeste » (*Manifest Destiny*) est créé en 1845 par le journaliste John L. O'Sullivan, pour devenir une pierre angulaire de la politique nationale et un mythe essentiel (Vincent, 1999). Le modèle américain étant perçu comme le meilleur au monde, il échoit au peuple élu la mission morale de répandre sa civilisation à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières américaines. Au départ noble croyance, la destinée manifeste devient peu à peu une pure idéologie, voire un dogme abusif dont usent les dirigeants, les hommes d'Église et les journalistes pour justifier l'injustifiable : les massacres des *natives*, l'appropriation des terres mexicaines, le racisme, la xénophobie et les ravages écologiques.

O'Sullivan, à l'occasion de l'annexion du Texas, utilise l'expression *Manifest Destiny* pour décrire le caractère « de droit divin » de l'irréversible colonisation du continent nord-américain par les Anglo-Saxons de la côte Est :

« C'est notre destinée manifeste de nous déployer sur le continent que nous a alloué la Providence pour le libre développement de nos millions d'habitants qui se multiplient chaque année » (O'Sullivan, cité par Nouailhat, 2015 : 23).

La nation américaine a désormais pour mission divine de répandre la démocratie et la civilisation vers l'ouest. On retrouve la vieille notion d'exceptionnalisme, mais sur un mode plus sécularisé, plus idéologique : la perfection du *self-government*² étasunien justifie l'idée d'une destinée manifeste soucieuse de propager un système de valeurs, non seulement d'Est en Ouest, mais à travers le monde entier, afin de le faire progresser à son image. Le « destinarianisme » religieux cède progressivement la place au mythe de l'expansion – parfois sur un mode cynique. Il faut dire que les États-Unis connaissent une période de croissance extraordinaire à partir des années 1840, ce qui conduit les habitants à percevoir leur expansion comme un processus inexorable. Cet élan unique dans l'Histoire n'est pas seulement d'essence divine ou messianique ; il devient une sorte de *loi* physique qui sous-tend l'irrésistible vague de la frontière. Les vents dominants sont par définition étasuniens.

Portés par la Destinée manifeste, la main invisible de la Providence ou le « doigt de Dieu » finalisent les frontières formelles de la nation, de l'Atlantique au Pacifique. La « Frontière » est officiellement « achevée » en 1890. Les pionniers occuperont les terres et les clôtureront, prétextant dessein divin ou ambition démocratique – c'est d'ailleurs la même chose. Toujours l'on justifiera les frontières sous des prétextes fallacieux issus de « l'exceptionnalisme » originel : élection divine, desseins manifestes du Ciel, mission civilisatrice, prédestination collective, conquête rédemptrice (*Redeemer Nation*). Le discours religieux (la sainteté *visible* de l'Amérique) cèdera plus tard la place à une rhétorique de supériorité ethnique (l'*anglo-saxonisme*) et à un impérialisme musclé qui conforteront la pulsion d'agrandissement du pays, stimulée par une presse fanatique (*the yellow press*). Dieu ne peut être qu'anglo-saxon, peut-être même américain. Les frontières seront ainsi toutes légitimées, actées par la Providence ou l'inévitabilité d'un expansionnisme perçu comme indépassable.

L'annonce de la fin de la frontière donne l'impression que, la colonisation du continent une fois achevée, il faut orienter les énergies vers d'autres horizons, et ce ne peut être qu'outre-mer. La phase continentale en principe close, reste à tourner ses regards vers l'extérieur. On se surprend à internationaliser la Destinée manifeste. La côte Pacifique n'a pas sonné le glas des ambitions impérialistes de la jeune République américaine : après 1890, la frontière, dans sa dimension mythique (« l'Ouest rédempteur »), même dévoyée, a continué à être repoussée jusque dans l'océan (soumission d'Hawaii en 1898, des îles Vierges en 1917). En 1898, la guerre

² Capacité pour un peuple ou un territoire de se gouverner lui-même.

avec l'Espagne au sujet de Cuba est véritablement impérialiste puisqu'à la suite de la guerre de 1898, les États-Unis annexent l'île de Guam, Porto Rico, les Philippines et posent un quasi-protectorat sur Cuba. Puis, c'est l'extension de la *frontier* vers le Pacifique, vers l'Amérique latine et l'espace caribéen. Theodore Roosevelt, avec la doctrine du *Big Stick*, visera à faire assumer aux États-Unis dans cette zone une place de véritable police internationale.

Si « La première frontière fut la côte atlantique », comme le dit en 1893 Frederick Jackson Turner, le théoricien de la frontière, la « dernière » frontière ne fut pas la côte pacifique. Les Étatsuniens s'empressent de sortir sauvagement de cette dernière frontière, celle-ci créant un nouvel horizon d'attente pour les impérialistes, une seconde *Manifest Destiny* qui trahit le prétendu irénisme de la nation. On est passé du credo d'Andrew Jackson, « l'extension du domaine de la Liberté », à une névrose collective d'agrandissement que Jules Verne avait parfaitement perçu dans ses dernières œuvres (voir Guillaud, 2021).

Conclusion

L'esprit américain se caractérise par la haine de l'immobilité, ce qui ne le dispense pas de multiplier seuils et barrières. « *Should I stay or should I go* » (« Faut-il rester ou partir ? »), chantaient les Clash, définissant le dilemme étasunien. La question sera en fait réglée par un double processus : la création de frontières fixes au détriment des populations conquises (les 50 États), la frontière du Sud étant constituée par des territoires arrachés au Mexique, du Texas à la Californie. Mais, l'appétit venant en mangeant, le Pacifique s'avère un seuil qu'il convient de dépasser. La progression étasunienne n'étant qu'une série de perpétuelles résurrections, on peut se demander si le concept de finalisation a même un sens pour la nation. « L'énergie américaine aura toujours besoin d'un champ d'action accru », prophétise Turner, évoquant la question de la dilatation de la frontière en Alaska et jusqu'en Asie...

« D'emblée, l'Amérique se donne comme une terre exceptionnelle, presque hors de ce monde : élastique, extensible, rénitente (résistante), *ad infinitum, ad libitum...* » (Durafour, 2007)

Au-delà de la finalisation des frontières nord-américaines persistera toujours cette ambiguïté idéologique d'un pays qui, au nom de Dieu, du bien ou de la démocratie, n'aura jamais cessé

de se livrer à une quête permanente de la limite et de diaboliser l'autre, cet *outsider*, sis en deçà des limites strictes imparties par la volonté étasunienne. Ambivalente demeure la frontière étasunienne, sacrée et profane, « sublime et maudite » comme la décrit Lu Xun (cité par Debray, 2010 : 30) en parlant de la grande muraille de Chine, qui « inhibe la violence et peut la justifier », « scelle une paix, déclenche une guerre, brime et libère, dissocie et réunit », écrit Régis Debray (2010 : 30).

La notion de frontière, de par son extensibilité même, est une frontière, par définition, toujours filante, telle l'étoile qui symbolise chaque État ; une frontière insaisissable qui n'existe que comme incessant autodépassement, que comme une frontière qui ne se distingue plus de ce qu'elle est censée séparer.

« Le territoire américain n'est pas pris entre des frontières, le bordant de part et d'autre, il n'est qu'une gigantesque frontière » (Durafour, 2007).

Faut-il rappeler que pour John Fitzgerald Kennedy, la « nouvelle frontière » suggérait la conquête de l'espace ? Décidément, « *The sky is the limit* » : les USA « n'ont que le ciel pour limite », écrira un journal en 1911.

Références bibliographiques

Debray Régis, 2010, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard.

Durafour Jean-Michel, 2007, « ["Cette frontière qui battait sans cesse en retraite" : Turner et le cas américain](#) », *Cités*, 3 n° 31, p. 47-58.

Guillaud Lauric, 2000, *Frontières barbares*, Paris, E-dite.

Guillaud Lauric, 2021, *Jules Verne face au rêve américain*, Paris, Michel Houdiard.

Guillaud Lauric, 2021, *La Terreur et le sacré*, Paris, Michel Houdiard.

Marienstras Élise, 1992, *Les mythes fondateurs de la nation américaine : essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'indépendance, 1763-1800*, Paris, Complexe.

Nouailhat Yves-Henri, 2015, *Les États-Unis et le monde, de 1898 à nos jours*, Paris, Armand Colin.

Rieupeyrou Jean-Louis, 1967, *Histoire du Far West*, Paris, Tchou, 1967

Rougé Jean-Robert, 1991, « Les significations des frontières dans l'histoire américaine », in Centre d'études des relations interculturelles (dir.), *Frontière et frontières dans le monde anglophone*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne.

Vincent Bernard, 1999, *La Destinée manifeste des États-Unis : aspects idéologiques et politiques*, Paris, Messène.

Vers un religieux défrontiérisé ?

Jean-Paul Willaime

Directeur d'études émérite à l'EPHE-Université PSL

Introduction

« Le fait frontalier interpelle chacun, tant il apparaît en porte-à-faux avec l'idéologie triomphante de la libre circulation des biens, des hommes et des idées » (Foucher, 1991 : 9).

Chacun de nous n'a-t-il pas rêvé, un jour ou l'autre, d'une frontière idéale, une frontière que, remarque Michel Foucher (1991), l'on « voudrait *naturelle* mais *effacée*, *ouverte* mais *protectrice*, lieu d'échanges et de contacts, de conciliabules et de rencontres ». Oui, mais toutes sortes de frontières sont bien réelles et du sang a souvent été versé pour les établir, les sauvegarder, les étendre. Les frontières créent, en leur intérieur, des « nous » et, en leur extérieur, des « autres¹ ». Tracer des frontières est instituant, ne le fait pas qui veut. Pas étonnant dès lors que « l'acte de tracer frontière renvoie, de manière redoutable, au sacré » (Foucher, 1991 : 42). L'espace mondial est traversé de frontières délimitant les territoires sur lesquels s'exerce une souveraineté politique. Mais ces frontières politiques ne sont pas les seules, il y a des frontières géographiques, économiques, militaires, linguistiques, culturelles, religieuses, civilisationnelles..., ces diverses frontières pouvant se superposer, s'entremêler, se renforcer l'une l'autre ou, au contraire, se concurrencer, se contester, se durcir. Il y a des

¹ Les Alsaciens désignent leurs compatriotes qui habitent de l'autre côté des Vosges de « Français de l'intérieur ». Nul ne se permettrait pour autant de désigner les Alsaciens de « Français de l'extérieur ». Ce serait mal ressenti de la part des Alsaciens qui, en parlant de « Français de l'intérieur », expriment leur identité régionale qui les différencie des autres Français. Une proportion non négligeable d'entre eux souhaiterait sortir de la région « Grand-Est » et avoir leur propre région.

frontières molles et des frontières dures, des frontières bien réelles et des frontières imaginées.

Les frontières délimitent des espaces matériels, sociaux, et mentaux. Elles sont plus ou moins visibles, plus ou moins conscientes, plus ou moins souhaitées, plus ou moins contrôlées, plus ou moins durables. Des frontières peuvent s'effacer lentement, voire disparaître ; certaines, que l'on croyait disparues peuvent resurgir, de nouvelles frontières peuvent apparaître. Bien des éléments peuvent contribuer à tracer des frontières : la géographie physique (un fleuve, une montagne...), les souverainetés politiques, les productions et échanges de biens, les déplacements de populations, des langues, des cultures, des religions, les relations entre générations, les relations entre les femmes et les hommes, les adultes et les enfants. Les frontières ne sont pas des murs mais elles peuvent le devenir comme on le constate aujourd'hui avec l'érection de murs anti-migrants aux États-Unis, en Hongrie, en Pologne (Simonneau, 2020).

Si murs et frontières ont en commun de délimiter et de séparer, ils n'ont pas le même but : les premiers, les murs, empêchent le franchissement de l'extérieur ou de l'intérieur, tandis que les secondes, les frontières, le permettent. Si abattre des murs suscite la joie (comme cela a été le cas lors de la chute du mur de Berlin le 9 novembre 1989), abolir des frontières suscite des réactions plus mitigées mêlant la satisfaction de s'ouvrir à un espace plus large et l'inquiétude face à des frontières plus lointaines qui relativisent l'entre-soi que délimitaient les frontières précédentes.

Je privilégie, dans cette communication, le terme de frontièrisation à celui de frontière car, s'agissant des interférences entre frontières et religions, le premier terme souligne d'emblée qu'il s'agit de processus. Les religions sont de fait traversées par des dynamiques de frontièrisation et de défrontièrisation. Après avoir examiné la question même de la délimitation du religieux comme phénomène social distinct, j'aborderai successivement les frontièrisations *religieuses*, *politiques*, *sociales* et *civilisationnelles* du religieux avant d'expliquer pourquoi on peut décrire la situation actuelle du religieux dans les sociétés occidentales européennes comme une défrontièrisation généralisée que certains tentent de juguler en érigeant des murs.

La question de la délimitation du religieux comme phénomène social distinct

Aborder le thème des frontières d'un point de vue de sociologie des religions, c'est commencer par une question préalable, celle de l'identification du religieux comme un domaine distinct d'autres domaines, en particulier du politique. En modernité occidentale, la distinction, puis la séparation, entre le politique et le religieux ne se sont pas faites en un jour et cette séparation n'est pas, dans certains pays, aussi accomplie qu'on le pense. L'on n'en a pas fini avec le théologico-politique. Et si l'on considère les différentes religions, on s'aperçoit que beaucoup ne se laissent pas facilement cantonnées à un domaine religieux qui serait strictement séparé des autres domaines d'activités. Dans leur auto-compréhension, les religions estiment qu'elles concernent toutes les dimensions de la vie humaine, qu'on ne peut les réduire ni à une opinion privée sur Dieu et l'après-mort, ni à des rites effectués dans des édifices du culte. Qui plus est, comme le montrent particulièrement les « religions asiatiques » : l'hindouisme², le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme, certaines religions ne se laissent pas sans difficultés catégoriser comme « religions³ » !

Vincent Goossaert et David A. Palmer expliquent que, pour étudier le paysage religieux chinois, ils ont dû développer une approche « écologique » « basée sur une perspective anthropologique de la religion comme un « phénomène social total » (Marcel Mauss) qui ne peut pas être isolé complètement comme une « institution distincte⁴ » (Goossaert, Palmer, 2012 : 16). La religion est, à bien des égards, une invention occidentale et si certains pays ont fini par identifier leurs mondes de représentations et de pratiques comme « religieux », c'est sous l'influence occidentale. La délimitation d'un domaine comme « religieux », autrement dit la frontièrisation du « religieux » comme phénomène social distinct, s'est particulièrement

² « Ce qu'on appelle l'hindouisme (mot créé par les Anglais vers 1830) ne correspond pas à un domaine séparé de la vie sociale, comme c'est le cas pour la religion de nos jours en Occident. L'hindouisme est essentiellement et indissolublement un système socio-religieux. (...). Poser à un hindou la question : "Quelle est votre religion ?" revient donc à lui demander : "Quel est votre *way of life* ?" » écrit L. Kapani (1993 : 375).

³ En Belgique, le bouddhisme a été reconnu par le Gouvernement non pas comme une religion à côté des autres religions, en l'occurrence les christianismes, le judaïsme et l'islam mais comme « une conception philosophique non confessionnelle » à côté de la « laïcité organisée ».

⁴ La présente citation se trouve dans un paragraphe significativement titré « L'invention d'un champ religieux ».

manifestée lorsque l'on a estimé que ce domaine devait être régulé politiquement et juridiquement de façon spécifique.

La question des frontières considérée d'un point de vue de sociologie des religions, c'est donc d'abord celle de la catégorisation et de la délimitation même de l'objet « religion ». Cette question se pose aussi bien au niveau de la connaissance (la religion prise comme objet d'études) qu'au niveau de la vie sociale (la religion considérée comme un phénomène social spécifique). Comme en témoignent les nombreux débats et controverses que le religieux suscite dans notre pays, l'on n'a pas fini de discuter la question de savoir ce qui relève du religieux et ce qui n'en relève pas, de questionner la distinction entre, selon notre terminologie française, le *cultuel* et le *culturel*. La délimitation du religieux comme phénomène social distinct est sujette à controverses. Et ce n'est pas une question seulement théorique, elle a des implications très concrètes : selon que le port d'un foulard par des élèves sera interprété comme un signe religieux ou bien comme une coutume traditionnelle, la réaction des autorités scolaires ne sera pas la même⁵ ; selon que l'installation d'une crèche dans le hall d'une mairie sera considérée comme une violation de la laïcité de la République ou bien comme le respect d'une tradition culturelle ancestrale (pensons aux santons de Provence), l'installation sera ou non permise. Si la loi de 1905 séparant les Églises de l'État interdit le financement des cultes, elle n'interdit pas le financement d'espaces *culturels* attendant aux espaces *cultuels* : cette frontièrisation spatiale du religieux peut se complexifier si, moyennant une cloison mobile, l'espace *culturel* est intégré à l'espace *cultuel* pour les cérémonies attirant un public nombreux. Certains lieux complexifient encore plus la distinction entre le *cultuel* et le *culturel*. En témoigne l'*Espace socio-culturel Martin-Luther King Grand Paris* inauguré à Créteil le 11 septembre 2021 en présence du maire, de la vice-présidente du Conseil départemental du Val de Marne en charge de la Culture, de la vie associative, de l'éducation artistique et culturelle et du tourisme, du président de la Fédération protestante de France et, en visio-conférence depuis les États-Unis, de Bernice Luther King, la fille cadette du pasteur. Il s'agit en effet d'un édifice qui, durant la semaine, est une plateforme séculière multifonctionnelle et qui, le dimanche, se transforme en une méga-Église multiculturelle. Dans ce cas, la distinction ne passe pas par une frontière spatiale mais

⁵ On a considéré en France que le port d'un foulard en tant que tel manifestait ostensiblement une appartenance religieuse et qu'il était donc interdit dans les écoles, collèges et lycées selon la loi du 15 mars 2004.

par une frontière dans le temps : l'Église loue l'édifice, dont la Fondation pour le protestantisme est propriétaire, pour ses services religieux comme le font les usagers séculiers pour leurs activités (conférences, séminaires, réunions, spectacles...). Ce dispositif a permis des financements publics de la part des collectivités locales (municipalité, département, région⁶).

Cherchant à saisir les différentes façons d'être religieux, Peter Berger (2005) oppose de façon idéal-typique Bénarès et Jérusalem, deux capitales religieuses qui symbolisent selon lui les différences importantes entre les « religions de l'intériorité avec le divin » (l'hindouisme, le bouddhisme) et celles du « face à face avec le divin » (les monothéismes juif, chrétien et musulman) (Berger, 2005 : 159-188). Le clivage entre Bénarès et Jérusalem apparaît bien plus profond que celui entre Jérusalem et Athènes selon Peter Berger. Autrement dit, une ligne de fracture entre différentes façons d'être religieux serait plus importante que la ligne de fracture entre les monothéismes et la philosophie séculière !

On peut aussi se demander si les délimitations du religieux sont différentes selon que l'on a affaire à des « religions de l'intériorité avec le divin » ou à des « religions du face-à-face avec le divin ». Ce qui m'apparaît en tout cas sûr c'est que la délimitation du religieux est différente selon que l'on a affaire à des sensibilités religieuses intransigeantes accentuant la rupture par rapport à leur environnement ou bien à des sensibilités religieuses accommodantes en interactions constantes avec leur environnement. La distinction entre l'*in-group* et l'*out-group* sera exclusiviste dans le premier cas (on en est ou on n'est pas), inclusiviste dans l'autre cas (les frontières délimitant le groupe sont plus floues).

⁶ Lors de cette inauguration du 11 septembre, le maire PS de Créteil, Laurent Cathala, précisa qu'il avait octroyé 1 million d'euros « au titre du financement de la partie culturelle du projet », comme il l'avait fait les années précédentes pour Notre-Dame de Créteil et pour la mosquée.

La frontièrisation *politique* du religieux

On a longtemps considéré, selon le principe *cujus regio, ejus religio*, que l'exercice de la souveraineté politique sur un territoire impliquait l'homogénéité religieuse de sa population. Au temps de la monarchie absolue, ce fut le slogan « une foi, une loi, un roi » avec, en 1685 sous Louis XIV, la révocation de l'édit de Nantes qui obligea les protestants à fuir le Royaume de France vers les pays dits du « refuge » (Angleterre, Hollande, Allemagne...). De fait, il y eut une territorialisation des appartenances religieuses dessinant une géographie religieuse de l'Europe qui n'était pas sans liens avec sa géographie politique. Celle-ci, en gros, dessinait une Europe du Sud catholique, une Europe du Nord protestante et une Europe orientale orthodoxe. Cette géographie comptait également des pays bi-confessionnels catholico-protestants comme l'Allemagne, les Pays-Bas et la Suisse ou orthodoxe-protestant comme la Finlande. Cette bi-confessionnalité à l'échelle nationale ne correspondait cependant pas à une bi-confessionnalité à l'échelle régionale, puisque l'on retrouvait la territorialisation des appartenances religieuses au niveau régional. En Allemagne, avec des *Länder* à dominante catholique (surtout au Sud et à l'Ouest) et des *Länder* à dominante protestante (surtout au Nord et à l'Est). En Suisse, avec des cantons à dominante catholique et des cantons à dominante protestante. Aux Pays-Bas, le Sud est à dominante catholique, le nord à dominante protestante. Aujourd'hui encore, l'identité nationale de certains pays de l'Union européenne comporte explicitement une dimension religieuse, catholique pour Malte, anglicane pour l'Angleterre (et la royauté britannique), le protestantisme luthérien pour le Danemark, l'orthodoxie pour la Grèce. En réaffirmant leur souveraineté nationale sous la poussée de courants populistes, plusieurs pays réactivent les dimensions religieuses de leur identité nationale : en Pologne avec, en 2015, le retour au pouvoir d'une tradition nationale-catholique défendant un projet « indissociablement politique, moral et religieux » (Tartakowsky, Zawadzki, 2017 : 300) ; en Hongrie, le Premier ministre Viktor Orban fait souvent référence au christianisme et, en 2011, il a fait inscrire la référence à Dieu dans la Constitution de son pays ; en Slovaquie, le Premier ministre Roberto Fico, déclarait, le 21 juillet 2015, lors d'une conférence de presse, qu'il n'accueillerait que des migrants chrétiens. Il est clair qu'il y a de la part de ces autorités politiques une instrumentalisation politique du christianisme visant à faire barrage à l'islam, une instrumentalisation qui n'est pas sans

susciter de vives dénonciations : de la part d'autorités politiques, à commencer par Ursula von der Leyen, présidente de la Commission européenne, qui dénonce une discrimination contraire aux valeurs européennes et de la part d'autorités religieuses au premier rang desquelles, le pape François qui, dans une interview en 2020⁷, affirma clairement que :

« Rejeter un migrant en difficulté, quelle que soit sa croyance religieuse, par peur de diluer une culture chrétienne, c'est déformer de manière grotesque à la fois le christianisme et la culture » (Pape François, 2020).

À l'échelle régionale, l'exemple de la Thrace à dominante musulmane et qui s'étend sur trois pays – la Bulgarie, la Grèce et la Turquie – est significatif puisque le Traité de Lausanne de 1923 qui stabilisa un certain nombre de frontières, notamment celles de la Turquie, procéda officiellement à un transfert de populations entre la Grèce et la Turquie sur la base de l'appartenance religieuse (en l'occurrence, musulmane ou orthodoxe). Quant à l'État de la Cité du Vatican à Rome et à la Communauté monastique du Mont Athos au nord de la Grèce, ils offrent en Europe l'exemple particulier de deux micro-territoires gouvernés par des autorités religieuses. Des règles spécifiques régissent les espaces qu'ils occupent comme, par exemple, l'interdiction absolue d'accès au Mont Athos pour les femmes (ce qui a suscité ces dernières décennies des protestations dénonçant le fait qu'une partie du territoire de l'Union européenne restait inaccessible aux femmes).

La baisse sensible des appartenances et pratiques religieuses que l'on constate aujourd'hui dans les différents pays d'Europe a certes diminué l'importance de cette géographie religieuse et de ses interférences avec la géographie politique. Au minimum, il en reste des traces culturelles dans les noms de rues, les monuments, les édifices du culte... autant d'éléments qui feront qu'un voyageur quelque peu attentif parcourant l'Allemagne saura d'emblée s'il est en terre catholique ou en terre protestante. Mais cette tendance principale à la déconfessionnalisation des frontières politiques n'empêche pas que subsistent en Europe des zones de tensions et de violences autour de frontières politiques à dimension religieuse. Les deux plus marquantes sont la Bosnie-Herzégovine et l'Irlande du nord⁸.

⁷ Publiée sous le titre *Un temps pour changer. Viens, parlons, osons rêver...*

⁸ Voir notamment Portier, Ramel, 2020.

La première est, au tournant des années 1990, consécutive à l'éclatement de l'ex-Yougoslavie qui a vu émerger des États dont l'identité nationale était confessionnellement colorée : la Croatie catholique, la Serbie orthodoxe et la Bosnie musulmane. Alors que Sarajevo, aujourd'hui capitale de la Bosnie-Herzégovine, était une des villes emblèmes de la coexistence pacifique de différentes religions, en juillet 1995, le massacre de Srebrenica en Bosnie-Herzégovine coûta la vie à plus de 8 000 hommes et adolescents Bosniaques musulmans. La République fédérale de Bosnie-Herzégovine compte trois composantes aux identités ethno-religieuses très marquées : des Croates chrétiens catholiques, des Bosniaques musulmans sunnites et des Serbes chrétiens orthodoxes. Au sein même de cette République fédérale de Bosnie-Herzégovine, les dirigeants nationalistes de la République serbe de Bosnie souhaitent de plus en plus, à l'heure actuelle (2022), faire sécession. Ce qui pourrait raviver l'antagonisme serbo-bosniaque.

Autre point de crispation en Europe autour de frontières à dimensions politico-religieuses : les 480 kilomètres qui séparent la République d'Irlande et l'Irlande du Nord, province semi-autonome appartenant au Royaume-Uni. Presque complètement effacée, rendue matériellement invisible après l'accord du Vendredi saint de 1998 ayant mis fin aux « troubles » (sic) ayant causé plus de 3 500 morts en trente ans, cette frontière pourrait redevenir sanglante suite à la décision, dans le cadre du « protocole nord-irlandais » du Brexit, de la déplacer en mer d'Irlande en une frontière douanière maritime entre la Grande-Bretagne et l'Irlande du Nord.

Face à la diversité croissante du paysage religieux et convictionnel des populations européennes, de plus en plus sensibilisées au principe de non-discrimination selon la religion, les États, fussent-ils caractérisés par une religion très dominante dans leur histoire, leur culture, leur identité nationale (on pense notamment à l'orthodoxie en Grèce), ont été enclins, là où cela n'avait pas encore été fait comme en Norvège et en Suède, à séparer les Églises de l'État⁹. La déconfessionnalisation des États, les évolutions sociologiques et juridiques ont contribué à la défrontièrisation politique du religieux. Reste que si les frontièrisations

⁹ La séparation entre l'Église luthérienne et l'État intervint en 2000 pour la Suède, en 2012 pour la Norvège.

politiques du religieux s'amenuisent sous la poussée de la sécularisation et d'une pluralisation religieuse et convictionnelle accrue de la population, cela ne signifie pas la disparition de toute frontièrisation, notamment de frontièrisations que l'on peut qualifier de *sociales* parce qu'elles définissent des milieux socio-culturels spécifiques au sein d'une même collectivité politique.

La frontièrisation *sociale* du religieux

La fin de la frontièrisation politique du religieux, même si elle connaît encore des exceptions et même si en subsistent bien des traces, constitue un changement essentiel : l'exercice de la souveraineté politique sur un territoire n'est plus associé à une religion, et c'est désormais à une communauté de citoyens aux convictions très variées qu'est confronté un État lui-même agnostique. Cette sécularisation de l'État qui implique son renoncement au pouvoir spirituel implique, de la part des Églises, leur renoncement au pouvoir temporel. C'est pourquoi l'on peut parler d'une déconfessionnalisation des frontières politiques et d'une dépolitisation des frontières religieuses.

Mais des frontièrisations *sociales* du religieux peuvent très bien subsister ou même se développer au sein même de sociétés très sécularisées. Le concept de « milieu social » est utile pour rendre compte des frontièrisations sociales du religieux. Je le reprends d'une étude sur le milieu évangélique en Suisse menée par Jörg Stolz, Olivier Favre, Caroline Gachet, et Emmanuelle Buchard (2013¹⁰), chercheurs à l'Observatoire du religieux de l'Université de Lausanne :

« Le concept de milieu social désigne un groupement d'individus partageant une même perception du monde et un ensemble de valeurs et de règles spécifiques. Il se caractérise également par la délimitation face à l'extérieur de frontières communes et le développement à l'interne d'une communication propre reposant sur un langage normé. » (Stolz, Favre, Buchard, 2013 : 21).

¹⁰ Voir aussi Stolz, Favre, Buchard, 2013.

Nos auteurs précisent que « tout milieu social peut évidemment accueillir une diversité interne importante et se subdiviser en plusieurs sous-milieus », ce qui n'empêche pas une identité commune « définissant et distinguant à la fois symboliquement, culturellement et structurellement les individus qui font partie du milieu et de ceux qui n'en sont pas ».

Cette dernière remarque est essentielle pour le repérage d'un « milieu » : on en est ou on en n'est pas et ce, même si tout milieu considère qu'en son sein il y en a qui sont plus authentiques que d'autres.

Le terme de *milieu* rend assez bien compte de ce que représentait, particulièrement en secteur rural et jusque dans les années 1960, l'appartenance à l'une ou l'autre des confessions chrétiennes en Alsace : être catholique ou protestant, ce n'était pas seulement respecter les fêtes, règles et rites de chacune de ces confessions (notamment, pour les jeunes, la première communion catholique ou la confirmation protestante), c'était aussi s'inscrire dans des réseaux différents de sociabilité, recourir plus volontiers à des coreligionnaires dans différents domaines (commerces, services). Le poids de ces milieux se faisait particulièrement sentir à l'occasion des mariages confessionnellement mixtes : le choix d'un(e) conjoint(e) de l'autre milieu suscitait de vives réactions sociales et était considéré comme une trahison. En Alsace, note l'historien Alfred Wahl,

« Jusqu'à la fin des années 1950, le mariage mixte, en constante augmentation, provoque encore une crise à l'intérieur de la famille élargie et même de toute la communauté villageoise ou du quartier. » (Wahl, 1989 : 124).

Alfred Wahl parle même à ce sujet de « rupture de la règle de l'impénétrabilité des groupes » (Wahl, 2004 : 1270). Briser la loyauté sociale à son milieu religieux représente un coût.

La frontièrisation sociale du religieux peut être institutionnalisée comme cela a été le cas en Belgique et aux Pays-Bas. L'État belge n'est ni laïque, ni catholique, il est pluraliste aimait rappeler le sociologue Jean Rémy, professeur à l'université catholique de Louvain (UCL). Au plan universitaire, ce caractère pluraliste se manifeste par l'existence, à côté de l'UCL, de l'université libre de Bruxelles de tradition libre-exaministe ou libre penseuse. Si vous êtes

hospitalisé, vous pouvez demander la visite non seulement d'un aumônier catholique ou d'une autre religion reconnue, mais aussi d'un conseiller spirituel laïque (ou humaniste). De même si vous êtes emprisonné. Autrement dit, en Belgique, la laïcité n'est pas la référence englobante de toutes les sensibilités, mais une option particulière, alternative par rapport aux options religieuses : c'est ce que les Belges appellent la « laïcité organisée ». Elle l'est, en effet, à travers tout un ensemble d'organisations structurantes de la vie sociale (les médias, les écoles, les syndicats, les partis politiques, les associations...), comme l'est le catholicisme.

Ce système où les options convictionnelles sont structurantes de la vie sociale, c'est ce que les sociologues belgo-néerlandais ont désigné du nom de *pilarisation* (*verzuiling* en néerlandais), terme venant de « pilier ». Parler de sociétés pilarisées renvoie donc à des sociétés dont une grande partie de la vie sociale est encadrée par le pilier que l'on a choisi ou, plus souvent, celui que l'on a reçu de sa famille à travers l'éducation. Karel Dobbelaere, sociologue flamand, professeur de sociologie à la Katholieke Universiteit Leuven, a expliqué lors d'un entretien, ce qu'avait signifié pour lui le fait d'avoir été formé dans le pilier catholique flamand. C'était non seulement être baptisé et catéchisé dans l'Église catholique, mais aussi jouer au foot catholique, faire du théâtre catholique, lire des journaux catholiques, écouter des radios catholiques, participer à un syndicat catholique et soutenir un parti politique catholique, bref mener une vie sociale dont tous les aspects s'inscrivaient dans le pilier catholique.

C'est un excellent exemple de la frontièrisation sociale du religieux. Mais sous les effets de la sécularisation, en particulier de l'individualisation des comportements, l'organisation en piliers s'effrite (même si elle résiste au niveau de l'école notamment), l'heure est désormais à la dépilarisation de la vie sociale.

Bien d'autres formes de frontièrisation *sociale* du religieux existent là où l'engagement religieux entraîne une nette séparation avec le reste de la société. La vie monastique est à cet égard emblématique. La clôture monastique sépare bien les moines et moniales des autres personnes et on ne pénètre pas dans tous les espaces de la vie monastique. Il y a bien, dans l'espace monastique, une frontière spatiale séparant l'aile du monastère qui accueille les visiteurs et les participants à des retraites d'une part et, d'autre part, l'espace réservé aux moines et moniales et à leur vie spirituelle.

Dans les églises orthodoxes, une frontière traverse l'espace culturel, celle matérialisée par l'iconostase, cette cloison remplie d'icônes qui sépare les célébrants du clergé non célébrant et des fidèles. À travers les icônes, on pointe vers le monde divin et on s'éloigne du monde humain ; l'iconostase, c'est bien une frontière entre les deux mondes, mais aussi une porte qui permet de la franchir et ouvre vers le ciel.

Le religieux de type sectaire qui contrôle l'orthodoxie et l'orthopraxie de ses membres et développe un fort entre-soi communautaire constitue un autre exemple significatif de la frontièrisation *sociale* du religieux, une frontièrisation qui, dans ce cas, est d'autant plus forte que l'idéologie du groupe insiste sur le fait que la société séculière environnante est perçue comme le lieu de la perte. L'allégeance au groupe religieux subordonnant dans ce cas toutes les autres, on érige dès lors une frontière nette entre les membres et les non-membres du groupe, la société environnante étant perçue comme un monde de mécréants plus ou moins diabolisé. Si les lois de la République sont respectées et si le groupe ne diffuse pas des discours de haine à l'encontre de telle ou telle catégorie de la population, un certain séparatisme social est accepté tout en étant contrôlé (notamment s'il se traduit par le choix de l'enseignement à la maison, le *homeschooling*). Mais s'il s'agit d'une volonté de s'ériger en contre-société remettant en cause les valeurs mêmes de la démocratie (le pluralisme, les droits humains) et les principes fondamentaux de la République (l'égalité hommes-femmes, la laïcité...), le séparatisme socio-religieux est refusé et combattu. C'est le sens de la loi votée le 24 août 2021 « confortant le respect des principes de la République » née du souci de lutter contre l'islamisme radical et le repli communautaire islamiste qui en constitue le terreau.

Rappelons également qu'en interdisant par la loi du 11 octobre 2010, dite « loi antiburka », le port dans l'espace public d'« une tenue destinée à dissimuler son visage », la République française a voulu signifier que la démocratie se pratiquait à visage découvert et que c'était une exigence du « vivre-ensemble ». La question du genre est sujette à tension lorsque des groupes religieux préconisant une stricte séparation des hommes et des femmes veulent étendre cette stricte séparation à tous les domaines de la vie sociale (le travail, les soins médicaux...). La frontièrisation religieuse des sexes, en particulier dans l'accès à des fonctions culturelles, est de plus en plus contestée et l'on voit émerger aujourd'hui en France quelques

femmes rabines dans le judaïsme et quelques femmes imams dans l'islam (après les femmes pasteures depuis les années 1960).

Comme les frontièrisesations *politiques* du religieux, les frontièrisesations *sociales* du religieux s'estompent sous la poussée de la sécularisation et de l'individualisation des comportements. Irions-nous vers un religieux sans frontières ou, dit autrement, y aurait-il une défrontièrisesation généralisée du religieux dans la mondialisation actuelle ? Avant d'expliquer pourquoi il y a une tendance forte en ce sens, il est nécessaire d'examiner la thèse contraire, celle du « choc des civilisations » formulée par Samuel Huntington.

La frontièrisesation *civilisationnelle* du religieux

Selon Samuel Huntington, si « les civilisations n'ont pas de frontières clairement établies, ni de début et de fin précis », elles « n'en sont pas moins des entités significatives et alors même que les frontières entre elles sont rarement nettes, elles sont bien réelles » (Huntington, 1997 : 40-41). Selon le professeur de Harvard, sept blocs civilisationnels se partageraient le monde : les civilisations chinoise, japonaise, hindoue, musulmane, occidentale, latino-américaine, africaine, sept blocs qui dessineraient des frontières beaucoup plus fortes qu'on ne le pensait. Dans l'approche de Huntington, les ensembles civilisationnels se différencient tout particulièrement par la religion qui y a dominé ou qui y domine encore aujourd'hui. Après la période de la guerre froide dominée par des conflits idéologiques entre le monde capitaliste et le monde communiste, le libéralisme et le marxisme, ce seraient désormais des identités civilisationnelles qui détermineraient « les structures de cohésion, de désintégration et de conflits » (1997 : 16).

Tout en reconnaissant que les civilisations sont « au sein d'un ordre international désormais fondé sur les civilisations, le garde-fou le plus sûr contre une guerre mondiale » (p. 10), Samuel P. Huntington estimait en 1996 (année de parution de l'édition originale *The Clash of Civilizations*) que « les chocs entre civilisations » représentaient « la principale menace pour la paix, dans le monde » (p. 10).

Alors que le rideau de fer frontièrisait selon une ligne de fracture idéologique et politique, ce seraient aujourd'hui des frontières culturelles, ethniques et religieuses qui détermineraient les principales fractures.

La barrière du rideau de fer s'est déplacée vers l'Est remarque Huntington, « elle sépare désormais les chrétiens occidentaux d'un côté, les musulmans et les orthodoxes de l'autre » (1997 : 22), selon une ligne de démarcation religieuse donc. À la fin de son ouvrage, Huntington remarque que si une guerre devait résulter de l'intensification d'un conflit civilisationnel, ce serait « vraisemblablement des musulmans d'un côté et des non musulmans de l'autre » (p. 346).

Les frontières civilisationnelles dont certaines sont liées à une culture religieuse dominante comme l'hindouisme en Inde ou l'islam dans le Maghreb et le Moyen-Orient, seraient-elles devenues aujourd'hui les nouvelles lignes de fractures et de conflits ? La religion serait-elle à nouveau un facteur déterminant des frontièrisations contemporaines ? Aux frontièrisations *religieuses, politiques* et *sociales* du religieux que nous avons évoquées précédemment succèderaient les frontièrisations *civilisationnelles* du religieux ?

La thèse de Samuel P. Huntington a eu un large écho car elle offrait une interprétation plausible d'un certain nombre de conflits et guerres que compte aujourd'hui notre planète. « *Le livre qu'il faut lire pour comprendre le monde contemporain et les vraies menaces qui s'annoncent...* » indique la quatrième de couverture de l'édition française de l'ouvrage de Huntington (1997). Le problème est que l'interprétation des conflits et guerres contemporains en termes de « choc des civilisations » n'est pas seulement une thèse académique mais aussi une idéologie d'acteurs pour légitimer leurs combats. Le cas le plus significatif est l'idéologie djihadiste de l'islamisme politique qui prétend mener une guerre contre les « mécréants occidentaux ». Les djihadistes veulent *faire croire* qu'il y aurait un choc des civilisations entre l'islam et l'Occident, ils ont besoin de cette croyance pour justifier l'islam radical qu'ils promeuvent et les actes terroristes qu'ils commettent. Mais si c'est bien un schéma de « clash des civilisations » qui se trouve dans les têtes des islamistes politiques, ce schéma ne correspond pas à la réalité d'un islam, certes travaillé par de vives tensions avec « ses » radicaux, mais qui n'est pas en guerre contre les sociétés occidentales et revêt une grande diversité d'expressions. Outre que les musulmans eux-mêmes sont, à travers le monde, les principales victimes du terrorisme islamiste, l'islam se réinvente dans le contexte des sociétés

occidentales. Le fait que ce processus de « réinvention » soit difficile sur certains points (notamment sur ce qui concerne la place des femmes), ne l'empêche pas de se poursuivre. En témoignent l'apparition de quelques femmes imams et des prises de position de musulmans condamnant sans ambiguïtés l'islamisme radical et se disant à la fois « attachés à la France, notre pays et attachés à l'islam, notre religion¹¹ ».

L'invasion russe de l'Ukraine en février-mars 2022 offre un autre exemple, lui aussi tragique, d'une utilisation idéologique de la notion de clash des civilisations. Cyrille Hovorom, un théologien orthodoxe ukrainien qui a exercé des responsabilités au Patriarcat de Moscou de 2009 à 2012, a expliqué dans une interview au journal *La Croix* le 10 mars 2022, pourquoi « parler de civilisation permet au Kremlin de ne pas limiter la Russie à ses frontières ». Il raconte qu'en 2016 Vladimir Poutine avait eu l'occasion de poser à un jeune garçon la question suivante : « Où s'arrêtent les frontières de la Russie ? ». Reprenant l'enfant qui avait répondu « au niveau du détroit de Béring », le président lui dit : « Non, les frontières de la Russie n'ont pas de fin ». Cyrille Hovorom témoigne du vif intérêt manifesté au Patriarcat de Moscou pour le livre de Huntington, non seulement parce qu'il parlait de « civilisation » mais aussi parce qu'il en parlait en terme de « clash ». « La « civilisation orthodoxe » a tout de suite été pensée, précise le théologien ukrainien, dans un rapport de confrontation avec les autres. C'est précisément le schéma d'interprétation du patriarche Kirill de Moscou qui, dans la guerre engagée par Poutine contre l'Ukraine, voit un affrontement à dimension « métaphysique » entre les valeurs de l'orthodoxie russe et les « prétendues valeurs » de l'Occident, un affrontement en fin de compte entre « la loi de Dieu » et « le péché » (particulièrement identifié par Kirill à l'homosexualité, à la *Gay Pride*).

Comme avec le djihadisme, il y a bien, avec l'orthodoxie russe, un schéma de « clash des civilisations » dans les représentations des hautes autorités religieuses et politiques russes, un schéma qui légitime d'autant plus un franchissement de frontière que, selon ces autorités, cette frontière n'existe pas puisqu'il s'agit du monde de la civilisation orthodoxe russe qu'il s'agit de défendre face à l'Occident. Le problème est que l'affrontement ne se fait pas entre

¹¹ Voir la tribune publiée dans *Le Monde* des 6-7 février 2022 par un collectif de « citoyennes et citoyens français de confession musulmane » dénonçant fermement « les pratiques islamistes séparatistes » et proclamant leur adhésion aux Lumières : « Nous faisons nôtre l'héritage des Lumières qui voit dans l'éveil de la réflexion personnelle la base de l'éducation ».

l'orthodoxie et l'Occident, mais au sein même de l'orthodoxie entre l'Église orthodoxe d'Ukraine finalement rattachée en 2018 au Patriarcat œcuménique de Constantinople et l'Église orthodoxe ukrainienne rattachée au Patriarcat de Moscou. Ce dernier ayant rompu en 2018 ses liens avec le Patriarcat de Constantinople (qui représente le christianisme orthodoxe à l'échelle mondiale), cela a provoqué une grave fracture au sein de l'orthodoxie mondiale. Là encore, on constate que le « clash » ne s'est pas effectué entre deux civilisations, l'orthodoxe et l'Occidentale, mais à l'intérieur même du monde orthodoxe, plus précisément au sein de l'orthodoxie slave (car il ne faut pas oublier qu'il y a une importante orthodoxie grecque). Dire cela, ce n'est pas pour autant méconnaître les réelles difficultés des dialogues œcuméniques entre, d'une part, l'orthodoxie et le catholicisme et d'autre part, entre l'orthodoxie et les Églises protestantes rassemblées dans le Conseil œcuménique des Églises (*World Council of Churches*) de Genève.

Les questionnements sur l'identité de l'Europe se sont plusieurs fois focalisés sur la place qu'il fallait réserver au christianisme dans cette identité. Deux pôles antagonistes se sont formés à l'occasion, en 2000, de la réaction du Préambule de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne : un pôle qui souhaitait que soit mentionné le rôle spécifique du christianisme d'une part, un autre qui allait jusqu'à refuser la mention même, à côté d'héritages séculiers, d'héritages religieux ayant contribué à l'identité civilisationnelle de l'Europe (Portier, 2018). Aujourd'hui, plusieurs gouvernements populistes de pays d'Europe (en Hongrie, Slovaquie, Pologne) insistent sur leur identité chrétienne. D'autres continuent à dénier le rôle du christianisme dans l'émergence des droits de l'homme et des démocraties européennes (Portier, Willaime, 2021a : 63-86).

Edgar Morin a très justement fait remarquer que l'Europe se définissait « non par ses frontières, qui sont floues et changeantes, mais par ce qui l'organise et produit son originalité » (Morin, 1987 : 36). Et cette originalité est précisément, dit Morin, d'être une « dialogique des cultures », une unité des contraires, en particulier entre la foi et le doute, la raison et le mythe, la spiritualité et la matérialité, le droit et la force. L'Europe ce sont donc aussi des contributions religieuses, en particulier juive et chrétienne et, en même temps, des questionnements critiques dénonçant les prétentions des religions, promouvant l'émancipation des individus par rapport aux institutions religieuses. Jusqu'à aujourd'hui,

comme le montre le juriste Ronan McCrea (2010) dans son ouvrage consacré à l'ordre public dans l'Union européenne, c'est dans une tension féconde entre l'humanisme chrétien et l'humanisme séculier qu'il s'est élaboré et continue à se construire de jour en jour.

Qu'une dimension religieuse soit présente dans l'identité de plusieurs civilisations n'est donc pas contestable en soi, mais que cette dimension soit toujours la plus déterminante de leur identité l'est. La distinction en sept civilisations effectuée par Huntington pose également des problèmes. Il n'y a pas une « civilisation musulmane », mais plusieurs : l'arabo-musulmane, l'indienne, l'irano-chiite, la pakistanaise, l'indonésienne... Quant à la « civilisation chinoise », trois religions ou philosophies, et non une seule, l'ont profondément marquée : le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme. Trois autres constats contredisent la thèse du « clash des civilisations ».

1) les tensions et clivages sont plus intenses entre d'un côté les acteurs religieux et, de l'autre, les acteurs séculiers ou sécularistes qu'entre les religions elles-mêmes.

2) les tensions et clivages sont également plus intenses entre les « orthodoxes » et les « libéraux » au sein de chaque monde religieux qu'entre les religions elles-mêmes.

3) les tensions et clivages peuvent être également plus intenses entre les confessions d'une même tradition religieuse qu'entre les religions elles-mêmes (comme cela a été longtemps le cas, en Europe, entre catholiques et protestants et comme c'est le cas aujourd'hui entre les sunnites et les chiites).

Et puis, surtout, il y a des effets incontournables et irrépessibles de la sécularisation et des évolutions conséquentes que cela entraîne dans la façon d'être religieux.

Parler d'une frontièrisation *civilisationnelle* du religieux m'apparaît donc difficile. À l'heure actuelle, les conflits et guerres sont plus liés à des antagonismes ethniques, à des affrontements nationalistes et à des ambitions impérialistes qu'à des oppositions religieuses. Le fait que des dimensions religieuses soient impliquées et souvent instrumentalisées dans ces conflits n'en fait pas pour autant des « clashes » de civilisation à base religieuse. Je dirais même qu'il y a une *défrontièrisation civilisationnelle* du religieux. Celui-ci se déploie de plus en plus hors frontières comme nous allons maintenant le voir.

Un religieux sans frontières¹² ?

Parler comme je le fais de défrontièrisations *politique, sociale et civilisationnelle* du religieux ne signifie pas que toutes ces frontièrisations aient disparu, qu'elles n'ont plus aucun effet. Il serait facile de démontrer par quelques exemples qu'il n'en est rien. Non seulement parce qu'il peut y avoir des résurgences, des réactivations de chacune de ces frontièrisations, mais aussi parce que ces frontièrisations sont, pour une part, inévitables voire, pour certaines, indispensables, à l'existence et à la survivance même d'un groupe religieux (notamment, je pense un minimum de frontièrisation sociale). J'ai seulement voulu soutenir l'idée que l'individualisation et la mondialisation, en l'occurrence deux tendances lourdes des évolutions sociétales, contribuaient à défrontiéraliser le religieux, que ces deux tendances avaient des effets défrontiarisateurs.

En France comme dans les autres pays de l'Europe de l'Ouest, il y a un affaiblissement de l'encadrement institutionnel et de la mise en forme culturelle du religieux. Il y a non seulement une perte de pouvoir des institutions religieuses sur la société (l'impuissance des Églises à imposer leurs normes à la société globale), mais aussi une incapacité croissante des institutions à normer la religiosité et les comportements de leurs fidèles. C'est moins une crise du religieux que l'on observe en Europe, qu'une crise de son encadrement institutionnel qui se traduit par une dissémination, un essaimage de *religiosités vécues*. J'entends par là des manifestations évanescentes et informelles de spiritualités très diverses tant au niveau des représentations (de Dieu, des divinités, de la force vitale, de l'énergie cosmique, des ancêtres, des extra-terrestres...) que des pratiques à travers lesquelles elles s'expriment (chants, musiques, méditations, récitations, exercices corporels, danses, jeûnes, prières, marches, pèlerinages). C'est de moins en moins un religieux imposé d'en haut qu'un religieux vécu d'en bas ; l'expérience tend à prévaloir sur la doctrine qui est de plus en plus euphémisée. Au-delà des différences confessionnelles, on assiste à l'émergence d'un christianisme plus transconfessionnel qu'interconfessionnel, c'est-à-dire plus tourné vers l'œcuménisation du

¹² Cette partie s'appuie notamment sur les constats et analyses de l'ouvrage *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition* (Portier, Willaime, 2021b).

vécu religieux et des engagements qui y sont liés (on partage les mêmes sensations) que vers le dialogue œcuménique entre les catholiques et les protestants. Catholiques et protestants ouverts sur le siècle et fortement engagés dans l'action sociale solidaire se sentiront plus proches entre eux que de leurs coreligionnaires partageant une autre sensibilité, par exemple charismatique (lesquels charismatiques se sentiront également plus proches entre eux que de leurs coreligionnaires d'autres sensibilités). Il y a, tant dans le catholicisme que dans le protestantisme, une tendance à la déconfessionalisation, c'est-à-dire une tendance à la décatholicisation du catholicisme et à la déprotestantisation du protestantisme au profit d'un christianisme générique effaçant les différences confessionnelles héritées. Preuve en est que nombre de catholiques préfèrent désormais s'identifier comme chrétien plutôt que comme catholique tandis que des protestants préfèrent s'identifier comme chrétien évangélique que comme protestant. Le clivage, la frontière, passe moins entre les confessions qu'entre les personnes professant le christianisme et les autres. Cette évolution suscite la réaction de souverainistes voulant restaurer l'authentique catholicisme et l'authentique protestantisme en rétablissant une frontière stricte entre les confessions.

À l'inscription du religieux dans des territoires politiques, culturels et civilisationnels particuliers s'oppose désormais la circulation du religieux dans des réseaux transnationaux auxquels les individus peuvent se connecter et se déconnecter quand bon leur semble. Le religieux n'est plus lié dans ce cas à un territoire physique ou à une aire culturelle, il constitue par lui-même un territoire symbolique sans délimitation autre que celle constituée par la communauté virtuelle de ses *followers*. Un exemple particulièrement significatif de ce religieux sans frontières est le christianisme évangélique des convertis qui se déploie dans les grandes agglomérations urbaines à travers le monde et qui rassemble des populations aux origines très diverses. Ce déploiement réticulaire du religieux est facilité par les mouvements migratoires de populations et par les possibilités offertes par Internet. Les réseaux transnationaux de convertis sont certes marqués, à travers l'emploi d'une langue, par la prédominance de telle ou telle population, reste qu'ils franchissent allègrement les frontières du religieux établi. Dans ce cas, le religieux est plus un mouvement qu'une institution, il est plus un flux qui innerve qu'un stock que l'on entretient. On comprend dès lors mieux pourquoi

ce religieux réticulaire constitue, en traversant les frontières politiques, sociales et culturelles du religieux, un facteur important de défrontièrisation du religieux.

Alors que les logiques des siècles passés se focalisaient sur les croyances errantes des hérétiques et sur les croyances différentes des autres religions connues à l'époque, les logiques d'exclusion du XXI^e siècle portent au contraire sur les croyances fortes des orthodoxes. C'est la thèse de « l'universalisation de l'hérésie » défendue par Peter Berger :

« L'hérésie, qui occupait autrefois des marginaux et des excentriques, est devenue la condition de tout un monde ; en effet l'hérésie a été universalisée » (Berger, 2005 : 44).

Les comportements orthodoxes, les fidélités suscitent dès lors des réactions sociales ambivalentes de rejet et de fascination. C'est le temps de la désinstitutionnalisation du sens, un temps qui n'est pas sans conséquences pour les individus qui ont plus ou moins de ressources culturelles et sociales pour s'orienter et construire leur parcours de sens. La désinstitutionnalisation du sens – le fait que les institutions tant religieuses que séculières ont perdu leur pouvoir symbolique – oblige les individus à trouver eux-mêmes leur vérité.

Alors que la première modernité s'appuyait sur des institutions fortes (l'armée, l'école, la famille, la République...) porteuses d'un récit émancipateur du progrès qui donnait sens à l'existence individuelle et collective, ce récit s'est fortement émoussé et l'État a beaucoup perdu de sa transcendance : il y a une désacralisation de l'État comme une désacralisation d'autres institutions comme l'école et la famille. Il y avait eu un transfert de magistère de l'Église à la République et les promesses d'un salut terrestre prenant de plus en plus le pas sur les promesses d'un salut céleste. Mais les promesses séculières, les espérances qu'elles portaient sont désormais elles-mêmes désenchantées. Il y a une radicalisation de la sécularisation : la terre comme le ciel sont vides.

Les façons d'être religieux et/ou de ne pas l'être évoluent et les frontières entre les réputés « croyants » et les réputés « incroyants » sont moins nettes. Sur le fond d'un religieux décléricalisé et d'une sécularité désenchantée se recomposent les façons d'assumer la condition humaine.

Conclusion

La tendance lourde à la défrontièrisation que nous avons observée dans le domaine religieux peut faire l'objet d'évaluations diverses, elle peut être perçue comme une bonne ou une mauvaise chose. Sans entrer dans un point de vue évaluatif, j'ai seulement voulu montrer que cette tendance à la défrontièrisation existait bien dans le domaine religieux et qu'elle était repérable selon différentes dimensions : politique, sociale et civilisationnelle. Ce faisant, ces défrontièrisations contribuent, jusqu'à un certain point, à dénationaliser, dépolitiser et déculturer le religieux. Les réactions en termes de renationalisation, de repolitisation, de recivilisation du religieux, loin d'invalider cette tendance générale à la défrontièrisation du religieux, la confirment au contraire, elles en sont le symptôme.

Le domaine religieux comme d'autres domaines ne peut se passer d'un minimum de frontières dans les différentes dimensions mentionnées et il n'est guère étonnant que la tendance générale à la défrontièrisation suscite des réactions souverainistes désirant rétablir des frontières là où elles avaient été abolies.

Peut-on se passer de frontières ? La tendance générale à la défrontièrisation suscite en tout cas des peurs et des réactions souverainistes. Dans le domaine religieux, ce sont le retour des fondamentalismes et des intégrismes qui s'érigent en rempart contre un environnement qu'ils perçoivent comme relativiste, en perte totale de repères stables.

Trente ans après la chute du mur de Berlin, remarque Damien Simonneau (2020), environ 70 murs ont été érigés à travers le monde. Il va jusqu'à parler d'un « nouvel emmurement du monde ». Serait-ce le destin inéluctable d'un monde sans frontières ? Je ne le pense pas même si, dans le domaine religieux, on constate le retour de crispations identitaires et de fanatismes meurtriers. Au miroir du religieux, je dirais que les frontières n'ont pas disparu mais que leur pouvoir séparateur s'est fortement affaibli, que certaines frontières se déplacent, que d'autres se vivent différemment. On ne peut exclure que le religieux se recompose en tirant parti des défrontièrisations. La dépolitisation et dénationalisation du religieux que ces défrontièrisations renforcent, l'émancipation du religieux par rapport aux cadres culturels particuliers dans lesquels il était enchâssé qu'elles entraînent, permettent au religieux de se constituer comme une ressource transfrontalière et transculturelle de sens dans le cadre de

la mondialisation. Et ce même si un religieux complètement défrontiérisé reste une utopie (Willaime, 2010 : 233-237). Si « l'accélération de la mondialisation, et la quête identitaire qu'elle entraîne, conduit tout naturellement les sociétés à rechercher de nouvelles médiations politiques, sociales et culturelles capables de prendre en charge leur demande de sens » (Laïdi, 1998 : 9), les religions peuvent constituer l'une de ces médiations.

Références bibliographiques

- Berger Peter, 2005, *L'impératif hérétique. Les possibilités actuelles du discours religieux*, Paris, Van Dieren.
- Dieckhoff Alain, Portier Philippe (dir.), 2017, [L'enjeu mondial. Religion et politique](#), Paris, Les Presses de Sciences Po.
- Foucher Michel, 1991, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, Paris, Fayard.
- François (Pape), 2020, *Un temps pour changer. Viens, parlons, osons rêver...*, Paris, Flammarion.
- Goossaert Vincent, Palmer David A., 2012, *La question religieuse en Chine*, Paris, CNRS.
- Huntington Samuel P., 1997, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- Kapani Lakshmi, 1993, « Spécificités de la religion hindoue » in Jean Delumeau (dir.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, p. 374-386.
- Laïdi Zaki (dir.), 1998, *Géopolitique du sens*, Paris, Desclée de Brouwer.
- McCrea Ronan, 2010, *Religion and the Public Order of the European Union*, Oxford university Press.
- Morin Edgar, 1987, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard.
- Portier Philippe, 2018, « "Les racines chrétiennes de l'Europe". Parcours d'une controverse », in Da Lage Olivier (dir.), *L'Essor des nationalismes religieux*, Paris, Demopolis.
- Portier Philippe, Ramel Frédéric (dir.), 2020, *Le Religieux dans les conflits armés contemporains*, Paris, Classiques Garnier.

- Portier Philippe et Willaime Jean-Paul, 2021a, « Le christianisme et la modernité européenne. Première partie : Récuser le déni », in Reynié Dominique (dir.), *Le XXI^e siècle du christianisme*, Paris, Cerf, p. 63-86.
- Portier Philippe, Willaime Jean-Paul, 2021b, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*, Paris, Armand Colin.
- Sainsaulieu Ivan, Salzbrunn Monika, Amiotte-Suchet Laurent (dir.), 2010, *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Simonneau Damien, 2020, *L'obsession du mur. Politique de militarisation des frontières*, Peter Lang.
- Stolz Jörg, Favre Olivier, Gachet Caroline, Buchard Emmanuelle, 2013, *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*, Genève, Labor et Fides.
- Stolz Jörg, Favre Olivier, Buchard Emmanuelle, 2013, « La compétitivité du milieu évangélique en Suisse », in Stolz Jörg, Favre Olivier, Gachet Caroline, Buchard Emmanuelle, *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*, Genève, Labor et Fides, p. 21-54.
- Tartakowsky Ewa, Zawadzki Paul, 2017, « Politique et religion en Pologne », in Dieckhoff Alain, Philippe Portier (dir.), *Religion et politique*, Paris, Les Presses de Sciences Po, p. 297-305.
- Wahl Alfred, 1989, « Vers la fin des conflits interconfessionnels ? », in Willaime Jean-Paul (dir.), *Vers de nouveaux œcuménismes. Les paradoxes contemporains de l'œcuménisme : recherches d'unité et quêtes d'identité*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religion », p. 117-129.
- Wahl Alfred, 2004, *Petites haines ordinaires. Histoire des conflits entre catholiques et protestants en Alsace, 1860-1940*, Strasbourg, La Nuée Bleue.
- Willaime Jean-Paul, 2010, « La communauté : une utopie qui travaille toujours le lien social – Postface », in Sainsaulieu Ivan, Salzbrunn Monika, Amiotte-Suchet Laurent (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 233-237.



Image CCO Moudassir Ali

La frontière sunnite-chiite au Moyen-Orient

Rigidité géopolitique et « bricolage » entre voisins

Christian Bromberger

Professeur émérite, Aix-Marseille Université, IDEMEC

L'appartenance religieuse trace une frontière, tantôt douce mais le plus souvent dure, entre populations voisines. Le mariage mixte – qui met en cause le statut religieux des enfants – témoigne de la plus ou moins grande rigidité de la frontière : pratique-t-on cette union, avec quelles conséquences ? S'y refuse-t-on dans tous les cas ? À quoi riment ces variations, ces changements d'attitude ? La situation religieuse au Moyen-Orient fournit un exemple de cette labilité des frontières, tantôt fractures infranchissables, tantôt simples différences négligeables.

La frontière sunnite-chiite, frontière religieuse et frontière politique

Une frontière religieuse sensible sillonne le Moyen-Orient musulman, celle qui sépare les Sunnites et les Chiites¹. Cette frontière est aujourd'hui d'autant plus vive que les deux puissances régionales rivales, l'Iran, chiite, et l'Arabie saoudite, sunnite et wahhabite,

¹ Voir, entre autres, François Thual (2002), Olivier Roy (2007), Laurence Louër (2017). Rappelons, sans entrer dans les détails, que la division entre chiïtes et sunnites fut la première crise de l'islam. Mahomet meurt en 632, sans avoir désigné clairement un successeur. Quel principe fallait-il retenir ? La proximité généalogique ? Le principe électif ? Mahomet n'avait plus de descendant mâle. Son seul enfant vivant était sa fille Fâtima qui avait épousé le cousin de Mahomet, Ali, qui devint ainsi son gendre. Ali revendiqua la succession du prophète mais celle-ci revint, selon le principe électif, à un vieux compagnon de Mahomet, Abu Bakr, qui devint le premier calife, c'est-à-dire le premier chef temporel chargé de faire exécuter la loi. Pour approfondir sur ces zones de contact sunnite/chiite dans le nord de l'Iran, voir Bromberger (2013a ; 2013b).

instrumentalisent cette différence pour unir autour d'elles régions, régimes ou États qui se réclament respectivement de l'une ou de l'autre affiliation.

« Le clivage Arabie saoudite sunnite - Iran chiite est un facteur majeur d'instabilité de la région depuis les années 60 » (Thual, 2002 : 98-99).

Et le même auteur d'ajouter, peut-être avec excès :

« La profondeur de l'antagonisme sunnite-chiite a résisté à tous les aléas de l'Histoire² » (2002 : 136).

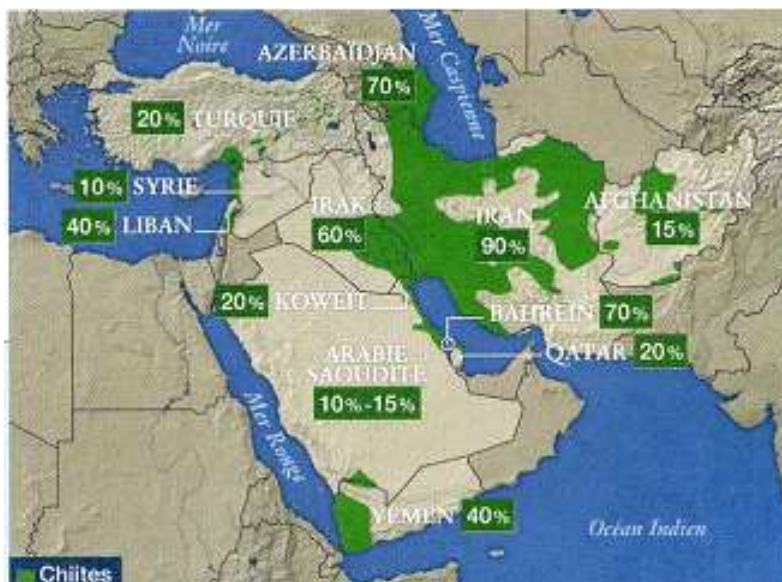
Figure 1. Le croissant chiite



² La reprise des relations diplomatiques entre l'Iran et l'Arabie saoudite en 2023 est due à l'action diplomatique de la Chine.

On a pu ainsi parler, non sans exagération, d'un « arc » ou d'un « croissant chiite », réunissant une minorité dans la partie orientale de l'Arabie saoudite, Bahreïn dans les Émirats du Golfe persique, en son centre l'Iran, une grande partie de l'Irak, les Alaouites de Syrie, le sud du Liban sous la férule du *hezbollah* (voir figure 1). Cet arc n'englobe pas toutes les minorités chiites au Moyen-Orient. Il faudrait aussi mentionner les Houtis au Yémen, les Alevi en Turquie, l'État d'Azerbaïdjan. Il faudrait aussi signaler que tous les États à majorité chiite (tel l'Azerbaïdjan) ne sont pas solidaires des autres membres de l'« arc » (figure 2). Il faudrait encore indiquer que l'appartenance à l'« arc » n'exclut pas la coopération avec telle minorité sunnite (ainsi entre l'Iran et le Hamas – sunnite - à Gaza) ou encore que deux parties de la même obédience peuvent être en conflit : c'est le cas en Irak où, récemment, des Chiites s'opposent aux Chiites pro-iraniens, l'appartenance nationale prenant le pas sur l'appartenance confessionnelle³. Cela dit, les liens entre populations de même obédience sont privilégiés et rappelons que, hors en Irak et surtout en Iran, le sunnisme demeure majoritaire dans la région et qu'aujourd'hui cette frontière religieuse et géopolitique est tendue. Elle l'est d'autant plus que s'y opposent, au-delà des puissances régionales, deux camps : sino-russe et pro-américain.

Figure 2. Répartition sommaire des Chiites



Source : « Le dessous des cartes - Atlas d'un monde qui change - Tallandier 2009 - Jean-Christophe Victor - Virginie Raisson - Frank Tétart

³ Pour ne pas encore compliquer le tableau, j'arrêterai cette évocation à la frontière Iran-Afghanistan.

Un des effets de la frontière : des mariages intracommunautaires

La conséquence de la rigidité de cette frontière est la rareté, voire l'impossibilité des mariages mixtes⁴. Les chercheurs, travaillant sur les États où les deux courants religieux coexistent et où la frontière politique s'est durcie récemment, sont unanimes : ces mariages sont exceptionnels et de mauvais augure. En Irak, avant l'invasion américaine (2003), les guerres civiles qui ont suivi et la domination de l'État islamique imposant un sunnisme intransigeant, les mariages interconfessionnels étaient nombreux et même encouragés par le gouvernement baassiste pour « construire une identité irakienne inclusive » (Gelvin, 2016 : 151). Déjà, cependant, la révolution iranienne (1978-1979), la guerre Irak-Iran (1980-1988), la dictature de Saddam Hossein avaient durci les tensions entre les Sunnites (politiquement, sinon démographiquement) dominant en Irak et la République islamique d'Iran se réclamant du chiisme⁵. L'invasion américaine et les événements qui suivirent aboutirent à un raidissement des relations entre ces deux communautés. Hamid Bozarslan note que, dans ce contexte, les couples *sushi* (sunnite/chiite) ont dû, en grande partie, quitter l'Irak⁶. D'autres observateurs notent que « des couples sunnites-chiites ont été forcés de divorcer après la montée des tensions sectaires en raison de la pression de leur famille ou de leur communauté⁷ ». Plus généralement au Moyen-Orient, là où la frontière religieuse s'accompagne d'une frontière politique, les mariages sunnites-chiites sont des exceptions.

En Syrie, remarque Fabrice Balanche (2006), avant même la guerre civile meurtrière qui a ensanglanté le pays, l'union d'un Sunnite avec un Alaouite⁸ est « une mésalliance ». Même constat en Turquie où, me dit Benoît Fliche⁹, une « barrière endogamique » s'élève entre les Sunnites (majoritaires dans le pays) et les Alevis, une autre variante du chiisme.

⁴ Voir à ce propos le travail d'Augustin Barbara, 1985.

⁵ Ajoutons que l'anti-sunnisme iranien se double, dans la population, d'un rejet des Arabes et des Turcs, considérés comme des peuples inférieurs. La solidarité du gouvernement iranien avec la Syrie de Bachar el-Assad, le *hezbollah* libanais, les Houtis du Yémen ou les Alevis de Turquie n'est pas partagée par une large partie de la population. Voir notamment Dudoignon, 2013b.

⁶ Communication personnelle.

⁷ Refworld UNHCR, 29-01-2018.

⁸ Secte chiite démographiquement minoritaire dirigeant le pays.

⁹ Communication personnelle, voir aussi Fliche, 2005.

En Iran, les tensions entre Chiites (majoritaires) et Sunnites (Turkmènes, Baloutches, une partie des Kurdes et des Arabes du Khouzestan), minorités politiquement d'autant plus sensibles qu'elles occupent des territoires aux frontières de l'État, ont toujours été vives ; elles le sont d'autant plus depuis l'instauration de la République islamique et que des co-ethniques ont gagné récemment leur indépendance, tel le Turkménistan, ou leur autonomie, tel le Kurdistan en Irak. Cette tension connaît sans doute une accalmie conjoncturelle depuis quelques années (Dudoignon, 2013a) mais la coupure demeure forte entre les deux communautés : Téhéran ne compte pas une seule mosquée sunnite, malgré les revendications des adeptes de ce courant religieux (environ un million dans la province de la capitale).

« La fixité des affiliations confessionnelles semble devenue la norme en terre baloutche », ajoute Stéphane Dudoignon, les conflits entre les militants sunnites et le pouvoir chiite demeurant vifs.

Même tension avec les Kurdes à l'ouest du pays. Au demeurant, chez eux comme chez les Baloutches, on épouse au plus proche, c'est-à-dire dans sa communauté.

De façon plus générale en Iran, ce n'est pas tant l'appartenance religieuse du conjoint qui pose problème mais le statut religieux des enfants. Pour quatre grands *âyatollâh* interrogés à ce sujet¹⁰, le mariage entre Sunnites et Chiites ne pose pas de problème, pour peu que le mari soit chiite (pour trois d'entre eux), c'est-à-dire qu'il transmette son affiliation à sa progéniture. Pour un de ces *âyatollâh*, le mariage d'un homme sunnite avec une femme chiite est *makruh*, c'est-à-dire indésirable, détestable mais non répréhensible. D'un côté comme de l'autre, sunnite comme chiite, le problème est moins sensible si les enfants prennent le statut religieux du père, si celui-ci appartient au courant majoritaire. Toujours est-il que les mariages sunnites-chiites sont dans tout le Moyen-Orient des exceptions, cette situation étant, entre autres, due à un climat politique particulièrement tendu.

¹⁰ Voir [Islam Quest net](#), Philosophy and Religion and Law.

Une exception : les mariages mixtes dans le Tâlech iranien

Un cas échappe à cette crispation sur les identités religieuses, celui du Tâlech, une petite « région ethnique » (Bazin, 1980) dans le nord de l’Iran (figure 3). Ici, la coexistence des deux courants religieux n’est pas un enjeu politique et international important (Vivier-Muresan, 2018).

Figure 3. À l’ouest du Gilân le Tâlech



Carte extraite de Bromberger 2013a (p. 20).

La population tâlech est divisée entre Chiites duodécimains (reconnaissant 12 imams) et Sunnites chafe'ites (le chafe'isme étant une des quatre écoles juridiques de l'islam sunnite).

C'est surtout dans le Tâlech central que ces deux courants coexistent. Au nord comme au sud, sous la pression de leurs voisins, la chiitisation de la population est allée bon train. Le sunnisme est cependant encore très vivace : on compte 21 mosquées sunnites dans la région dont la plus grande représentant ce courant religieux en Iran.

Quelle que soit la situation, la coexistence entre Sunnites et Chiites est ici pacifique. En témoignent pratiques et rites communs : si la plupart des hameaux ont deux mosquées (l'une chiite, l'autre sunnite¹¹), il n'est pas rare que des fidèles des deux courants prient, pour des raisons de commodité (proximité, etc.), dans le même bâtiment, les Chiites les bras le long du corps, les Sunnites les bras croisés. Les cimetières sont souvent mixtes, les tombes de Chiites jouxtant celles de Sunnites ; ici, les Chiites évitaient de célébrer des rites parodiques, blessants pour leurs voisins sunnites ; certains Sunnites suivent à distance les processions de leurs voisins chiites ou encore contribuent aux frais de repas offerts en la circonstance. Des lieux de pèlerinage ou encore des récits hagiographiques sont communs. Les Sunnites évitent d'appeler leur fils par un prénom, lourd de l'histoire conflictuelle entre les deux courants religieux, qui pourrait blesser leurs voisins. C'est ce que révélait l'analyse des 139 prénoms sunnites que j'avais récoltés.

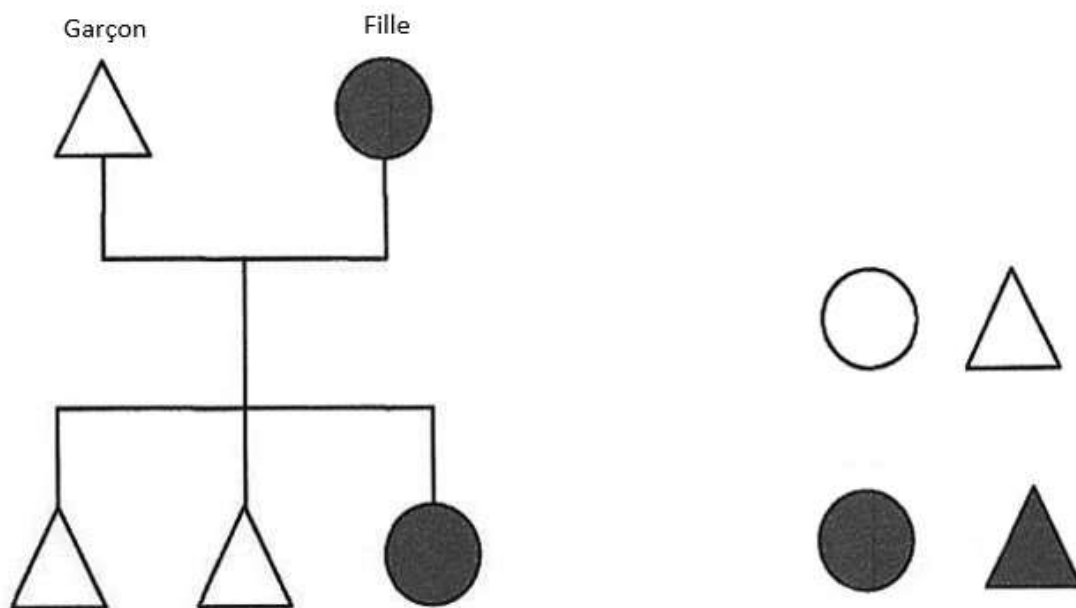
Venons-en précisément aux mariages mixtes sunnites-chiites. On sait que, s'agissant de ce type d'unions, la préoccupation des clercs et des familles est le statut religieux des enfants à venir. Rappelons-nous les drames à ce sujet dans les couples protestant et catholique. Ici, au Tâlech, à la question sur le devenir religieux des enfants, les hommes interrogés par l'ethnologue répondent d'abord que la décision appartient au père. Une manière de se débarrasser de l'indiscret et de lui rappeler que la filiation est, dans le Tâlech comme ailleurs en Iran, patrilinéaire (les biens, le nom, le statut social sont transmis en ligne paternelle). Puis, une fois la confiance établie, l'interlocuteur se ravise.

En fait, la transmission de l'affiliation religieuse se distingue de celle des biens et du statut social. En cas de mariages mixtes, les garçons reprennent l'affiliation religieuse de leur père, les filles de leur mère ; autrement dit, la transmission de l'appartenance religieuse est régie par une « filiation complémentaire », selon l'expression de Meyer Fortes (1953), fonctionnant sur un mode bilinéaire. L'examen de plusieurs dizaines de généalogies confirme l'application

¹¹ Ce n'est, à ma connaissance, qu'en Azerbaïdjan et en Géorgie, que les mosquées sont mixtes.

de cette règle. Prenons le cas le plus simple : Yadullâh, Tâlech sunnite, a épousé Narges qui est chiite. Leurs garçons, Keyvân et Kâveh, sont sunnites, leur fille, Nazila, est chiite (figure 4). Cette « filiation complémentaire », qui s'écarte de la patrilinearité ambiante, peut entraîner des situations cocasses, quand, par exemple, une petite fille de six ans dit, avec une moue, à son père sunnite : « *man shi'a hastam* » (« Moi, je suis Chiite »).

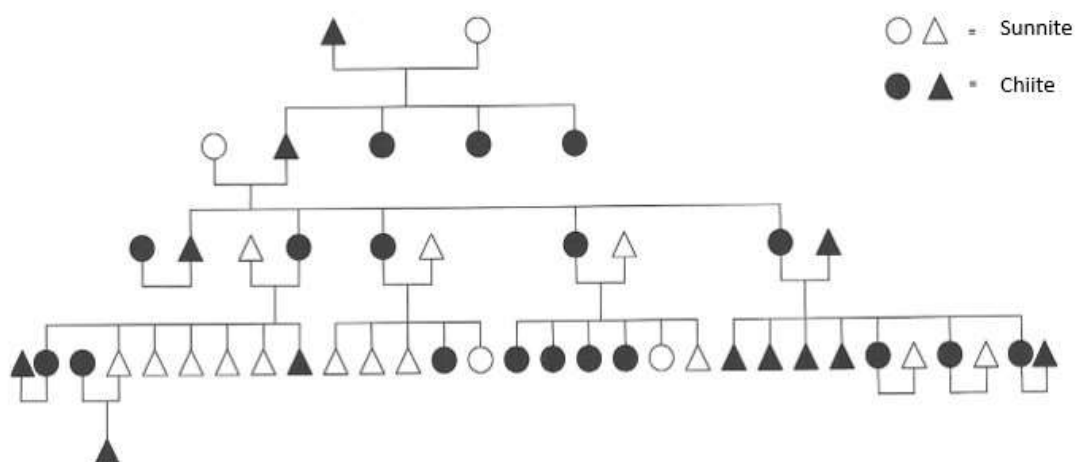
Figure 4. En blanc les Sunnites, en noir les Chiïtes



Il existe cependant des exceptions à la règle commune, exceptions qui sont liées tantôt à des contextes particuliers, tantôt à des « choix » personnels. Tel couple mixte, résidant à Racht, la capitale régionale, décidera, par exemple, que ses garçons et filles seront chiïtes pour mieux se fondre dans la société locale qui est quasi exclusivement chiïte.

Des enfants peuvent, pour des raisons affectives ou sous une douce pression, transgresser les règles coutumières et adopter l'affiliation religieuse du parent qu'ils préfèrent ou qui exerce sur eux la plus forte influence. Ces « dérogations » par rapport à la règle coutumière sont annoncées solennellement quand les enfants arrivent à l'âge des obligations religieuses, lors d'un pèlerinage, ou à l'occasion de la prière de *fetr* (à la fin du ramadan). La figure 5 donne un exemple de ce mixte du respect de la règle et de choix individuels.

Figure 5. Du modèle à la réalité



Le Tâlech offre, au bout du compte, l'exemple d'une société ouverte à l'exogamie confessionnelle (à l'intérieur, il est vrai, d'une même religion), un exemple bon à méditer aussi bien par les chrétiens d'Occident, chez qui le mariage mixte entre catholiques et protestants a, jusqu'à un proche passé, déchiré les familles, que par les juifs et les musulmans où le mariage avec un Autre est prohibé s'il remet en cause la transmission de l'appartenance confessionnelle aux enfants.

Au-delà, l'exemple tâlechi donne à réfléchir sur les frontières religieuses, souvent perçues comme des obstacles insurmontables, causes de conflits irrémédiables au nom de la vérité. La frontière peut, en définitive, donner lieu à un compromis, faisant de l'Autre, non plus un ennemi, mais un compagnon.

Références bibliographiques

Balanche Fabrice, 2006, « [Alaouites, une secte au pouvoir](#) », *Outre Terre, Revue européenne de géopolitique*, 2 (14), p. 73-96.

Barbara Augustin, 1985, *Mariages sans frontières*, Paris, Le Centurion.

Bazin Marcel, 1980, *Le Tâlech. Une région ethnique au nord de l'Iran* (2 vols), Paris, ADPF.

- Bromberger Christian, 2013a, *Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân*, Paris, Armand Colin.
- Bromberger Christian, 2013b, « Ethnic Groups », in Bromberger Christian (dir.), *Gilân. Entries on Gilan published by the Encyclopaedia Iranica*, New York et Téhéran, Encyclopedia Iranica et Institut français de recherche en Iran, p. 43-48.
- Bromberger, C. (2013 c), « Folklore and Games », in Bromberger Christian (dir.), *Gilân. Entries on Gilan published by the Encyclopaedia Iranica*, New York et Téhéran, Encyclopedia Iranica et Institut français de recherche en Iran, p. 531–532.
- Bromberger Christian, Morel Alain (dir.), 2001, [*Limites floues, frontières vives. Des variations culturelles en France et en Europe*](#), Paris, MSH.
- Dudoignon Stéphane A., 2013a, « [Électorat spolié, lobby prospère ? Les sunnites d’Iran et l’élection présidentielle de 2013](#) », *Les dossiers du CERI*, mai.
- Dudoignon Stéphane A., 2013b, « Sunnis and Shiites in Iran Since 1979: Confrontations, Exchanges, Convergences », in Maréchal Brigitte, Zenmi Sami (dir.), *The Dynamics of Sunni–Shia Relationships*, London, Hurst and Company p.141–162.
- Fliche Benoît, 2005, « [Blood, Gelin and Love: Changes in Patterns of Alliance among Alevi Groups](#) », in Markussen Hege Irene (dir.), *Alevism and Social Change. Alevi and Alevism, transformed identities*, Istanbul, Isis Press, p. 31-44.
- Fortes Meyer, 1953, « [The Structure of Unilineal Descent Groups](#) », *American Anthropologist*, 55, n° 1, p. 17–41.
- Gelvin James L., 2016, *The Modern Middle East. A history*, Oxford, Oxford university Press.
- Jarman Neil, 2001, « [Fragments et strates. Décryptage de la géographie sectaire de Belfast](#) » in Bromberger Christian, Morel Alain (dir.) *Limites floues, frontières vives. Des variations culturelles en France et en Europe*, Paris, MSH, p. 361-382.
- Louër Laurence, 2017, *Sunnites et chiïtes. Histoire politique d’une discorde*, Paris, Seuil.
- Roy Olivier, 2007, « L’impact de la révolution iranienne au Moyen-Orient », in Mervin Sabrina (dir.), *Les mondes chiïtes et l’Iran*, Paris, Karthala - Ifpo, p. 27-42.
- Thual François, 2002, *Géopolitique du chiïsme*, Paris, Arléa Poche.

Vivier-Muresan Anne-Sophie, 2018, « Sanctuaires "partagés", lieux de tensions ou de rencontres ? », in Jullien Florence (dir.), *Guerre et paix en monde iranien. Revisiter les lieux de rencontre*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, coll. « Les Cahiers de *Studia Iranica* », 62, p. 177-193.



Image CCO Steve Johnson

Les ambivalences de la franc-maçonnerie, entre clôtures et sans frontiérisme

Céline Bryon-Portet

Professeur des universités

Université Paul Valéry – Montpellier 3

À Georges Bertin, Jean-Bernard Lévy et Christophe Habas,

parfaits maçons et passeurs de frontières, qui ont rejoint l'Orient éternel...

La notion de frontière – et par conséquent, aussi, les notions de limite, de séparation, de seuil et de passage – se trouvent au cœur des organisations fermées : armée, franc-maçonnerie, monastères, sectes, mafia... En franc-maçonnerie, elle est omniprésente, fondatrice même, puisqu'elle régule les rapports avec l'extérieur mais structure aussi, en interne, les loges. Toutefois, la notion de frontière se révèle ambivalente, dans la mesure où elle est multidimensionnelle et polysémique, investie de significations et de valeurs variables selon les contextes. De ce fait, les multiples frontières maçonniques sont perçues tantôt positivement, tantôt négativement par les francs-maçons. En outre, le positionnement de ces derniers n'est pas dépourvu d'ambiguïté, puisque les obédiences maçonniques reproduisent parfois des cloisonnements, des barrières socioculturelles infranchissables, alors même qu'elles prétendent embrasser un idéal de fraternité universelle, par-delà les clivages sociaux, religieux, politiques et nationaux.

Les frontières spatio-temporelles : des séparations fondatrices

Une frontière extérieur / intérieur, ou comment protéger le sacré du profane

Les francs-maçons se rassemblent en loge et travaillent dans un temple fermé par une porte qui joue un rôle symbolique et rituel important. Foncièrement ambivalente comme le souligne le sociologue allemand Georg Simmel dans un texte qu'il lui consacre (Simmel, 1988), la porte ouvre et ferme à la fois, autorise ou interdit le passage de l'extérieur vers l'intérieur, et vice-versa ; raison pour laquelle le personnage de Janus bifrons, dieu bicéphale et portier du temple, est souvent évoqué par des herméneutes de la franc-maçonnerie (Percy John Harvey, 2009 ; Leclercq Bolle de Bal, 1999).

La porte opère la séparation entre le dehors et le dedans. Elle distingue ceux qui sont initiés aux mystères de la franc-maçonnerie et travaillent dans un espace-temps sacré, des profanes qui restent sur le parvis, sans pouvoir pénétrer en son sein. Rappelons d'ailleurs qu'étymologiquement, le mot « sacré » vient du latin *sacer* signifiant « séparé » et que le terme « profane » vient du latin *profanum* (association du préfixe *pro*, devant, et du nom *fanum*, temple), évoquant celui qui ne peut entrer dans le temple.

La porte constitue donc une frontière à la fois physique et métaphysique, matérielle et symbolique, qui exclut les profanes et protège aussi, par la même occasion, les francs-maçons (songeons aux innombrables persécutions dont ils furent victimes : l'Inquisition au Portugal au XVIII^e siècle ou encore le régime de Vichy et le nazisme poursuivirent les « fils de la veuve » ...), mais surtout consacre leur nature différenciée. La cérémonie d'initiation ou de réception du profane qui devient franc-maçon, par exemple, est déterminante à cet égard. Le rituel se déroule comme suit : on frappe à la porte du temple, puis cette dernière finit par s'ouvrir, laissant l'impétrant entrer et subir une série d'épreuves. Il s'agit là d'un rite de passage en bonne et due forme, tel qu'Arnold Van Gennep en décrit la forme, les phases et les enjeux dans son célèbre ouvrage (Van Gennep, 1992), insistant notamment sur la fonction que remplit le franchissement d'un seuil dans la consécration d'un « changement de lieu, d'état, de position social et d'âge ».

Autre illustration, les travaux maçonniques sont précédés par la vérification rituelle de la fermeture de la porte du temple. Lorsque la chose est faite, le Vénérable Maître qui dirige la loge déclare à l'assemblée :

« Nous ne sommes plus dans le monde profane ».

Ces paroles performatives font de la loge une hétérotopie, c'est-à-dire un lieu autre mais physiquement ancré et géographiquement localisable contrairement à l'utopie, selon la définition qu'en donne Michel Foucault (2009) ; hétérotopie qui se double d'une hétérochronie, les francs-maçons affirmant travailler à des heures symboliques, « de midi à minuit » :

« Il se trouve que les hétérotopies sont liées le plus souvent à des découpages singuliers du temps. Elles sont parentes, si vous voulez, des hétérochronies [...] les hétérotopies ont toujours un système d'ouverture et de fermeture qui les isole par rapport à l'espace environnant. En général, on n'entre pas dans une hétérotopie comme dans un moulin, ou bien on y entre parce qu'on y est contraint (les prisons, évidemment), ou bien lorsque l'on s'est soumis à des rites, à une purification. »
(Foucault, 2009 : 30 et 32).

Lorsque la porte du temple est fermée, tout ce qui se déroule ensuite dans cette hétérotopie / hétérochronie est soumis au secret. Nul ne doit livrer aux profanes, en effet, le contenu des tenues et des rituels maçonniques, ou encore l'identité des membres de la loge. Or, comme l'a montré Georg Simmel (1998), le secret possède une fonction cohésive au sein du groupe, en ce qu'il crée une forme de connivence et soude ceux qui le partagent. À l'instar de la porte, il trace donc une frontière – cette fois-ci invisible –, entre les personnes qui y ont accès et les individus auxquels il est soustrait.

Une telle soustraction n'est d'ailleurs pas étrangère à l'image fortement dégradée de la franc-maçonnerie. Parce qu'il maintient les profanes dans l'ignorance, le secret suscite autour de l'ordre maçonnique et de ses membres de nombreux fantasmes, alimente toutes sortes de rumeurs et de théories (théories du complot, etc.). La bulle fulminée en 1738 par le pape Clément XII, *In Eminenti apostolatus specula*, était assez explicite à ce sujet. Elle condamnait les francs-maçons, qui « s'engagent par serment prêté sur la Bible, et sous les peines les plus

graves, à couvrir d'un silence inviolable tout ce qu'ils font dans l'obscurité du secret » et concluait que « s'ils ne faisaient point de mal, ils ne haïraient pas ainsi la lumière. »

Les frontières internes : démarche ésotérique et progressivité du parcours maçonnique

La notion de frontière ne concerne pas uniquement la séparation entre le dehors et le dedans, le monde profane et le monde sacré que les initiés s'efforcent de déployer dans le temple. Les francs-maçons, eux aussi, sont soumis à des barrières internes et amenés à réaliser une incessante traversée des frontières. La raison en est que le parcours maçonnique se veut progressif et que pour ce faire, celui-ci doit être compartimenté, composé de degrés et de grades provisoirement hermétiques dans le sens inférieur-supérieur : le 1^{er} degré, relatif au grade d'apprenti, est nettement coupé du 2^e degré, relatif au grade de compagnon, tout comme ce dernier est coupé du 3^e degré, relatif au grade de maître, etc.

Ce principe de cloisonnement des degrés et des savoirs afférents est si essentiel qu'il s'accompagne d'une règle de silence et de conservation du secret vis-à-vis des initiés qui sont les moins avancés sur le chemin maçonnique, afin que soit préservé l'effet de nouveauté, que chacun découvre par lui-même les éléments symboliques délivrés au fil des ans et suive sa propre voie. Ainsi est-il souvent conseillé au franc-maçon de ne pas lire des ouvrages divulguant des connaissances concernant un grade plus élevé que le sien pour que reste intacte son expérience personnelle lors de l'accession à l'étape suivante.

Les informations sont donc délivrées au compte-goutte, au moment opportun, selon un procédé de révélation continue et mesurée. Le facteur temps, en effet, est déterminant dans le processus initiatique, semblable à un escalier dont les marches se gravissent une à une, ou à une échelle qui se monte barre après barre (comme le suggère la symbolique du 30^e degré du Rite écossais ancien et accepté, où l'initié, aspirant à être un « Chevalier Kadosh », s'élève puis redescend par la pensée grâce à une échelle mystérieuse comportant sept barreaux). Car il faut que s'accomplisse une maturation, faite d'attente, d'introspection et de réflexion, une évolution entrecoupée de pauses réflexives à chaque degré, permettant le développement de potentialités enfouies et la lente transformation de l'initié.

Plus généralement, un tel dévoilement progressif se retrouve dans la plupart des approches ésotériques. L'adjectif « ésotérique » ne renvoie-t-il pas d'ailleurs au fait d'entrer, de pénétrer un sens caché ?

Poursuivre au-dehors l'œuvre commencée dans le temple...

Les frontières internes sont donc mobiles et destinées à être franchies peu à peu. Il en va de même de la frontière qui sépare la loge du monde profane. En effet, contrairement aux membres de certaines sectes qui vivent en autarcie et totalement repliés sur la communauté, les francs-maçons ne s'enferment dans le huis clos du temple que pour une durée limitée et regagnent la société après chaque tenue.

Non seulement le fait de quitter le temple n'est pas considéré comme problématique mais l'extériorisation des lumières¹ acquises dans la loge fait même partie intégrante du devoir de l'initié, censé s'efforcer d'« améliorer à la fois l'homme et la société », selon la phrase du Rite français dit « Groussier », en vigueur au Grand Orient de France depuis 1955. En atteste cet autre passage du Rite français et du Rite écossais ancien et accepté, exhortant les francs-maçons à « poursuivre au-dehors l'œuvre commencée par le temple ».

La franc-maçonnerie, en effet, n'élève des barrières que pour offrir aux initiés la possibilité de réfléchir à l'écart du tourbillon mondain, de ses passions égotiques et de ses divertissements (au sens pascalien), puis de retourner dans la société afin de la rendre meilleure, tel le prisonnier libéré de l'allégorie platonicienne (Platon, 1993) qui, après avoir contemplé le soleil de la connaissance, retourne au fond de la caverne dans le but d'éclairer les hommes demeurés dans l'obscurité, métaphore de l'ignorance. Cet objectif peut être atteint de multiples manières : en faisant évoluer les lois de la République, en participant aux débats citoyens ou à des activités associatives qui servent quelque noble cause, en adoptant un comportement irréprochable susceptible de servir d'exemple aux autres...

Les francs-maçons furent tout particulièrement actifs sous la III^e République : Jules Ferry, Léon Gambetta, Émile Combes, Jean Macé et tant d'autres s'efforcèrent de réaliser concrètement dans la société, par les voies institutionnelles, politiques et juridiques, les idées et projets officiels débattus à cette époque dans les loges, récemment recensés par Alain Bauer et Jean-

¹ La lumière symbolise, notamment, la vérité et l'accès à la connaissance.

Claude Rochigneux (2010). En 1870, le gouvernement provisoire de la III^e République était composé d'une majorité de francs-maçons, parmi lesquels figuraient Eugène Pelletan, Adolphe Crémieux et Léon Gambetta. Sur les 128 préfets que Léon Gambetta nomma ensuite, une quarantaine d'entre eux étaient des frères. En 1895, la moitié des membres du gouvernement de Léon Bourgeois étaient francs-maçons, ce qui lui valut d'être baptisé le « ministère des loges » : « Doumer aux finances, Lockroy à la Marine, Combes à l'Instruction publique, Mesureur au Commerce et à l'Industrie, Viger à l'Agriculture, l'égyptologue Guieysse aux Colonies et Guyot-Dessaigne aux Travaux publics » (Combes, 1999 : 259).

Enfin, on sait quel rôle joua le Grand Orient de France, désireux de républicaniser l'armée en l'expurgeant de ses officiers catholiques, dans « l'affaire des fiches », qui éclata en 1904, ou encore dans la promulgation des lois de séparation des Églises et de l'État (dites « lois sur la laïcité »), en 1905. Quelques décennies plus tard, des initiés comme Henri Caillavet et Pierre Simon, respectivement parlementaire et médecin, s'illustrèrent également dans des combats politiques et sociétaux, avec des sujets aussi divers que le divorce par consentement mutuel, les greffes d'organes, le planning familial, l'avortement, l'euthanasie, la transidentité, etc.

Ce paradoxe – qui n'est qu'apparent – d'une fermeture visant une ouverture, mais aussi d'une spiritualité préparant à l'action², se retrouve dans de nombreuses institutions fermées, notamment religieuses, où l'on « s'enferme pour mieux agir sur le monde », constituer un laboratoire de perfection, à dimension souvent utopique, d'où sortiraient des hommes nouveaux (Delpal, Faure, 2005).

² Le grade de Souverain Prince de Rose-Croix du Rite français précise qu'« *il n'est de Maître que celui qui sait mettre la théorie en pratique [...] Vous voyez mes frères que le caractère de ce grade, tout en étant actif et non spéculatif, ne sort pas de la défense du vrai, du bien et du juste, contre toutes les oppressions.* » (voir *La Franc-maçonnerie du siècle des Lumières. Le Régulateur du III^e millénaire – Rite Français*, 2010, p. 138).

Le rituel du 30^e degré du Rite écossais ancien et accepté, relatif au grade de « Chevalier Kadosh », explique lui aussi que le franc-maçon doit passer du stade de la contemplation à celui de l'action, redescendre du monde céleste vers le monde terrestre : « Mais ce n'est ni dans le ciel ni dans les nues que vous devez agir durant votre vie, en Chevalier Kadosh. C'est sur la terre : vous allez y revenir en descendant par la pensée de l'autre côté de l'Échelle » (Rituel de réception au 30^e degré. Extrait du Règlement Général du Suprême Conseil du Grand Collège du Rite Écossais Ancien et Accepté – Grand Orient de France (version en vigueur en 2014)).
Là encore transparaît la vieille idée socratique du « philosophe-roi », développée dans *La République* de Platon.

Les frontières socioculturelles : entre esprit de tolérance et discriminations

Fraternité universelle et concorde planétaire, ou comment construire des ponts entre les hommes

Depuis ses origines, l'Ordre maçonnique poursuit un idéal de fraternité universelle. En 1723, les Constitutions d'Anderson présentaient la franc-maçonnerie comme le « Centre de l'Union », cherchant à « réunir, par une vraie amitié, des personnes qui, sans elle, seraient restées à jamais séparées ».

Cette charte fondatrice exprimait un fort esprit de tolérance puisqu'elle entendait accueillir des individus de divers rangs et confessions (certes, elle refusait les esclaves et les femmes mais cela n'avait rien de surprenant car les premiers n'étaient pas libres et les secondes étaient juridiquement mineures). Les deux discours du chevalier de Ramsay, datant de 1736 et 1737, appuyèrent à leur tour l'idée de concorde universelle que les initiés n'eurent de cesse de vouloir forger, déclarant que :

« Le monde entier n'est qu'une grande république, dont chaque nation est une famille et chaque particulier un enfant. »

En France, au XVIII^e siècle, plusieurs décennies avant que n'éclate la Révolution française, bon nombre de loges maçonniques abolirent effectivement les frontières sociales et culturelles, ainsi que les clivages religieux et politiques, initiant indifféremment et faisant se côtoyer des nobles et des roturiers, des athées, des agnostiques et des croyants, catholiques, protestants, Juifs et Mahométans (Gayot, 1991). Dans le régime foncièrement inégalitaire d'Ancien Régime, un tel brassage constituait une véritable utopie, un modèle sociopolitique alternatif au réel, subversif et révolutionnaire avant l'heure. Le rituel imprimé du Rite Français de 1788 avertit ainsi le récipiendaire, lors de la cérémonie de réception :

« *N' imaginez pas que votre état soit un titre pour entrer dans notre Ordre, les rangs, les dignités, les biens ne donnent ici aucun privilège ; parmi nous tout est confondu, l'égalité en est la base ; le Prince, le sujet, le riche et l'indigent participent à nos faveurs*

de la même manière, et nous ne faisons entre eux, d'autre distinction que celle que produit la vertu³ ».

Ce brassage socioculturel qu'opèrent les francs-maçons entraîna d'ailleurs la condamnation de l'Église et de certaines autorités politiques car il menaçait l'ordre établi en remettant en cause les privilèges. Dans un mandement de 1742, Mgr de Belsunce, évêque de Marseille, fustigeait ces « assemblées où sont indifféremment reçus gens de toute nation, de toute religion et de tout État⁴ ». En 1744, un procureur du roi à Orléans écrivit également, dans une lettre adressée à Joly de Fleury, alors procureur général au Parlement de Paris :

« Ils forment entre eux un corps composé de gens de différents états et conditions, unis entre eux par des liens d'une confraternité réciproque, qui ne leur permet plus que de s'appeler du nom de frères ; le noble et le roturier, l'officier et l'artisan, honteusement confondus, jouissent ensemble des mêmes prérogatives. La qualité d'homme qu'ils envisagent seuls les uns dans les autres, qui les rend tous égaux, leur fait oublier toute distinction de rang et de naissance, et même de religion, puisqu'ils ne feraient aucun scrupule de s'associer l'hérétique, l'infidèle, l'idolâtre⁵. »

Dans son poème « La Loge Mère » (1896), Rudyard Kipling évoquait avec nostalgie ses « frères noirs ou bruns », dont le principe d'égalité maçonnique brisait le système de castes de l'Inde, où l'homme de lettres britannique vécut durant plusieurs années. Les strophes qu'il livre mettent clairement en exergue la différence de traitement des individus dans la société profane, cloisonnée et discriminante, et dans le temple maçonnique, où prévalent les principes d'égalité et de bienveillance fraternelles :

« Dehors, on se disait : "Sergent !, Monsieur !, Salut !, Salaam !",

Dedans, c'était : "Mon Frère", et c'était très bien ainsi ».

Témoigne aussi d'un désir transfrontiériste, l'épisode qui se déroula lors de la bataille de Trafalgar, en 1805, où les troupes de Nelson, sur le point d'exterminer l'ennemi, épargnèrent *in extremis* des soldats français qui firent à tout hasard le signe de détresse maçonnique

³ [Recueil des trois premiers grades de la maçonnerie – Apprenti, Compagnon, Maître – au Rite français, 1788](#), reproduction du fac-similé, Paris, Éditions À l'Orient, 2001, p. 36.

⁴ Bibliothèque municipale de Carpentras, mss 891, f° 68-70, mandement épiscopal du 14 janvier 1742. Cité par Pierre-Yves Beaurepaire (2006).

⁵ Bibliothèque nationale, fond Joly de Fleury (lettre de d'Aguesseau à Joly de Fleury, 184, f. 73-73). Extrait de lettre reproduit par Gérard Gayot (1991, p. 125).

consacré : les militaires britanniques, parmi lesquels figuraient des francs-maçons, reconnurent chez leurs homologues français des frères et leur apportèrent leur aide. Revenant sur les fraternisations inattendues auxquelles se livraient des combattants francs-maçons, l'initié Jean-Nicolas Bouilly analysait de la sorte le dépassement des clivages idéologiques ou nationaux :

« La puissance de nos liens fraternels est si forte, qu'elle s'exerce même entre ceux que les intérêts de la patrie ont armés les uns contre les autres. » (Bouilly, 1936-1937 : 363)

Comme bon nombre d'utopies, la franc-maçonnerie avait besoin d'une langue propre, utopienne elle aussi, c'est-à-dire universelle, capable de transcender les barrières linguistiques afin de contourner les incompréhensions que crée la multiplicité des idiomes. *L'Apologie pour l'Ordre des francs-maçons*, anonymement publié par un certain Mr. N. en 1744, énumère en ces termes les avantages qu'il y a à être franc-maçon :

« V. L'agrément de reconnaître les frères, quoiqu'en pays étranger, dans un lieu dont on ignore la langue et sans les avoir jamais vus auparavant, et cela par un langage et des signes usités universellement dans l'Ordre. Langage et signes qui servent en même temps à désigner un Frère, d'avec un autre homme qui voudrait usurper faussement ce titre.

VI. La commodité d'apprendre en très peu de temps les signes et les expressions qui constituent cette espèce de Langage universel. Ressource qui, au défaut de la langue d'un pays, suffit pour se faire entendre et reconnaître dans quelque endroit du Monde qu'on trouvât des Frères de l'Ordre. » (p. 122-123)

L'introduction de discriminations : quand les ponts cèdent la place aux murs...

Même le plus beau des idéaux a du mal à résister à l'épreuve du réel... Animée de nobles intentions, la franc-maçonnerie demeure composée d'êtres imparfaits qui trahissent parfois leurs rêves et réintroduisent les défauts qu'ils prétendaient gommer. Ainsi les ponts que bon nombre d'initiés s'étaient efforcés de construire entre les hommes de bonne volonté se heurtèrent-ils très vite aux murs que d'autres entreprirent d'élever.

Dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, en effet, certaines loges, influencées par la dimension élitiste de la SOT (Stricte observance templière), créée par le baron Von Hund dès 1751, réintroduisirent des discriminations que nous appellerions, aujourd'hui, « de classe », refusant d'initier des roturiers et allant même jusqu'à exclure ceux qui avaient été admis en leur sein. L'historien Pierre-Yves Beaurepaire a ainsi relativisé les travaux de Gérard Gayot – qui avait principalement mis en évidence les tendances égalitaires de la franc-maçonnerie – en insistant également sur la face discriminatoire de l'Ordre. Ainsi parle-t-il avec raison d'un « stigmate de la roture » (Beaurepaire, 1999 : 76).

Des formes de rejet identiques furent pratiquées aux niveaux religieux et racial. En France, des Juifs et des Mahométans, ainsi qu'on les nommait alors, étaient refoulés devant les portes des temples. Dans les colonies, où la franc-maçonnerie avait commencé à se développer, les « sang-mêlé » n'étaient pas considérés comme initiables (Beaurepaire, 1999, p.42 et p. 70). La franc-maçonnerie anglo-saxonne elle-même, qui avait été ouverte et tolérante à l'époque de Jean-Théophile Desaguliers et de James Anderson, rédacteurs des premières Constitutions (1723), durcit progressivement les conditions d'admission de ses membres. Elle abandonna notamment son latitudarisme religieux pour adopter un règlement plus contraignant au fil du temps.

Alors que la première Grande Loge de Londres et de Westminster avait accepté d'avoir pour Grand Maître, en 1722-1723, un athée et libertin notoire, le duc Philip Wharton, fondateur d'un sulfureux *Hellfire club* en 1719, la Grande Loge Unie d'Angleterre qui lui succéda en 1813 pour mettre fin à la querelle des « Anciens » et des « Modernes » opposant une entité maçonnique conservatrice et une entité plus progressiste, devint dogmatique. Elle imposa bientôt des *landmarks* ou « bornes⁶ », qui sont autant de frontières dressées entre les francs-maçons mêmes. Tout cela fut formalisé à partir de 1929 : les Grandes Loges qui voulurent obtenir la « reconnaissance » de la Grande Loge Unie d'Angleterre afin d'être considérées comme « régulières⁷ » durent respecter des *basic principles*, parmi lesquels le fait de n'admettre au sein de leurs loges que des hommes, croyant au GADLU (Grand Architecte de

⁶ *Landmark*, en effet, signifie « repère », « jalon », mais aussi « borne » délimitant des choses ou des territoires (*land* = « terre » ; *mark* = « marque », « repère »).

⁷ La « régularité » est l'orthodoxie maçonnique.

l'Univers) et en sa volonté révélée, et acceptant de prêter serment sur le Volume de la Loi Sacrée (Bible, Coran...).

Le rêve de fraternité universelle qu'avait caressée le chevalier de Ramsay, loin de se transformer en réalité, se dissipait irrémédiablement au profit d'un entre-soi synonyme de rejet de la différence, qu'expriment notamment les profondes dissensions entre la branche régulière et la branche libérale de la franc-maçonnerie⁸, dont le Grand Orient de France est l'une des obédiences les plus représentatives. Aujourd'hui encore, les loges régulières refusent toujours d'accueillir des femmes dans leurs temples. Aux États-Unis, les juridictions maçonniques de certains États continuent de ne pas reconnaître la franc-maçonnerie de Prince Hall (Révauger, 2014), fondée en 1784, à une époque où les Afro-Américains n'avaient pas le droit d'intégrer les loges blanches.

En conclusion, les frontières maçonniques, tour à tour fermées et ouvertes, tantôt figées, tantôt mouvantes, cohésives ou excluantes, ne sont peut-être que le reflet d'une institution elle-même ambivalente, éprise de perfection mais confrontée à l'imperfection des hommes, tiraillée entre la grandeur de ses idéaux et les contraintes dégradatives du réel.

La franc-maçonnerie, en effet, est une utopie, dans tous les sens de cette notion polymorphe (Bryon-Portet et Keller, 2015) : un non-lieu ou lieu imaginaire, à l'instar de l'île de Thomas More (2012) quand, étant partout et nulle part à la fois, elle prétend œuvrer à la concorde planétaire, par-delà les frontières de l'espace et du temps, et construire une République universelle ; un horizon de perfection dont ses membres tentent de s'approcher dans un but mélioratif ; une force contestataire, un modèle alternatif et un moteur de changement, opposés aux idéologies, selon la définition que Karl Mannheim donne au terme (1956) ; une hétérotopie quand elle s'ancre dans la loge et même utopie concrète ou pratiquée, pour reprendre des expressions forgées par Ernst Bloch (1976) et Jean Ségué à propos du monachisme (1971), quand elle dépasse effectivement les clivages socioculturels et fait évoluer positivement la société ; enfin un idéal inaccessible, une fiction irréaliste, une chimère, quand elle entre en contradiction avec ses propres visées et reproduit les travers du monde profane...

⁸ Cette branche libérale est également qualifiée d'« irrégulière » par la Grande Loge Unie d'Angleterre.

Références bibliographiques

- [Apologie pour l'Ordre des Francs-maçons](#), 1745, nouvelle édition augmentée par l'auteur, à La Haye, chez Pierre Gosse, et à Dresde, chez George Conrad Walther.
- Bauer Alain, Rochigneux Jean-Claude, 2010, *À quoi réfléchissent les francs-maçons ? Les questions à l'étude des loges de 1844 à nos jours*, Paris, Véga.
- Beaurepaire Pierre-Yves, 1999, *La République universelle des francs-maçons. De Newton à Metternich*, Rennes, Ouest-France.
- Beaurepaire Pierre-Yves, 2006, « [Le temple maçonnique. Un espace de paix religieuse et de dialogue interconfessionnel dans l'Europe du XVIII^e siècle](#) », *Socio-anthropologie*, n° 17-18.
- Bloch Ernst, 1976 [1944-1959], *Le Principe Espérance*, 3 tomes, trad. Françoise Wuilmar, Paris, Gallimard.
- Bouilly Jean Nicolas, 1836-1837, *Mes récapitulations*, vol. 3, Paris, Louis Janet.
- Bryon-Portet Céline, Daniel Keller, 2015, *L'utopie maçonnique. Améliorer l'homme et la société*, Paris, Dervy.
- Combes André, 1999, *Histoire de la Franc-maçonnerie au XIX^e siècle*, tome 2, Paris, Éditions du Rocher.
- Delpal Bernard et Olivier Faure (dir.), 2005, *Religions et enfermements. XVII^e- XX^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Foucault Michel, 2009, *Le Corps utopique, les Hétérotopies*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes.
- Gayot Gérard, 1991, *La Franc-maçonnerie française. Textes et pratiques (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Gallimard.
- Harvey Percy John, 2009, *Janus et l'initiation maçonnique*, Paris, Dervy.
- La Franc-maçonnerie du siècle des Lumières. Le Régulateur du III^e millénaire – Rite Français*, 2010, Grand Chapitre Général du Grand Orient de France, Paris, Vega.
- Leclercq Bolle de Bal Françoise, 1999, *Le Portier du Temple - Visages secrets de Janus, Dieu duel*, Paris, Detrad aVs.
- Mannheim Karl, 1956 [1929], [Idéologie et Utopie](#), Paris, Marcel Rivière.

More Thomas, 2012 [1516], *L'utopie – ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, Paris, Gallimard. http://classiques.uqac.ca/classiques/More_thomas/more_thomas.html

Platon, 1993, *La République*, Paris, Gallimard.

[Recueil des trois premiers grades de la maçonnerie – Apprenti, Compagnon, Maître – au Rite français - 1788](#), 2001 (1788), reproduction du fac-similé, Paris, Éditions À l'Orient.

Révauger Cécile, 2014, *Noirs et Francs-maçons*, Paris, Éditions Maçonniques de France.

Rituel de réception au 30^e degré. Extrait du Règlement Général du Suprême Conseil du Grand Collège du Rite Écossais Ancien et Accepté – Grand Orient de France.

Séguy Jean, 1971, « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26^e année, n°2, p.328-354.

Simmel Georg, 1988, « [Pont et Porte](#) », dans *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Payot Rivages.

Simmel Georg, 1998, *Secret et Sociétés secrètes*, Paris, Circé.

Van Gennep Arnold, 1992 [1909], *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard.



Image CCO Hakeem James Hausley

Aux frontières de l'humain augmenté : le posthumain

Jean-Michel Besnier
Sorbonne-Université

On admet communément que les frontières sont structurantes, sécurisantes même puisqu'elles permettent les définitions et les identifications. S'agissant de l'humain, la question se pose néanmoins de savoir ce que ces frontières permettent d'en délimiter, surtout dans le contexte d'un monde technologisé qui entreprend de le fabriquer plutôt que de le laisser naître comme un donné naturel. Disons-le d'emblée : les possibilités offertes par les technosciences de modifier, voire de modeler, les êtres vivants transgressent les limites jadis assignées aux frontières ontologiques. Les acteurs et promoteurs de ces technosciences s'en alarment eux-mêmes parfois. Ainsi le neurochirurgien Alim-Louis Benabid s'exprimait récemment dans le quotidien *Le Monde* (15 septembre 2021) : il expliquait la stimulation neuronale profonde qu'il a mise au point, en vue de réduire les troubles moteurs des malades atteints de Parkinson¹. Et il entendait répondre aux interrogations souvent suscitées par Clinatec, le centre grenoblois de recherche biomédicale sur les maladies neuro-dégénératives qu'il a fondé en 2011 : n'y développerait-on pas des technologies susceptibles d'augmenter les performances sensori-motrices et cognitives, à la faveur du perfectionnement de dispositifs d'interaction cerveau-machine d'abord destinés aux tétraplégiques ? À cette interrogation, A.-L. Benabid répondait :

« L'homme augmenté, je ne sais pas faire. Je fais de l'homme réparé ».

¹ Voir par exemple Benabid, 2003.

Définir l'humain à l'heure des NBICs

Comment ne pas se poser la question : où se situe donc la frontière entre l'humain réparé et l'humain augmenté ? À partir de quel degré le premier peut-il apparaître avec les attributs du second ? Cette question inaugura la réflexion sur le transhumanisme, quand deux athlètes amputés de leur tibia – Oscar Pistorius et Emmy Mullins – firent soupçonner les avantages que représenterait leur prothèse dans la compétition olympique. Le débat qui s'ensuivit révéla une perte de repère de plus en plus marquée dans les esprits : nous rencontrons en effet une difficulté croissante à nous représenter l'humain. Ses frontières avec l'animal, mais également avec les machines, paraissent de plus en plus mobiles. La science-fiction se fait fort d'exploiter cette ambiguïté, et il est commode de la prendre à témoin pour tâcher d'instruire de grandes questions : qu'est-ce donc que l'humain, aujourd'hui ? Quel est donc ce posthumain dont certains annoncent l'émergence prochaine ? ou, en d'autres termes : quel avenir préparons-nous aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui ?

Ces questions n'ont jamais paru plus urgentes et la science-fiction n'est plus seule à les poser. En effet, soumis aux discours emphatiques des technoprophètes, nous en venons à penser sérieusement, aujourd'hui, l'imminence d'une humanité qui devra s'élargir à d'autres êtres que les hommes et les femmes que nous sommes. Il y aura sans doute parmi nous, dans un avenir proche, des clones, des mutants, des cyborgs, des robots androïdes... des êtres qui nous obligeront à nous demander ce qui fait encore la spécificité de l'humain, ce qui garantit sa dignité.

On se souvient de la question qui fut posée à Œdipe : « Quel est l'être qui marche tantôt à deux pattes, tantôt à trois, tantôt à quatre et qui, contrairement à la loi générale, est le plus faible quand il a le plus de pattes ? » On verra pourquoi j'insiste sur cette dernière précision : quel est l'être qui est le plus faible quand il a le plus de pattes ? En répondant : « l'homme », Œdipe se débarrassa du Sphinx et il s'assura le respect des habitants de Thèbes.

Cette question qui inaugure la tradition culturelle occidentale, Kant lui subordonnait tout le programme de la philosophie :

« Le champ de la philosophie au sens cosmopolitique peut se ramener aux questions suivantes : 1. Que puis-je savoir ?, 2. Que dois-je faire ?, 3. Que m'est-il permis

d'espérer ?, 4. Qu'est-ce que l'homme ? La première question correspond à la métaphysique, la deuxième à la morale, la troisième à la religion et la quatrième à l'anthropologie. Mais on pourrait toutes les ramener à l'anthropologie, car les trois premières questions se rapportent à la dernière. »

C'est la question des questions, on peut facilement s'en convaincre de nos jours car, de l'aveu même des scientifiques, elle demeure plus que jamais irrésolue. Ces scientifiques qui travaillent à la convergence des disciplines – c'est-à-dire à unifier le champ du savoir et à permettre une maîtrise accrue sur le vivant – sont parfois pris de vertige devant la puissance de déréalisation du réel qui résulte des possibilités technologiques. Comment savoir ce qu'est l'humain à l'heure où les nanotechnologies rendent possibles la dématérialisation et la dé-identification des objets ? Comment savoir ce qu'est l'humain quand les biotechnologies et la biologie de synthèse nous offrent de transgresser les limites naturelles et d'hybrider, par exemple, le vivant et l'électronique ? Comment savoir ce qu'est l'humain quand les sciences cognitives conduisent à définir l'intelligence sans plus avoir besoin de recourir à la conscience ou à la subjectivité dont nous faisons le privilège de l'humanité ? Comment savoir ce qu'est l'humain quand les technologies d'information font triompher le flux des communications en dissolvant les substances et les identités ? J'ai énuméré les disciplines impliquées dans le fameux programme NBICs (nanotechnologies, biologie, informatique et sciences cognitives) qui résume à sa façon toutes les perplexités qui sont les nôtres aujourd'hui concernant la définition de l'homme. Ce programme signé par Roco et Bainbridge² est précédé d'un Manifeste en faveur de la Renaissance de l'humain où se lit un avenir pour le moins problématique. J'y reviendrai.

Les leçons de la science-fiction

La science-fiction a décidément toutes les raisons du monde de vouloir mettre en situation les perplexités nourries par les technosciences contemporaines : Qui est donc encore humain,

² Voir notamment Roco, Brainbridge, 2002.

demande-t-elle souvent, avant même d'interroger l'avenir de nos semblables ? Le mutant baptisé « répliquant » du film de Ridley Scott, *Blade Runner* (1982), qui découvre les émotions n'est-il pas plus humain que ceux qui le traquent pour sauvegarder une prétendue spécificité humaine ? Et l'enfant-robot du film de Spielberg, *A.I. Intelligence artificielle* (2001), qui veut l'amour d'une mère, n'est-il pas plus humain que ceux qui détruisent les androïdes ? Et les Na'vis du film *Avatar* de James Cameron (2009), qui défendent leur planète Pandora, ne sont-ils pas davantage conformes à la représentation de l'humanité que nous aimons nous faire que ces absurdes terriens qui les menacent ? La leçon est peut-être à chaque fois naïve, mais elle a le mérite de la constance : avant d'être dans des attributs morpho-biologiques, l'humanité devrait consister dans des qualités de cœur qui dépassent la possession de ces attributs. À cet égard, il faut être prêts à accueillir parmi nous les êtres que fabriqueront nos technologies et à les imiter s'ils nous semblent le mériter. La série télévisée suédoise, *Real Humans* (2012), portait cette leçon.

Mais ce que révèle la science-fiction, c'est que la question « Qu'est-ce qu'être humain ? » a pris de nos jours un relief particulier, une tournure dramatique : on se demande au final si l'humain n'est pas en train de disparaître – dans sa dimension à la fois biologique et psychique – du fait des technologies qui entreprennent de le réinventer ou de lui trouver un substitut.

Bien sûr, les techniques ont toujours déjà inventé l'humain, comme le savent les paléo-anthropologues qui le font naître, il y a environ deux millions et demi d'années, avec *homo habilis*. Les technologies ont inventé l'homme, en ce sens qu'elles lui ont permis de développer une pensée conceptuelle, qu'elles l'ont obligé à inscrire son développement dans une complexité croissante et de devenir, tout simplement, un être de culture. La taille de la pierre, autorisée à des êtres auxquels la station verticale a libéré la main et les organes phonatoires, a changé la vie de nos premiers ancêtres : elle les a conduits d'abord à composer avec une matière qui a dicté le *design* d'outils (comme les *choppers*, les grattoirs et les burins) qui eux-mêmes ont induit d'autres outils, lesquels ont dû imposer des gestes nouveaux, modifier les schémas corporels, suggérer des modes d'organisation sociale, impulser de nouvelles technologies qui ont, elles-mêmes, comme la navigation ou l'agriculture, produit des comportements inédits, des systèmes de coopération, des croyances – bref une histoire.

Que s'est-il donc passé pour que la question « qu'est-ce qu'être humain ? » ne soit plus satisfaite par la réponse de la paléo-anthropologie ? En toute rigueur, on devrait continuer de

répondre : l'homme ne cesse de se réinventer parce qu'il est un processus en co-évolution avec un environnement naturel et social qu'il modifie et qui le modifie en retour, sans arrêt. Les nouvelles technologies ne devraient pas changer fondamentalement les choses, tout au plus les confirmer. Pourtant, elles le font, et c'est cela que prospecte la science-fiction d'aujourd'hui, ainsi d'ailleurs que les utopies posthumaines ou les *scenarii* collapsologiques qui s'aventurent à décrire l'avenir en termes de rupture.

Réinventer l'humain... sans paroles

En quoi percevons-nous donc dans l'actuel pouvoir des techniques l'annonce d'une coupure dans le processus par lequel l'homme était parvenu à produire ces techniques ? En quoi la perspective qu'il soit réinventé par ces techniques nous semble-t-elle modifier ce que nous tenions jusqu'ici comme évident ?

La réponse doit se trouver dans le caractère inédit et révolutionnaire de la technologie qui se déploie sous nos yeux. On peut risquer la thèse selon laquelle la technique a acquis des caractéristiques qui bouleversent la constitution anthropologique qu'elle garantissait et qui dramatisent désormais la question de l'avenir de l'humain. Pour étayer cette thèse, je mentionnerai quatre caractéristiques propices à décrire la technique :

1) Celle-ci obéit à des impératifs de vitesse qui submergent la temporalité à laquelle les hommes sont naturellement assujettis. À la matière puis à l'énergie a succédé l'information comme mobile essentiel des réalisations techniques. Le temps dit réel et la « vitesse de libération » deviennent une obsession que les *scenarii* de science-fiction illustrent à leur façon, mais dont les Krachs boursiers pourraient aussi bien attester.

2) Les objets dits « intelligents » que nous produisons sont de plus en plus caractérisés par leur autonomie et donc par l'absence de contrôle à laquelle ils nous contraignent. Depuis au moins la cybernétique des années 1950, on s'attache à développer des machines capables de s'auto-réguler et de fonctionner comme des systèmes ouverts, apparentables à de véritables organismes. Nous sommes entrés dans l'ère des objets intelligents, comme on le dit bruyamment ces temps-ci dans le contexte de la médecine connectée. Serons-nous de plus en plus appelés à assister passivement à la communication que les machines établiront entre

elles, comme on peut déjà l'apercevoir en aéronautique ou dans les centrales nucléaires ? À force d'avoir voulu réaliser leur autonomie grâce à des machines qui leur assuraient la maîtrise sur leur environnement, les hommes ont fini par accorder cette autonomie aux machines elles-mêmes, au point de se trouver secondarisés et aliénés par elles.

3) Il était entendu que la technique accomplissait sa mission d'accompagner l'homme dans son émancipation par rapport à la nature et qu'elle le faisait dans le contrepoint du langage qui pouvait assurer, de son côté, la « mise en culture » de la science et de ses réalisations. Les deux facteurs de l'humanisation – le geste technique et la parole – fonctionnaient de concert dans la construction de l'humanité. Lorsqu'ils menaçaient d'être en déséquilibre l'un par rapport à l'autre, on s'en inquiétait. Voyez les Encyclopédistes soucieux de réévaluer les arts manuels contre l'hégémonie des arts libéraux. On assiste pourtant aujourd'hui à une redoutable hypertrophie de la technique : le langage est de plus en plus diminué et menacé par les machines qui veulent le simplifier, le transformer, le rendre inutile. Voyez le rôle joué par Internet dans le formatage du langage. Songez aussi aux fantasmes générés par les neurosciences concernant une possible réalisation de dispositifs de télépathie grâce à la communication de cerveau à cerveau... L'homme que les technologies du virtuel vont réinventer aura peut-être bientôt perdu la parole et il ne connaîtra plus d'autres symboles que ceux qui servent la cause de la numérisation.

4) Les technologies nouvelles ne nous simplifient plus la vie, elles simplifient nos comportements et nos pensées de telle sorte de nous réduire à l'élémentaire : simple destinataire d'un serveur vocal, simple usager d'une automobile devenue une boîte noire répondant à des commandes automatiques, simple scripteur sur des traitements de texte prenant de plus en plus d'initiative dans la rédaction de nos courriers..., nous sommes invités à nous dépouiller des éléments de complexité et d'intériorité qui nous donnaient à penser que nous étions autre chose que des machines.

On voit bien qu'il devient de plus en plus difficile de mobiliser les réponses qu'on donnait traditionnellement à la question « Qu'est-ce qu'être humain ? ».

Les nouvelles technologies réinventent un homme selon leur format et leurs exigences fonctionnelles. C'est ce monde en devenir qui justifie l'impression d'une cassure dans le processus de co-évolution qui décrivait le régime de construction de l'humanité. C'est ce monde qui fait l'objet de la science-fiction ainsi que des utopies posthumaines, et qui nous

oblige à demander ce qui restera bientôt de l'image de l'humain à laquelle la culture humaniste était attachée.

La « solution » du posthumain

L'homme nouveau, proclame-t-on, saura s'adapter à ses machines, quitte à devenir méconnaissable. Il en aura intégré les normes et naturalisé les exigences. Il satisfera au vœu formulé par Francis Galton, au début du XX^e siècle, qui attendait de la biologie qu'elle donne les moyens d'améliorer l'espèce humaine de sorte qu'elle soit à la hauteur des machines. Ce sera cela l'eugénisme qu'il faudra redouter avec Habermas : la conformité avec l'idéal imposé par une société technologisée, laquelle société se trouvera entravée dans son développement tant que les hommes resteront imparfaits ! Ce sera aussi la réalisation du rêve de Marinetti et des futuristes italiens des années 1920 : construire grâce à la sidérurgie un homme d'acier qui aura expulsé le corps et ses passivités ! Le fascisme, on le sait, a revendiqué cet idéal d'homme nouveau. La science-fiction décline sur tous les tons ces thèmes qui donnent à ses récits la teneur des dystopies. Le transhumanisme prétend aujourd'hui offrir une version *soft* à cette ambition d'en finir avec les limitations de l'humanité, parce que nous avons désormais, selon lui, les moyens de cette ambition ancestrale.

L'amélioration de l'homme par les technologies – ou plutôt, son augmentation – est à présent devenue un programme explicite, alors qu'elle n'était jadis qu'une vision plus ou moins associée à Frankenstein. En 1956, Gunthers Anders le disait déjà : nous courons après nos machines et déplorons notre impuissance par rapport à elles. Nous éprouvons une insupportable honte à leur égard – « la honte prométhéenne d'être soi ». C'est à vrai dire avec la finitude humaine que nous désirons en finir et le projet technique qui devait nous rendre aussi forts que des dieux, devient clairement celui de nous transformer en dieux, c'est-à-dire en êtres dépourvus de la passivité qui nous force encore à naître par hasard, des êtres dépourvus de la souffrance et de la maladie associées à la fragilité de nos corps, du vieillissement et de la mort non désirée.

Les technologies nouvelles – opportunément regroupées dans la convergence NBICs – déclarent en réalité inventer l'au-delà de l'humain. C'est ce que nous découvrons à travers

l'imaginaire de nos sociétés et qui se trouve en rupture par rapport au prométhéisme de la modernité qui glorifiait encore l'humain parce qu'il était considéré comme indéfiniment perfectible. En ce sens, la science-fiction traduit aujourd'hui le passage de l'utopie héritée de *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1627) et de l'esprit visionnaire de Condorcet, dans laquelle la science était l'instrument de la moralisation de l'humanité, à l'expérience de pensée d'une humanité qui se serait débarrassée d'elle-même, grâce à ses machines. Le problème métaphysique qui se pose à nous, semble-t-il, est celui-ci : Comment faire en sorte d'échapper à ce que nous sommes, en mobilisant ce que nous sommes parvenus à obtenir de nos techniques ?

C'est justement la question-programme des transhumanistes dont les divers Manifestes apparaissent au service d'un Humanisme amplifié – le H⁺ – alors que, souvent, ils révèlent une véritable intolérance à l'humanité en nous. La cyborgisation – celle de l'homme augmenté – est présentée comme la formule de transition vers la réalisation de la fusion de l'homme avec la machine. Quelques *scenarii* sont soumis au désir d'immortalité de nos contemporains, au nombre desquels figurent en général le *mind-uploading* et depuis peu, la manipulation des cellules souches pluripotentes induites (les IPS).

On perçoit que les promesses hyperboliques (le discours *hype*) des technologues – des technoprophètes – ont fait franchir à l'homme un palier où la question de son identité et de sa réinvention devient plutôt celle de son augmentation, puis celle de sa relève sous la forme d'une nouvelle espèce.

Une argumentation empruntée à une vulgate de l'évolutionnisme néo-darwinien sert parfois de prétexte pour figurer l'avenir ou la transfiguration de l'humain : l'espèce humaine, explique-t-on, a triomphé de la lutte pour la survie - du *struggle for life* – grâce à son pouvoir de fabriquer des outils et d'instituer des sociétés réglées par le langage et la fonction symbolique en général. Elle a su composer avec les pressions sélectives de l'environnement et elle a pu ainsi prospérer. Pourquoi, demande-t-on aujourd'hui, le pouvoir technique qui lui a valu d'être retenue comme viable dans l'évolution ne pourrait-il pas modifier en retour les pressions sélectives de l'environnement et pérenniser la sélection d'une espèce nouvelle qui serait donc issue de l'humain ? La réponse applique la thèse de l'effet réversif : la technologie nous permet de contrôler la sélection naturelle, elle est en train de préparer les conditions d'émergence de variations et de mutations qui donneront sa trajectoire à l'évolution à venir.

La technologie qui se rend autonome par rapport aux déterminismes naturels, produit déjà des objets intelligents qui vont relayer les mutations aléatoires de la biodiversité, pour faire advenir une espèce nouvelle.

Il ne s'agit donc plus de réinventer l'homme, mais de préparer le Successeur de l'homme comme dit Jean-Michel Truong (1999) ou bien la Singularité – comme dit Ray Kurzweil (2005) ou bien encore le Point Oméga (comme disent quelques disciples de Teilhard de Chardin égarés dans le cyberspace) – Successeur, Singularité, Point Oméga qu'on ne peut vraiment figurer ni prévoir, mais qui se préparent à émerger derrière ce que nous mettons techniquement en place.

Déjà, on évoque avec une certaine complaisance l'immaîtrise qui apparaît au cœur des activités technoscientifiques : immaîtrise dans le domaine des nanotechnologies, par exemple, où l'on dit que prospèrent des apprentis sorciers par vocation et non pas par accident (Dupuy, 2004). Immaîtrise dans le domaine des biotechnologies ou de la biologie de synthèse, où les expériences pour voir, pour tester sa créativité, seraient de plus en plus fréquentes (cf. les *bio-hackers*). Un culte du phénomène émergent, propice à l'imaginaire, exprime cette disposition à accueillir le hasard d'une évolution dont on aurait travaillé aléatoirement les conditions initiales.

Que conclure ?

Non pas que nous savons mieux ce qu'est l'humain mais plutôt que les technologies nouvelles vont bientôt réinventer un être humain qui aura consenti à sa disparition. En ce sens, l'avenir de l'humain sera paradoxal. Il ne dessinera plus celui d'un homme générique mais plutôt l'avatar indéterminé d'une humanité exténuée. C'est la thèse que j'ai développée dans un chapitre de mon livre, *Demain les posthumains* (2009) : la technolâtrie est le symptôme de cette fatigue d'être soi, diagnostiquée dans les sociétés hypertechnologisées. Plus nous nous sentons impuissants et déprimés, plus nous sommes tentés de nous tourner vers les machines pour prendre en charge notre avenir. La technologie est l'alibi de nos faiblesses humaines : c'est ce que nous donnent à comprendre en particulier les addictifs au Web. Lorsqu'un technoprophète comme Jean-Michel Truong proclame qu'à ses yeux on ne saurait vouloir – « après

Auschwitz » – que l'espèce à venir ait le visage de l'homme et qu'à cet égard, il faut miser sur les technologies pour assurer la venue d'un Successeur à l'humain, on peut s'inquiéter. Surtout si ce genre de constat ne rencontre aucune résistance de la part de ceux qu'on nomme les *digital natives* parce qu'ils sont nés avec Internet et considèrent spontanément que leur avenir sera ce que les technologies en feront.

Comment résister, comment remettre ces technologies à leur place, c'est-à-dire dans un contexte proprement humain ? Comment nous arracher aux séductions morbides de l'apocalyptisme et nous réconcilier avec l'esprit de prospective ? Réponse : en tâchant de réhabiliter la finitude en nous, en ne cherchant pas à échapper à la passivité qui nous est irréductible, celle qui se traduit par la naissance, la souffrance, la maladie, le vieillissement et la mort. En y trouvant même l'indice de notre privilège et le gage de notre dignité. Exprimée de cette façon, on voit que l'éthique de la vulnérabilité qu'on voudrait objecter à la démesure suicidaire de nos aspirations technologiques, aura fort à faire pour s'imposer : accepter le hasard de la naissance, alors qu'on peut prévoir, trier, décider ce qu'on fait naître. Accepter que la souffrance, la vieillesse et la mort soient parties prenantes de la vie, alors qu'on pourrait y remédier. C'est peut-être la chose la plus difficile pour nous qui sommes contemporains des promesses venant des technologies : s'efforcer de ne pas attendre des machines qu'elles nous guérissent de la vie elle-même.

Références bibliographiques

Benabid Alim Louis, 2003, « *Deep brain stimulation for Parkinson's disease* », *Current opinion in neurobiology*, vol. 13, p. 696-706

Besnier Jean-Michel, 2009, *Demain, les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Hachette, coll. « Haute tension ».

Dupuy Jean-Pierre, 2004, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil.

Kurzweil Ray, 2005, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, New York, Viking.

Roco Mihail, Bainbridge William Sims, 2002, [Converging Technologies for Improving Human Performance, Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science](#), Arlington, National Science Fondation.

Truong Jean-Michel, 1999, *Le successeur de pierre*, Paris, Denoël.

```

"translation": null
"protected": false
"verified": false
"followers_count": 0
"friends_count": 0
"listed_count": 0
"favourites_count": 0
"statuses_count": 0
"created_at": "2015-07-28T12:34:56Z"
"utc_offset": null
"time_zone": null
"geo_enabled": true
"lang": "en"

```

Image CCO Thisisengineering

***E-learning* et enseignement traditionnel.**

Des frontières brouillées par la pandémie

Didier Ozil

Université Paul Valéry, Montpellier

« Avec un terminal intelligent branché sur la mémoire de la Bibliothèque nationale, les possibilités de connexion de savoir deviendraient inouïes. » (Jean-François Lyotard, 1979)

« Nous nous sommes mis à aimer le virtuel [...] [Il] se révèle plus praticable, plus souple, plus facile, plus propre, plus "moderne" et plus séduisant, en somme, que tout ce qui relève (encore) du réel. Et, par-dessus tout, le virtuel partage avec les rêves une légèreté, une immatérialité qui l'apparente aux opérations mentales. » Jean-Louis Comolli (2020)

Introduction

La pandémie et les mesures d'isolement à partir de mars 2020 ont contraint un certain nombre de pratiques à une mise à distance, impliquant l'utilisation de machines connectées¹. Ce distanciel a touché les entreprises, l'enseignement, les relations familiales, personnelles, amoureuses. Il nous conduit à réévaluer la notion de virtuel, monde virtuel, objets virtuels.

Dans le cadre d'un travail de thèse en cours d'écriture², nous avons approché ces objets virtuels à travers l'*e-learning* et, plus globalement, l'enseignement médié et à distance. Notre approche nous a conduit à réaliser une série d'entretiens avec des formateurs d'adultes, des

¹ Nous définissons comme *machines connectées* tout objet physique connecté à un réseau et pouvant envoyer ou recevoir des informations sur ce réseau, à la demande et sous le contrôle direct d'un opérateur humain ou en dehors de cette demande ou de ce contrôle directs.

² *La transmission du savoir, ses enjeux et ses évolutions, de Socrate au numérique*, thèse en préparation à Montpellier 3, dans le cadre de l'École doctorale 60, sous la direction de C. Bryon-Portet.

enseignants, professeurs d'université ou maîtres-esses de conférence, pour identifier leur perception de l'enseignement *via* des machines connectées, au moment de la pandémie. L'exploitation de ces entretiens est en cours, *via* les méthodes de la théorie enracinée. Nous nous concentrerons, dans cet article, sur la relation des enseignants vers les apprenants. L'analyse de ces relations sera un point de départ pour élargir le propos vers une approche plus théorique des objets virtuels et des frontières complexes qu'entretiennent réel et virtuel. Nous tenterons alors de définir, dans ce dispositif humains-interfaces-machines, la place de ce qu'il est coutume de nommer *l'imaginaire*.

Analyse des entretiens réalisés

Pour mener à bien notre travail d'entretien, nous avons délimité deux chantiers différents ; le premier concerne la Formation professionnelle continue (FPC), le second concerne l'université. Dans les deux cas, nous nous sommes attaché à interroger les enseignants, formateurs, professeurs, maîtres et maîtresses de conférence. Dans le premier chantier, les entretiens ont été menés de façon longitudinale et suivent la progression du travail de différents intervenants face à un projet de passage d'une formation d'adultes en *e-learning*.

Le second chantier concerne les enseignants universitaires. Les entretiens se sont déroulés en une seule fois, en élargissant le type d'interlocuteurs contactés : enseignants de différentes disciplines, localisations diverses en France (également deux entretiens d'enseignants en Amérique du Nord et Amérique du Sud), niveaux académiques différents, appétences avec les outils informatiques³.

Les deux chantiers ont conduit à des entretiens d'en moyenne une heure, sur un mode compréhensif. L'ensemble représente un corpus d'études d'environ 100 000 mots. Il faut noter ici que notre recherche, débutée en 2018, a été fortement impactée par l'arrivée de la pandémie et des mesures qui s'ensuivirent. Pour autant, notre hypothèse est que la

³ Ceci afin d'éliminer le biais des « bons élèves » du numérique : enseignants ou formateurs à l'aise avec les outils numériques, machines et logiciels.

pandémie, si elle a modifié le rapport aux pratiques d'enseignement, n'a pas, pour l'instant, fondamentalement transformé ces pratiques.

Dans l'analyse que nous en avons réalisée, nous nous sommes attaché à rechercher des théories substantives affleurantes (voir Glaser, Strauss, 2017 : 111), identifiables dans la transcription. Elles ont été ensuite formalisées et ce sont ces résultats formalisés que nous reprenons ici sous la forme d'un tableau.

Nous nous devons de signaler que cette analyse est encore en cours. La méthodologie de la théorisation enracinée fonctionne sur une notion importante de réitération (Horincq Detournay, 2021), d'allers et de retours entre les données et les théorisations substantives. L'analyse qui va des données aux théories substantives modifie en retour les catégories élaborées au fil de l'eau par l'étude :

« Ce n'est que dans un second temps (seulement), lorsque la théorisation a émergé plus complètement, que l'on peut mieux connaître les champs conceptuels d'étude dans lesquels la recherche se situe. » (Horincq Detournay, 2021 : 10).

Le processus circulaire d'*emergent-fit* (Anadón, Guillemette, 2007 : 34) implique que les résultats d'étude ne sont définitifs que lorsque les cycles de réitération ont conduit à une saturation des formalisations.

Tableau 1. Observation et premières formalisations à partir d'un corpus d'entretiens

| Index | Observation | | Formalisation |
|-------|--|------------------------|--------------------------|
| | Enseignement classique | Enseignement distancié | |
| 1 | Être à la fac | Être chez soi | Dé-localisation |
| 2 | Temps dédié | Temps dilué | Dé-synchronisation |
| 3 | Faire face à un public (dimension humaine) | Parler dans le vide | Statut de l'enseignant |
| 4 | Interagir | Écrans noirs | Dé-humanisation |
| 5 | Cadre fixé | Cadre à redéfinir à | Statut de l'enseignement |

| | | | |
|---|-----------------------------|--|--|
| | | chaque intervention | |
| 6 | Lire le langage du corps | Flou de l'image | Définition (au sens optique) |
| 7 | Apprentissage par les pairs | Information <i>via</i> les réseaux sociaux | Dissolution |
| 8 | Enseignement | <i>Edutainment</i> | <i>Pour cet item, la formalisation est en cours.</i> |

(La première colonne est indicative. À ce stade elle n'implique aucune notion de fréquences ni de rang)

Le terme que nous proposons pour synthétiser ces résultats est celui de *brouillage*. Pour beaucoup d'enseignants, ces aides distancielles qui ont apporté un monde virtuel nouveau, n'ont pas détruit les interactions existantes entre enseignants et apprenants ou enseignants et institutions, mais ont brouillé ces interactions et donc les frontières qui séparent l'enseignement traditionnel d'un enseignement médié. De là notre proposition d'un brouillage, voire un *brouillard*, comme métaphore de l'entre-deux : entre monde réel et monde virtuel.

Le premier touché est l'enseignant lui-même et sa *magistralité*. Le corps filmé d'un enseignant ne peut avoir la même présence, la même *aura* (au sens de Benjamin, 2018 : 50) que pendant la séance en présence. La caméra ne transmet qu'une partie des informations : le corps et ses expressions en sont les grands perdants puisque la caméra impose un *cadrage*, et donc, par définition, une zone invisible de hors-champ⁴.

Cet enseignement médié perd aussi beaucoup en interactivité ; les logiciels de visioconférence permettent cette interactivité : les étudiants peuvent prendre la parole, intervenir dans le chat ; mais dans l'usage qui en est fait, cette interactivité est souvent réduite à peu. Difficulté d'utilisation des logiciels, distorsion de la situation habituelle, éloignement des étudiants qui souvent coupent leurs caméras et ne présentent qu'un écran noir (un écran qui fait écran) : tous ces éléments concourent à une solitude de la parole surplombante.

⁴ Il faut ajouter le manque de définition des caméras type *webcam* qui produisent souvent des images floues, en raison de la faiblesse des capteurs et du mode de captation, lié à la bande passante.

Une autre frontière se brouille, celle d'un temps et d'un espace dédiés à l'étude *versus* le temps et l'espace de l'intime. Ce brouillage dans le temps et dans l'espace oblige à repenser à la fois l'organisation de la journée de travail⁵, mais également de son espace privé : les frontières bien établies entre le monde de l'extérieur et le monde du *chez-soi* sont à redéfinir, voire posent question pour un modèle urbain à repenser, dont l'analyse dépasse le cadre de cet article. Que deviennent l'espace urbain et les déplacements dans la ville à l'heure du télé-travail, télé-enseignement, du *chacun-chez-soi* ? Le lieu emblématique de l'université, le campus, lieu de rencontre des étudiants entre eux, perd son statut de lieu *structurant*, au profit d'un campus numérique. Il est intéressant, pour saisir la particularité de ce lieu, de se référer à des études antérieures à la pandémie, portant sur la mise en place de campus numériques. À ce sujet, P. Guillemet évoque, en conclusion, le terme d'utopie pour caractériser l'expérience de Télé-université au Québec dans les années 1990 (Guillemet, 2006 : 11). Très différemment, Ch. Develotte et F. Mangenot n'hésitent pas à évoquer une *intimité virtuelle* (2004), d'autant plus forte chez les étudiants dont ils analysent les propos échangés, que ces étudiants sont dispersés dans le monde. Pour eux, la constitution des groupes de pairs passe par le lieu virtuel du réseau social :

« Même si le Campus numérique étudié n'a pas vocation à susciter la collaboration (au sens fort du terme), une dimension de confrontation et de mutualisation des pratiques pédagogiques est néanmoins présente » (Develotte, Mangenot, 2004).

Une autre frontière est également brouillée, celle qui sépare le sérieux du ludique, le jeu de l'étude. La notion de *serious game* illustre ce clivage. L'*e-learning* se présente souvent comme allant de pair avec *l'edutainment*, autre oxymore qui laisse à penser que le recours à l'image, aux techniques inspirées du jeu vidéo, de la dramaturgie des films ou des séries, peuvent nous aider à conceptualiser et à mémoriser mieux.

Par définition, le terme de brouillage évoque un état d'instabilité, de mouvance ; c'est effectivement le cas ici puisque ces différents brouillages évoluent au rythme de la créativité industrielle des outils *e-learning*, avec des nouveautés de logiciels, de machines connectées,

⁵ Voire, dans certains cas, l'organisation de l'année universitaire (cas soulevé par notre interlocutrice 19, enseignante au Brésil, puisque la pandémie de mars 2020 intervient en début d'année universitaire dans l'hémisphère sud).

de dispositifs qui évoluent de mois en mois⁶. Les frontières à la fois dures et poreuses entre enseignement traditionnel et *e-learning* sont redessinées en permanence, les pandémies récentes n'étant, à ce niveau, que de simples accélérateurs du temps.

Définitions de mots et cadrage d'images

Cette sensation de brouillage se surajoute à la polysémie du mot *virtuel*. Le mot vient du langage philosophique et désigne alors l'état d'une chose ou d'une idée qui existe à l'état de simple possibilité⁷. La définition philosophique l'oppose à *actuel* ; ce qui est virtuel est en devenir. Le terme change de sens selon la discipline : le philosophe parle de *potentiel*, le physicien, spécialiste d'optique, évoque *l'impalpable* ; l'informaticien et l'utilisateur d'informatique le traduisent par *simulationnel*, le psychanalyste y voit un synonyme pour *fantasmatique* (Vial, 2013).

Le fauteur de trouble semble bien ici être le spécialiste de l'optique qui oppose l'image virtuelle à l'image réelle. L'image virtuelle est celle qui ne peut s'objectiver sur un écran, tout en étant vue par l'œil d'un observateur. C'est le principe du miroir, également celui des loupes. Avec l'ordinateur, le virtuel vu comme *simulationnel* l'emporte : le terme désigne ce que la machine fabrique ou reproduit devant nos yeux sans que nous puissions le toucher, ou même le détacher de l'écran : ce qui est virtuel reste lié à la machine qui le produit. Le mot s'impose dans le domaine informatique en conservant les différents sens qu'il possède par ailleurs : potentialité, artificialité, simulation, voire mirage, double magique – au sens où nous ne savons qu'imparfaitement comment la machine fonctionne et crée l'illusion.

⁶ Voir par exemple les dispositifs de *réalité augmentée* dans lesquels Quéau voit « tout simplement le mariage du réel et du virtuel » (1995, p. 39).

⁷ Voir Dictionnaire CNRTL – Centre national de ressources textuelles et lexicales.

Le virtuel comme promesse

Il est intéressant de porter le regard sur l'approche que fait Deleuze du virtuel ; c'est en psychanalyste qu'il aborde cette notion. Par exemple, lorsque l'enfant n'est plus en présence de sa mère, « il se construit une mère virtuelle à contempler⁸ » (voir Noël, 2007). La frontière proposée par Deleuze pour séparer objets réels et objets virtuels est réduite à un point : le moi de chaque observateur ; réels, virtuels : objets qui ne sont pas opposés, mais différenciés.

De l'autre côté de cette frontière franche, les objets virtuels sont « toujours manquants » (Tisseron, 2012 : 39) : ils « ont pour propriété d'être et de ne pas être à la fois où ils sont ». L'objet virtuel « manque de quelque chose en lui-même, car il n'est toujours qu'une moitié de soi dont il pointe et révèle l'autre moitié comme absente » (*Ibid.*).

Une homologie est ici tentante, entre l'image virtuelle et le symbole, vu comme une figure du discours : dans les deux cas, nous retrouvons l'idée de deux pièces dont l'une est manquante, l'autre servant de substitution à la partie absente, ainsi que l'évoque G. Genette lorsqu'il souligne « l'essence substitutive de la figure » (dans Fontanier, 1977 : 12). Si nous regardons les environnements informatiques, les images que nous montrent nos écrans – et que nous voyons bel et bien – renvoient à des objets ou personnes dont il est difficile de connaître le statut exact : par exemple, sur les réseaux sociaux, si les individus derrière les avatars sont de vraies personnes ou des robots. De fait, les échanges sont constants entre le réel et le virtuel. P. Lévy propose d'y voir un rapport dialectique :

⁸ Nous notons la formule qu'utilise Deleuze pour désigner ce transfert : « Mais *d'autre part et en même temps* [souligné par nous], l'enfant se constitue un autre objet, un tout autre type d'objet, objet ou foyer virtuel qui vient régler et compenser les progrès, les échecs de son activité réelle » (Deleuze, 2013). Cette formule souligne la *simultanéité*, le temps réel de l'opération de transfert. Cette formulation est également pointée par Tisseron (2012, p. 37).

« L'interaction entre humains et systèmes informatiques relève de la dialectique du virtuel et de l'actuel » (voir Lévy, 1998, emp. 123⁹).

Dans un enseignement en visio, l'enseignant travaille face à des *images d'étudiants*. L'interaction du cours en est chamboulée, en revanche le travail fourni appartient bien au réel. Il passe entre l'enseignant et l'étudiant un flux d'informations codées, virtuel, mais qui s'actualise dès qu'un étudiant imprime ses notes ou récupère le fichier PDF du cours. Le virtuel change d'état *via* un processus de réification. Nous pourrions considérer, tout aussi bien, que le virtuel du cours s'actualise dès lors qu'un étudiant a compris la démonstration que fait l'enseignant : la promesse contenue dans le cours germe dans l'esprit d'un étudiant. Or, ce processus-là n'est en soi pas différent de celui d'un enseignement en présence ; ce que nous décrivons là, c'est l'acte d'apprendre. Cette idée est prolongée par Lévy qui qualifie les échanges non en termes d'objet réel ou non réel, mais en termes de *problème-solution* :

« La virtualisation n'est pas une déréalisation (la transformation d'une réalité en un ensemble de possibles), mais une mutation d'identité [...] l'entité trouve désormais sa consistance essentielle dans un champ problématique. » (*Ibid.*)

Il est intéressant de noter l'exemple que donne Lévy pour soutenir ce propos, celui d'une entreprise qui serait essentiellement en télé-travail :

« La virtualisation de l'entreprise consiste donc notamment à faire des coordonnées spatio-temporelles du travail un problème toujours posé plutôt qu'une solution stable. » (*Ibid.*)

On voit, dans cet exemple, le brouillage que peut constituer un tel manque de stabilité – il apparaît à la ligne 5 de notre tableau – mais, en même temps, l'accroissement des « degrés de liberté » (*Ibid.*) apportés par de telles pratiques.

L'espace frontière de l'interface

Le virtuel informatique se présente à nous comme un double de notre monde. Dans le cas des réseaux sociaux, la relation au réel est forte : les individus avec lesquels nous conversons sont

⁹ L'édition consultée étant en format EPUB électronique, la référence est faite au numéro d'emplacement.

réellement des individus, même si nous ne les rencontrons jamais. À l'opposé, le jeu vidéo représente l'univers du *simulationnel*. Mais il est paradoxalement tout aussi réel, puisqu'il propose :

« [...] des applications concrètes dans l'efficacité opérationnelle du simulateur de vol, la précision scientifique du logiciel de conception assistée par ordinateur, le réalisme incroyable du jeu vidéo » (Vial, 2013).

Les jeux vidéo, les images de synthèse, utilisent les lois du monde réel pour donner l'illusion du réel, même si elles se permettent parfois de les transgresser au bénéfice de la fiction.

Cette relation avec la machine, avec les machines connectées, avec les outils-machines que sont les logiciels, nécessite un monde intermédiaire, celui des interfaces qui ne cesse de s'anthropomorphiser. On ne dialogue plus avec un ordinateur à l'aide de lignes de codes.

« Tel est notre quotidien à l'heure des micro-ordinateurs : nous classons des dossiers virtuels, nous tournons des pages virtuelles, nous dessinons avec des pinceaux virtuels, nous rangeons nos livres numériques sur des étagères en bois virtuelles, et ainsi de suite. » (Vial, 2013).

L'ordinateur nous apparaît comme un prolongement de notre bureau réel et une continuité s'établit entre les mondes. Nous retrouvons là l'idée établie des machines comme prolongements du corps humain, développée, par exemple, par Mc Luhan (Pelletier, 2012 : 45).

Ne plus voir la machine derrière l'écran

Plus l'interface s'humanise, plus elle nous rapproche de la machine dans un mécanisme d'immersion : entrer des lignes de code sur un écran noir ne laissait aucune place au doute entre qui était l'homme, l'opérateur et qui était la machine, l'ordinateur. Avec une interface graphique élaborée, nous percevons moins la machine derrière l'écran, mais un *double moi*, avec lequel nous entrons en interaction, comme avec un humain. Nous évoquons ici des interfaces sophistiquées, utilisant des casques à réalité virtuelle, des manettes à retour

haptiques, certains vêtements, ceintures ou gilets composés de membranes vibrantes, qui permettent de ressentir la musique ou les chocs¹⁰.

S. Tisseron estime que lorsque nous avons déplacé un curseur pour faire rebondir une balle fictive dans les premiers jeux vidéo¹¹, nous étions déjà dans l'interaction (2012 : 71). Cette interaction peut devenir troublante comme dans le cas, révélé par l'émission *Les Pieds sur terre* de France Culture¹² : une femme, Yzabel, correspond avec Tony, sur un site de rencontres. Elle discute avec lui à plusieurs reprises *via* l'application *Face Time*. Mais, sans qu'elle puisse s'en douter, ce qu'elle voit n'est qu'une animation, en temps réel, d'images volées à un individu, totalement étranger à cette manipulation. Par ses possibilités techniques de plus en plus élaborées, de moins en moins détectables, « la technologie informatique actuelle semble donc bien correspondre aux critères du "monstrueux" [... Mais] entre l'homme et la machine [...] qui est donc le monstre ? » (Hof, 2021 : 3 sqq).

Penser notre rapport à la machine comme relevant d'une interaction quasi humaine peut conduire à une confusion, comme « réduire le monde à n'être que des images, en niant toute intériorité émotionnelle aux interlocuteurs pourtant bien vivants qui y sont représentés » (Tisseron, 2012 : 87). Nous retrouvons ici la peur souvent exprimée, mais finalement peu objectivée, d'une génération en proie à des fantômes virtuels et perdant le contact avec le réel. Comme l'exprime P. Huerre :

« Ces craintes parfois légitimes [...] sont finalement rares [...] comme au Japon avec le *hikikomori* (près d'un million de jeunes adultes japonais vivant cloîtrés chez eux devant les écrans au détriment de toute vie sociale, affective et professionnelle) » (Huerre, 2013).

Par exemple pour les SMS :

¹⁰ Ces dispositifs viennent à la fois du monde du handicap (faire ressentir la musique aux personnes malentendantes, par exemple) ou du monde de la formation professionnelle. Nous pouvons citer dans ce contexte les sièges asservis qui donnent aux conducteurs d'engins l'impression de mouvement, les systèmes de simulation de chaleur ou d'odeur de brûlé, utilisés dans les formations sécurité en industrie, par exemple.

¹¹ S. Tisseron fait référence ici au jeu PONG, commercialisé dès 1972 par ATARI et considéré comme le premier jeu vidéo d'arcade.

¹² Voir *Les Pieds sur terre*, « *Deep fake* : attention au mirage amoureux », Gross Clémence (réalisation), Simonot Sophie (reportage) ; diffusion le 9/11/2021, durée : 29 min.

« Il apparaît que ce type d'échanges est corrélé à davantage de relations sociales "en vrai" et qu'*a contrario* les jeunes qui y font le moins appel sont aussi ceux qui sont les plus inhibés et isolés. » (Huerre, 2013)

Il ne faut pas non plus sous-estimer la capacité de catharsis offerte par les réseaux sociaux :

« Les usagers des réseaux sociaux tels que Facebook, utilisent cet espace numérique pour constituer une sorte de lieu (*locus*) de mise à jour constante des affects et des émotions, souvent réprimés dans d'autres situations sociales » (Ribeiro, 2018 : 52)

Les jeux vidéo sont également sujets à interrogation, légitime.

« En accusant la culture de masse des adolescents, [le président américain] Clinton favorise la lecture morale des jeux vidéo et offre ainsi une fiction vouée à être répétée et réactivée à l'occasion » (Mauco, 2013),

mais :

« Le succès d'un tel récit doit être analysé pour ce qu'il est : une fiction de masse » (*ibid.*).

En d'autres termes, après la tuerie de Colombine, le président s'attache à trouver une raison au massacre.

Il nous revient de nous interroger sur le fait que la machine s'affirme de plus en plus comme l'intermédiaire communicationnel humain quasi unique :

« La prolifération des techniques médiatisées par les médias, par la communication, par l'universalisation des images [...] a fini par [...] encercler les points de résistance qui ont pour tendance de fondre [...] C'est exactement cela que nous étudierons sous le nom de *bluff* technologique » (Ellul, Porquet, 2012 : 62).

Ce n'est pas l'angoisse du remplacement de l'homme par les machines, par ailleurs sujet de nombre de fictions cinématographiques ou autres, qui point vers nous dans ce texte, mais l'intégration de l'envahissement du virtuel dans une logique plus grande, celle des processus industriels. Les sociétés industrielles sont, depuis deux siècles, des sociétés qui fabriquent des machines, beaucoup de ces machines sont désormais connectées et produisent des objets virtuels. Même si l'envahissement est plaisant pour nous, utilisateurs, à un instant T du processus, on peut faire l'hypothèse que, dans le cas où ce marché ne cesse de s'amplifier, la

prolifération, la massification feront céder des frontières. C'est le cas de celle qui isole, pour l'instant, la sphère privée.

Quand la machine « fait l'humain »

Poussant loin cette logique de massification, l'essayiste Jérémy Rifkin nous propose une *virtualisation* de nos vies la plus grande possible, à travers précisément un monde de machines connectées :

« Quand on commence à faire le tour de la maison, du garage, de la voiture et du bureau et à compter tous les objets, des brosses à dents électriques aux livres et des ouvre-portes motorisés de garage aux badges électroniques dans les immeubles, on est surpris du nombre d'appareils qu'on possède [...] on utilisera Internet [dans la prochaine décennie] pour connecter ses objets à d'autres objets [...] connecter tout et tout le monde à un système nerveux planétaire, c'est faire passer l'humanité de l'ère de la sphère privée [...] à l'ère de la transparence. » (Rifkin, Chemla, Chemla, 2016 : 114).

Cette proposition apparaît donc clairement comme l'abolition de certaines frontières, notamment celles entre vie privée et part publique de nos vies. Se passer de frontières, les estimer de nature translucide, transparente, conduit à une confusion des espaces et des temporalités.

« Il est clair pour tout le monde que si l'on ne trouve pas l'équilibre entre transparence et droit à la vie privée, la gestation de l'Internet des objets sera probablement ralentie, voire irrémédiablement compromise et interrompue, ce qui détruirait toute perspective d'un âge collaboratif » (Rifkin, Chemla, Chemla, 2016 : 118).

Dans une vision quasi opposée, Crawford et Saint-Upéry revendiquent la nécessité d'un savoir spécifique qui passe « par le savoir-faire [...] lié à l'expérience d'un individu spécifique. On ne peut pas le télécharger sur Internet, on peut seulement le vivre » (2016 : 187). Cette approche nous renvoie à la notion centrale de *geste technique*, celui du garagiste, mais également celui du chirurgien, du musicien, du boulanger, du soldat, du peintre, gestes que le virtuel peine à

saisir et qui représentent « le caractère incarné et intéressé de la connaissance [...] marque de l'activité des penseurs effectifs, lesquels sont toujours "en situation" » (*Ibid.*).

Dans cette vision du monde du travail, les savoirs reprennent un rôle central ; voilà qui nous renvoie à la phrase de Lyotard citée en *incipit* de notre article.

« Les corps à corps imaginaires¹³ »

Notre propos technocentré nous incite à croire à une réalité des frontières : il y a une différence réelle entre les objets et leurs reflets dans le miroir. L'erreur serait de penser que ces reflets appartiennent à un *au-delà sublunaire* : ce serait oublier, par exemple, le cas de l'assassinat du professeur Samuel Paty, où les réseaux sociaux ont été déterminants dans la conduite de l'acte (Mestre *et al.*, 2021).

Tout autant peut-on souligner leurs apports des réseaux sociaux dans les révolutions dites des *Printemps arabes* :

« En montrant à chacun qu'il n'est pas le seul à penser [d'une certaine] façon, Facebook fait sortir les citoyens de leur isolement. » (Zakhour, 2011).

Qu'il y ait une part d'imaginaire dans notre rapport aux mondes virtuels, cela paraît une évidence pour Tisseron :

« Internet est devenu un espace de jeu et de mythomanie à l'échelle planétaire » (Tisseron, 2012 : 106).

Il note avec justesse que les *jeux de rôles* envahissent les formations en entreprise, de même que les *serious game*, pour beaucoup inspirés de l'univers des jeux vidéo. Comme le note Tisseron, l'époque est au jeu, « car il y a une jouissance à jouer ! » (*Ibid.*).

Nous formulerons ici deux hypothèses. D'une part, ce jeu qui envahit une certaine approche du monde nous apparaît plus du côté de la *païda* que du *ludus*, selon les catégorisations de

13 Nous empruntons cette formule à Jean-Louis Comolli : « alors que la pandémie du Covid-19 est toujours en cours et qu'un vaccin est toujours espéré [...] le corps à corps des relations entre humains tend à devenir imaginaire, comme dans les rêves ou les fantasmes. » (2020, p.3).

Roger Cailloix (2009). Il y a une envie de jouer pour appréhender le monde, mais sans règles, sans gain, sauf à très court terme.

Alors, pourquoi jouer ? En dehors du plaisir immédiat que l'on en tire, notre seconde hypothèse sera qu'Internet permet d'actualiser nos *schémas relationnels* (Tisseron, 2012 : 105). Or, ces schémas, nous les utilisons tous les jours dans cette mise en scène de la vie quotidienne qu'est notre vie (Goffman, 1973). Internet et les réseaux sociaux seraient donc les lieux de formation permanente, de recyclage de nos différentes *routines*, au sens que donne Goffman à ce mot (1973 : 23), routines que nous utilisons, tous les jours dans notre rôle d'acteur de la vie sociale et qui permettent à cette vie sociale d'exister.

Références bibliographiques

Anadón Martha, Guillemette François, 2007, « La recherche qualitative est-elle nécessairement inductive ? », *Recherches qualitatives*, hors-série n° 5, p. 26-37.

Benjamin Walter, 2018 [1935-36], *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Paris, Allia.

Cailloix Roger, 2009, *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige*, [édition révisée et augmentée] Paris, Gallimard.

Collectif, 1984, *Entretiens avec le Monde. 4. Civilisations*, Paris, La Découverte.

Comolli Jean-Louis, 2020, « Triomphe du virtuel », *AOC*, 22 juin.

Crawford Matthew B., Saint-Upéry Marc, 2016, *Éloge du carburateur : essai sur le sens et la valeur du travail*, Paris, La Découverte.

Deleuze Gilles, 2013 [1968], *Différence et répétition*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée ».

Develotte Christine, Mangenot François, 2004, « [Tutorat et communauté dans un campus numérique non collaboratif](#) », *Distances et savoirs*, 2-3, vol. 2, p. 309-333.

Ellul Jacques, Porquet Jean-Luc, 2012, *Le bluff technologique*, Paris, Pluriel.

Fontanier Pierre, 1977 [1830], *Les figures du discours*, introduction par Gérard Genette, Paris, Flammarion.

- Glaser Barney G., Strauss Anselm L., 2017 [1995], *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Malakoff, Armand Colin.
- Goffman Erwin, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, I. *La présentation de soi*, Paris, Minuit.
- Guillemet Patrick, 2006, « Le campus virtuel québécois : si loin, si proche... », *Distances et savoirs* 4, n° 3, septembre, p. 269-280.
- Hof Barbara, 2021, « [Mais qui est donc le monstre ? À propos d'agentivité et de responsabilité dans la relation entre l'humain et la machine](#) », *Les Cahiers du MIMMOC*, 26.
- Horincq Detournay Rosine, 2021, « Le concept d'*emergent-fit* dans les approches méthodologiques inductives », *Enjeux et société*, 8(1), p. 36-61. Huerre Patrice, 2013, « Faut-il avoir peur des écrans ? », *Polémiques*, p. XI-XVI.
- Lévy Pierre, 1998, *Qu'est-ce que le virtuel ?* Paris, La Découverte.
- Mauco O. (2013). *Chapitre 5. La condamnation morale des jeux vidéo comme best-sellers politiques*. Dans : Patrice Huerre éd., *Faut-il avoir peur des écrans* (pp. 51-58). Doin.
- Mestre Claire, Sevan Minassian, Marie Rose Moro, 2021, « Ondes de choc après l'assassinat de Samuel Paty », *L'Autre*, Volume 22(1), p. 4-6.
- Noël Dominique, 2007, « Le virtuel selon Deleuze », *Intellectica. Revue de l'Association pour la recherche cognitive*, n°45, 1, Dossier « Virtuel et Cognition », p. 109-127.
- Pelletier Martine, 2012, *Marshall Mac Luhan, De la médianomie vers l'autonomie*, Paris, L'Harmattan.
- Quéau Philippe, 1995, « Réalité augmentée », *Quaderni*, n°26, « Les mythes technologiques », p. 39-41.
- Ribeiro Renata Rezende, 2018, « Réseaux d'affects et d'intolérance : l'imaginaire politique et la catharsis dans le quotidien médiatisé », *Sociétés* n° 142(4), p. 47-56.
- Rifkin Jeremy, Chemla Françoise, Chemla Paul, 2016, *La nouvelle société du coût marginal zéro : l'Internet des objets, l'émergence des communaux collaboratifs et l'éclipse du capitalisme*, Arles, Actes Sud.

Tisseron Serge, 2012, *Rêver, fantasmer, virtualiser : du virtuel psychique au virtuel numérique*, Paris, Dunod.

Vial Stéphane, 2013, « Vie et mort du virtuel » in Vial Stéphane, *L'Être et l'Écran. Comment le numérique change la perception*, Paris, PUF, p. 149-184.

Zakhour Lina, 2011, « Printemps arabe : de l'imaginaire au réel », *Hermès*, n° 61(3), p. 212-218.

À la frontière du corps

La césarienne, une technique transgressive ?

Irène Salas

EHESS, Oxford

L'opération césarienne redessine le corps maternel. Tel un pinceau, la pointe du scalpel esquisse une ligne sinueuse sur le tableau obstétrical, creuse un sentier dans le paysage gravidique, ouvre une anfractuosité salvatrice. Pour s'extraire de la matrice qui le retient prisonnier et enfin accéder à la lumière du jour, le petit habitant en péril est contraint de migrer vers une frontière inédite ; le ventre de l'accouchée, quant à lui, est rayé à jamais par la marque de cette opération transgressive. À celles et ceux qui considèrent l'enfantement par l'abdomen comme un accouchement raté, cette rayure apparaît comme une *raturation* sur la Mère : comme une oblitération de la maternité. En déplaçant la frontière consacrée de « l'origine du monde », la césarienne ne trahit-elle pas la souveraine nature ?

De fait, cette « entrée déviante en maternité » (ainsi que l'ont appelée certains anthropologues) contredit des millénaires de conditionnement culturel et conduit à une « expérience sociale différenciée » (Bar, 2019) : la lacération par le fer de l'ancre utérin représente pour beaucoup une profanation qui dé-ritualise la naissance, déconstruit la vision traditionnelle de la mise au monde et menace sinon l'avenir de l'humanité, du moins l'ordre social.

À moins que l'ouverture du ventre ne soit aussi une ouverture épistémologique. Le chirurgien, plutôt qu'à un vulgaire boucher, pourrait ressembler au philosophe cher à Platon, capable de « fendre l'essence unique en deux selon les espèces, en suivant les articulations naturelles » (*Phèdre*, 265^e) : son geste tout à la fois technique et heuristique, qui trace une nouvelle frontière en écartant les chairs, lève le voile sur les mystères de la parturition humaine ; il aiguise notre regard et donne accès à de nouveaux savoirs. Aussi déchaîne-t-il les débats et

les passions : quels enseignements sur la nature peut-on tirer de la naissance artificielle ? En quoi celle-ci bouleverse-t-elle la frontière entre le « normal » et le « pathologique » ? Jusqu'à quel point trouble-t-elle les dichotomies fondamentales de notre pensée occidentale ?

Césarienne *post mortem* : aux frontières du surnaturel

Pour répondre en partie à ces questions, il faut remonter le cours de l'Histoire. La césarienne est une intervention chirurgicale fort ancienne, sur laquelle les premiers témoignages remontent à près de 4000 ans (Code de Hammurabi, à Babylone) : elle était alors effectuée *post mortem* pour tenter de sauver le bébé enclavé dans le bassin maternel — sa possible sépulture. Ce geste technique désespéré, pratiqué sur la dépouille d'une défunte, aurait été inspiré par les animaux : en son temps, Galien a observé que, chez certaines femelles, la mort n'empêche pas la viabilité du fœtus.

C'est là un point essentiel, qui va alimenter un puissant imaginaire : la césarienne introduit de la porosité, non seulement entre le dehors et le dedans du corps, entre le visible et l'invisible, mais aussi entre la vie et la mort. En faisant naître « contre sa destinée » (Laget, 1979) un fœtus qui aurait dû périr dans le sein de sa mère, l'effraction de la frontière corporelle se double ainsi d'une frontière symbolique.

Il est vrai que naître, c'est toujours franchir un seuil. C'est passer de l'obscurité viscérale à la clarté du monde terrestre, de la vie aquatique à la vie autonome. Mais dans le cas des césariennes primitives, la frontière est à la fois physique et « métaphysique » : le passage s'effectue de la mort de la mère à la vie du nouveau-né, de l'en deçà à l'ici-bas — et parfois à l'au-delà, lorsque l'enfant trépassé à son tour, à peine extrait de la matrice.

De cette périlleuse traversée du miroir, l'importance est largement attestée culturellement : des fables mettent en scène des héros ou des personnages historiques hors du commun, dont la venue au monde est elle-même extravagante (Belmont, 1971). Si certains naissent par les pieds plutôt que par la tête ou avec un jumeau — tels Remus et Romulus —, que dire de ceux qui sont issus d'un cadavre ! Divers mythes évoquent l'étonnante naissance par voie abdominale : celle de Bouddha en Inde, celle du héros perse Rostam, sauvé par un oiseau magique qui apprend au médecin à faire une césarienne... Quant à Ève, selon les traductions

de la Bible, elle sort de la *côte* d'Adam ou de son *côté*, autrement dit, de ses *flancs* ; or, les premières césariennes réalisées l'ont effectivement été par une section oblique du flanc.

Chez les Grecs, c'est le dieu même de la Médecine, Esculape, qui transgresse les limites dès sa venue au monde (figure 1) ; plus tard, il tentera même de ressusciter des morts grâce au sang de la Gorgone, ce qui lui vaudra d'être foudroyé par Zeus. En revanche, le Romain Jules César, dont la légendaire naissance est rapportée par Pline au livre VII des *Histoires naturelles*, n'a pu **naître par césarienne**, sa mère ayant vécu très âgée, d'après de nombreuses sources¹ ; du reste, c'est du verbe latin *caedere*, couper, inciser², que vient le mot « césarienne ».

Mais il faudrait évoquer aussi bien des contes : sainte Marguerite d'Antioche, patronne des femmes en couches, fend de son crucifix le ventre du dragon qui l'a dévorée ; le Petit Chaperon Rouge, après sa mort allégorique dans la panse du loup, est délivré grâce à la césarienne des chasseurs, franchissant ainsi le seuil initiatique de l'enfance à l'adolescence.

De même faudrait-il rappeler que, sur un plan cette fois juridique, nombre de cultures ont autorisé, voire institutionnalisé, la césarienne *post mortem* : tels les traités médicaux de l'Inde du V^e siècle avant notre ère ou le Talmud ou encore la *Lex Regia* des Romains au VII^e siècle avant J.-C. qui, au nom de l'espérance de vie, interdisait l'ensevelissement d'une femme enceinte avant que l'enfant n'en ait été extirpé.

Figure 1. « Naissance d'Esculape »



Xylographie – Alessandro Benedetti, *De re medica*, Venise, 1533.

¹ Voir notamment Gourevitch (2004) dans l'ouvrage *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité* dirigé par Véronique Dasen.

² Sur l'histoire du mot « césarienne », voir « Appendix Creative Etymology : "Caesarean section" from Pliny to Rousset » (Blumenfeld-Kosinski, 1990 : 143-153).

Reste qu'aux yeux des médecins, ces naissances passaient plutôt pour pathologiques : la plupart du temps, l'enfant succombait d'anoxie *avant* sa mère, qui elle mourait souvent d'épuisement ou d'hémorragie. La survie apparaissait d'autant plus comme un signe céleste : était ainsi franchie une autre frontière encore, entre naturel et surnaturel. Si bien que ces enfants qui n'auraient pas dû naître – appelés *non nati*, « non-nés » – étaient aussi des *fortunati*, marqués par le sort : dispensés de voir honteusement le jour « entre l'urine et la fiente » (comme le rappelait Freud), ils venaient au monde nimbés de pureté, par la « voie haute », réputée moins ordurière et plus spirituelle que la « voie basse ». Leur extraordinaire naissance pouvait laisser augurer un destin glorieux.

Dans certains cas merveilleux, que relatent les *Gesta* et les *Miracula* du christianisme primitif, la mère est arrachée *in extremis* à la mort, grâce à une intervention médicale guidée par Dieu³ ; la marque visible de la cicatrice demeure la preuve tangible de son salut – aux deux sens du terme. À l'opposé, la césarienne a pu être considérée comme assassine, lorsqu'elle tuait la mère pour faire advenir l'enfant ; certains chrétiens l'ont associée à l'Antéchrist, comme en témoignent des gravures allemandes du XV^e siècle où s'illustre une maïeutique démoniaque, puisque c'est Satan lui-même qui accueille l'Antéchrist surgi de l'abdomen de la défunte accouchée (figure 2). Ici se dessine une nouvelle frontière, entre le Bien et le Mal, entre création et destruction.

Figure 2. De Nativitate Antichristi



Xylographie, Nuremberg, ca. 1450, collection de la Bibliothek Otto Schäfer (Munich)

³ Par exemple, on lit dans la *Patrologie de Migne* (Paris, 1844-1864) que grâce à l'aide de Dieu, Paul de Mérida au VI^e siècle et saint Wulfran au VIII^e siècle ont pu sauver les femmes en césarienne.

On ne saurait pour autant parler d'une diabolisation de la césarienne car, dans l'Europe médiévale et jusqu'au siècle des Lumières, les pouvoirs ecclésiastiques ont volontiers incité à sa pratique *post mortem*. Le but, plus religieux que médical, était moins de sauver des vies que de sauver des âmes en baptisant l'enfant avant qu'il n'expire (Gélis, 1984 ; Morel, 2021).

Pourvoyeuse à la fois de vie et de mort, la césarienne est donc une opération particulièrement ambiguë ; surtout lorsqu'elle est instrumentalisée par des fanatiques... Tel le prêtre et inquisiteur sicilien Francesco Cangiamila, auteur d'un *Traité d'Embryologie sacrée* (1745) qui, en son temps, exigeait que soient baptisés des embryons avortés ou des fœtus *in utero* — à l'aide d'une canule —, et fit systématiquement éventrer les femmes succombant en couches et condamner à mort quiconque voulait les inhumer sans les Césariser.

« Jusqu'où peut-on aller trop loin ? », demandait Jean Cocteau.

La question se repose avec insistance si l'on songe que la césarienne, en cherchant à sauver des enfants malgré tout, outrepassa les frontières imposées par les lois naturelles. De même que l'on peut s'interroger sur l'acharnement thérapeutique, visant à maintenir en vie une personne qui en d'autres temps serait déjà décédée, de même on peut se demander s'il faut mettre au monde malgré eux de très grands prématurés de 600 grammes, aux organes complètement immatures, reliés à la vie par des perfusions, dans une couveuse restituant la chaleur du cocon matricielle. Quelle est la frontière éthique que l'on pourrait dire *raisonnable* ? Où situer la valeur de la vie, entre *bios* et *zôè* ?

Césarienne *ante mortem* : inquiétante et contre-nature

Si la césarienne fut pratiquée durant des milliers d'années sur des cadavres encore tièdes, au XVI^e siècle se manifesta une ambition totalement novatrice : opérer des femmes *vivantes*. S'ouvre alors un chapitre sanglant.

La Renaissance, comme chacun sait, se caractérise par un esprit de découverte et d'exploration, par un regard plus pénétrant sur les choses du monde ; les frontières s'élargissent, tant épistémologiques que géographiques, et l'on place la condition humaine au centre des préoccupations. L'anatomie s'affine, les dissections se multiplient, l'obstétrique se

développe, accroissant le rôle du chirurgien-accoucheur contre l'empirisme des sages-femmes.

C'est dans ce contexte que surgit en France le médecin François Rousset, à qui l'on doit en 1581 la première description technique d'une césarienne *ante mortem* : description toute théorique, car ce précurseur (ou imposteur) ne l'a jamais pratiquée, ni même observée ! Il n'empêche que son *Traité nouveau de l'hystérotomotokie ou Enfancement caesarien* assure avec un bel optimisme que l'extraction du fœtus ne cause aucun préjudice à la vie de la mère... Il a fait grand bruit dans le monde médical de l'époque, incitant quelques praticiens à réaliser des césariennes sur des femmes vivantes – avec des issues toujours fatales, d'où bien des polémiques et l'opposition d'Ambroise Paré. Il faut dire que l'opération était vouée à l'échec : Rousset ne suturait pas l'utérus, persuadé comme Hippocrate qu'il pouvait cicatriser tout seul.

Ainsi, jusqu'à l'aube du XX^e siècle, la césarienne demeure une intervention d'exception qui expose les obstétriciens à de terribles cas de conscience : comment désunir la dyade en détresse ? Sacrifier la mère ou l'enfant ? Au XVI^e siècle, les médecins *interventionnistes* soucieux d'abrèger les souffrances d'une malheureuse s'opposent aux théologiens *attentistes*, soucieux de respecter l'œuvre de Dieu (ils sont convaincus, de surcroît, que la femme est punie pour quelque péché). Au XVIII^e siècle, une autre querelle voit s'affronter le grand chirurgien Jean-Louis Baudelocque, qui avait opéré 73 césariennes (avec une mortalité de 58 %) et l'obstétricien parisien Jean-François Sacombe, fondateur en 1792 d'une « École anti-césarienne » (voir par ailleurs Sacombe, 1798). Le second qualifiait le premier de « tortionnaire » et de « tigre assoiffé de sang ». Pendant vingt ans, il fustigera sa rage d'ouvrir les entrailles maternelles ; il dénoncera une « opération inutile, féroce et meurtrière », alors même qu'en France, un texte officiel impose l'opération lorsqu'il n'y a plus d'espoir pour la mère.

Parallèlement, l'imaginaire de la césarienne se modifie, du fait même qu'on la pratique sur une vivante ; et il se fait plus cruel. L'opération apparaît comme le fruit d'un inquiétant dévoiement de la curiosité scientifique des Lumières. De plus, l'image d'un ventre de femme ouvert suscite des fantasmes. De cette dimension trouble témoignent notamment les cires anatomiques hyperréalistes, destinées à l'enseignement : la première *Vénus anatomique*, fabriquée par le physicien italien Felice Fontana, offre un corps démontable et manipulable. Cette poupée de grandeur nature, aux cheveux humains et à la peau soyeuse, efface

étrangement la frontière entre la science et l'érotisme. Sans doute cette gisante ne subit-elle pas, à proprement parler, une césarienne : mais, d'une part, son utérus contient un tout petit fœtus ; d'autre part, dans ce dispositif voyeuriste, c'est bien notre *regard*, incisif et concupiscent, qui la césarise, qui découpe son corps en morceaux⁴. Quant au symbolisme sexuel du couteau, il est attesté depuis fort longtemps.

Une autre cire, plus remarquable encore puisqu'elle représente une césarienne véritable, a été sculptée un siècle plus tard pour le musée forain du Dr Pierre Spitzner : la femme étant cette fois vêtue d'un blanc immaculé, que souillent quatre mains masculines, l'attention se concentre sur le trou ovale ouvert dans son ventre. L'expression de la patiente, animée par un mécanisme qui la faisait respirer artificiellement, ne peut que susciter le malaise (figure 3).

Figure 3. « Opération césarienne »



Céroplastie, ca. 1856, collection Spitzner © Faculté de Médecine de Montpellier. Photo I.S.

Malaise que le Marquis de Sade, contemporain de la grande vogue des cires anatomiques, a lui aussi provoqué. Dans ses romans, la femme enceinte est systématiquement ravalée à son animalité, voire déshumanisée ; et le corps maternel, cible de choix pour un libertin

⁴ Céroplastie conservée au Musée d'Histoire Naturelle de Florence (*La Specola*), et consultable sur ce lien : <https://wellcomecollection.wordpress.com/2014/11/25/henry-wellcomes-anatomical-venus/>

anticléric, doit être outragé jusqu'au blasphème. Dans *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu* (1799), le cynique personnage de Bandole charcute une jeune femme en gésine. Chirurgien-charognard, il ne fait pas jaillir la vie, mais se délecte d'une mort barbare⁵. Dans ce passage, Sade souligne les liens qui unissent la pulsion de connaissance et le désir d'appropriation (*libido sciendi* et *libido cupiendi*) ; il villipende l'idéologie du progrès scientifique qui peut apporter sa caution au crime et violer toutes les frontières : Vie/Mort, Éros/Thanatos, Humain/Inhumain, Sacré/Profane...

Ainsi, comme le docteur Sacombe, on aurait pu croire que ses nombreux échecs, sa férocité intrinsèque et les dilemmes moraux qu'elle a suscités condamneraient la césarienne *ante mortem* aux oubliettes : « elle n'a jamais eu et n'aura jamais de succès ! », clame-t-il en 1796 dans un violent libelle.

Mais la prophétie ne s'est pas réalisée. Au début du XX^e siècle, grâce à l'asepsie et aux antibiotiques, la césarienne est entrée dans l'ère de la modernité ; puis après la Seconde Guerre mondiale, des avancées dans le domaine de la transfusion et le recours à l'anesthésie l'ont considérablement améliorée.

Césarienne de demain : artificielle ou *trans-naturelle* ?

De nos jours, cette opération chirurgicale connaît de nombreux et nouveaux bouleversements – rupture *quantitative* à partir des années 1980, puis *qualitative* à partir des années 2000 –, qui la conduisent à bousculer d'autres frontières encore.

Banalisation de la césarienne

À partir des années 1970, la césarienne se démocratise et cesse d'être pratiquée

⁵ « Il faut que la mère périsse, si je veux sauver l'enfant [...]. Je n'ai plus de ressources que dans l'opération césarienne, continua-t-il, et j'y vais procéder. Il développe, prépare tous ses instruments, et se met en devoir d'inciser le flanc ; l'ouverture faite, il veut saisir l'enfant, il y parvient ; la mère expire ; mais l'embryon n'arrive qu'en morceaux.

— Certes, monsieur, vous avez fait là une belle opération.

— Elle est manquée, dit Bandole [...]. N'importe, branle-moi, Justine... oui, dirige les flots de mon sperme sur les restes sanglants de ces victimes ».

exclusivement dans les cas d'urgence vitale. Malgré l'Organisation mondiale de la santé (OMS) qui, en 1985, recommandait un seuil maximal de 15 %, le taux continue d'exploser ; beaucoup vont jusqu'à déplorer une « épidémie mondiale » de césariennes. Mais que penser de cet emballement de la technique : principe de précaution nécessaire ou imprudente dénaturation ?

Dans la France d'aujourd'hui, près d'un enfant sur cinq voit le jour dans un bloc opératoire. Aux États-Unis, c'est un sur trois ; en Chine et au Brésil, un sur deux. Et dans certaines cliniques privées d'Amérique Latine et des Caraïbes, ce sont 80 % des bébés qui naissent par césarienne... Autant que les bouledogues ! Artificielle, cette race de chien est en effet devenue incapable de mettre bas par voie naturelle. Est-ce le même sort qui nous attend ?

L'idée que la « voie haute » soit, à l'avenir, plus fréquentée que la « voie basse » suscite des inquiétudes : les femmes ne sauraient plus accoucher, les obstétriciens ne sauraient plus pratiquer leur art qu'ils délaisseraient pour la chirurgie, et l'humanité entière serait fragilisée, rendue plus vulnérable et dépendante de sa technique... Laquelle, comme le *pharmakon* des Grecs, est réversible et du remède peut faire un mal.

De l'augmentation *quantitative* pourrait résulter, fait-on valoir, une rupture *qualitative* (encore une frontière franchie !). Le développement technique provoquerait, en quelques générations seulement, des mutations génétiques forcées : notamment en empêchant l'élimination naturelle des bassins étroits ou impropres, modifiant ainsi l'évolution de notre espèce. La technique peut donc non seulement nous *dénaturer* (en nous faisant oublier comment on accouche), mais aussi nous rendre dépendants d'une *seconde nature*. D'où certains discours apocalyptiques, comme celui du pionnier des accouchements dans l'eau, Michel Odent :

« L'humanité peut-elle survivre à la sécurité de la césarienne ? » (2018 : 189).

Sans céder à ce catastrophisme, il faut prendre au sérieux les analyses des philosophes : tel Jacques Ellul qui, en 1954, dénonçait, outre l'agressivité inhérente à toute technique, sa tendance à s'autonomiser et à nous anesthésier ; ou telle Sylviane Agacinsky qui, dans *L'homme désincarné* (2019), considère que la technique appauvrit notre sensorialité et notre corporéité ; ou tel encore Jean-Michel Besnier, qui écrit dans *Demain les posthumains* (2009)

que la « technolâtrie » et le fantasme du progrès illimité pourraient avoir raison d'une « humanité exténuée ».

Dans le cas de la césarienne, le pire côtoie le meilleur. Pour le pire, elle nous aliène ; pour le meilleur, elle nous émancipe.

Césarienne de convenance extra-médicale

Or, le désir d'émancipation des femmes est précisément ce qui conduit la césarienne à une nouvelle étape : depuis une quinzaine d'années, l'opération est de plus en plus réclamée pour *convenance personnelle*. C'est-à-dire sans motif médical, voire, dans certains pays, à seule fin d'acquérir un prestige économico-social. Voilà un changement de paradigme dans une longue et tumultueuse histoire.

En France, beaucoup considèrent ce libre choix comme injustifié d'un point de vue éthique. D'autant plus que sur le plan juridique, il semble enfreindre l'article 16.3 du Code civil stipulant que l'atteinte à l'intégrité du corps humain doit être dictée par « nécessité médicale ». Or, n'est pas considéré comme médicalement nécessaire le souci qu'une femme peut avoir d'assurer la sécurité de son petit, tout en préservant ses organes génitaux. Les politiques de santé actuelles tendent à réprover la césarienne programmée prophylactique au profit de la césarienne d'urgence, pourtant mal vécue et plus risquée. Le bon sens voudrait qu'on fasse l'inverse !

Sortant du champ de la santé, la césarienne dite « de convenance » rejoint les *anthropotechnies* : c'est-à-dire les « techniques de transformation extra-médicales de l'être humain, par intervention sur son corps » (Goffette, 2006), telles que la chirurgie esthétique, le dopage, la contraception ou les prothèses... On lui reproche de basculer dans la nouvelle ère de la plasticité biologique, de désavouer la nature – et à cette critique s'en ajoutent bien d'autres, dont je n'exposerai ici que les principales :

1/ La césarienne paraît suspecte d'*hubris*, parce qu'elle manipule le temps : d'abord en abrégant quelque peu la gestation, puis en brusquant la venue au monde de l'enfant (qui ne s'engage plus dans la filière pelvienne). Ce déplacement des frontières temporelles perturberait des processus physiologiques et hormonaux naturels, et partant, les fonctions d'attachement maternel. Dans ces conditions, « naît-on encore ? » (St-Amant, 2015).

2/ En soustrayant la femme à l'épreuve de travail, cette césarienne transgresse les usages et ébranle l'ordre social. Si l'on suit la théorie durkheimienne, toute société se structure sur un fond sacrificiel — dont la trace est maintenue dans les mémoires individuelles — et risque de mourir si elle ne parvient pas à accomplir ces rites⁶. Idée renforcée par l'imaginaire judéo-chrétien qui a érigé la *mater dolorosa* en figure expiatrice des péchés de l'humanité. Une telle opération nuit à la chronologie des rites de passage, à la fétichisation culturellement construite de l'accouchement et aux coutumes séculaires qui s'y rattachent⁷.

3/ Contrairement à la césarienne d'urgence, la césarienne « de convenance » heurte la déontologie médicale et ruine le pacte entre *patient* et *médecin* : elle fait du premier un *client* et du second un *prestataire de service*.

4/ Pour ses détracteurs, le recours à cette opération constituerait un « déni de maternité et de féminité », signalant une petite fille qui n'accepte pas son corps d'adulte et castre symboliquement sa matrice : elle ne serait qu'une demi-femme et une demi-mère. Selon certaines féministes essentialistes, adeptes du *Natural Parenting*, cette mère inauthentique aurait certes « enfanté », mais pas véritablement « accouché ». En refusant sa condition de vivipare (Moisseff, 2014), elle se priverait lâchement d'une expérience forte.

À quoi l'on peut répondre – mais mon propos ici est d'analyser, non de plaider – que la césarienne programmée « à froid » protège d'éventuels accidents obstétricaux ; qu'elle relève moins d'une chirurgie agressive que d'une technique émancipatrice et libératrice (Frydman, 2013) ; qu'elle se situe à la charnière entre santé et bien-être ; qu'elle permet aussi de marquer plus nettement la frontière entre sexualité et enfantement, entre féminité et femellité, entre « la femme et la mère » (Badinter, 2010). L'enfant sort de l'abdomen, tandis que les parties génitales restent dévolues à la sexualité : voilà qui redessine une nouvelle et intéressante délimitation de l'intime.

Enfin,

⁶ « Que l'idée de la société s'éteigne dans les esprits individuels, que les croyances, les traditions, les aspirations de la collectivité cessent d'être senties et partagées par les particuliers, et la société mourra. » (Durkheim, 2003 [1912] : 496).

⁷ En 2009, on a ainsi reproché à l'ancienne ministre Rachida Dati d'avoir repris son poste à peine cinq jours après son opération. En s'affranchissant de la période dite « primale » de convalescence *post partum* et de fusion avec le nourrisson, elle aurait transgressé les attendus rituels et sociétaux.

« le corps n'est pas un mécanisme, il est la personne même » (Le Breton, 2013 : 338).

Si nous *sommes* le corps même que nous *avons*, alors les anthropotechnies n'ont rien de futile et permettent de modeler, dans une certaine mesure, notre *être* profond. Certaines femmes l'ont bien compris, qui après une césarienne exhibent fièrement sur les réseaux sociaux des photos de leurs cicatrices en les dotant de jolis surnoms : *sourire au bas du ventre, fermeture éclair magique, fenêtre sur la vie*.

Loin de se sentir discréditées, elles retournent littéralement le « stigmaté » (Goffman, 1975 [1963]), apprivoisent la blessure et font de cette trace indélébile un signe de victoire. La ritualisation persiste, de nouvelles formes s'inventent ; les frontières de l'imaginaire se déplacent (Segalen, 1998).

Révolutions obstétricales : la césarienne 2.0

Resterait à dire quelques mots sur la césarienne de demain. On peut se la représenter ambulatoire, très peu invasive sur le plan chirurgical, n'incisant plus le péritoine (Ami et *al.*, 2017), plus humanisée dans ses protocoles hospitaliers et mieux programmée en amont, grâce au progrès de l'imagerie médicale.

Depuis les années 1950, la cybernétique encourage l'application des mathématiques à des processus biologiques : elle permettra bientôt d'envisager des accouchements numérisés, assistés par la réalité virtuelle, qui ne feront plus grand cas de la frontière entre le normal et le pathologique (voir Canguilhem, 2013). À l'heure actuelle, une équipe française travaille sur un outil de diagnostic inédit, capable de modéliser en 3D le fœtus et le canal de naissance grâce à l'intelligence artificielle. En simulant très précisément un accouchement, cette médecine *préventive, prédictive* et *personnalisée* pourra anticiper les dystocies en amont et éviter les césariennes d'urgence traumatiques, tant pour le vécu psychologique de la mère que pour le capital neurologique de l'enfant (Ami et Daraï, 2011). Du reste, un nombre croissant d'études démontrent que la césarienne prophylactique est préférable à un accouchement avec extraction instrumentale, voire à un accouchement classique sans complication (Rozenberg, 2004). L'OMS le reconnaît implicitement, qui a modifié en 2015 son message vieux de quarante ans et invité à pratiquer la césarienne chez toutes les femmes qui en ont besoin.

Au terme de ce rapide parcours, la césarienne se révèle une technique subversive, qui charrie avec elle un imaginaire puissant. À chaque époque, elle semble bousculer tout à la fois les frontières du corps maternel et celles du corps sociétal.

Monstrueuse à ses débuts, elle est aujourd'hui plébiscitée par des millions de femmes dans le monde. De ce renversement découle un remarquable paradoxe : l'amélioration de la technique tend à la rendre plus *naturelle*. Au point que certains chirurgiens qualifient de *douce* ou *bienveillante* la césarienne de demain ; d'autres encore, plutôt que de l'appeler par son nom, préfèrent parler d'« accouchement abdominal », remettant en question le dualisme qui sépare traditionnellement Nature et Artifice.

Cette opération à ventre ouvert cesse désormais d'apparaître comme *surnaturelle*, *contre-nature* ou *dénaturante* pour se faire *trans-naturelle* : technique et nature forment alors un hybride ; la première tente de mieux comprendre la seconde, de la servir et non de l'asservir. Il ne s'agit plus de surplomber la nature, mais de la parachever.

Entre elles, la frontière n'est décidément pas étanche, mais mouvante et instable. Et l'art, qu'il soit artistique ou médical, ne doit pas chercher seulement à *ressembler* à la nature, mais à *(re)devenir* nature. Montaigne le savait déjà, qui voulait « naturaliser l'art » quand d'autres « artialisent la nature ».

Références bibliographiques

Agacinski Sylviane, 2019, *L'homme désincarné. Du corps charnel au corps fabriqué*, Paris, Gallimard.

Ami Olivier, Daraï Émile, 2011, « Les nouvelles perspectives de l'imagerie en obstétrique », *Réflexions en Gynécologie-Obstétrique*, 18, 4, p. 3-35.

Badinter Élisabeth, 2010, *Le conflit : la femme et la mère*, Paris, Flammarion.

Bar Maelys, 2019, « "Bien accoucher" : la césarienne comme entrée déviante et classante en maternité », *Classer, reclasser, déclasser*, Aix-en-Provence, 8^e Congrès de l'Association française de sociologie.

Belmont Nicole, 1971, *Les signes de la naissance : étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, Plon.

- Besnier Jean-Michel, 2009, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Hachette, coll. « Haute tension ».
- Blumenfeld-Kosinski Renate, 1990, *Not of Woman Born: Representations of Caesarean Birth in Medieval and Renaissance Culture*, Ithaca, Cornell University Press.
- Cangiamila Francesco Emanuel, 1762, *Abrégé de l'Embryologie sacrée (...) sur le salut éternel des enfans qui sont dans le ventre de leur mère [1745]*, trad. J. A. T. Dinouart, Paris, Nyon.
- Canguilhem Georges, 2013, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- Durkheim Émile, 2003 [1912], [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*](#), Paris, PUF.
- Ellul Jacques, 1954, [*La Technique ou l'enjeu du siècle*](#), Paris, Armand Colin.
- Ami Olivier et al., 2017, « [The French Ambulatory Cesarean Section: Technique and Interest](#) », *International Journal of Gynecology & Clinical Practices*, 4, p. 1-6.
- Frydman René, 2013, « Le corps de la femme et la biomédecine. Plus de contraintes ou plus de liberté ? », in Feuillet-Liger Brigitte, Aouij-Mrad Amel (dir.), *Corps de la femme et Biomédecine : approche internationale*, Bruxelles, Bruylant, p. 363-367.
- Gélis Jacques, 1984, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard.
- Goffette Jérôme, 2006, *Naissance de l'anthropotechnie. De la médecine au modelage de l'humain*, Paris, Vrin.
- Goffman Erving, 1975 [1963], *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.
- Gourevitch Danielle, 2004, « Chirurgie obstétricale dans le monde romain : césarienne et embryotomie », in Dasen Véronique (dir.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg (2001)*, Fribourg, Academic Press, p. 239-264.
- Laget Mireille, 1979, « [La césarienne ou la tentation de l'impossible, XVII^e et XVIII^e siècles](#) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, « La médicalisation en France du XVIII^e au début du XX^e siècle », 86, 177-189.
- Le Breton David, 2013, « Entre libération et aliénation : ambivalences de la biomédecine », in Feuillet-Liger Brigitte, Aouij-Mrad Amel (dir.), *Corps de la femme et Biomédecine : approche internationale*, Bruxelles, Bruylant, p. 325-342.

- Moisseeff Marika, 2014, « Le pouvoir animalisant de la viviparité », in Martin Jean-Clet (dir.), *Métaphysique d'Alien*, Paris, Léo Scheer, p. 107-119.
- Morel Marie-France, 2021, *La naissance au risque de la mort. D'hier à aujourd'hui*, Paris, Érés.
- Odent Michel, 2018 [2005], *Césariennes. Questions, effets, enjeux. Alerte face à la banalisation*, Breux-Jouy, Le Hêtre Myriadis.
- Rousset François, 1581, *Traitté nouveau de l'Hysterotomotokie, ou Enfantement Cæsarien*, Paris, Denys du Val.
- Rozenberg Patrick, 2004, « [L'élévation du taux de césariennes : un progrès nécessaire de l'obstétrique moderne](#) », *Journal de Gynécologie obstétrique et Biologie de la reproduction*, 33, 4, p. 279-289.
- Sacombe Jean-François, 1798, *La Lucinade, poème en 10 chants sur l'art des accouchemens*, Paris, Courcier.
- Segalen Martine, 1998, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- St-Amant Stéphanie, 2015, « [Naît-on encore ? Réflexions sur la production médicale de l'accouchement](#) », *Recherches familiales*, 12, p. 9-25.

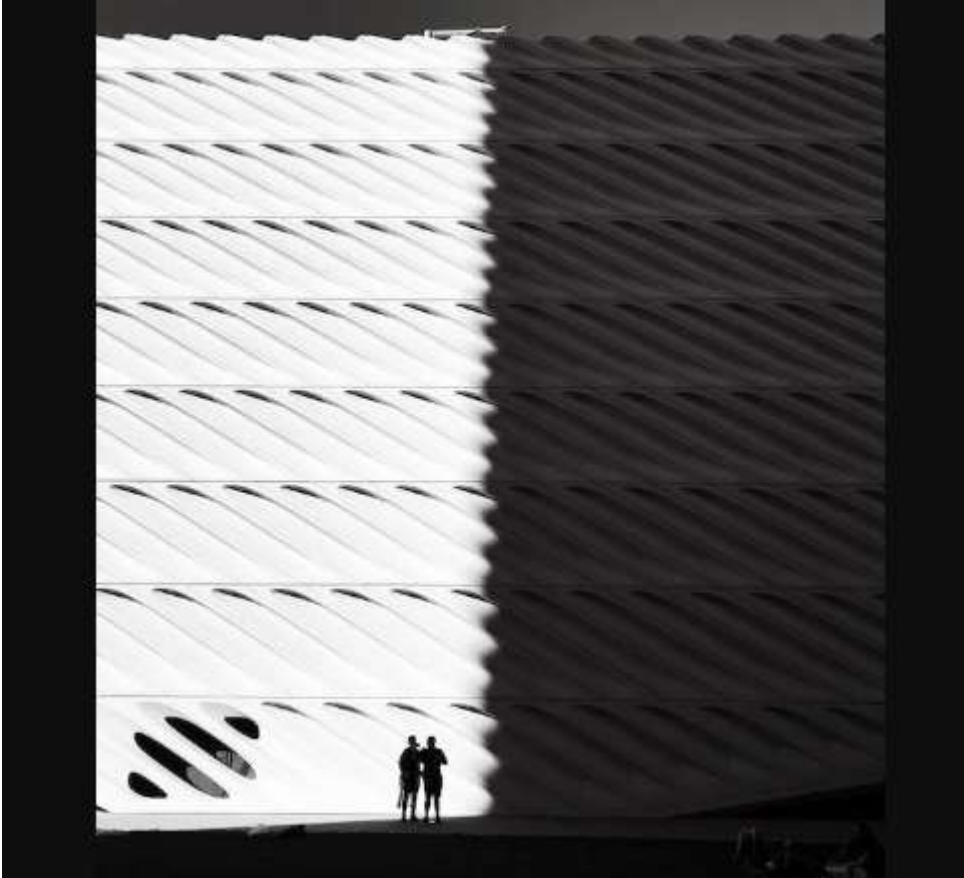


Image CCO Ivy Son

Interroger les frontières de la prison au prisme du maintien des liens familiaux

Enjeux méthodologiques et premières hypothèses d'une enquête exploratoire sur la conjugalité à l'épreuve de l'incarcération

Audrey Higelin

Sophiapol, université Paris-Nanterre

La prison a cessé d'être considérée et étudiée comme un monde clos. Les travaux s'emparant de la prison comme organisation (Combessie, 1998 ; Rostaing, 1998) permettent en effet d'interroger les frontières de l'établissement carcéral avec une acuité nouvelle.

Travailler sur la conjugalité à l'épreuve de la prison est ainsi une des manières de se situer dans une perspective propre à étudier les liens réciproques entre la prison et le *dehors*, dans un mouvement à la fois centrifuge et centripète, en comprenant le « périmètre sensible » (Combessie *in* Faugeron, Chauvenet et Combessie, 1996) dans une acception très large, incluant l'espace relationnel et conjugal.

Exploitant les premiers résultats d'une enquête, dans sa phase exploratoire, sur la conjugalité considérée au prisme de la prison, le présent article se fixe pour objectif, après avoir présenté les méthodes, enjeux et dispositif de l'enquête empirique, de déterminer comment la politique de maintien des liens familiaux en détention est un facteur de redéfinition des frontières de l'institution carcérale.

Une enquête empirique en période de crise sanitaire

Le présent article s'appuie sur une recherche de terrain débutée en juin 2020, toujours en cours. J'ai choisi de m'intéresser spécifiquement au point de vue des compagnes de détenus au sein des couples hétérosexuels pour des raisons principalement statistiques¹. Les méthodes mobilisées empruntent à l'ethnographie et à la statistique.

Une période d'observation a été menée pendant neuf mois au sein d'une association d'accueil de compagnes avant et après parloir ou unité de vie familiale, dans un centre pénitentiaire comprenant maison d'arrêt (capacité de 477 places au 1^e janvier 2021), centre de détention (capacité de 209 places au 1^e janvier 2021) et quartier de semi-liberté (capacité de 26 places au 1^e janvier 2021), doté d'Unités de vie familiale (UVF) et parloirs simples. L'association « Bienvenue² », quant à elle, comportait 120 adhérents au 1^e janvier 2021 parmi lesquels 105 adhérents actifs, dont 41 effectuaient leurs permanences au centre pénitentiaire objet de l'observation. Le président est un homme, l'extrême majorité des bénévoles sont des femmes retraitées. L'association assure des permanences dans l'accueil famille du centre de détention, et a, entre autres, pour objet social « l'accueil et l'écoute bienveillante » des familles de détenus et « le maintien des liens familiaux³ ».

Du fait de la crise sanitaire, les structures d'accueil de familles de détenu.e.s sont restées intégralement fermées jusqu'à fin juin 2020, la plupart des parloirs également, et l'accès aux établissements pénitentiaires a globalement été très aléatoire à partir de janvier 2020 (mouvements de grève des transports, confinement, déconfinement progressif, mise en place de mesures propres à la prévention de la Covid-19⁴...). Les sites Internet, les réseaux sociaux et autres forums ont été les principaux viatiques de constitution de mon groupe d'enquêtées initial, et il se trouve que l'extrême majorité d'entre eux est gérée, fréquentée, et animée par des compagnes de détenus.

¹ 69 992 personnes détenues en France au 1^e décembre 2021, dont 2 233 femmes et 67 759 hommes (source : ministère de la Justice).

² Le nom a été changé.

³ Selon les statuts de l'association.

⁴ Voir le rapport de recherche de Lara Mahi, Vincent Rubio, Léo Farcy-Callon, 2021, *Le covid-19 en prison. Enquête sociologique sur la mise en œuvre et l'acceptabilité sociale de mesures prophylactiques en temps de crise épidémique*, pour le ministère de la Justice.

Ces groupes ont ainsi fait l'objet d'une enquête ethnographique en ligne. Afin de resserrer l'enquête sur la population enquêtée, ont été privilégiés les groupes d'entraide de familles de détenus sur Facebook, qui possèdent deux caractéristiques principales, qui induisent des biais dont il convient de tenir compte dans l'analyse. D'une part, ils sont extrêmement labiles : ils sont susceptibles de changer régulièrement de nom et apparaissent et disparaissent de manière rapide et *a priori* imprévisible pour la chercheuse, de même que leurs membres, qui en ont une fréquentation d'opportunité : les groupes et les profils Facebook se créent, se modifient, se suppriment et se remobilisent facilement. Une recension des groupes d'entraide de compagnes de détenus a été réalisée en début d'enquête (juin 2020) et une veille hebdomadaire quant à l'existence de ces groupes a été effectuée tous les samedis soir : il est apparu que seuls les groupes comportant très peu de membres (entre 27 et 102, en moyenne 36 sur la période considérée : juin 2021 à avril 2021) présentaient cette instabilité. La fréquentation de groupes plus stables dans le temps et comportant plus de membres a permis de conclure que ces micro-groupes, qui se sont révélés exclusivement féminins (« réservés aux compagnes, mères et sœurs de détenus⁵ ») étaient des émanations de groupes plus anciens et très fréquentés : certaines compagnes, sans pour autant se désolidariser du « groupe-mère » dans lequel elles se sont rencontrées, se retrouvent dans un espace parfois temporaire qu'elles créent par affinités et au besoin afin d'échanger autour de préoccupations particulières, voire ponctuelles.

D'autre part, constituant des espaces d'entre-soi protecteur, ces groupes dédiés spécifiquement aux femmes sont très fermés. Sur les 29 groupes français dédiés aux proches de détenus recensés en juin 2020, 22 étaient réservés aux femmes, et avant d'être acceptée dans le groupe, il convenait d'envoyer aux administratrices une preuve de détention d'un fils/frère/compagnon (fiche d'écrou, mail officiel de l'administration pénitentiaire, preuve de virement bancaire). Mon accès a systématiquement été refusé par les administratrices. Certaines ont toutefois accepté de s'en expliquer en entretien. Parmi les arguments récurrents et stéréotypés revenaient ceux de vouloir « protéger les membres des regards extérieurs », et d'« avoir une liberté de parole⁶ ». Les interactions qui ont lieu sur ces groupes représentent

⁵ Précaution affichée sur la plupart des groupes en ces termes. Dans la réalité, ils acceptent aussi des relations féminines qui n'entrent pas strictement dans ces catégories, mais ne font aucune exception quant au genre.

⁶ Sophie, 29 ans, administratrice d'un groupe de 17 membres dont l'existence a été avérée pendant 9 semaines.

un point aveugle de ma recherche, mais l'accès à la population enquêtée n'en est pas impacté, étant donné qu'elle fréquente également les groupes plus ouverts.

Après une fréquentation de plusieurs semaines des groupes ayant accepté l'adhésion d'une sociologue qui se présentait comme telle, l'un d'eux a suscité mon intérêt : « Dans l'attente de notre libération⁷ ». Il a fait l'objet d'une observation assidue pendant neuf mois et d'interactions avec les membres. Il comptait 1 460 membres au 13 mars 2021. Il s'agit d'un groupe privé existant depuis 2017, ayant pour objet d'accueillir des proches de détenus et toute personne intéressée par la prison, afin de proposer aide et information. J'y ai présenté mon étude comme s'intéressant à la vie familiale et conjugale des compagnes de détenus et y ai entretenu des interactions régulières, commentant les publications des membres et participant à des débats. Je m'y connectais en soirée et le week-end, moments les plus riches en interactions, y consacrant en moyenne trois heures par semaine. Les compagnes de détenus y étaient les membres les plus actifs.

Le corpus d'entretiens et le dispositif d'enquête

Ont été réalisés à ce jour trente-sept entretiens avec cinq membres de l'Administration pénitentiaire, deux détenus, vingt-cinq compagnes de détenus et cinq bénévoles associatifs. Si l'on se concentre sur les compagnes de détenus, il s'est agi d'entretiens biographiques, dont la durée va de 35 minutes à 3h12 minutes. Les enquêtées ont entre 19 et 56 ans, avec un âge moyen de 37 ans et médian de 32 ans. Si l'apport de l'entretien à une recherche est souvent jugé au prisme d'un implicite quantitatif (Beaud, 1996), mon enquête a pris le parti d'« assumer le caractère "non représentatif de l'entretien" » (Beaud, 1996 : 233). J'ai également multiplié les entretiens avec certaines des enquêtées qui le souhaitaient, au nombre de 4, dans un souci de suivi longitudinal. L'enquête ne se fixe pas pour objectif d'être représentative de l'ensemble de la population de femmes dont le conjoint est ou a été incarcéré au sens statistique⁸, elle n'en est pourtant pas moins significative : il s'est agi pour moi de « raisonner à partir des singularités » pour « en extraire une argumentation de portée

⁷ Le nom a été changé.

⁸ Dernière enquête statistique de l'INSEE à ce sujet, voir Cassan (2002).

plus générale » (Passeron et Revel, 2005 : 9). Compte tenu du contexte sanitaire et de l'impossibilité longue et régulière d'accéder au terrain, toutes les enquêtées ont, à ce jour, été recrutées par le biais des groupes d'entraide aux compagnes de détenus sur internet, et les entretiens ont été menés par téléphone, ce qui a contribué à réduire l'effet de coprésence inhibiteur et a favorisé le recueil de récits très intimes.

La créatrice du groupe « En attendant notre libération », Céline, est une femme âgée de 49 ans, employée dans le domaine sanitaire et social, dont le compagnon, âgé de 57 ans, devenu ouvrier à sa sortie de prison en dépit d'études supérieures, a effectué une peine de prison entre cinq et dix ans. Ils n'ont pas d'enfants ensemble et étaient amis avant l'incarcération de monsieur, la mise en conjugalité s'étant effectuée pendant sa détention.

Céline a joué le rôle de *gatekeeper* (Schwartz, Jacobs, 1979) pour la présentation de mon enquête à ses membres et pour l'obtention d'entretiens. Le groupe est apolitique mais militant, en ce sens que ses modérateurs ne soutiennent ni partis ni syndicats, mais utilisent des moyens de communication (relais de conférences, pétitions), pour s'emparer de débats autour de la détention, ce qui rend le groupe stable en termes d'existence et de fréquentation.

Le terrain et la méthode ont eu pour vertu d'ouvrir assez largement l'éventail des caractéristiques sociodémographiques de mes enquêtées, en termes de groupe social d'appartenance, dans une perspective d'analyse qualitative aussi précise que possible. Toutefois, il convient de noter que le caractère virtuel du terrain possède intrinsèquement un point aveugle : les femmes qui n'ont pas accès à Internet pour des raisons multifactorielles (illettrisme, illectronisme, accès à la langue française...). En tout état de cause, sur le terrain numérique comme sur le terrain physique, les femmes avec lesquelles il a été possible d'interagir étaient celles qui étaient le plus fortement dotées en capitaux, notamment culturels.

L'enquête a été présentée de la même manière à tous les acteurs rencontrés comme s'intéressant à la vie conjugale et familiale des compagnes de détenus. Les enquêtées ont été questionnées à l'aide d'un guide d'entretien portant sur leur trajectoire biographique, en insistant sur leur vécu conjugal passé et présent. Il m'a été aisé de gagner leur confiance dans la mesure où elles voyaient mes interactions sur le groupe Facebook et qu'elles étaient informées à mon sujet en amont par les échanges qu'elles pouvaient avoir entre elles sur le groupe de soutien et/ou avec la tête de réseau qui les orientait vers moi. Leur volonté de

donner satisfaction à la tête de réseau et de ne pas s'écarter du discours dominant sur son groupe constitue un biais qu'il ne faut pas négliger, mais qui devient moins opérant à mesure que l'entretien s'installe dans la durée et engage les enquêtées à revenir sur leur propre parcours. Enfin, l'adoption d'une démarche réflexive sur le dispositif d'enquête permet également de mettre en avant le rôle important qu'a pu avoir mon statut de sociologue dans les propos tenus par les enquêtées, en particulier les têtes de réseaux, promptes à rendre publiques les conséquences de l'incarcération sur le couple dans le but notamment d'aider d'autres personnes également concernées. Les entretiens étaient en outre d'autant plus faciles à mener que les compagnes de détenus sont habituées à exposer leur vie personnelle, voire intime, à des travailleurs sociaux ou membres des Services pénitentiaires d'insertion et de probation (SPIP). Afin de permettre à leur compagnon d'obtenir des Unités de vie familiale (UVF) ou des aménagements de peine, les compagnes de détenus ont intérêt à épouser un discours finaliste qui convient à l'institution. La longueur des entretiens, mon statut de chercheuse et le dévoilement des conditions de ma recherche (non financée, gage de mon indépendance pour mes interlocutrices) ont toutefois permis de faire affleurer un discours moins stéréotypé.

Étayage théorique et premières hypothèses : le maintien des liens conjugaux en détention comme facteur de déplacement de la frontière de la prison

Interroger les frontières de l'institution carcérale au prisme du maintien des liens familiaux engage à mobiliser les approches convergentes de la sociologie de la prison et de l'écologie sociale, considérant les frontières physiques et symboliques de la prison. La notion même de frontière d'une institution amène ainsi à en questionner la porosité⁹, dans la filiation théorique des travaux de Philippe Combessie, qui propose de manière pionnière d'analyser la prison comme un système ouvert, en définissant l'espace péri-carcéral comme l'espace d'influence entre la prison et son environnement (Combessie, 1996). En s'attachant à l'interface entre la prison et la société, il adopte un positionnement différent de Michel Foucault, qui, dans *Surveiller et Punir* (Foucault 1993 [1975]), propose certes une articulation

⁹ En s'inscrivant dans la filiation théorique de Grosser George H. (1960).

entre la prison et le monde extérieur, mais en s'intéressant à la façon dont l'institution carcérale, en tant que telle, peut être considérée comme un archétype explicatif des modalités de contrôle social et de normalisation dans les sociétés modernes.

Analyser la prison comme un espace ouvert invite également à relire Erving Goffman et le concept d'institution totale qui, loin d'être dépassé, gagne à être remis sur le métier à l'aune des évolutions contemporaines de ces institutions.

La typologie goffmanienne des institutions totales définit en effet ces dernières par un certain nombre de caractéristiques et de pratiques communes, au titre desquelles une frontière qui sépare l'intérieur de l'extérieur, une vie en communauté régie par des règles strictes, la promiscuité, la prise en charge des besoins et l'assignation aux individus qui y vivent d'un statut défini par l'institution, au détriment de leur identité propre (Goffman, 1968 [1961] : 41). Or on assiste aujourd'hui, au sein des institutions d'enfermement en général, à un certain nombre de changements : un mouvement amorcé de désenclavement au cours des dernières années, la multiplication des moyens de communication et une plus grande implication, voire participation, des individus pris en charge par les institutions dites totales à la définition des modalités de leur parcours, la prison ne faisant pas exception. Il paraît donc pertinent d'interroger les évolutions de l'institution carcérale à l'aune de sa « détotalisation » (Rostaing, 2009) et des modalités de « décloisonnement » qui sont à l'œuvre (Combessie, 2000). La politique de maintien des liens familiaux, et en particulier conjugaux, participe des deux : détotalisation et décloisonnement. L'espace péri-carcéral évoqué précédemment devient alors également symbolique, en plus que d'être strictement physique.

En effet, l'administration pénitentiaire veille « au maintien et à l'amélioration¹⁰ » des liens familiaux pour favoriser la resocialisation et l'amendement du détenu. Or, il est aujourd'hui admis que les proches du détenu éprouvent par contagion du stigmate certains des effets propres à l'incarcération, que Caroline Touraut appelle « expérience carcérale élargie » (Touraut, 2012), qui induit une confrontation personnelle du conjoint qui n'est pas détenu avec le milieu carcéral, au sens physique aussi bien que symbolique. Pendant l'incarcération de leur compagnon, les compagnes de détenus doivent ainsi se socialiser aux normes qui régissent le fonctionnement de l'institution carcérale, et à la sortie de ce dernier, elles sont

¹⁰ Art. 402 du Code de procédure pénale.

susceptibles de partager également les « effets postpénaux » (Pires, Landreville, Blankevoort, 1981 : 321). Forte de cet étayage théorique, l'étude empirique permet d'émettre plusieurs hypothèses.

Certes, la politique de maintien des liens familiaux permet aux couples d'entretenir leur relation y compris dans ce qu'elle a de propre à la conjugalité, à savoir la sexualité conjugale (Bozon, 2001). Les parloirs sont le premier dispositif accessible au couple, pour permettre une rencontre physique, mais les relations sexuelles y sont interdites. Il existe toutefois des dispositifs permettant d'accueillir l'intimité sexuelle des couples, au titre desquels les parloirs dits familiaux et les UVF (Lancelevée, 2011). Depuis la loi pénitentiaire de 2009, toutes les personnes détenues peuvent en principe bénéficier d'une UVF au moins une fois par trimestre. Toutefois, en pratique, peu de détenus éligibles en bénéficient étant donné le faible nombre d'établissements dotés d'UVF¹¹. En outre, pour les parloirs familiaux et les UVF, la personne détenue doit avoir un « lien de parenté, d'alliance ou lien amical solide » avec la personne qui souhaite la visiter¹². Peuvent ainsi y accéder les conjoints mariés, les partenaires pacsés, les concubins justifiant leur situation et les personnes ne justifiant pas d'un lien de parenté ou d'alliance juridiquement établi mais attestant d'un « projet familial commun » avec la personne détenue.

Cela appelle plusieurs remarques, si l'on passe sur l'expression de la conjugalité en parloir, déjà très renseignée en sciences sociales¹³. Les dispositifs destinés à accueillir les conjoints en prison permettent d'importer à l'intérieur de la prison des pratiques propres à la vie à l'extérieur, notamment la sexualité conjugale, mais sous des contraintes très spécifiques. Quand il s'agit d'obtenir un salon familial ou une UVF – les deux dispositifs dans lesquels l'expression d'une sexualité conjugale est légalement possible –, ce n'est pas directement le corps de la compagne qui donne droit à l'exercice d'une sexualité, mais le bon usage de ce corps, inscrit dans un contexte relationnel stable, explicitement corrélé à un « projet familial commun » évoqué plus haut. Ainsi, s'agissant des détenus condamnés, la réservation d'UVF s'effectue par une double demande écrite du détenu et de la compagne, adressée au chef d'établissement, qui prend sa décision après une enquête du service pénitentiaire d'insertion

¹¹ Au 23 juillet 2019, 170 UVF sont en fonctionnement dans 52 établissements pénitentiaires.

¹² Note du 4 décembre 2014 relative aux modalités d'accès et de fonctionnement des unités de vie familiale et des parloirs familiaux.

¹³ Une abondante bibliographie à ce sujet est disponible dans Ricordeau, Milhaud (2012, p. 69-85).

et de probation de la prison (SPIP) et après qu'une « commission d'attribution », comprenant un personnel du SPIP et des personnels de surveillance, s'est réunie. L'enquête donne lieu à des entretiens préalables avec le détenu et la visiteuse, si le couple n'est pas marié, afin de s'assurer de l'existence d'un « lien affectif réel » entre le détenu et la visiteuse. Il y a donc là une police de l'intimité, qui vient décerner un brevet de respectabilité à la relation, passeport pour l'éventualité d'une sexualité.

Il n'y a pas de règles écrites en la matière, ce qui est vécu par le couple comme un dispositif aléatoire. Il convient généralement, dans la pratique, que la demande d'UVF ait été précédée de plusieurs parloirs avec la compagne. Par la valorisation du maintien des liens conjugaux, l'administration pénitentiaire s'appuie sur une conception de la sexualité adossée à la conjugalité. Pour accéder à une sexualité relationnelle avec son compagnon, la femme doit donc être une « bonne compagne », dans une conception conservatrice, genrée et hétéronormative des rapports femmes/hommes, conforme à l'ordre social que l'administration pénitentiaire, faisant là office de « police du genre » (Darley, Mainsant, 2014), promeut implicitement. Les contraintes sont alors ici administratives, matérielles, et morales. D'autres limites peuvent également être à l'œuvre. Considérons deux témoignages de compagnes au sujet de leur expérience des UVF.

« Je m'attendais à me sentir dans la prison, et en fait pas du tout, c'est vraiment un petit appartement, qui nous fait penser qu'on est ailleurs que dans la prison [...] » [Mélania, 45 ans, employée non qualifiée, en couple avec Georges depuis 5 ans, rencontré pendant sa détention, l'a accompagné pendant 4 ans de détention, un enfant du couple, « bébé parloir »].

« En UVF il y a cet aspect très glauque, on sait très bien que quand on va en couple faire une UVF, c'est forcément le moment où on va concrétiser une vie de couple, d'un point de vue sexuel, donc il y a cette espèce d'obligation au sexe, qui ne rend pas le lieu très sympathique. » [Céline, 49 ans, employée dans le domaine sanitaire et social, en couple avec Jean-Luc depuis 8 ans, avec qui elle était amie avant son incarcération, trois enfants de précédentes unions, l'a accompagné pendant 3 ans de sa détention].

Ces deux témoignages, prototypes des témoignages recueillis concernant les UVF, peuvent s'analyser à partir de la théorie des « scripts sexuels » (Gagnon et Simon, 1973) entendus

comme des schèmes d'interprétation des événements qui permettent aux acteurs de définir la situation comme sexuelle. Les arguments de Mélanie font référence à une situation sexuelle en milieu libre : avoir une relation sexuelle dans un appartement. Pour Céline, la salubrité des locaux et l'idée préalable de l'obligation d'une relation sexuelle ne permettaient pas à cette dernière de faire converger les registres de ses scripts sexuels. Ce qui pour Mélanie a permis d'abolir temporairement les frontières de l'établissement carcéral les a rendues plus prégnantes pour Céline. Cette différence de perception a partie liée avec les attentes des deux femmes concernant la sexualité : pour Céline, plus fortement dotée en capitaux culturels, sociaux et économiques que Mélanie, et ayant vécu par le passé des relations conjugales épanouies, le besoin d'agentivité s'agissant de la sexualité est plus présent. La contrainte de l'institution se fait donc également plus pesante.

Le fait est que le contexte carcéral s'impose aux compagnes, avec des capacités d'adaptation différentes en fonction de leurs caractéristiques socio-démographiques, qui déterminent leurs scripts sexuels. Le caractère contraint des salons et UVF redéfinit ainsi les liens et induit des remaniements et des ajustements interactionnels identitaires, en plus d'enfermer les compagnes dans l'enceinte de la prison et de les soumettre aux dispositions légales et administratives qui y sont à l'œuvre, donc, de les incarcérer.

L'enquête de terrain et les entretiens permettent également de remarquer l'utilisation fréquente du téléphone portable pour un usage érotique¹⁴.

« - Tu sais, avec le téléphone, on se parle toutes les nuits, on s'envoie des vidéos, des vocaux, je lui fais des photos sexy. [...] Il se connecte à partir de 18h, et moi en attendant, je me fais belle, je fais mes petits scénarios dans ma tête.

- La sociologue : Tu le faisais déjà avant ?

- Aurélie : Ben non pas besoin. » [Aurélie, 27 ans, cheffe d'entreprise dans le milieu de l'esthétique, en couple depuis 9 mois avec Sami, 32 ans, toujours incarcéré pour une peine dont il reste 3 ans à effectuer, avec qui elle était amie avant la détention. N'a pas accès aux visites pour des raisons administratives.]

¹⁴ 35 997 téléphones et accessoires découverts en 2017, source : Direction de l'administration pénitentiaire (DAP).

Les frontières de l'institution sont certes abolies par le téléphone, mais on remarque qu'il s'agit là de pratiques sexuelles ad hoc, relatives au contexte, et subsidiaires, du fait de l'impossibilité d'avoir une sexualité relationnelle. L'institution impose indirectement, dans la mesure où le téléphone portable en cellule est interdit, les heures et la nature des pratiques, qui ne sont pas nécessairement habituelles en milieu libre au sein d'un couple donné.

Enfin, l'institution peut aussi déborder de ses propres murs, notamment lors des permissions et de la levée d'écrou. Des compagnes peuvent ainsi vivre les conséquences des « effets postpénaux » auxquels sont en proie les détenus.

« C'est un combat qui est encore plus dur, la sortie. La prison, c'est facile, parce qu'on se bat contre des choses inadmissibles. Mais la sortie elle est ignoble. C'est un choc sexuel. Il a fallu un temps pour se retrouver. C'est la peur, pour l'ancien détenu, de pas assurer, à cause de ces relations de parler de cinq minutes, sur une chaise. Un détenu, quand il sort il ne se sent plus dans son rôle d'homme. Quand ton mec sort, on te file les clés de la cellule, le rôle de réinsertion, etc. » [Céline, 49 ans, même enquêtée que supra.]

Les premiers résultats de l'enquête mettent ainsi également au jour le fait que la sexualité conjugale en milieu libre est à tout le moins impactée, temporairement ou définitivement, par la période d'incarcération, au-delà de l'influence qu'a le seul temps qui passe sur les relations en détention (Gaillard 2009). Cette sexualité qui se vit hors des murs physiques de la prison, même à la levée d'écrou, peut difficilement se vivre hors des murs symboliques de l'institution, dans un mouvement de persistance du stigmate par l'entremise des effets postpénaux. L'espace péri-carcéral s'élargit ainsi au lieu de l'intimité du couple, dans un mouvement qui relève de la dilatation des frontières de l'institution, qui s'immisce au sein du couple jusque dans sa sexualité.

Conclusion

Ainsi, considérer la conjugalité et, partant, la sexualité à l'aune de la prison invite à interroger les frontières subjectives de l'institution : en quoi la présence de la compagne vise-t-elle à « décarcéraliser » le détenu, mais surtout dans quelle mesure cette dernière se retrouve-t-

elle partiellement « emprisonnée » ? Comment l'institution, en affichant son ouverture, vient-elle finalement englober une population théoriquement libre, ou se délester de certaines de ses missions sur elle, comme le laisse entendre Céline quand elle affirme qu'à la sortie de son compagnon on lui a donné « les clés de la cellule » ? S'interroger sur le fait de savoir si la prison est encore une institution totale telle que l'a définie Erving Goffman mobilise au premier chef la question de ses frontières.

L'enquête exploratoire permet ainsi d'émettre l'hypothèse que la politique de maintien des liens familiaux en général, conjugaux en particulier, contribue non pas à estomper les frontières de l'institution, mais plutôt à les dilater, en les déplaçant dans la sphère de l'intimité du couple. Les dispositifs rendant possible la sexualité en prison apportent des changements *dans la prison*, mais peu des changements *de la prison*. Certes, la politique de maintien des liens familiaux rend les frontières de l'institution plus poreuses, mais la logique carcérale semble surdéterminer toutes les activités, jusqu'à la sexualité conjugale. En outre, il apparaît que cette logique reste opérante à l'extérieur de la prison, même au moment de la levée d'écrou. On peut donc postuler que le maintien des liens conjugaux ne permet pas de conclure à l'obsolescence du concept d'institution totale, dans la mesure où la question de la frontière reste prégnante : elle s'en trouve être redéfinie car déplacée, peut-être même dans un mouvement d'expansion auquel viendrait notamment contribuer la politique de maintien des liens familiaux.

Références bibliographiques

Beaud Stéphane, 1996, « [L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'entretien ethnographique](#) », *Politix*, p. 226-257.

Bozon Michel, 2001, « [Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité](#) », *Sociétés contemporaines*, 2001/1-2, n° 41-42, p. 11-40.

Cassan Francine (dir.), 2002, [L'histoire familiale des hommes détenus](#), INSEE, Statistique publique, n°59.

Combessie Philippe, 1998, « [Le pouvoir en prison : comme dans toute entreprise ?](#) », *Les Cahiers de la sécurité intérieure*, 31, p. 111-122.

- Combessie Philippe, 1996, [Prisons des villes et des campagnes. Études d'écologie sociale](#), Paris, éd. de l'Atelier – éd. ouvrières.
- Combessie Philippe, 2000, « [Ouverture des prisons... Jusqu'à quel point ?](#) », in VEIL, Claude (dir.), *La Prison en changement*, Toulouse, Erès, p. 69-99.
- Darley Mathilde, Mainsant Gwénaëlle, 2014, « [Police du genre](#) », *Genèses*, vol.97, n° 4, p. 3-7.
- Faugeron Claude, Chauvenet Antoinette et Combessie Philippe, 1996, *Approches de la prison*, Bruxelles Montréal Ottawa, De Boeck université - Presses de l'université de Montréal - Presses de l'université d'Ottawa, coll. « Perspectives criminologiques ».
- Foucault Michel, 1993 [1975] [Surveiller et punir](#), Paris, Gallimard.
- Gagnon John, Simon William, 1973, *Sexual Conduct*, Chicago, Aldine.
- Gaillard Arnaud, 2009, *Sexualité et prison. Désert affectif et désirs sous contrainte*, Paris, Max Milo.
- Goffman Erving, 1968 [1961], *Asiles. Étude sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun ».
- Grosser George H (1960), « External setting and Internal Relations of the Prison », in Cloward Richard A. et al., *Theoretical Studies in Social Organization of the Prison*, New York, Social Science Research Council.
- Lancelevée Camille, 2011, « [Une sexualité à l'étroit. Les unités de visite familiale et la réorganisation carcérale de l'intime](#) », *Sociétés contemporaines*, n° 83, p. 107-130.
- Mahi Lara, Rubio Vincent, Farcy-Callon Léo, 2021, *Le covid-19 en prison : Enquête sociologique sur la mise en œuvre et l'acceptabilité sociale de mesures prophylactiques en temps de crise épidémique*, Rapport de recherche, ministère de la Justice, Direction de l'administration pénitentiaire ; Centre Max Weber - CNRS, université de Lyon, université Jean Monnet de Saint-Étienne.
- Passeron Jean-Claude, Revel Jacques (dir.), 2005, *Penser par cas*, Paris, EHESS.
- Pires Alvaro P., Landreville Pierre, Blankevoort Victor, 1981, « [Système pénal et trajectoire sociale](#) », *Déviance et société*, 5, p. 319-345.

Ricordeau Gwenola, Milhaud Olivier, 2012, « [Prisons : espaces du sexe et sexualisation des espaces](#) », *Géographie et culture*, n° 83.

Rostaing Corinne, 1998, « [La non-mixité de l'institution carcérale. À partir de l'exemple des prisons de femmes](#) », *Mana*, 5, p. 105-125.

Rostaing Corinne, 2009, « [Interroger les changements de la prison. Des processus de déprise et reprise institutionnelle](#) », *Tracés*, 17, p. 89-108.

Schwartz Howard, Jacobs Jerry, 1979, *Qualitative Sociology: A Method to the Madness*, New York, Free Press.

Touraut Caroline, 2012, *La famille à l'épreuve de la prison*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le lien social ».

Frontières-interactions-tensions entre l'amour et le désir sexuel

Un *continuum* spécifique dans le cadre de relations de pluripartenariat « éthique »

Philippe Combessie

Université Paris Nanterre

Je suis persuadé – peut-être ai-je tort – que la plupart des personnes qui lisent ce texte se sont déjà interrogées au sujet des *frontières-interactions-tensions* entre l'*amour* et le *désir sexuel*¹, soit pour les avoir éprouvées à titre personnel, soit pour les avoir perçues dans telle ou telle œuvre littéraire, cinématographique ou autre. L'expression *frontières-interactions-tensions* porte la marque de l'ambivalence des appréciations de la sexualité et de son interaction avec les affects, y compris dans le cadre d'analyses sociologiques².

Je suis persuadé – peut-être ai-je tort – que beaucoup de lecteurs de ce volume qui ne concerne pas spécifiquement les nouvelles formes de conjugalité se demandent ce que peut désigner l'expression *pluripartenariat « éthique »*.

« Configurations sexo-affectives consensuellement non-monogames »

Parmi les relations de pluripartenariat amoureux et/ou sexuel simultané, sont dites *éthiques* celles où les partenaires s'interdisent de faire, disent-ils, des « cachoteries ». L'expression

¹ Plusieurs collègues m'ont particulièrement aidé à affiner ce texte, je les en remercie : Audrey Higelin, Yann Le Bihan, Bérénice Waty et Pierre-Yves Wauthier.

² L'acte sexuel « éveille en nous des sentiments contradictoires » (Durkheim, 2020 [1911] : 34).

consacrée depuis une quinzaine d'années par les chercheurs est, en anglais, « *consensual non monogamy* » (Barker, Langdrige, 2010). Dans sa thèse concernant de « nouvelles formes de conjugalité », Pierre-Yves Wauthier parle de « configurations sexoaffectives consensuellement non-monogames » ; il précise que cela « englobe des pratiques diverses telles que le « polyamour », le « libertinage », « l'échangisme », le mariage « *open* » ou « l'anarchie relationnelle » (Wauthier, 2020 : 97).

Reprenons ces exemples dans leur ordre d'apparition dans la littérature – soit scientifique, soit de présentation-promotion de ces comportements. Des pratiques de sexualité collective sont analysées au début du XX^e siècle en termes de « communisme sexuel » (Mauss, Beuchat, 1906 ; puis Durkheim, 1912) ; pratiques à vocation, notamment, d'enfantement, dans une civilisation différente de la nôtre. Les premières études qui concernent notre propre société apparaissent dans les années 1970, pendant *la parenthèse enchantée*³. Les dynamiques de partage consenti des affects à plus de deux, couramment évoquées dans la presse francophone comme « polyamour » commencent à être documentées une vingtaine d'années plus tard (Anapol, 1992). En 2006, un numéro entier de la revue *Sexualities* (Sage ed.) est intitulé « *Special Issue on Polyamory* ».

Plusieurs travaux scientifiques sont spécifiquement consacrés à ces deux types de pluripartenariat, notamment en anthropologie, psychologie, science politique et sociologie. Les autres formes de pluripartenariat ne sont guère connues que par des textes en faisant la description à vocation de promotion⁴. Au début des années 2000 – c'est-à-dire au moment où se diffuse le web 2.0 qui facilite le développement de beaucoup de comportements statistiquement marginaux – plusieurs ouvrages paraissent qui mettent en avant l'expression *relations ouvertes*⁵ (en fait plus ancienne⁶).

L'*anarchie relationnelle* est une expression plus récente. Elle apparaît, sur internet et dans quelques mémoires d'étudiants, d'abord en langue suédoise. Elle commence à être mobilisée en anglais il y a une dizaine d'années ; on note une liste de préconisations sur internet en 2012 (A. Nordgren : <https://log.andie.se/>). Soulignons les proximités avec des projets anarchistes

³ Titre d'un film de Michel Spinoza – la période commence avec la diffusion de la contraception et se termine à l'arrivée du sida.

⁴ Parfois de dénigrement – c'est plus rare.

⁵ Par exemple Taormino (2008).

⁶ Cf. O'Neill, O'Neill (1972).

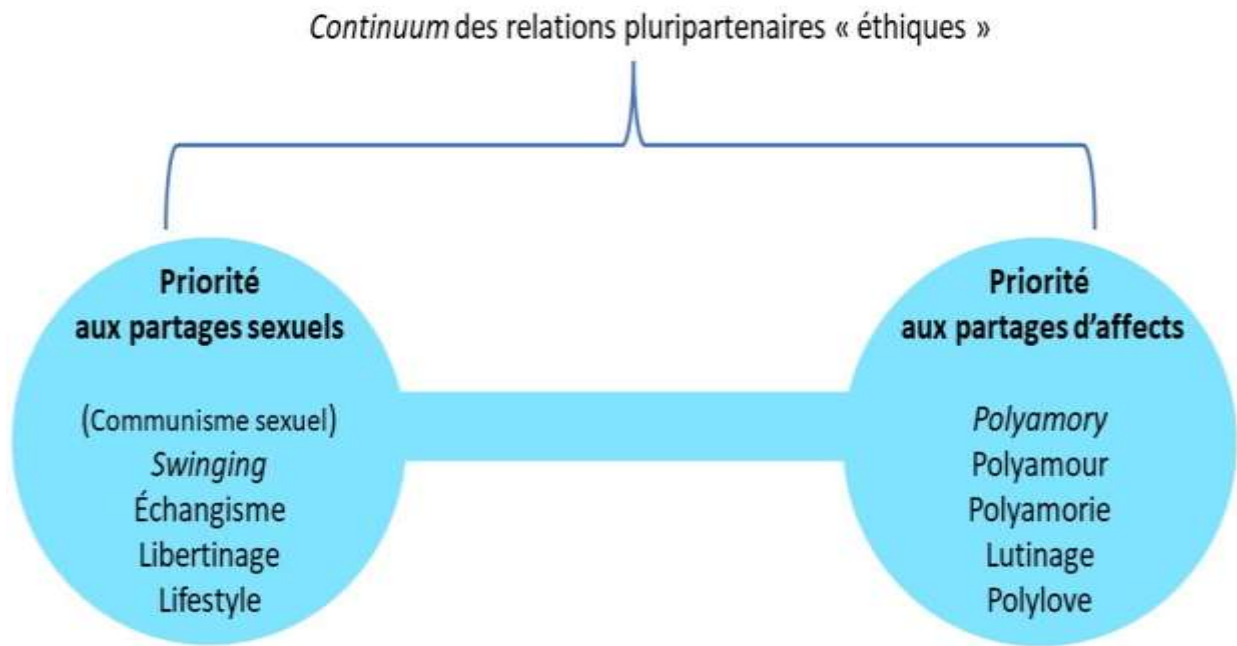
du tournant du XX^e siècle (Varela, 2015), avec deux changements majeurs : le plus grand contrôle des naissances et les nouvelles techniques de communication. En France, un groupe privé Facebook a été créé le 26/7/2020 sous le nom *Amour libre et anarchie relationnelle* ; il comprend 847 membres (le 15/2/2022). Les adeptes disent volontiers « AnaRel ».

Un *continuum* tendu par deux figures stéréotypiques

Wauthier décrit ces différentes configurations comme « éparpillées » ; j'ai moi-même, en 2010, souligné l'hétérogénéité et la dissémination de groupes d'effectifs souvent réduits et de spécialisation très forte – la stigmatisation étant un point commun crucial, entraînant une reconnaissance mutuelle qui facilite, pour certains individus, les passages d'un groupe à l'autre – j'avais alors suggéré un parallèle avec la multitude de *gangs* à Chicago sous la prohibition (Trasher, 1927).

Après une quinzaine d'années de recherches concernant différentes formes de pluripartenariat affectif et/ou sexuel, il me semble aujourd'hui possible de proposer un début d'ordonnement de ces différents groupes de comportements, à travers une perspective tendue entre deux pôles. J'ignore encore s'il s'agit d'un espace social qui pourrait avoir deux dimensions (ou plus) mais les données d'ores et déjà recueillies (principalement par entretiens réitérés sur longue période et observations directes lorsque c'est possible) indiquent qu'il s'agit, au moins, d'un espace tendu entre deux extrêmes. Cet espace pourrait n'être qu'un espace unidimensionnel, on aurait alors affaire à un *continuum* – concept qui me paraît souvent fécond en sociologie de la sexualité⁷. Ce *continuum* est borné par deux figures stéréotypiques, chacune étant attachée à l'un des deux plus anciens comportements cités *supra*.

⁷ Il a permis de dépasser la logique dichotomique hétérosexualité/homosexualité (Kinsey, Pomeroy, Martin, 1948) puis de mettre en lumière la dynamique de « l'échange économique-sexuel » (Tabet, 2004) qui invite à nuancer la différence entre sexe « contre rémunération » et sexe « gratuit ».



Diverses formes de partages sexuels (sexualité collective)

À l'une des extrémités (à gauche du schéma), nous avons ces pratiques décrites en termes de « communisme sexuel » chez des Inuits au XIX^e siècle. Des pratiques comparables sans procréation (ce qui les distingue des précédentes) sont observées dès les années 1970 et analysées à travers l'expression *Group Sex* (Bartell, 1971). Les pratiquants utilisent le terme *swinging*, se dénomment des *swingers* (*to swing* : se balancer). Dans les pays francophones, à l'époque, on dit « échangisme ». Depuis une vingtaine d'années, les adeptes préfèrent le mot « libertinage » qui permet d'envisager ces comportements en dehors d'un déterminisme de

couple ; ils se dénomment « libertins » et « libertines » ou « coquins » et « coquines » – ils ont même inventé le verbe « coquiner ».

En anglais le mot *swinging* demeure, mais on remarque que certaines croisières, en Californie, qui peuvent réunir sur un même paquebot deux à trois mille adeptes⁸, ont troqué le mot *swinging* (qui, m'a-t-on dit au cours de l'une d'elles, paraît *old school*) pour *Lifestyle*⁹.

En France, le site de rencontres « Netechangisme », créé en 2001¹⁰, change de nom en 2016 pour se dénommer « Wyylde » (mot sans signification qui permet de dissimuler la nature d'activités stigmatisées).

De quelles pratiques parle-t-on ? Il s'agit de personnes qui se rendent délibérément, dans un esprit ludique, sans percevoir pour cela de rémunération, dans des espaces réservés aux adultes, où il sera possible d'envisager des interactions à caractère sexuel (caresses manuelles ou oro-génitales, baisers, pénétrations) avec des personnes parfois totalement inconnues, dont elles ne connaissent guère que le prénom – ou simplement un pseudonyme –, ou même pas.

Le *schéma idéal* de ce type d'interaction pourrait être qu'aucun des participants ne se sente en position de devoir dire « merci » à l'autre – comme dans certains jeux BDSM (Czuser, 2019) : ne pas dire, ni entendre de « merci » parce que chacun a trouvé son compte dans cette rencontre fugace, furtive, où seul importe l'échange de caresses à caractère sexuel. Dons mutuels sans dettes. Sexe sans attachement, sans connaître l'autre autrement que par son corps, sa peau, ses odeurs...

La visibilité des rapports sexuels dans ce contexte implique trois particularités (deux internes, une externe).

1- Elle permet à certains protagonistes de participer par le regard seulement, dans le cadre de pratiques dites de candaulisme : lorsqu'une personne – le plus souvent un homme –

⁸ Nous parlons ici de sexualité collective en milieu hétérosexuel, des pratiques comparables sont documentées entre hommes.

⁹ <http://lifestylecruising.com/> - <https://www.lifestylescruises.com/> - l'expression vient-elle du sous-titre de l'ouvrage *Open Marriage. A New Life Style for Couple* (O'Neill, O'Neill, 1972) multidiffusé dans les années 1970-80 ?

¹⁰ Avec l'avènement du web 2.0.

ressent une excitation en observant son conjoint ayant des rapports sexuels avec d'autres ; voir aussi le jeu de rôle *Hotwife-Cuckold* (Menicocci, 2016).

2- Elle permet à certains protagonistes de renforcer leur excitation et/ou leur plaisir à travers le fait qu'ils savent être observés par d'autres : le plaisir de se montrer pendant l'acte sexuel – forme très poussée d'exhibitionnisme.

3- Elle permet aux chercheurs d'assister à ces ébats sexuels sans les perturber. Les spectateurs sont en général bienvenus, ils peuvent avoir un rôle de surveillants passifs voire de protecteurs ; lorsque les ébats ne se déroulent pas en lieu clos, ils peuvent indiquer l'arrivée de badauds, voire celle d'agents chargés de la répression de ce type de pratique qui, toujours, sont interdites dans l'espace public.

Diverses formes de partages des affects ou sentiments amoureux (polyamorie)

L'autre borne du *continuum* est constituée par des relations d'abord décrites en anglais par le terme *polyamory*. La presse francophone a vulgarisé le mot *polyamour* ; certains adeptes préfèrent d'autres formulations. Françoise Simpère, dans son *Guide des amours plurielles* (2009), propose de dire « lutinage ». Dans *Lutine* (film sorti en 2016), Isabelle Broué, réalisatrice militante pour la cause, promeut de façon convaincante le terme « polyamorie ». Un site internet francophone invente, lui, l'expression *polylove* (qui n'est guère utilisée par les Anglo-saxons).

Quels comportements sont recouverts par ces termes ?

Il s'agit de relations où les sentiments amoureux sont considérés comme ne devant pas nécessairement être limités à deux personnes – souvent à l'exemple de l'amour parental :

« J'ai eu deux enfants rapprochés, on a longtemps formé une relation spécifique, mais l'arrivée du petit dernier n'a rien changé à l'amour que je portais aux aînés. C'est pareil quand je rencontre un nouveau chéri ou une nouvelle amoureuse... je ne délaisse pas pour autant les autres ! » (Carole¹¹, commerciale, 48 ans, 3 enfants, Lille).

¹¹ Les choix de prénoms et autres critères d'anonymisation sont effectués en accord avec les personnes concernées.

Alors que le préservatif est requis en matière de sexualité collective, parmi les adeptes de polyamorie, c'est plutôt ce qu'on appelle le *fluid bonding* (liens par les liquides : mélanges de cyprine et de sperme) : les membres d'un groupe d'interconnaissance en polyamorie¹² se font tester par rapport au VIH, puis ils n'utilisent plus, entre eux, de préservatif. Il s'agit de prévention des infections sexuellement transmissibles (IST), n'en négligeons pas la dimension symbolique : distance d'un côté, rapprochement de l'autre.

De tout cela les adeptes de polyamorie s'astreignent à se parler. Ce qui est privé, ce qui est intime, doit être partagé, discuté, au moins au sein de ce qui est souvent dénommé la « relation socle » ; les méta-amoureux participent en général aux échanges. Les enfants sont souvent informés de la situation de pluripartenariat affectif – sans détails quant à la sexualité. Il n'est pas question ici d'exhibitionnisme (les rapports sexuels se déroulent en lieu clos, à deux), il s'agit plutôt d'une forme particulière d'extimité (Tisseron, 2001).

Voici comment Véronique (commerçante, 52 ans, 4 enfants, Albi) décrit son mode de vie :

« Aujourd'hui, je vis avec deux hommes : Thierry mon mari, et puis Simon – qui n'est pas polyamoureux, mais polyacceptant bien sûr ! Donc je me partage entre deux endroits. Trois ou quatre nuits par semaine, je suis chez Simon. Les autres nuits, je suis chez moi, à 10 km, avec mon mari et mes enfants. On dîne chez moi presque tous les soirs tous ensemble : Simon, Thierry, et puis nos enfants. Le midi, on a tous nos occupations : parfois je vais manger au resto avec Simon ou je vais manger avec Thierry. Ou je ne mange pas. Enfin bon, on se démerde.

Pour les vacances on est tous ensemble et il y a aussi Stella, la copine de mon mari (mais elle a aussi un mari : Joseph – avec qui elle partage son temps). D'ailleurs Joseph, tiens, en février c'était son anniv' : il a demandé si on pouvait le faire à la maison, chez mon mari et moi. On s'est fait une énorme bouffe tous ensemble, avec tous les enfants. On était 12 : il y avait une super harmonie.

Thierry et Stella s'entendent vraiment bien ; si elle dit "Je viens ce week-end", elle arrive le vendredi ; moi, je suis chez Simon, je leur laisse ma chambre – elle dort à ma place dans le lit ».

¹² Qui se dénomment souvent entre eux des *méta-amoureux*.

Cette description correspond à la figure stéréotypique qui borne, du côté droit (celui des sentiments), le *continuum* du schéma plus haut.

La forme idéale de la polyamorie se trouve sans doute dans les relations où un affect réciproque se découvre de façon spontanée et intense mais où, dès le début de la relation, aucune interaction charnelle ne se développe entre deux personnes qui se trouvent prises chacune dans des relations amoureuses plurielles (affects intenses mais sans sexualité, un peu comme cela peut prendre place au sein de vieux couples traditionnels).

Dans le projet politique porté par la polyamorie¹³ – rejet du patriarcat, de la domination masculine et promotion de l'égalité femme/homme – les adeptes de ce type de relation sont assez proches des « agents sociaux » que Béjin et Pollack (1977) désignent comme porteurs de discours de « modernisme et de révolutionnarisme sexuel » qui se trouvent, précisent ces sociologues, souvent « repus » de sexe. C'est parce qu'ils sont repus, parce qu'ils ont suffisamment de relations (parfois « trop » disent certains), qu'ils peuvent, sans guère de difficulté, développer une nouvelle relation affective intense sans implication sexuelle, alors que notre société invite à associer affect amoureux et échange charnel, en particulier au début d'une relation.

Béjin et Pollack ajoutent que :

« Ce circuit fonctionne d'autant mieux que plus faible est la distance entre les positions de classe, et donc plus complet le recouvrement des codes culturels ».

Côté polyamorie, on a donc un renforcement de l'homogénéité du groupe¹⁴, alors que côté sexualité collective, on est en présence au contraire de forts potentiels de brassages socio-culturels et socio-économiques, pouvant permettre des stratégies d'ascension sociale (Combessie, 2015).

¹³ En milieu « libertin », les orientations politiques sont plus faibles et beaucoup plus variées ; points de vue modérés comme extrêmes se côtoient – de tous bords.

¹⁴ Qu'on trouve aussi analysé par Combessie (2014).

Univers d'opposition des deux extrêmes du *continuum*, qui ne doivent pas masquer leurs oppositions respectives fondamentales

Ce tableau détaille les univers d'opposition des deux bornes du *continuum*.

| | Sexualité collective | Polyamorie |
|---|-------------------------------------|--|
| Milieus socio-culturo-économiques | Brassage social | Homogénéité sociale |
| Forme privilégiée de contrôle des IST | Préservatif | <i>Fluid bonding</i> |
| Monstration d'une partie de sa vie intime | Exhibitionnisme | Extimité |
| Publicité des comportements | En général limitée aux pratiquants | Souvent étendue aux enfants, collatéraux et amis proches |
| Affinité avec des stéréotypes de genre | ♂ | ♀ |
| Génération les plus concernées | Personnes nées entre 1950 et 1990 | Personnes nées entre 1980 et 2000 |
| Ancrage politique des adeptes | Assez faible, potentiellement varié | Assez fort, principalement gauche/écologiste |

Plusieurs éléments de distinction indiqués ci-dessus ont été évoqués précédemment, d'autres non. La question de l'affinité avec les stéréotypes de genre est attestée doublement : d'une part de façon qualitative, d'autre part à l'aide de données chiffrées.

Les pratiques de sexualité collective sont en forte cohérence avec les stéréotypes de la masculinité, qui invitent à distinguer voire séparer l'engagement du corps et celui des affects. Par ailleurs, Netechangisme/Wyyld – seul site de rencontres francophone pour lequel le prix d'abonnement est identique quel que soit le genre, ce qui limite les faux profils¹⁵ – est davantage un site d'hommes que de femmes, comme le montre le tableau ci-après.

¹⁵ Lorsque les fiches « couple » ou « femme » sont gratuites, nombre d'entre elles ne correspondent pas à la réalité.

| Répartition des fiches « actives » (connexion depuis moins de 7 jours) sur le site de rencontres www.wyylde.com (nommé jusqu'en 2015 : www.netechangisme.com) [données extraites le 18-9-2016] | | |
|--|-------|--------|
| Type de fiche | % | N |
| Homme seul | 52,6 | 45 855 |
| Couple | 40,1 | 34 976 |
| Femme seule | 5,8 | 5 068 |
| Trans.-trav. | 1,5 | 1 340 |
| Total | 100,0 | 87 239 |

Tableau issu de Combessie (2016)

De l'autre côté du *continuum*, l'affinité de la borne « polyamorie » avec la féminité se révèle par le fait que les stéréotypes de genre invitent de façon particulièrement forte les femmes à mettre l'accent sur les affects – notamment les affects amoureux. On remarque par ailleurs que la quasi-totalité des écrits concernant la polyamorie sont signés par des femmes, avec des titres parfois explicitement féminins : *The Ethical Slut* (Hardy, Easton, Liszt, 1997), *Aimer plusieurs hommes* (Simpère, 2001), *The Smart Girls Guide to Polyamory* (Winston, 2017). C'est également le cas du slogan de promotion du film *Lutine* : « comédie sur le cinéma et l'amour au féminin pluriel » – alors même qu'il ne s'agit pas d'un film sur le lesbianisme.

Ne pas confondre bornes extrêmes du *continuum* et oppositions structurelles

Ces oppositions des extrêmes du *continuum* ne doivent pas masquer que l'ensemble des personnes concernées partagent un même point de vue : l'appréciation de dynamiques de pluripartenariat « éthique ». Les oppositions structurelles se situent dans un registre différent.

« Libertines » et « libertins », lorsqu'ils parlent des personnes qui n'envisagent pas, comme eux, le partage de partenaires sexuels, opposent leurs amis « horizontaux » – avec qui ils couchent – et leurs amis « verticaux » ; ils distinguent soirées « horizontales » et soirées « verticales ». Certains organisent parfois des soirées « obliques », au cours desquelles ils envisagent une éventuelle initiation au partage de sexualité par des amis *a priori* uniquement verticaux mais qui semblent potentiellement intéressés.

Les personnes impliquées dans des relations de polyamorie, quant à elles, font la distinction « nous/eux¹⁶ » en désignant ceux qui ne partagent pas leurs dynamiques relationnelles par l'expression « les monos » (pour monogames). On les entend dire :

« Nous sommes les polys, les autres sont les monos ».

Libertins et polyamoureux manifestent publiquement un rejet des comportements adultérins. Ils disent volontiers respecter les adeptes de stricte exclusivité amoureuse-sexuelle mais s'en considèrent eux-mêmes incapables.

Positions marginales-sécantes et ambivalences à l'égard de l'opposition sexe / affects

Pour introduire l'analyse des formes d'ambivalence à l'égard de cette opposition entre les deux groupes (celui qui privilégie le sexe, celui qui privilégie les affects) : voici une petite plaisanterie qui circule parmi les personnes que l'on peut désigner comme « marginales-sécantes » par rapport à l'une ou l'autre de ces figures stéréotypiques aux bornes du *continuum*.

Quelle est la différence entre les « libertins » et les « polyamoureux » ?

Chez les libertins

On baise, on baise, on baise... et de temps en temps, on parle !

Chez les polyamoureux

On parle, on parle, on parle... et de temps en temps, on baise !

Le « marginal sécant » est « un acteur qui est partie prenante dans plusieurs systèmes d'action en relation les uns avec les autres et qui peut, de ce fait, jouer un rôle indispensable d'intermédiaire et d'interprète entre des logiques d'actions différentes » (Crozier, Friedberg, 1997).

¹⁶ Ces personnes mobilisent volontiers les terminologies inclusives (iels, elleux...); les réunions « poly » commencent souvent par un tour de salle où chacun.e indique le genre par lequel elle ou il souhaite être désigné.e.

Pour analyser les circulations tout au long du *continuum*, marquées par les *frontières-interactions-tensions* entre les deux extrêmes – priorité aux partages de sexualité d’un côté, aux partages des affects de l’autre – je vais mobiliser quatre exemples.

En 2001, dans *La vie sexuelle de Catherine M.* (livre traduit en 47 langues, vendu à 2,5 millions d’exemplaires), Catherine Millet détaille les ébats sexuels collectifs auxquels elle participe sans son conjoint – mais celui-ci est informé de ses pratiques. Cette femme, qui avait alors 53 ans, critique d’art, commissaire d’expositions, fondatrice et directrice de la revue *ArtPress*, était mariée depuis 10 ans¹⁷ avec Jacques Henric, photographe professionnel et militant politique (communiste, puis critique du stalinisme).

Trois ans plus tard, en réponse, dit-il, aux nombreuses lettres d’incompréhension reçues, Henric publie un livre intitulé *Comme si notre amour était une ordure* (2004). L’épouse parlait sexualité, sexualité brute, dépravation comme posture. Nombre de lecteurs qui admiraient ce couple médiatique ont vu l’amour souillé¹⁸, et c’est sur le registre de la liberté sexuelle que répond l’époux. Un passage du livre souligne pourtant l’ambiguïté de sa perception des choses :

« Oui, je sais, amour/sexe sont dissociés, doivent être dissociés. Je l’ai dit, répété. Elle l’a dit, répété [...] Mais quel amoureux niais je serais si je soutenais que durant le temps qu’il faut pour baiser, ne serait-ce que les une ou deux minutes qui parfois y suffisent, sous une cage d’escalier, à l’entrée d’un cimetière, dans un local à poubelles, quel crétin sexuel je ferais si je niais qu’au cours d’une baise, la plus sauvage, la plus anonyme qui soit, une fois, au moins une fois, en un très court instant, une goutte d’amour [souligné par l’auteur], une chaude larme d’amour ne coulait. » (Henric, 2004 : 47-48).

Voici maintenant deux exemples parmi mon groupe d’informatrices et d’informateurs.

J’ai analysé (Combessie, 2014) la situation du couple « Anne-Sophie et Alain ». Ayant commencé par l’adultère, ils sont passés au libertinage, puis à la polyamorie ; ils sont en positions marginales-sécantes par rapport à chacun des groupes. Bien qu’ils se trouvent aujourd’hui dans une dynamique claire de polyamorie entre eux (on a noté la fréquence,

¹⁷ Ils vivaient ensemble depuis 20 ans.

¹⁸ Plusieurs de mes informatrices « libertines », au contraire, se disaient très heureuses de voir ainsi une « grande dame » publiciser leurs comportements ostracisés.

notamment, des échanges de textos au sujet de leurs méta-amoureux : ils savent, quasiment en direct, qui est à quel endroit avec qui), ils tiennent leurs enfants à l'écart des informations sur leur mode de vie. Pour cela ils ne rencontrent leurs amantes et amants que pendant la semaine (en prenant des jours de congé), alors que le week-end est centré sur la famille nucléaire et sa progéniture – contrairement à ce qu'on trouve souvent en polyamorie, où les enfants sont informés du mode de vie des parents (comme on l'a noté au sujet de Véronique, dont les enfants sont informés de la pluralité des relations amoureuses et chez qui tous participent aux réunions d'une famille élargie à l'ensemble des méta-amoureux).

Lina (architecte d'intérieur, 34 ans, sans enfant, Grenoble) a fait le chemin inverse. Au début, elle était bien décidée à s'impliquer avec son conjoint Luc dans des relations polyamoureuses totalement transparentes. Mais, après trois ans de ce type d'ouverture, elle a préféré opter pour une option intermédiaire. Voici comment elle le justifie :

« Toujours tout dire à l'autre se révèle très intrusif. Lorsque j'étais ado, ma mère voulait tout savoir de ce que nous faisons mes sœurs et moi. Je lui ai dit : "Maman, moi j'ai besoin d'un jardin secret". Là, c'est pareil, j'ai dit à Luc que j'avais besoin d'avoir un jardin secret. Et puis je lui ai aussi dit que je le laissais libre de coucher avec qui il voulait, mais que parfois, c'était aussi bien qu'il ne me le dise pas. Alors maintenant, c'est mieux pour moi. Pour gérer la jalousie d'abord : c'est quand même mieux de ne pas tout savoir pour gérer sa jalousie. Et puis pour moi, comme j'ai une vie sexuelle de mon côté, à ma manière quelquefois un peu *trash*, j'aime bien pouvoir m'éclater sans forcément avoir à en parler. C'est pas très polyamoureux sans doute comme démarche. Mais c'est comme ça que je me sens bien aujourd'hui ».

Pointons, à travers l'analyse de publications-promotions, un dernier exemple de l'ambivalence des appréciations des *frontières-interactions-tensions* entre sexe et amour dans ces dynamiques de pluripartenariat qui privilégient l'« éthique ».

Un ouvrage considéré comme référence classique parmi les adeptes de polyamorie est intitulé *The Ethical Slut* (Hardy, Easton, 1997). Lors de sa parution aux USA il a pour sous-titre *A guide ton Infinite Sexual Possibilities*. En 2009, le sous-titre devient *A practical Guide to Polyamory & other Possibilities*, puis en 2017, *A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships, and Other Freedoms in Sex and Love*. Le sous-titre de cet ouvrage parle d'abord de sexe mais pas de sentiments. Lors de la 2^e édition, il n'est plus question de sexe et le mot « polyamory »

apparaît. Dans la 3^e édition, « polyamory » reste, mais s’y ajoutent à la fois le mot sex et le mot *love* ; avec mention de « relation ouverte ». Dans la traduction de l’ouvrage en français (2013), le sous-titre indique *Guide pratique pour des relations libres sereines* : il n’est question *ni* de sexe *ni* d’amour – formulation qui permet de laisser libre cours à l’ambivalence des lectures.

Préambule de la conclusion

Avant de conclure, revenons sur l’un des termes mis en avant dans le sous-titre de la dernière édition en anglais : *freedom*. En matière de mœurs en général, de sexualité en particulier, il me semble délicat de parler de « liberté » de façon absolue sans prendre en compte le fait que toute liberté peut assez vite, dans un groupe social donné, prendre la forme – plus ou moins explicite – d’une contrainte. La liberté d’avoir plusieurs partenaires simultanément, surtout si on se réunit régulièrement en groupe, soit pour le faire, soit pour en parler, peut devenir une *invitation* voire une *injonction* à multiplier ses partenaires. Il me semble qu’il faut prendre de grandes précautions dès qu’on mobilise le terme *liberté* pour présenter une analyse des *mœurs* – notamment *sexuelles*. Même si je considère qu’il est, la plupart du temps, préférable d’*autoriser* que d’*interdire*.

Conclusion

Le choix du pluripartenariat – souvent comme réponse temporaire à un trouble d’ordre affectif – n’est pas uniquement une réaction à l’injonction contemporaine d’assimiler l’amour au désir sexuel (qui parvient à convaincre nombre de personnes que l’amour disparaît lorsque la libido décline). C’est aussi une façon d’intégrer un tiers dans le modèle de la dyade, permettant de susciter un espace d’autonomie tout en conservant les routines du quotidien de la vie de couple. La plupart du temps, cette dynamique d’inclusion d’un tiers doit demeurer secrète.

Le choix du pluripartenariat « éthique », qu’il soit sexuel sans implication affective ou qu’il s’engage sur la voie de formes de partages amoureux à plus de deux, articule plusieurs

injonctions contradictoires des sociétés contemporaines – on peut considérer, en cela, qu’il comporte une ambiguïté intrinsèque, d’une borne à l’autre du *continuum*.

Pour le partage avant tout sexuel, il s’agit de promouvoir l’accès, pour les femmes, à des comportements auparavant souvent réservés aux hommes – viser donc l’égalité entre les deux – tout en préservant certaines spécificités de *l’imaginaire* traditionnellement *genré* de la séduction hétérosexuelle (l’affichage de stéréotypes de genre se révélant particulièrement pertinent si l’on veut favoriser le brassage social entre personnes inconnues originaires de milieux variés).

Pour le partage avant tout des affects, il s’agit de permettre une plus grande fluidité de l’engagement dans de nouvelles relations, tout en conservant les possibilités de rassurance propres à certaines complicités qui se renforcent par la longue durée. Il ne faut pas oublier que la fluidité des relations sociales contemporaines, qui conduit Zygmunt Bauman (2004) à parler de société liquide, entraîne un accroissement des ruptures et des déceptions sentimentales, ce qui ne facilite pas la confiance en soi.

Les différentes formes de pluripartenariat « éthique » ont ceci de particulier qu’elles articulent deux dynamiques qui peuvent paraître s’opposer mais qui se révèlent complémentaires. Il s’agit de comportements assurément hétérodoxes, mais dont la stigmatisation se trouve amoindrie, pour les adeptes, par les échanges d’informations auxquels ces derniers se livrent¹⁹, pour établir et conserver, justement, le caractère éthique de leur comportement. Ces échanges d’informations, réguliers, récurrents, constituent le ciment des liens qui unissent les protagonistes.

Entre les deux extrêmes du *continuum* prennent place les adeptes en position marginale-sécante de l’une des bornes. La migration vers le centre des personnes d’abord orientées vers les pratiques de sexualité collective se développe au fil du temps qui passe et permet à de simples partenaires sexuels d’apprendre à se connaître, s’apprécier, éventuellement s’aimer. La migration inverse (de personnes d’abord orientées vers les dynamiques de polyamorie) se fait aussi au fil du temps qui passe, au sein de groupes qui se retrouvent régulièrement pour parler partages, relations charnelles, séduction, jalousie, etc., qui peut entraîner une forme de banalisation de la sexualité.

¹⁹ *De visu* et souvent en silence en matière de sexualité collective, de façon orale en situation de polyamorie.

Mes recherches n'ont pour objectif ni de promouvoir l'une ou l'autre de ces perspectives – qui demeurent hétérodoxes et statistiquement marginales – ni de les stigmatiser. Mais de les décrire et de les analyser aussi objectivement que possible.

J'ignore dans quelle mesure les spécificités de l'ambiguïté entre l'amour et le désir sexuel analysées ici dans le cadre de pratiques de pluripartenariat « éthique » peuvent être extrapolées à la vie plus ordinaire – des relations monogames ou d'adultères. Plus j'avance dans mes recherches, plus j'acquiesce la conviction que cette ambiguïté est au cœur de ce qui, aujourd'hui, pourrait être considéré comme la pointe avancée du révolutionnarisme affectif et sexuel contemporain, que certains cherchent à promouvoir sous l'expression « anarchie relationnelle ». Ses promoteurs précisent qu'ils acceptent les diverses formes de pluripartenariat « éthique » mais refusent les hiérarchies qui sont en général induites : relation socle et relation satellite, « amour nécessaire et amours contingentes » disaient Sartre et Beauvoir. Ils refusent aussi la hiérarchie entre relation affective et non affective, tout comme entre relation sexuée et non sexuée. On note qu'ils refusent aussi tout ce qui peut être considéré comme un engagement implicite pour un temps futur de la relation.

Sans aller jusqu'à revendiquer une ambivalence des appréciations de l'amour et du désir sexuel, comme cela semble être le cas pour les *AnaRel*, les personnes en situation de pluripartenariat « éthique » assument en général une forme de flottement à l'égard des *frontières-interactions-tensions* entre les deux.

Références bibliographiques

Anapol Deborah M., 1992, *Love Without Limits: The Quest for Sustainable Intimate Relationships. Responsible Nonmonogamy*, San Rafael, IntiNet Resource Center.

Barker Meg, Langdridge Darren, 2010, *Understanding non-monogamies*, New York, Routledge.

Bartell Gilbert D., 1971, *Group Sex. A Scientists Eyewitness Report on the American Way of Swinging*, New York, Widen.

Bauman Zygmunt, 2004, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Rodez, Le Rouergue.

- Béjin André, Pollak Michaël, 1977, « La rationalisation de la sexualité », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXII, p. 105-125.
- Combessie Philippe, 2010, « [Le pluripartenariat sexuel : une communauté interstitielle ?](#) », in Laurent Amiotte-Suchet, Ivan Sainsaulieu, Monika Salzbrunn, (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, PUR, p. 89-101.
- Combessie Philippe, 2014 « [Amours plurielles et communication. Dettes, contre-dettes et jalousie constructive](#) », *Hermès. La revue*, 69, p. 52-58.
- Combessie Philippe, 2015, « [L'argent en milieu "libertin" : entre mise en scène et occultation. Jeux de séduction et mobilité sociale au féminin](#) », *Terrains/Théories*.
- Combessie Philippe, 2016, « Sexualité collective et théorie des scripts », *Sociología Histórica*, n°6, p. 55-90.
- Crozier Michel, Friedberg Erhard, 1977, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil.
- Czuser Adrien, 2019, « [Ne pas \(se\) faire violence](#) », *Journal des anthropologues*, 156-157, p. 149-172.
- Durkheim Émile, 2020 [1911], « [Débat sur l'éducation sexuelle](#) », *Textes 2 – Religion, morale, anomie*, Paris, Seuil.
- Durkheim Émile 1912, [Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie](#), Paris, Alcan.
- Hardy Janet W. Easton Dossie, [+ Liszt C. en 1^e éd. 1997], 2009-2017, *The Ethical Slut* [sous-titres différents selon les éditions], Emeryville, Greenery Press.
- Henric Jacques, 2004, *Comme si notre amour était une ordure*, Paris, Stock.
- Kinsey Alfred C., Pomeroy Wardell B., Martin Clyde E., 1948, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia, Saunders.
- Mauss Marcel, Beuchat Henri, 1906, « [Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo. Étude de morphologie sociale](#) », *L'Année sociologique*, IX, p. 39-132.
- Menicocci Marco, 2016, « [Beyond monogamy. HotWife e le nuove vie della famiglia](#) », *Antrocom: Online Journal of Anthropology*, 12-2 [http://www.antrocom.net/].
- Millet Catherine, 2001, *La vie sexuelle de Catherine M.*, Paris, Seuil.

- Nordgren Andie, 2012, « [TheShort instructional manifesto for relationship anarchy](https://log.andie.se/) », *Andie's Log*, 6 juillet [https://log.andie.se/].
- O'Neill Nena, O'Neill George, 1972, *Open Marriage, A new Life Style for Couples*, New York, M. Evans & C°.
- Simpère Françoise, 2001, *Aimer plusieurs hommes*, Paris, Autres mondes.
- Simpère Françoise, 2009, *Guide des amours plurielles. Pour une écologie amoureuse*, Paris, Pocket.
- Tabet Paola, 2004, *La Grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan.
- Taormino Tristan, 2008, *Opening Up: A Guide to Creating and Sustaining Open Relationships*, Jersey City, Cleis.
- Thrasher Frederic Milton, 1927, *The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago*, Chicago, Chicago univ. Press.
- Tisseron Serge, 2001, *L'intimité surexposée*, Paris, Ramsay,
- Varela Cécilia, 2015, « [Au-delà des normes. "L'amour libre" et la famille anti-autoritaire \(1880-1930\)](#) », *Mouvements*, n°82, p. 123-131.
- Wauthier Pierre-Yves, 2020, *De la déconjugalisation du fait familial. Une ethnosociologie de parcours de vie familiale non monogames en Europe francophone entre 2014 et 2018*, thèse de doctorat en sciences politiques et sociales, co-dir. J. Marquet et E. Widmer, université catholique de Louvain et université de Genève.
- Winston Dedeker, 2017, *The Smart Girls Guide to Polyamory: Everything You Need to Know about Open Relationships, Non-Monogamy and Alternative Love*, New York, Skyhorse.

Hommage à Georges Bertin

25 février 1948 – 2 février 2022



Un an déjà...

Céline Bryon-Portet et Martine Arino

La revue internationale de sociologie *Esprit critique* tient à rendre hommage à Georges Bertin (1948-2022) dont il a été, de 2006 à 2016, le directeur exécutif. Georges Bertin, Docteur en sciences de l'éducation (1989) et habilité à diriger des recherches en sociologie (1999), était animé par la passion du dialogue et de l'échange intellectuels. C'est ainsi qu'il était membre du CRI2i fondé par Corin Braga, Philippe Walter et Jean-Jacques Wunenburger, directeur de recherche au CNAM Pays de la Loire, où il organisa de nombreux colloques, puis co-directeur du CERII, à Épinal.

Ce goût de la transmission et du débat ne pouvait se limiter au cadre hexagonal. Il a été membre de la Société arthurienne internationale, de 1990 à 2013, fondateur puis coprésident de l'AFIRSE (Association francophone internationale de recherches scientifiques en éducation). Président fondateur de l'association CENA (Cercle d'études nouvelles en anthropologie) en 1973, il en était aujourd'hui le président d'honneur ; membre du Conseil scientifique de l'association des Amis de Gilbert Durand et des revues *Matières à penser*, *Kairos* et *Influxus*.

Influencé notamment par les pensées de Carl Gustav Jung, Wilhelm Reich et Gilbert Durand, ce passionné d'herméneutique s'intéressa tout particulièrement aux images archétypiques, aux dispositifs symboliques, aux mythes et aux rites. Il était une figure marquante de la socio-anthropologie de l'imaginaire.

Il est difficile de résumer l'ensemble d'une pensée aussi proluxe en quelques lignes.

Les contributions réunies ici sont des témoignages qui mêlent le chercheur à l'homme, l'intellectuel insatiable et l'ami indéfectible. Elles témoignent de ses qualités de chercheurs, d'homme et d'éveilleur de conscience. Mais Georges reste et demeurera ce penseur inclassable qui ne se laisse pas enfermer dans le cadre d'une discipline et d'une institution. Il aimait se comparer à un ornithorynque (*Ornithorynchus anatinus*, qui – comme son nom

l'indique – a pour nez un bec de canard) animal si improbable qu'à la fin du XVIII^e siècle, les zoologistes anglais hésitèrent à croire à son existence.

Ces témoignages ne sont pas académiques et ne prennent pas la forme de longues restitutions de recherches. Nous avons privilégié l'élan du cœur, la spontanéité et l'empreinte laissée dans nos vies privées et professionnelles de la rencontre avec Georges. Il est impossible d'oublier la personnalité de Georges, sa jovialité et son écoute attentive des autres. Humble et humaniste, c'est ainsi qu'il aurait souhaité que ces travaux continuent à vivre.

Nous présentons, dans ce numéro, les témoignages suivants : Jean-François Marcotte (« Hommage à Georges Bertin, collaborateur et directeur de la revue *Esprit critique* »), Martine Arino (« L'implication au cœur de sa vie de recherche »), Lucien Samir Oulahbib (« Ce que Georges Bertin m'a appris »), Richard Lescure (« Chercheur éclectique, marcheur sous les étoiles »), Yves Chevalier (« Georges entre Dionysos et Hermès, communications sociales et société transculturelle »), Lauric Guillaud (« Je me souviens »), Jean Marie Brohm (« Georges Bertin, la quête des passages »), Alain Lefebvre (« Sagremor le compostellan »), Annamaria Rufino (« Penser et former la pensée dans son humanité »), Céline Bryon-Portet (« Georges Bertin, un chevalier entre ciel et terre »), Martin Aurell (« Hommage à Georges »), Sylvie Chiousse et Brahim Labari (« Quelques repères dans le cheminement de Georges Bertin »).

Hommage à Georges Bertin, collaborateur et directeur de la revue *Esprit critique*

Jean-François Marcotte

Sociologue, fondateur de la revue *Esprit critique*

George Bertin avait le cœur jeune et l'esprit mené par la passion des gens. Dès la création de la revue *Esprit critique* (1999), il s'est joint à l'aventure en proposant des textes pour alimenter la revue en contenus. Il croyait tout naturellement en la mission de la revue – comme si son existence allait de soi –, pour exploiter les possibilités qui s'ouvraient avec Internet pour diffuser la connaissance à large échelle. Sa présence, dès les premiers mois, a constitué un soutien sécurisant dans cette aventure remplie d'inconnu qui débutait.

Durant les premières années de la revue *Esprit critique*, tout se créait devant nous : les collaborations, le format de la revue, les normes de rédaction, les modes de gestion du travail en réseau, etc. Georges proposait inlassablement du contenu, tout en étant ouvert à toutes les propositions pour réinventer l'édition des textes en sciences sociales dans un nouveau format et dans de nouvelles conditions. Il était toujours présent pour participer aux activités de la revue.

Puis, un jour, après six années de développement, Georges Bertin est devenu directeur de la revue *Esprit critique*. Il a pris en main la responsabilité de pousser plus loin le potentiel d'une revue ouverte, à large diffusion des sciences sociales dans l'espace francophone mondial, et de soutenir les travaux des différents comités. Georges n'était jamais déstabilisé. Il avançait, établissait des collaborations, faisait la promotion de la revue partout où il passait, dirigeait le travail des collaborateurs. Il croyait fondamentalement à l'idée de partager le savoir scientifique à large échelle. Il était animé d'une énergie inépuisable.

Il a investi de son temps sans compter pour perpétuer la mission de la revue. Sous sa direction, la revue a grandi, le réseau de collaborateurs s'est étendu, le public s'est considérablement

accru. De nombreux numéros thématiques ont vu le jour, des numéros qui rassemblaient chaque fois des collaborateurs hors pair.

Georges Bertin était un directeur fier de son équipe et de ses accomplissements, de l'évolution de la publication et de la hausse croissante de sa popularité. Il était fier de partager les publications de qualité produites par les collaborateurs et du travail accompli par l'équipe. Il rappelait constamment l'évolution du nombre de visiteurs du site de la revue, pour faire comprendre à toutes les personnes impliquées que la revue est une richesse et qu'elle fait partie de la vie de milliers de personnes à travers le monde.

Georges Bertin a été un collaborateur infatigable de la revue et un directeur exceptionnel durant 11 années. Je me souviendrai de son engagement, de son énergie inépuisable et de la passion qui l'animait.

Georges Bertin, l'implication au cœur de sa vie de recherche

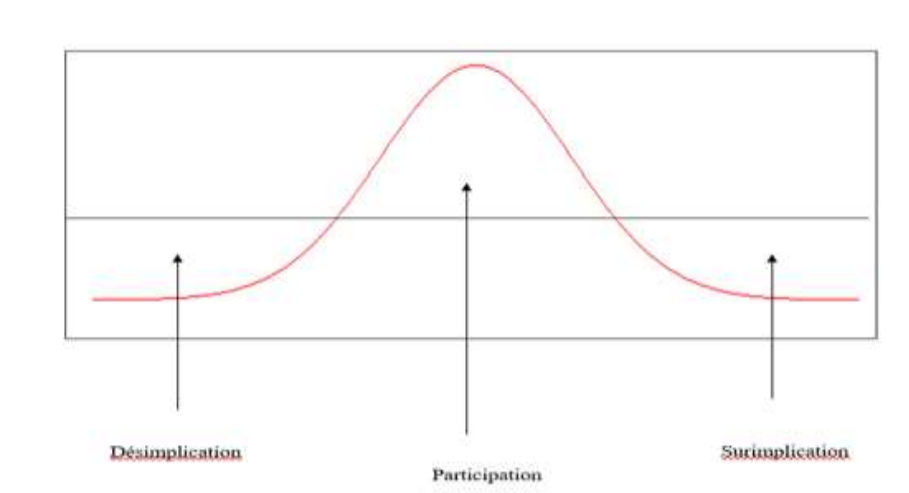
Martine Arino

Sémio-sociologue, enseignante en sémiotique, IRASS

J'ai rencontré Georges Bertin en 2000, il était alors au comité directeur d'une toute nouvelle revue électronique en Sciences sociales : *Esprit critique*. Le projet de celle-ci avait alors retenu mon attention : rendre accessibles gratuitement des articles de recherche et diffuser les travaux de jeunes chercheurs. Nous avons alors commencé un long échange épistolaire sur le concept d'implication, objet de ma thèse. Ce sujet nous a poursuivis durant 20 ans.

Pour le chercheur Georges Bertin, le concept d'implication est plus que le simple fait de s'impliquer dans son travail, dans un engagement politique, associatif... C'est alors que la vie quotidienne ne doit pas être dissociée du travail de recherche. Toute sa vie durant, il n'a eu de cesse d'être ce chercheur infatigable faisant de son implication, son outil de connaissance.

Le début de notre conversation à ce sujet, que j'avais gardé précieusement, est cette courbe de Gauss.



Le sociologue R. Lourau (1997¹, p. 35) ami de G. Bertin représente, par la courbe de Gauss, la courbure de l'implication, dans une situation d'observation. Cette courbure est pour Lourau, la résultante de l'inférence entre le champ d'intervention et le champ d'analyse.

La ligne noire représente la frontière entre analysable (au-dessus de la courbe) et inanalysable (en dessous de la courbe).

Mon questionnement au sujet de ce schéma : À quel niveau faut-il tracer cette ligne ? Cette ligne est-elle celle du point de non-retour de l'implication. À partir de quel moment peut-on dire que le chercheur l'a franchie ?

Discussion avec Georges Bertin à ce sujet (le 6 juillet 2003)

« - Martine Arino : Je m'interroge sur le point de non-retour de l'implication. À force de vouloir "être membre" la réflexivité est oubliée. Je n'arrive pas bien à cerner ce point de non retour. Le chercheur tomberait dans l'objet, il ne pourrait plus "revenir", l'objectivation est alors impossible. On passerait d'une philosophie scientiste à un système mystico-délirant. Je pense aussi à la courbure de l'implication de R. Lourau qui est *dans La clé des champs*. [...] Pour moi, cette ligne correspond aux émergences abductives (pour inanalysable) et pour l'analysable aux inférences déductives et inductives. La ligne serait la ligne rouge de l'implication, à partir de laquelle on tombe dans l'incontrôlable... ce qui correspond à cette petite phrase que j'ai trouvée dans les actes manqués de la recherche : « Non les chercheurs ne font pas ce qu'ils croient. Ils ignorent ceux qu'ils savent » (Lourau, 1997, p. 21)

- Georges Bertin : « OUI, pour moi, ce n'est pas magique ; ton dessous de courbure, c'est ce que j'appelle la prise en compte des données de l'Imaginaire (ou magma castoriadien). Morin parle de zone obscure anthropo-cosmique. Voir à ce sujet les divers niveaux de l'implication chez R. Barbier. Cela suppose des méthodologies spécifiques comme peut l'être au plan individuel, le dispositif psychanalytique. Le regard n'est pas expérimental mais clinique, la posture est donc bien celle de l'implication en tant que situation, et la mise à distance de l'objet/sujet d'analyse s'effectue dans un trajet toujours remis en cause. D'où la nécessité pour le chercheur de travailler ses projections identifications et les phénomènes de transfert

¹ *La clé des champs : une introduction à l'analyse institutionnelle*, Paris, Anthropos, coll. « Poche/Ethnologie ».

alors incorporés à l'analyse. Et, là, plusieurs courants sont possibles suivant où l'on met l'accent et le doigt. »

Mes longs échanges avec Georges Bertin m'ont permis de confirmer que, par l'inanalysable, il s'agissait bien d'abduction de C. S. Peirce.

À gauche en dessous de la ligne, il est question du « degré zéro de la désimplication » (Lourau, 1997, p. 36). C'est l'objectivité et de l'extériorité totale, l'implication est niée. À droite en dessous de la ligne, il est question de l'implication totale, baptisée par R. Lourau la « surimplication » (Lourau, 1997, p. 36). C'est la subjectivité.

Entre l'objectivité et la subjectivité totale se trouve la participation qui émerge au-dessus de la ligne. Cette participation représente la possibilité de l'analyse de l'implication.

Il est possible de dialectiser la courbure de l'implication de R. Lourau.

La désimplication est la négation de l'implication. La surimplication est la négation de la négation de l'implication. La participation est l'implication positive.

À l'été 2021, nous avons repris cette conversation. Je restitue ici cet entretien :

« - Georges : Chère Martine, puisque tu m'interroges sur ma position :

Pour moi, la question de l'implication ne peut être traitée en dehors des catégories du trajet anthropologique énoncées par Gilbert Durand, lequel voit dans toute pratique symbolique (et l'implication de ce fait en est une ; elle symbolise, réunit ce qui est éparé) la conjonction jamais achevée, toujours provisoire entre données subjectives et intimations du milieu. L'implication du chercheur, du praticien surtout quand comme moi il ne cesse d'être les deux, et l'intervention sociologique, accomplissent bien cette mystérieuse alchimie qui consiste à jeter ensemble des données verticales : biographies, recours à l'histoire de vie du sujet cherchant et des sujets objets de recherche, à leur imaginaire radical, aux mythes qui viennent les informer de leur histoire, de leurs déterminants personnels ou collectifs inconscients et les soumissions aux contraintes des réalités naturelles, sociales, économiques, organisationnelles qui structurent le champ de toute recherche.

La problématique de l'implication se trouve donc au cœur, au nœud de cette posture, toujours en interaction entre données subjectives (en ce sens, comme Ardoino, on n'échappe pas à ses implications libidinales, éducatives, pulsionnelles, à son imaginaire dans sa dimension la plus radicale) et les données qui, d'une part, appartiennent à notre patrimoine (nos propres mythes, personnels et collectifs) et, de l'autre, aux données de la réalité la plus drastique qui, elle aussi, nous implique et sur laquelle nous agissons du fait même que nous y sommes impliqués..

La question de l'implication du chercheur praticien ou du praticien chercheur, et le fait de le dire dans un sens ou dans l'autre, déplace le curseur de la posture d'implication sur la ligne du trajet anthropologique.

Quand Favret-Saada (qui a mal très mal vécu les retombées de sa thèse sur la sorcellerie² ()) où pourtant elle s'est impliquée au-delà des limites acceptables par nombre de gens, exemple du genre dans les années 70) commence son livre par ces mots : « soit une ethnologue, elle dispose d'une culture convenable », elle choisit une certaine position d'implication tendant à la distance ; en même temps, elle ne renouvellera jamais son implication.

De mon côté, travaillant sur la fête locale (350 entretiens), je la vis aussi empathiquement, et je m'entends dire : « vous avez un beau métier, vous faites toujours la fête », là mon implication est perçue par autrui, mes partenaires.

Contre la coupure de sciences sociales dites de l'inertie déterministe de l'objet, je choisis, car j'y suis aussi impliqué, une approche globale, sans réduction ni limitation, compréhensive, une gnose contre la glose à prétention totalisante. La coupure ne se fait pas au même endroit et j'apprendrai la polka, l'avant-deux, serai Grand Gousier de la Tripe Fertoise, danseur et chanteur de place publique, moi-même organisateur de fêtes, pour y aller voir... Ce qui ne m'empêchera pas, nuit après nuit, de noircir mes carnets de terrain... ce que mes partenaires ne verront pas, mais je leur restituerai cela sous forme de film, de conférences, etc. L'animation comme concept en sera revue dans des dimensions différentes au moyen du mythe comme présentateur de sens. Voici ce que j'en pense, et vis depuis toujours. »

Georges, tu es toujours bien présent dans mon quotidien. Hier, en allant à une manifestation pour la défense des droits des femmes, je t'imaginai là tout à côté à trouver des slogans

² Favret-Saada Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard).

percutants et plein d'humour sur la tenaille identitaire politico-religieuse qui ronge notre société. J'ai toujours été admirative de ta force, de ton courage et de ton honnêteté. L'actualité t'aurait fait noircir des pages...

Ce que Georges Bertin m'a appris

Lucien Samir Oulahbib

Cet esprit exigeant a rehaussé la pensée sur *l'Imaginaire* en le sortant à la suite de Gilbert Durand (Lévi-Strauss, Vernant, Iliade, de Certeau, Caillois, Castoriadis, Wunenburger, Maffesoli...) de ce « sommeil dogmatique » qui faisait de lui le supplétif du « concept » (comme le reprochait Durand à Sartre) alors qu'il en est, non pas l'équivalent, mais le support complexe enveloppant telle une orbe qui tient, maintient, abreuve (à équidistance... ou pas...) les forces spirituelles et vitales, qu'elles soient physiques ou/et métaphysiques. Ainsi, chaque parole prononcée, chaque geste, souffle, rire, chaque émotion, sentiment, attitude, est tissé de tout un ensemble de « symboles » eux-mêmes *animés* par plusieurs « champs lexicaux » et qui forment cet imaginaire permanent singulier et *collectif* (Jung) portant le Noûs d'une époque (« l'esprit du temps ») jusqu'à ce qu'une demande plus précise détache en son sein un de ces symboles flottants pour en fixer le contenu dans un contenant, un signifiant, selon telle ou telle mesure ou « référent » nécessaire pour dialectiquement *posséder* telle problématique (y compris dans son sens lancinant...).

Il existe donc bel et bien un « flux permanent » (William James) de « signes » morceaux de *présents* vivants et morts (*dépassés*) qu'il s'agit d'isoler en contenu/contenant selon telle demande actuelle, singulière, au sein de tel « champ » particulier, tout en sachant que cette objectivation se fera de façon différenciée selon l'exigence très institutionnalisée, malgré l'apparence du contraire parfois, du champ considéré.

Car tous les « champs », qu'ils soient artistiques, littéraires, scientifiques en matière par exemple d'études des « organismes » de la vie et de la société, tous relèvent de procédures rigoureuses triant ce qui est de leur domaine ou non ; d'où, aujourd'hui, une grande difficulté lorsque certains intervenants dérogent à ce principe commun – la rigueur – en forçant pour ainsi dire ce principe à déroger, à se dénier, dénigrant ainsi la notion d'imaginaire et d'ailleurs aussi son corollaire, le mythe, dans sa seule acception péjorative : l'irréel voire l'absurde qui

ne sont pourtant que certains de ses modes en effet, mais émergents sous certaines conditions et ne réduisant pas l'ensemble des autres niveaux à ceux-ci.

Georges Bertin, lorsqu'il a travaillé par exemple sur le [métapsychisme](#), ne tente pas d'effacer par relativisme postmoderne ou déconstructionniste (à la façon d'un Derrida reprochant à Husserl de ne pas concevoir qu'un cercle puisse être un carré : tout dépend du « champ » en réponse¹) la distinction entre « science » et « fiction », entre « normal » et « paranormal ». Il s'agit plutôt, pour Georges Bertin, d'aborder ce tout dernier champ sous un angle à la fois logique (comment cela fonctionne à l'instar de [Marcel Mauss](#) qui se questionne sur [le hau](#)) et rationnel (ce que cela signifie pour les cultures considérées non réduites à des folklores) ; et ce, non pas en se disant que leurs « croyances » en la matière relèveraient du degré peu « abouti » de ces dernières, mais en quoi dans toute culture aussi perfectionnée soit-elle, il existe universellement un socle donné de considérations légitimes qui vont être sacralisées, y compris sous forme normative au sens de servir de fondement morphologique en « dernière instance » à tout l'édifice social.

C'est bien là ce que cherchait également Durkheim dans son analyse des formes religieuses, et aussi Weber lorsqu'il associe *Ethos* et *Psychè* de la division du travail dans la « ville » d'Occident (une démarche reprise quelque peu par Boudon, même s'il est bien trop sévère envers Lévy-Bruhl s'agissant de la pensée magique des peuples dits « primitifs² ») lorsqu'ils cherchent tous à *comprendre* (mais non justifier) les « motifs » (au sens de Dilthey) amenant à considérer que l'on puisse comme sanctifier telle « croyance » jusqu'à en faire un mythe fondateur ou socle morphologique pour lequel l'on peut même aller jusqu'à se sacrifier (Jeanne D'arc, Péguy, Cavallès...) et sur lequel s'érige une « communauté de destin » pour reprendre ce terme de Ronan lorsqu'il tente d'expliquer pourquoi la « nation » se vit aussi comme « roman » ; en lieu et place de cette plate locution de « roman national » qui semble être si connotée à cet aspect secondaire (encore) révolu à l'Imaginaire, comme si les larmes qui avaient secoué beaucoup d'entre-« nous » lors de l'incendie de Notre-Dame (de Paris) avaient été tant que cela factices ou autant de *trompe l'œil*...

¹ Voir le chapitre sur Derrida dans ma thèse *Éthique et épistémologie du nihilisme, les meurtriers du sens* (Paris, l'Harmattan, 2002) abordé également dans deux articles sur *Esprit Critique* la même année de parution, en particulier celui-ci : <https://www.espritcritique.org/0503/esp0503article14.html> (voir B, 2).

² Voir la recension sur *Les formes de la croyance* de Pierre Janet dans laquelle je parle de cette question concernant Boudon et Lévy-Bruhl (p. 91) : <https://dogma.lu/edition-18-lhiver/>.

Georges Bertin, dans sa « quête » incessante à rassembler d'un côté tout un savoir multiforme et à plusieurs niveaux de compréhension, et, de l'autre, à ouvrir la discussion à tout esprit sachant être *là* – au sens de porter une signification à sa présence, quelle qu'elle soit –, a semblé toute sa vie non pas « hors sol » mais bien ancré au contraire dans cette « mélodie du bonheur » qu'était semble-t-il pour lui cette recherche ultime du « Graal » : le fait de saisir dans ses profondeurs ce qui *anime* l'Humanité et pourquoi elle s'en désole tout en le sublimant....

Loin d'être un penseur parmi d'autres, du fait même d'ailleurs qu'il raisonnait sur cette « énergie spirituelle » si singulière pour reprendre cette formule de Bergson, Georges Bertin a su insuffler dans ses travaux, colloques, revues, un *esprit critique* – une culture commune disaient Hegel et Durkheim – celui de savoir *entendre* au lieu de seulement faire mine d'écouter.

Sa mort comme cette perte majeure qui n'est pas encore ressentie telle parce que « nous » baignerons toujours dans ses ondes concentriques tissées d'univers multiples qui n'ont jamais attendu Godot, l'ayant déjà rencontrées auparavant (chinois...) et donc déchiffrés (Champollion étant là aussi...).

Georges Bertin : chercheur éclectique, marcheur sous les étoiles »

Richard Lescure
MCF Université d'Angers

Alors que je pense à Georges Bertin, je me souviens de cette phrase de Herman Hesse : « J'ai été un chercheur, et le suis encore, mais je ne cherche plus dans les astres et dans les livres. Je commence à entendre ce qui bruit dans mon propre sang ».

Georges Bertin était bien sûr un grand lecteur et connaissait à peu près tout ce qui touche de près ou de loin à la sociologie, à l'anthropologie ou aux sciences de l'éducation ; mais, s'il cherchait, c'était aussi en effet en lui-même. Et, tout en disséquant à la façon d'un entomologiste les pratiques actuelles, il s'efforçait de retrouver, d'établir les linéaments qui les rattachent au passé, à la tradition, de les relier à des faits sociaux totaux. Il a été ce chercheur qui valorisait et encourageait ces apprentissages buissonniers qu'évoque Michel de Certeau.

Georges Bertin, dans la dernière décennie, m'apparaissait de plus en plus comme un sage, celui auprès de qui on vient quérir des conseils, se rassurer. Il a été fidèle dans sa vie, avec ses amis, fidèle à ses convictions. S'il était sans concession dans ses engagements et il s'exprimait toujours en homme droit, avec justesse, précision et mesure, ce qui ne peut être qu'un exemple bien rare en ces périodes où nous connaissons et déplorons violences dans les mots, clivages, fragmentations et menaces par rapport aux valeurs universelles qu'il défendait.

Homme des écrits mais aussi homme de la parole, dans la polysémie du terme (homme de la parole et homme de parole), Georges était un scientifique que le terrain inspirait. Cela se retrouve dans ses recherches. Sa thèse de doctorat en sociologie de l'éducation porte un titre évocateur : *L'imaginaire dans les pratiques d'animation socioculturelle : l'exemple de la fête populaire en milieu rural* ; elle s'appuyait des enquêtes longitudinales de plus de dix ans et montre comment il pouvait relier un terrain qui lui était familier et la recherche scientifique.

Il en allait de même pour son HDR, intitulée *Du mythe et de l'imaginaire à l'intelligence du social*.

Par ses recherches, c'est avec une profonde amertume que Georges Bertin mesurait à quel point la société de consommation, la culture de masse et leurs excès, condamnaient les cultures populaires et les cantonnaient, dans les représentations, et pour les jeunes générations à un folklorisme suranné.

Socio-anthropologue, universitaire, conférencier, vice-recteur de l'UCO – université catholique de l'Ouest, directeur de plusieurs structures, membre de diverses sociétés savantes... Co-fondateur et directeur pendant plus de 10 ans de la Revue *Esprit critique*, co-responsable des Imaginales d'Épinal, il avait gardé intactes curiosité, capacité d'étonnement et simplicité d'approche.

Ses nombreux livres, écrits seul ou en collaboration avec différents auteurs, montrent sa capacité extraordinaire dans l'écriture et son éclectisme dans la réflexion. En recherche, il est important d'oser être original et de sortir des sentiers battus... sans pour autant se détacher du reste de la communauté scientifique ou par trop s'en écarter. Si l'œuvre de Georges Bertin suit bien une ligne directrice : autour des mythes, de l'imaginaire, de la quête, il a également de temps à autre emprunté quelques chemins de traverse, comme pour se donner un temps de « respiration intellectuelle » et a publié par exemple des ouvrages sur Wilhelm Reich ou Karl Gustav Jung. En somme, comme H. Hesse le suggère au jeune Émile Sinclair, Georges Bertin, savait faire ces pas de côté, salutaires pour la pensée, trouver du sens au complexe... et suivre son énergie créatrice, son *daïmon*, qui conduit à nous engager vers de nouveaux défis.

En ce qui concerne l'imaginaire et les mythes, on peut citer, sans être exhaustif : *Figures de l'autre : Imaginaires de l'altérité et de l'altération, Fantômes et apparitions, Rites et Sabbat en Normandie*, ou encore *Les druides*.

Revenons à la quête ! Pour Georges Bertin, c'est aussi celle du Graal, celle de la Légende du Roi Arthur, des Chevaliers de la Table ronde, de Lancelot. Il s'est rendu à plusieurs reprises en Avalon et a été désigné à la suite de Tom Mor, Grand maître international. Il sillonnait aussi la Bretagne et la Normandie à la recherche des traces de la légende. La quête du Graal, au-delà de sa symbolique, c'est cet irrépressible désir de dépassement, d'aller au-delà de lui-même.

Cela se retrouve dans deux de ses ouvrages : *La quête du Saint Graal et l'imaginaire, De quête du Graal en Avalon*.

Georges, c'est aussi le pèlerin de Compostelle qui a fait Le Chemin – *El Camino* – cette « immortelle randonnée ». Parti d'Angers, pendant cent treize jours, sur la voie littorale, il a pu accomplir, enfin, à soixante et un ans ce rêve de jeunesse. Il en a été profondément marqué, je dirais même changé. Il a mis, à son tour, ses pas dans ceux des pèlerins qui, depuis deux millénaires, suivent le chemin des étoiles pour se rendre en Galice au tombeau de l'Apôtre Jacques. Selon ses mots, « faire le *camino* » a représenté un « lieu d'initiation et d'accès au Sacré », une nouvelle dimension dans le « champ de l'Étoile ». Il aimait parler de cette expérience unique, de ce « sursaut dans les entraves de l'habitude », avec ces rencontres « sublimentes » avec d'autres pèlerins, simples en apparence mais si lumineuses... Deux de ses ouvrages complémentaires traitent de ce pèlerinage : *La coquille et le bourdon* puis *La Tribu du Lâcher Prise : Figures, mythes et symboles du chemin de Compostelle*.

Georges s'est aussi beaucoup intéressé à l'Apocalypse, qui a fait l'objet de son dernier ouvrage paru à l'automne dernier : *Mystères de l'Apocalypse de Jean*. Il se rendait régulièrement dans la salle du Château d'Angers où est exposée la tapisserie de l'Apocalypse. Il connaissait parfaitement cette œuvre et, pour des groupes et les amis de passage, il la commentait toujours avec bonheur.

Comme nombre d'entre vous, j'avais pour lui amitié et admiration pour ce qu'il était et aussi, disons-le, pour toute l'œuvre qu'il laisse. Pendant exactement trois décennies, nous avons suivi les mêmes chemins au sens premier comme au figuré, organisé des colloques, participé à des missions, nous nous étions engagés contre le racisme et l'antisémitisme, nous avons redonné vie à la Licra en Maine et Loire. Très souvent, nous nous retrouvions sur différents lieux, par passion et par engagement, dans un ensemble de secteurs professionnels et universitaires (au Conservatoire national des arts et métiers, à l'université d'Angers, à l'Institut municipal d'Angers...). Avec d'autres, qui partageaient les mêmes valeurs, nous nous sommes retrouvés dans l'Ordre international de la Table ronde, vers une autre quête ! Je m'honore d'avoir été son collègue, son ami. Il m'a plus apporté sans doute qu'il n'aurait pu l'imaginer... Georges, mon collègue, mon Ami, mon frère s'en est allé et je reste là, pensif, quelque peu désemparé, comme si nous n'avions pas encore achevé une commune page d'écriture.

Georges entre Dionysos et Hermès, communications sociales et société transculturelle

Yves Chevalier

Professeur, Université Bretagne-Sud

Au revoir Georges, mon ami, mon frère. Nous nous sommes croisés la première fois il y a quelques années, bientôt dix ans, peut-être plus, je n'ai pas compté puisque t'avoir rencontré fut pour moi comme t'avoir toujours connu. Lors d'un colloque sans doute, libéré des frilosités du monde académique, on accepte une invitation à communiquer sur « le vivant », ou sur « l'utopie », ou encore sur « l'autre ». Et on découvre Georges : un analyste solide et rieur, un chercheur qui prend la science trop au sérieux pour se prendre lui-même au sérieux, un frère en humanité, un militant de l'écoute et de l'accueil. Et depuis tout ce temps, nous étions restés proches. Tu m'avais demandé en 2019 de rédiger une préface pour ton ouvrage *Dionysos et Hermès. Communications sociales et société transculturelle*, ce livre te dévoile si bien, dans le compagnonnage de tes deux maîtres Dionysos et Hermès.

Voici cette « Préface ». Dionysos et Hermès. Communications sociales et société transculturelle³

Il fallait bien deux divinités, et non des moindres, pour accompagner d'une bienveillante tutelle l'auteur de cet ouvrage. Puisant dans une œuvre historique et conceptuelle, déjà riche et originale, comme dans des travaux de terrain qui ne rechignent pas aux approches quantitatives, le projet se construit autour d'une idée simple : la transculturalité n'est autre qu'une « présence au monde », posture que l'on qualifierait de « naturelle » si l'on ne se méfiait pas – comme l'auteur – des étiquettes trop tôt posées, des classifications trop commodes pour être nettes.

Interculturalité, multiculturalité, Georges Bertin ne s'embarrasse pas d'arguties notionnelles. Il va chercher les sources des mondes autres plutôt que celles des autres mondes ; des romans

³ en ligne : <https://fr.calameo.com/books/0005783460a088a4a3fbe>.

médiévaux à l'élection de Miss America en 2013, en passant, bien sûr, par les chemins de Compostelle, Dionysos-Bertin, le vagabond, travaille la matière des esprits et des corps pour arpenter à grands pas le terrain de sa recherche des mécanismes de l'altérité, des stratégies du même et de l'autre.

Entre archaïsme et modernité, appuyé sur quelques divinités secondaires qui l'accompagnent depuis toujours (G. Durand, M. Maffesoli, E. Morin, ...) Georges Bertin va cartographier les « lieux » d'émergence de l'ère transculturelle. Le mythe d'Avalon, les néo-avaloniens, les manifestations numériques d'un néo-tribalisme, le dépistage des fascinations orientalistes ou nordiques, l'analyse de corpus issus du web : la musette « mythodologique » de l'auteur est bien fournie.

Apparaissent alors, avec une vive clarté, les bricolages métaphysiques, reliant plutôt que religieux, les combinatoires souvent facétieuses que les individus mettent en œuvre pour faire communauté, ou que les communautés tricotent pour rester source d'individuation. Toute cette « hybridité liquide » qui n'est autre que l'homme même.

Mais Hermès le farceur n'est pas loin et chacune des « trajectivités » pointées par l'auteur a son cortège de paradoxes, de contradictions malicieuses. Racines et chemins, frontières et ouvertures, individu et communauté, route de la soie et circuits courts, identité et différence : Bertin-Hermès fait son miel et s'amuse de ces occasions de penser et de passer les frontières des disciplines ; comme le petit caillou dans la chaussure que l'on garde jusqu'à l'étape parce qu'il nous rappelle à chaque pas que penser n'est rien d'autre que sans cesse réapprendre à penser.

« Je me souviens »

Lauric Guillaud

Professeur émérite, Université d'Angers

Il n'est guère difficile de reconstituer le parcours académique de Georges Bertin, chercheur en sociologie, socio-anthropologue, docteur en sciences de l'éducation, directeur des recherches en sciences sociales au CNAM Pays de la Loire, sans compter les nombreux groupements de recherches, les revues internationales auxquels il fut affilié ou qu'il créa même. Je retiendrai surtout qu'il fut membre de la Société arthurienne internationale, Président fondateur de l'association CENA et membre du Conseil scientifique de l'association des Amis de Gilbert Durand et des *Cahiers européens de sociologie*. C'est dans ces mouvances que nous nous sommes connus et que nous avons collaboré dans d'innombrables colloques, principalement axés sur l'imaginaire et l'imaginal, les travaux de Jung et de Reich, les mythes, le symbolisme. C'est ainsi que nous avons accouché de plusieurs ouvrages communs sur les Imaginaires du Nouveau Monde, sur les Utopies ou sur les Mystères, sa dernière publication. Pour rendre compte de notre amitié et de notre complicité, il faudrait le talent de Georges Perec qui égrena ses souvenirs qui, tous, commençaient par : « Je me souviens ». Je dirai simplement et en vrac :

« Je me souviens » quand Georges nous guidait avec enthousiasme sur les chemins de Lancelot du Lac dans l'Orne ;

« Je me souviens » quand Georges, les yeux humides, m'apprit que le grand Gilbert Durand l'avait pressenti comme successeur ;

« Je me souviens » quand j'accompagnai Georges sur la tombe d'Arthur à Glastonbury, ville devenue la capitale du *New Age* ».

Et j'ai mille autres souvenirs sur les routes de Bretagne, de Normandie, de Rennes-le-Château. Souvenirs d'un érudit qui fut pour moi un frère, un complice, un ami fidèle.

Je ne suis pour ma part ni sociologue ni anthropologue, ce qui ne m'a jamais empêché de faire route avec cet arpenteur de l'imaginaire qu'était Georges. Magie d'une complémentarité scientifique facilitée par l'amitié, partage de passions et d'interrogations, le chemin où nous avons communié était balisé par les mystères. « Le mystère, écrivait Georges, a ceci de particulier qu'on ne peut le cerner, en faire le tour, et que, par conséquent, il est inépuisable. Mais comme le soleil, impossible à fixer directement, il éclaire tout le reste et donne son sens dernier à toutes choses ».

Nous refusions tous deux le cloisonnement des disciplines et la dissolution des anciennes mythologies : le chercheur en sciences sociales était ouvert à tout et le mythe nous permettait de cabrioler librement dans le gai savoir. Comme le rappelle J.-M. Brohm, rien n'est « indigne d'être objet de science », ceci implique et la liberté de penser et le refus de tout monopole théorique et doctrinal. Ce qui amena naturellement Georges à réfléchir sur la présence du sacré au cœur du monde contemporain, sur les brisées de Georges Dumézil. Sans la moindre œillère idéologique, il revisita le monde du Graal, le rituel de la Pentecôte, les utopies passées et présentes, des phénomènes comme les apparitions ou les fantômes, en un mot la présence de l'invisible. « On ne voit bien qu'avec le cœur, écrivait Saint-Exupéry, l'essentiel est invisible pour les yeux ».

Dans son approche transversale et transculturelle des imaginaires, ce prospecteur du sacré ignorait les barrières géographiques ou théologiques. Nous parvînmes à rééditer *Les Imaginaires du Nouveau Monde*, réunissant des spécialistes de l'Amérique du Sud et des États-Unis. Voyageur invétéré, de corps et d'esprit, il arpenta durant des décennies les bocages de Normandie et du Maine, sans oublier les douces campagnes de l'Orne, pour y déceler les traces de Lancelot du Lac. Il tira de ses pèlerinages la substantifique moelle qui nourrit quelques ouvrages comme *La Coquille et le Bourdon*. Il fut notre guide inspiré en terre arthurienne, des Cornouailles à Glastonbury, en passant par York et Stonehenge. Dans ces lieux réels et symboliques, Georges faisait revivre des personnages énigmatiques issus des légendes celtiques, de la Petite à la Grande Bretagne. La Quête n'était jamais achevée ; le Merveilleux était toujours au détour du chemin, dans un livre ancien ou récent, un film de *fantasy*, un voyage inopiné ou une rencontre. Tout faisait sens pour ce chercheur, certes rigoureux mais ouvert à toutes les aventures de l'esprit. Car le mythe impose une méthode. Il faut, comme l'écrivait Georges dans sa thèse de doctorat, « côtoyer les états intermédiaires,

les zones ambivalentes, les processus obscurs, les limites incertaines, les frontières mobiles, les mondes lointains, l'Ailleurs, l'Autre, voire le Tout Autre, à penser l'impensable... »

Oui, il faut oser penser l'impensable pour prendre en compte une « surréalité », celle qui échappe à l'analyse objectivisante du monde réel pour prendre en compte la réalité dans sa totalité. Comprendre le retour formidable du refoulé sur fond de démythologisation du monde. C'est ainsi que Georges, en suivant le chemin du Graal, parvint à démontrer la structure pérenne imaginaire, symbolique, de l'institution chevaleresque jusqu'au mouvement *New Age*. Dans un essai éblouissant consacré aux *Mystères de l'Apocalypse* – que j'eus l'honneur de préfacier –, notre ami, usant de la méthode initiatique, « tenta de déchirer le voile brillant des mythologies syncrétisées par le récit de la Révélation ». Et nous ne passerons pas sous silence son étude pénétrante de l'imaginaire maçonnique, *Entre Caverne et Lumière*. Autant d'héritages de l'*homo religiosus* cher à Eliade et Durand. Il était, comme nous tous, « nostalgique de la continuité perdue » (G. Bataille) et voyait avec plaisir l'émergence de « nouvelles » figures qui n'étaient que la face « moderne » des dieux anciens, une quête en fait réactualisée – un « Avalon de l'Esprit », écrivait Georges qui savait que « Quand les dieux meurent, c'est pour renaître » (J.-C. Pichon).

Georges Bertin restera pour moi, comme pour les membres du CENA et de l'OTR, la pierre de voûte de notre groupe fraternel et un immense spécialiste de la recherche arthurienne. La quête du Graal se poursuit dans le sillon qu'il a tracé. Georges connaissait par cœur ces mots sur la tombe d'Arthur : *Hic jacet Arturus Rex, quondam Rexque futures*. « Ci-gît Arthur, Roi jadis et Roi à l'avenir ». Notre ami Georges fut en effet « Roi une fois » et le demeurera au fond de notre cœur dans le futur – et même après...

Georges Bertin, la quête des passages

Jean-Marie Brohm

Sociologue, professeur émérite des Universités, Directeur de publication de la revue *Prétentaine*, membre de l'Association Internationale-Interactions de la Psychanalyse (A2IP)

Deux ou trois mois avant sa mort, j'avais téléphoné à Georges qui ne m'avait pas caché qu'il n'allait pas très bien. Il m'avait déjà mis au courant de sa maladie lors d'un passage à Paris un an auparavant à peu près, ma mémoire n'étant pas très précise. Lorsque Céline Bryon-Portet m'a informé de son décès, je me suis soudainement rendu compte que disparaissait un ami de longue date avec qui je partageais beaucoup de convictions théoriques et de nombreuses valeurs existentielles. À l'Université de Caen où j'avais été nommé professeur en sciences de l'éducation en 1988, j'avais immédiatement sympathisé avec Georges qui était chargé d'enseignement et de recherche (là aussi je ne me souviens plus de sa fonction exacte). J'avais été frappé par sa curiosité anthropologique, son intérêt pour les univers de l'imaginaire (les ailleurs, les invisibles, les mystères), les mythes, les légendes, les croyances populaires, sa capacité à fédérer des horizons symbolico-gnostiques différents (la légende arthurienne et le Graal, la symbolique maçonnique, les mythologies païennes, les traditions populaires) et son inlassable activité organisatrice, d'une grande efficacité. Dans un milieu universitaire déjà frappé à l'époque par une sorte d'affaissement bureaucratique et de routinisation intellectuelle, le dynamisme de Georges apparaissait comme une vraie lueur de créativité et d'initiative.

Je me souviens ainsi qu'il fut l'âme et l'inspirateur du Colloque francophone universitaire sur la « Possession » au Centre d'animation culturelle de Bagnoles-de-L'orne organisé en collaboration avec le Cercle normand d'Anthropologie et les Nouvelles études anthropologiques (NEA) créées et dirigées par Louis-Vincent Thomas, professeur de sociologie et d'anthropologie à la Sorbonne et grand spécialiste de la thanatologie – qui était aussi mon ami.

Je voudrais citer ici quelques lignes du petit texte préparatoire à ce colloque écrit par Georges et adressé aux intervenants pressentis car elles résument, mieux que je ne saurais le dire, l'originalité de son apport :

« Le possédé est littéralement celui qu'un autre a pris pour siège, a investi de sa puissance, dont il a fait sa propriété après l'avoir assiégé. L'idée de siège indique bien qu'il ne saurait s'agir d'une occupation transitoire, provisoire, mais bien de l'établissement, dans un sujet ou un groupe, de puissances qui leur étaient étrangères et qui s'incorporent à eux. L'idée de possession inclut donc irrémédiablement celle d'un rapport avec le siège, figure bien connue de l'autorité (le Saint-Siège, le Trône des rois, etc.) et l'on sait que le Fils siège à la droite du Père. De ce fait, la possession est signifiante d'une intervention du sacré, du Haut, du numineux dans les affaires humaines. Il n'y a pas de possession sans autorité surplombante. Au contact des dieux, des rois et des héros qui lui communiquent leur nature, ou encore en proie à la possession amoureuse qui lui fait découvrir, en l'autre, sa propre altérité, actualisant des possibles encore en friche, à l'état de latence, le possédé effectue un parcours à mi-chemin des intimidations imaginaires et célestes et des impératifs bio-physiques liés à son animalité. Il s'éprouve à la fois divers et un, point de contact et de passage. Le possédé est le lieu et la possession le temps de cette symbolisation qui fait émerger en chacun le processus d'altérité. En ce sens, ne seraient vraiment hommes (anthropocosmos) que ceux qui ont été, sont ou acceptent de devenir possédés ».

Dans son allocution d'ouverture du colloque, Georges avait aussi explicitement fait référence à Jacques Ardoino, notre ami commun et figure fondatrice des sciences de l'éducation en France :

« Réfléchir, penser l'homme dans ses rapports à lui-même, à ses semblables, au social, c'est nécessairement opter pour un parti pris de transversalité et de "multiréférentialité", ce concept cher à Jacques Ardoino, dépassant de beaucoup celui de pluridisciplinarité, laquelle se contente volontiers de juxtaposer les disciplines sans vraiment les conjuguer ni instaurer un dialogue entre elles. C'est aussi une difficulté de nos approches : apprendre à parler, quelque peu, la langue de l'autre ».

Georges était aussi à sa manière un possédé et un polyglotte des sciences humaines. Il aimait transmettre le savoir sous toutes ses formes et réunir des approches différentes autour de

quelques thématiques qui le passionnaient. Je citerai par exemple le colloque *Figures de l'Utopie, hier et aujourd'hui*, organisé à la Faculté des Lettres, langues et sciences humaines de l'université d'Angers. Ce colloque avait été réparti en trois sessions les 27 et 28 septembre 2012 : « Utopie/Contre-Utopie. Hier et aujourd'hui », sous la présidence de Jean-Jacques Wunenburger ; « Organisation et critique sociales », sous la présidence de Christine Bard ; « Féminisme et utopie », sous la présidence de Céline Bryon-Portet. J'avais été invité pour un exposé sur les « Figures de l'utopie sportive » et Georges avait présidé la table ronde finale « Figures concrètes de l'utopie ». Je citerai aussi le très riche colloque des 7 et 8 janvier 2015, *Le Vivant : histoires*, que Georges avait co-organisé avec le professeur Yvon Pesqueux du CNAM. Son exposé « Le Vivant et le sacré » résumait pleinement ses convictions quant à l'importance de la « quête du sacré ».

En 2017, Georges avait récidivé sur les possessions et avait convaincu les Éditions du Cosmogone de publier un gros volume sur les possessions dans diverses régions du monde (en Europe, en Afrique noire, au Maghreb, au Brésil) agrémenté de diverses réflexions sur des sujets apparentés, notamment Chamanes et sorcières, autour du corps (Georges Bertin), L'anthropologie de la possession démoniaque (Jean-Marie Brohm), Les transes visionnaires (Georges Lapassade), Le retour du dieu danseur (France Schott Billmann), Les conduites de vertige (Véronique Nahoum-Grappe), Possession et hantise (Pascale Catala), Pentecôtisme, théologie de la prospérité et transes de pseudo guérison (Annick Benoist)...

Georges appréciait la revue *Prétentaine* que j'avais créée en 1994 à l'université de Montpellier dans une perspective de pluralisme épistémologique et de transdisciplinarité. Il savait que j'avais une bienveillante neutralité envers la maçonnerie bien que n'ayant jamais appartenu à aucune loge. Lorsque je lui avais proposé de participer au numéro thématique intitulé « Silences », il avait accepté tout naturellement en m'offrant « Le silence de l'apprenti franc-maçon. Lecture symbolique », un très beau texte qui allait philosophiquement bien au-delà des rites et conventions communément attachés à la maçonnerie.

Georges avait le sens rabelaisien de la fête et de la convivialité. Il était notamment venu participer à mon soixantième anniversaire dans une grande salle prêtée, avec beaucoup de *fair play*, par le Comité national olympique et sportif français (CNOSF), alors que j'étais considéré par la *doxa* dominante comme « l'ennemi public numéro un » du sport de compétition. Georges avait bien aimé la diversité des invités et des générations, la spontanéité

des échanges, les plaisirs du buffet et il ne s'était pas privé de montrer ses réels talents de danseur. Il fut aussi de la partie dans un restaurant parisien lors de la petite cérémonie de remise de la Légion d'honneur à Jacques Ardoino par Roger Bambuck, qui était aussi un ami. Georges était un authentique passeur. Il avait certes son tempérament, mais il était toujours tempéré par son sens de la tolérance, de la sympathie et de l'écoute.

Sagremor le Compostellan

Alain Lefebvre

Agrégé de Lettres modernes
Inspecteur d'Académie honoraire

C'est par le truchement du roi Arthur et de ses Chevaliers de la Table ronde que j'ai rencontré Georges Bertin, il y a une trentaine d'années environ. Ce fut le début d'une constante amitié.

Les études littéraires m'avaient amené à m'intéresser d'abord, à me passionner ensuite pour « l'ancien français », l'impression étant, ici, volontaire et plus précisément pour les œuvres de Chrétien de Troyes, Wolfram von Eschenbach, Robert de Boron, pour la *Vulgate du Lancelot en Prose*, etc. J'interromps cette fastidieuse énumération. Lorsque j'ai rencontré Georges Bertin, je me croyais, fort immodestement armé pour la quête de je ne sais quel graal... Grâce à lui, j'ai vite pris conscience que mes connaissances n'étaient que livresques. Lui, qui n'avait pas lu la Légende arthurienne dans le texte original, l'avait « reçue », bien mieux « reçue » que moi. Son apport fut capital. Je m'étais limité à une lecture textuelle ; lui, homme de recherche et de terrain, donnait vie à la Légende. Le sociologue-chercheur était, tous ses écrits le prouvent, un homme des terroirs.

Le brillant intellectuel avait les pieds sur terre, plus particulièrement sur les terres normandes. Ainsi, le Cauchois qu'il était, né à Dieppe, ancra la Légende arthurienne en Basse-Normandie, dans le pays du Passais, du latin *passus*. Avec Georges Bertin, l'imaginaire arthurien n'était plus seulement imaginaire, le légendaire n'était plus seulement légendaire. En effet, pour parvenir à un tel résultat, à partir des années soixante, il suivit pas à pas et plus souvent à bicyclette un chercheur aussi modeste que solitaire, érudit autodidacte, René Bansard, qui avait forgé en lui l'intime conviction que ce terroir du Passais, aux Marches de Maine et Normandie, avait été le creuset où s'était élaborée la Matière de Bretagne. Recherches personnelles qui, grâce à Georges Bertin, devinrent collectives. Fut « démontré » ainsi que : « les hagiographies de plusieurs ermites du Bas-Maine se recoupent avec plusieurs Chevaliers de la Table ronde. » Le sérieux de ces travaux fut reconnu, entre autres, par Jean-Charles Payen (1931-1984), philologue, professeur de littérature médiévale à l'université de Caen,

mais, en même temps, se heurta – le mot n’est pas trop fort – à la bretonnante réception romantique (cf. forêt de Paimpont-Brocéliande), réception couronnée aujourd’hui d’une incontestable réussite... commerciale. Je cite Georges Bertin, *De quête de Graal en Avallon*¹ (p. 147) des exemples de cette « géméllisation » des traits d’un personnage héroïque avec ceux d’un saint personnage en même temps que les synchronismes et concordances onomastiques avec les évènements de l’époque en Basse-Normandie. Ainsi, au VI^e siècle de notre ère, un ermite, Saint Ernier, qui fonda un ermitage au cœur des solitudes du Passais, semble bien une source au personnage de la Table ronde, Léon de Payerne (Pagus Ernaica), régent du Banoïc ; et plus connu, ce rapprochement entre saint Fraimbault (Sanctus Frambaldus, soit le porteur « baldo » de la lance-framée) et Lancelot du Lac, meilleur chevalier du monde.

Nous le savons, « ses découvertes », de quelque ordre qu’elles soient, Georges Bertin ne pouvait les garder pour lui. Il lui fallait proposer, il lui fallait partager, il lui fallait offrir. Bien évidemment, sur le sujet qui nous intéresse, brochures, opuscules, livres, figurent dans sa copieuse bibliographie. Mais, cette fois, c’est de terrain qu’il s’agit, de circuit. Grâce à Georges Bertin, aujourd’hui, la Légende se parcourt, se respire, se révèle, de visu, sous le soleil ou sous la pluie, bottes aux pieds. Le socio-anthropologue s’était fait guide, précis, brillant, disert, sans fatuité. Sa richesse culturelle, devant « la table du diable » ou « le tombeau d’Arthur », Georges Bertin la distribuait à chacun, de façon souriante. Il l’aura prouvé en proposant au profane comme à l’érudit, au simple curieux comme au spécialiste son « Itinéraire culturel et touristique au pays de Lancelot du Lac », donc en Passais, circuit partant de Bagnoles de l’Orne, classé en 1991. S’offrent alors, commentés par son auteur, le « Pays des Grandes Merveilles » regroupant le Pays de Gannes, la Terre déserte, le Château de la Joyeuse Garde – autrefois nommé de la Douleuse Garde avant l’intervention de Lancelot, le Pays des Fées, le Royaume de Benoïc et le Pays de Gorre où Guenièvre était maintenue prisonnière et d’où, « théoriquement », on ne revient pas mais d’où, grâce à la magie verbale du conteur chacun revenait... « enchanté ». Et nous n’aurons garde d’oublier, en ce Pays de Gorre, le « Pont à l’épée » au confluent de l’Égrenne et de la Varenne, pont sous l’eau qui arrêta Messire Gauvain dans sa quête de la délivrance de Guenièvre et, lieu par excellence « marqué », le Tombeau

¹ Éditions du Cosmogone, 2016.

d'Arthur où, après Georges Bertin, j'avais pu m'allonger afin de percevoir le magnétisme lithique...

Se jouant du temps et de l'espace, Georges Bertin n'ignorait pas qu'Arthur était né aux environs de 480 de notre ère à Tintagel, sur la côte nord-ouest du comté de Cornouailles, au château de son père le prince de Galles, Uther Pendragon. Ainsi, plusieurs « pèlerinages » de quatre à cinq jours furent organisés par lui, au fil des ans, au Pays de Galles et en Cornouailles. Il était d'autres projets qui n'auront pu, hélas, se concrétiser. Qu'on me permette de rappeler, avec un souriant irrespect, l'anglais tel que parlé par Georges Bertin et dont je garde un souvenir... ému.

Parallèlement, non sans difficultés, Georges Bertin voulut aller au plus près de la filiation légendaire. Il y parvint en obtenant un rendez-vous, après plusieurs vaines tentatives, auprès du Past International First Knight, Tom Mor, Knight Principal of Wessex. Rencontre et correspondance se révélèrent fructueuses puisqu'il devint lui-même International First Knight, créant des Chapitres de l'Ordre international des Chevaliers et des Dames de la Table ronde du Roi Arthur à Camelot, en Normandie, en Anjou, en Île-de-France et dans les Vosges.

On a parfois ironisé sur l'aspect folklorique de ces Chapitres. Ce serait faire outrage à l'œuvre de Georges Bertin. Ce dernier était au plus profond de lui-même un humaniste. Un humaniste dans l'action. Et il trouva en cette « société chevaleresque » l'occasion d'apporter sa pierre à l'édifice d'une humanité plus fraternelle.

Pourquoi Sagremor le Compostellan ?

C'était le pseudonyme arthurien de Georges Bertin. Et pourquoi ce choix surprenant ? En effet, Sagremor n'est pas, et de loin, le plus connu des Chevaliers de la Table ronde, nommé seulement trois fois dans trois romans de Chrétien de Troyes² : Erec (p. 43), Cligès (p. 285) et Perceval (p. 789), roman dans lequel il est défait par le Perceval lui-même. De plus, le qualificatif qui lui est accolé est celui de « Desréé » que l'on peut traduire par « l'insoumis », « le fou », « le dérangé ». Tous ceux et celles qui ont connu Georges comprendront ce qu'il y avait d'humour et d'ironie dans ce choix. Homme de rigueur, aux travaux d'une extrême

² Chrétien de Troyes, 1994, *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade.

richesse, il n'a jamais été dupe des flatteurs. Être « desr    » lui permettait, souriant, malicieux, de les ignorer et de les tenir   distance.

Et pourquoi « Le Compostellan » ? C'est qu'il lui plut d'ajouter ce qualificatif galicien apr   son pédestre pèlerinage sur le tombeau de Jacques, fils de Z  b  d  e, pèlerinage commun   nous deux, et dont nous avons lui et moi bien souvent parlé...

Pensare e formare il pensiero nella sua umanità

Penser et former la pensée dans son humanité

Pr Di Annamaria Rufino

Traduction par **Ariane & Claire Demain**

Georges, voglio solo ricordare il suo nome. Come per tutte le persone care che si incontrano nella vita, si fa fatica a ricordare il momento in cui le abbiamo realmente incontrate. Così è stato per Georges. La sua sensibilità, il suo profilo professionale e scientifico costituivano, per tanti di noi che lo hanno conosciuto e frequentato, anche solo o prevalentemente con lo scambio di idee e di riflessioni, un punto di riferimento imprescindibile. Sempre presente. Georges non si sottraeva mai all'ascolto e al supporto amicale, al confronto e alla condivisione di nuove ipotesi analitiche, scientifiche e culturali. Aveva una straordinaria propensione a fare rete, ampliando, così, per tutti la possibilità del confronto.

Quando è venuto nel mio Dipartimento, per tenere un seminario, *Imaginaires, développement et communications culturelles*, nel 2016, sembrava fosse stato sempre dei nostri, di noi docenti e degli studenti. Georges ha saputo interpretare al massimo livello la funzione dello studioso, connettendo i saperi, in senso interdisciplinare, e prodigandosi nell'organizzazione di Convegni, Centri di ricerca e pubblicazioni, in Francia e in Italia.

Lo studio dell'Immaginario e del simbolico, letti in chiave antropologica, filosofica e, sicuramente, ancor più sociologica, rafforzato dall'attività di disseminazione nel Festival d'Épinal, ha tradotto la sua esperienza di studioso in un patrimonio culturale, di cui tutti beneficeremo. Ambasciatore di cultura, potremmo dire. Educatore, nel senso più ampio del termine.

Profondo conoscitore della secolarizzazione della religione, nelle sue declinazioni secolari, nelle sue "metamorfosi", come direbbe Céline Bryon-Portet, ne ha approfondito l'umanizzazione, nel senso di estrapolare dal o, meglio, nel mondo laico e moderno le

possibilità, appunto, del sacro di produrre significati e strutture relazionali. La religione, l'immaginario, la sacralità occupano un campo di senso attivo nella vita dell'umanità. I modelli sociali, diffusi a partire dal positivismo hanno, al massimo, rinominato la dimensione spirituale in forme spesso indecifrabili, ma attive nel sistema umano e sociale. Certo, l'individualismo strisciante della modernità ne ha, in parte, oscurato l'interpretazione, ma non disattivato la funzione.

L'incertezza che domina il nostro tempo crea ampi spazi per il rinvio ad una dimensione umana che possa salvaguardare la propensione dell'animo umano ad esplorare un mondo che vada oltre le "cose". La sfera sacra e profana rappresentano, nella loro sovrapposizione e complementarietà, la naturale propensione a comprendere le dinamiche del sistema umano e sociale. In ciò, si potrebbe individuare il più efficace senso della modernità e una delle chiavi di lettura dominanti nel pensiero di Bertin.

Georges Bertin, Maître de pensée et d'humanité, ha tessuto, con tanti colleghi, il percorso definitorio di questi passaggi interpretativi, con testi di prestigio, che hanno accolto discussioni e riflessioni, a cui, ripercorrendo il suo pensiero e i suoi scritti, si ritorna.

De Georges, je veux juste me souvenir de son nom. Comme pour tous les êtres chers que nous rencontrons dans la vie, il est souvent ardu de se souvenir du moment où nous les avons réellement rencontrés. C'est le cas de Georges. Sa sensibilité, son identité professionnelle et scientifique constituaient, pour tant d'entre nous qui l'avons connu et fréquenté, ne fût-ce que ou surtout par l'échange d'idées et de réflexions, un point de repère indispensable. Toujours présent...

Georges ne s'est jamais soustrait à l'écoute et au soutien amical, à la confrontation et au partage de nouvelles hypothèses analytiques, scientifiques et culturelles. Il avait une extraordinaire propension à se constituer en réseau, élargissant ainsi les possibilités de rencontre, pour tous. Lorsqu'il est venu dans mon département, pour animer le séminaire « Imaginaires, développement et communications culturelles », en 2016, il nous semblait qu'il avait toujours été avec nous, professeurs et étudiants. Georges a su interpréter la fonction du chercheur au plus haut niveau, reliant les connaissances, dans un sens interdisciplinaire, et

faisant de son mieux pour organiser des conférences, des centres de recherche et des publications, en France et en Italie.

L'étude de l'Imaginaire et de la Symbolique, envisagée sous des angles anthropologique, philosophique et certainement davantage sociologique, renforcée par l'activité de transmission au sein du Festival d'Épinal, a traduit son expérience d'érudit en un patrimoine culturel dont tous bénéficieront. Ambassadeur de culture, pourrait-on dire. Éducateur, au sens le plus large du terme.

Profond connaisseur de la laïcisation du fait religieux, dans ses déclinaisons séculières, dans ses « métamorphoses », comme le dirait Céline Bryon-Portet, il en a intensifié l'humanisation, dans le sens où il s'agit d'extrapoler à partir du monde profane et moderne, ou mieux, précisément dans celui-ci, les possibilités du sacré de produire des significations et des structures relationnelles. La religion, l'imaginaire et le sacré occupent un espace de sens actif dans la vie de l'humanité. Les modèles sociaux diffusés par l'approche positiviste ont, tout au plus, requalifié la dimension spirituelle sous des formes souvent indéchiffrables, pourtant bien actives dans le système humain et social. Bien sûr, l'individualisme rampant de la modernité a, dans une certaine mesure, obscurci son interprétation, mais pas, entravé sa fonction. L'incertitude qui domine notre époque crée un espace suffisant pour le retour à une dimension humaine, qui peut sauvegarder la propension de l'âme à explorer un monde au-delà des « choses ». La sphère du sacré et la sphère du profane représentent, dans leur chevauchement et leur complémentarité, la propension naturelle à comprendre la dynamique du système humain et social. En cela, il serait possible d'identifier le sens le plus efficace de la modernité soit, l'une des clés dominantes pour comprendre la pensée de Georges.

Georges Bertin, Maître de pensée et d'humanité, a tissé, avec de nombreux collègues, la toile déterminante de ces passages interprétatifs, qui ont accueilli discussions et réflexions, auxquels, en remontant le fil de sa pensée et de ses écrits, nous revenons.

Georges Bertin, un chevalier entre ciel et terre

Céline Bryon-Portet

Professeur, Université Paul Valéry, Montpellier 3

Georges Bertin était à la fois un chercheur et un cherchant. Alors que beaucoup se croient obligés de choisir entre voie scientifique et démarche spirituelle, cet humaniste concevait les deux approches comme complémentaires l'une de l'autre. Lumières de la raison et lumières de l'esprit, savoir et connaissance, *muthos* et *logos*, enrichissaient mutuellement son existence, qu'il avait choisi de passer à Angers, avec sa famille. Simultanément idéaliste et homme d'action, il était, à lui seul, une véritable *coincidentia oppositorum* au sens alchimique du terme.

On comprend dès lors que, parallèlement à la réalisation de travaux universitaires, Georges Bertin ait poursuivi un parcours initiatique, qui s'exprima de diverses manières : cheminement maçonnique, d'abord au sein de la Grande loge de France puis dans une loge libre, qui correspondait sans doute mieux à sa personnalité ; pèlerinage à Compostelle ; engagement au sein de la Société arthurienne internationale...

Animé d'une véritable *libido sciendi* et résolument inscrit dans une quête de sens, il n'a cessé de chercher « la parole perdue », de vouloir reconstituer l'unité d'un principe originel derrière des manifestations plurielles et retrouver une forme de sagesse oubliée (il mentionnait souvent la *Sophia* dans ses écrits), à travers des traditions ancestrales qui en portent encore les traces et en livrent des bribes éparses qu'il incombe à l'homme moderne de rassembler. À cet égard, ses ouvrages sur la légende arthurienne et le Graal sont le reflet des préoccupations qui furent les siennes tout au long de sa vie. Il publia également sur la culture celtique et l'imaginaire du néo-druidisme, le *New Age*, ou encore le phénomène des apparitions.

La marque du sacré était en lui. Toutefois, loin de s'enfermer dans une nostalgie stérile des temps anciens, Georges Bertin, toujours soucieux de « rassembler ce qui est éparé », s'intéressait aussi à la médiologie de Marshall McLuhan, aux nouvelles technologies de l'information et de la communication, à l'internet... En témoigne le livre qu'il consacra à la

transculturalité, considérée notamment sous l'angle d'un croisement de la tradition et de la révolution numérique.

J'ai la chance d'avoir été son amie. Spirituellement, intellectuellement et humainement, Georges m'a nourrie. Et il a été pour moi un modèle. Je pourrais dire qu'il me laisse orpheline, mais c'est faux. Il vit encore en moi, comme en tous ceux qu'il a éclairés. Je me souviendrai toujours de lui comme d'un être généreux et extrêmement sociable, enthousiaste, courageux et plein d'humour. Il était curieux de tout et aimait les gens. Mais c'était surtout un chevalier Kadosch épris de justice, un homme droit aux convictions inébranlables, tourné tant vers les combats du monde terrestre que vers l'idéal de la cité céleste, sa patrie, qu'il a rejointe enfin.

Hommage à Georges

Martin Aurell

Professeur, université de Poitiers

Georges Bertin avait le sens de l'amitié. Loyal et fidèle, il suivait ses amis, sans jamais les perdre de vue. Nullement intéressé, il les respectait non pas pour leur avoir, mais pour leur être. Quels que soient leurs idées ou modes de vie, même éloignés des siens, il les estimait pour ce qu'ils étaient. Même au cours de sa longue et pénible maladie, il savait prendre de leurs nouvelles et s'intéresser sincèrement à eux.

Sur le plan scientifique, sa générosité et son esprit de service se sont concrétisés dans les innombrables journées d'études et colloques qu'il a organisés d'une main de maître. Sans jamais se départir de son sourire ni de son calme, il savait alors faire face aux problèmes qui surgissent toujours au cours de ces manifestations. Au-delà de leur haute tenue intellectuelle, ces symposiums l'étaient au sens étymologique du terme. Leur convivialité et leur commensalité tissaient des liens entre les participants. Georges établissait avec facilité des ponts entre des personnes que le tempérament, la formation ou l'origine auraient pourtant pu éloigner. Nul obstacle ne résistait à sa bonhomie.

L'attention de Georges aux autres prenait racine dans son éducation et dans ses qualités personnelles. Elle se mêlait de façon inextricable à son travail d'enseignant et de chercheur. Sa méthode sociologique le poussait, en effet, à l'enquête orale. Il considérait attentivement les individus et, plus encore, il dialoguait avec eux. C'était un enquêteur hors pair. « Les méthodologies de la recherche-action et de l'observation participante sont miennes », m'a-t-il écrit un jour. Sa qualité d'écoute lui ouvrait l'imaginaire des personnes et de leur groupe. Ses derniers travaux sur le néopaganisme lui avaient, par exemple, permis de suivre des communautés féministes des prêtresses de Glastonbury ou des druides celtisants de Bretagne. En vrai anthropologue, il s'interdisait de les juger.

Les inquiétudes intellectuelles de Georges étaient fortement ancrées dans le présent. Elles le poussaient à faire évoluer notre société dans la bonne direction. Le colloque sur le vivant, qu'il

organisa au CNAM de Nantes en novembre 2014, pointait nos dérives technologiques au détriment de l'environnement et de l'humanité tout court. Il était profondément conscient que le progrès à tout crin et le rationalisme absolutisé mènent trop souvent à l'impasse. Cette position sous-tendait son penchant pour d'autres formes d'intelligence que nos contemporains méprisent à tort si souvent : l'imaginaire, le mythe ou l'archétype, qu'il n'a jamais, sa vie durant, cessé d'explorer.

Aussi modernes fussent-elles, les études de Georges s'inscrivaient toujours dans la diachronie. Le sociologue savait combien l'histoire rend compte du présent. La psychologie contemporaine des profondeurs s'enracine trop souvent dans des expériences collectives vécues par nos ancêtres. Georges voulait connaître le passé afin de mieux cerner l'existence de nos contemporains.

Sa passion pour la légende arthurienne s'inscrivait dans cette phénoménologie. Elle ne relevait nullement d'une érudition sèche et froide, mais de l'appréhension de phénomènes vitaux dans la très longue durée. Aussi bien ses études que ses centres d'intérêt étaient nombreux et disparates. Georges savait leur donner cependant une grande unité au service de nous tous et de la société tout entière.

Puisse son souvenir ne jamais nous quitter. Puissions-nous le retrouver dans l'au-delà, ce monde surnaturel, qui le passionnait tant.

Quelques repères dans le cheminement de Georges Bertin

Brahim Labari et Sylvie Chiousse

Directeur et directrice scientifique
de la revue *Esprit critique*

« Si j'ai pu voir plus loin,
c'est que je me tenais sur les épaules de géants »
(Isaac Newton)

Au petit jour de ce début de XXI^e siècle, une bonne partie de l'équipe d'*Esprit critique* était en place. Créée initialement pour permettre aux jeunes chercheurs – que les grandes revues rechignaient à publier, parce que pas encore renommés – de faire connaître leurs travaux, *Esprit critique* a rapidement intéressé des chercheurs bien plus confirmés, aux quatre coins du monde. Jeunes apprentis chercheurs que nous étions, cette curiosité et cet attrait pour la revue par des « déjà grands et connus » nous ont d'abord impressionnés puis poussés à améliorer nos réflexions, nos productions, notre mode de fonctionnement. Georges a été très tôt un des piliers de la revue et nous a fait grandir.

De ses premières contributions à son rôle dans le comité scientifique, puis comme directeur de la revue avant de nous passer la main, il n'a cessé d'être présent par ses conseils et publications. Un peu chafouin quand, pris par d'autres engagements, nos efforts n'étaient pas aussi intenses pour la revue et que nous ne publiions pas assez vite ! Georges a fait partie de ces rares personnes, aux journées extensibles – qui ne se limitent donc pas à 24 h – où, lorsque le plaisir de la connaissance se mêlait au plaisir du partage de cette connaissance, il ne comptait pas ses heures.

Si, au moment de lui rendre hommage, nous avons pensé faire un retour sur ses travaux, nous avons vite pris conscience que ce projet était par trop téméraire... tant Georges a écrit et partagé. Plus modestement donc, nous livrons ici quelques repères du cheminement de

Georges Bertin. Longue liste bien qu'encore incomplète, dans laquelle chacun pourra y trouver son miel et matière à cheminer, comme il nous y invitait.

Un parcours composite

Nous ne nous hasarderons pas à chercher à tracer une ligne droite de son parcours professionnel. Sur [Wikipédia, Georges](#) est présenté comme « chercheur en sociologie, socio-anthropologue, docteur en sciences de l'éducation, habilité à diriger des recherches en sociologie ».

Mais Georges a toujours suivi plusieurs chemins à la fois, plus ou moins éloignés des sentiers battus – ceux dans lesquels il pouvait être utile, et ils étaient nombreux – et a toujours mené de front plusieurs activités et responsabilités.

Son [auto-présentation sur Academia](#) nous en donne une illustration :

« PEGC, puis animateur culturel, puis directeur de l'office départemental de la culture de l'Orne, chargé de cours aux universités de Paris 8, Caen Le Mans, Angers. Directeur de l'IPSA/UCO Angers, Vice-recteur de l'UCO, directeur général du CNAM/IFORIS, directeur du CNAM Angers, directeur de recherches en sciences sociales CNAM Pays de la Loire et de la revue *Esprit Critique*, essayiste, conférencier ».

Dans la revue *M@gma*, dont il était membre du comité scientifique, on trouve la présentation suivante :

« Membre honoraire Observatoire, processus, communication, association culturelle scientifique (www.analisiqualitativa.com), membre du comité scientifique de la revue *M@gm@*, directeur de recherche au CNAM d'Angers (Consortium national des Arts et Métiers), directeur exécutif d'*Esprit Critique*, revue internationale en sciences sociales et sociologie, docteur en sciences de l'éducation habilité à diriger des recherches en sociologie, membre du GRECo.Cri (Groupe européen de recherches coordonnées des centres de recherche sur l'imaginaire) et de la Société française de mythologie, fondateur du GRIOT (Groupe de recherche sur l'imaginaire des objets symboliques et des transformations sociales), directeur scientifique des *Cahiers d'herméneutique sociale* ».

Au fil des ouvrages, dossiers de revues ou articles et communications... et des rapides biographies qui les accompagnent, on trouve encore d'autres responsabilités que Georges Bertin a pu exercer. Ainsi, la biographie de *Gentes dames et méchantes fées*, ouvrage dirigé par Gilles Susong, dans lequel Georges a contribué, signale qu'il est en 2013 président du [CENA](#) – Cercle d'études nouvelles d'anthropologie. Société savante fondée initialement sous le nom de « Les amis de René Bansard » par Georges Bertin...

Ailleurs, au détour de son [Manifeste pour une autre politique culturelle](#), on peut encore allonger cette liste :

« Ex-délégué Utopia 49, docteur HDR en sciences sociales, ancien directeur d'une mission de développement culturel puis d'un office départemental de la culture pendant 15 ans. [...] A enseigné la sociologie du développement culturel aux universités de 1984 à 2008, essayiste, conférencier » ...

Chemin faisant, des publications et autres travaux partagés

Ce *Manifeste pour une autre politique culturelle*, mis en ligne sur Academia, ne semble pas avoir été publié dans une revue ou un ouvrage. Il n'est pas daté, on le situe aux alentours de 2014. Suite sans doute d'un ouvrage co-écrit avec Danielle Rauzy – *Pour une autre politique culturelle. Institution et développement* – paru en 2011 chez L'Harmattan, coll. Éducatifs et sociétés ».

Ainsi vont le chemin et la pensée de Georges. Quand tout est dit dans un ouvrage, il y a encore à dire et à écrire sur cette thématique – et sur d'autres plus ou moins proches, dont l'ensemble donne un tout exhaustif et cohérent, qui n'aura pas suivi une voie unique mais aura engagé et croisé une multitude de thématiques qui, bien souvent, se rejoignent.

De fait, sur sa page de présentation sur le site *Slideshare*, l'énoncé des thématiques et centres d'intérêt inséré par Georges prend un peu la forme d'une liste à la Prévert, tant les mots-clés sont nombreux. Ils sont tous traités dans ses travaux. Les pages qui suivent vous permettront de puiser au travers de ses écrits et des croisements qu'il a pu instaurer entre diverses disciplines et thématiques.

[Les mots-clés dans la page de présentation de Georges Bertin sur Slideshare](#)

Mots-clés



La [page Wikipédia](#) qui lui est consacrée ne signale que les ouvrages et directions d'ouvrages ou de dossiers de revues. La liste est longue :

2021. *Mystères de l'Apocalypse de Jean*, éditions du Cosmogone.

2021. *Figures de Perceval* (direction), éditions du Cosmogone.

2020. *Le Christ s'est arrêté à Dozulé, 1972-1978*, éditions du Cosmogone.

2020. *Le Sacré, actualité, de sacralisation, actualisations*, en co-direction avec Céline Bryon-Portet, Revue *Matières à penser*, n° 17, éditions du Cosmogone.

2020. *Topologies de l'imaginal*, en co-direction avec Lauric Guillaud, éditions du Cosmogone.

2019. *Herméneutiques et dynamiques de sens* (direction), *L'année de la recherche en sciences de l'éducation*, éditions L'Harmattan.

2019. *De la loge aux réseaux, la franc-maçonnerie au défi des siècles*, éditions du Cosmogone.
2018. *Un imaginaire transculturel*, éditions du Cosmogone.
2017. *Entre caverne et lumière, essai sur l'imaginaire en loge de francs-maçons*, éditions du Cosmogone – Prix Cadet Roussel des Imaginales 2017.
2016. *De quête du Graal en Avalon*, préface de Fatima Gutierrez, éditions du Cosmogone.
2015. *La quête des chevaliers et dames de la Table ronde*, éditions du Cosmogone.
2014. [Actualité de la mythocritique. Hommage à Gilbert Durand](#), en co-direction avec Fatima Gutierrez, *Dossier réalisé en partenariat avec l'association des Amis de Gilbert Durand, Esprit critique*, vol. 20.
2014. [La société transculturelle](#), Édilivres.
2014. [Une société du sacré ? Sacralisation, désacralisations et re-sacralisations dans les sociétés contemporaines](#), en co-direction avec Céline Bryon-Portet, *Esprit Critique*, juillet.
2014. *Figures de l'Utopie, hier et aujourd'hui*, en co-direction avec Christine Bard et Lauric Guillaud, Presses universitaires de Rennes.
2014. *La tribu du lâcher prise, mythes et symboles du chemin de Compostelle*, éditions du Cosmogone.
2012. [Cultures et communications interculturelles](#), en co-direction avec Cristiane Freitas Gutfreind et Sylvie Chiousse, *Esprit Critique* vol. 16 ; édition conjointe avec la *Revista Famecos* (PUCRS, Porto Alegre, Brésil).
2012. *Imaginaires, Savoirs, Connaissance*, en co-direction avec Yvon Pesqueux, CNAM PDL.
2011. *Pour une autre Politique culturelle, institution et développement*, avec Danielle Rauzy, L'Harmattan.

2011. *Les imaginaires du Nouveau Monde*, en co-direction avec Lauric Guillaud, éditions Mens Sana (un extrait en accès libre : « [Anthropologie de l'imaginaire social, le cas du Nouvel âge](#) »).
2010. [Imaginaires et Utopies. Entre marges et marchés](#), en co-direction avec Nizia Villaça, *Esprit Critique*, vol. 14.
2010. *De la Quête du Graal au Nouvel âge, initiation et chevalerie*, Vega.
2010. *La coquille et le bourdon, essai sur les imaginaires du chemin de Compostelle*, L'à Part.
2010. *Présence de l'Invisible, les apparitions dans l'Ouest*, (direction), L'à Part.
2010. *Figures de l'autre. Imaginaires de l'altérité et de l'altération*, en co-direction avec Jacques Ardoino, Teraèdre.
2010. *Un glossaire arthurien*, (direction), *Herméneutique sociales*.
2007. *La légende arthurienne, racines et réceptions* (direction), *Herméneutiques sociales*, n°7 et 8, CENA.
2007. *Imaginaire et santé*, (direction), Presses universitaires de Montpellier 3.
2006. *La Pierre et le Graal, une expérience de quête initiatique*, Vega.
2005. *Les grandes images : lecture de Carl Gustav Jung*, avec Véronique Liard, Presses universitaires de Laval.
2004. *Un imaginaire de la pulsation : lecture de Wilhelm Reich*, Presses universitaires de Laval.
2004. *Fantômes et apparitions*, en co-direction, Corlet.
2003. *L'imaginaire social à la dérive*, (direction), *Esprit Critique*, vol. 05.
2003. *Druides : les Maîtres du temps, les prêtres et leur postérité*, avec Paul Verdier, Dervy.
2003. *Développement local et intervention sociale*, (direction), L'Harmattan.
1999. *Apparitions-disparitions*, (direction), Desclée de Brouwer.

1998. *Pentecôte, de l'intime au social*, en co-direction avec Marie-Claude Rousseau, éditions Siloë.

1997. [La quête du Saint Graal et l'imaginaire. Essai d'anthropologie de l'imaginaire arthurie](#), préface de Gilbert Durand, Corlet, (version 1995 en ligne).

1996. *L'imaginaire de l'âme*, (direction), L'Harmattan.

1992. *Rites et sabbats en Normandie*, Corlet.

1991. *Guide des Chevaliers de la Table ronde en Normandie*, Corlet.

1988. *Promenades en Normandie avec Lancelot du Lac*, avec Michel Vital Le Bossé et Léon Gaignebet, Corlet.

Entre 1988 et 2021, on compte pas moins de 42 publications d'ouvrages, directions et co-directions d'ouvrages ou de dossiers de revue (qui ont pu donner lieu à ouvrages). Tout aussi longue et impressionnante que ce soit cette liste de publications, elle n'est pourtant pas complète...

Pour la seule revue *Esprit critique*, il y manque par exemple :

2017. [Possessions](#), en co-direction avec Jean-Marie Brohm, *Esprit Critique* vol. 25, publié aussi aux éditions du Cosmogone, la même année.

2007. *L'implication : entre imaginaire et institution. Regards croisés sur le développement social et la recherche*, *Esprit Critique*, vol. 9.

Voir aussi :

2019. *La légende arthurienne. Sources, dérivations et ruissellements*, direction, éditions L'Œil du Sphinx.

ou encore :

2018. [Dionysos et Hermès. Mutations sociales et communications transculturelles](#), préface Yves Chevalier (ouvrage peut-être seulement en ligne).

2018. [Lectures croisées d'un imaginaire du temps. Essai d'anthropologie historique comparée](#), direction, éditions L'œil du Sphinx (initialement proposé à Téraèdre).

2018. *Du cheval au bestiaire merveilleux. Chevaux, dragons et animaux fantastiques dans la légende arthurienne et ses réceptions*, en co-direction avec Lauric Guillaud, éditions du Cosmogone.

Après 2015. [Mythe et société](#) (écrit non daté, ouvrage peut-être seulement en ligne).

2013. [Au pays de Lancelot du Lac, la route arthurienne Normandie Maine aux marches de Gaule et de petite Bretagne. Un guide culturel du Cercle d'études nouvelles d'anthropologie \(CENA\).](#)

2012. *Comprendre l'utopia : quale(i) utopia(e) ?*, en co-direction avec Orazio Maria Valastro, M@gma, vol. 10 n°3.

2009. [L'amante, l'épouse, la sorcière, figures de la femme et visages du temps](#)

2009. [Pour une socio anthropologie de l'Imaginaire](#), CENA.

1997. *Les ermites et la forêt dans le roman arthurien*, SMF.

1990. *Travail en équipe et imaginaire*, Documents du Cerse, n°48, Caen, Centre d'études et de recherches en sciences de l'éducation.

Bref, quand on va chercher une dernière référence, pensant avoir fait le tour de ses ouvrages et directions d'ouvrages, on tombe inexorablement sur une autre page, d'autres écrits qui se mêlent, s'interpellent et se répondent. Idem lorsqu'on va lire les références bibliographiques ou les notes de bas de page d'un énième article : on en trouve encore de nouveaux, que l'on découvre ou redécouvre.

Digne héritier de Gilbert Durand, curieux de tout, Georges Bertin n'aura pas ménagé ses efforts pour traquer les mythes, légendes et autres mystères plus ou moins anciens et travailler ces imaginaires du Moyen âge à nos jours, mais aussi faire contribuer, connaître et reconnaître les travaux de collègues sur ces thématiques.

En dehors de ces ouvrages ou dossiers de revue, prétendre recenser les articles et communications serait encore bien plus périlleux et prétentieux ! Nous n'en indiquerons donc, là encore, que quelques exemples, en guise de « repères » des travaux menés par Georges.

De nombreux articles étant en accès libre, ils donneront envie à quelques-uns d'entre nous de replonger dans ses écrits, à d'autres de les découvrir.

2020. « Rabelais, sacré laïc ! », communication au colloque « Religiosités séculières et sacré laïque », Centre de recherche sur l'Imaginal, Épinal.

2019. « [De la religiosité médiévale au néo paganisme contemporain. Druides, déesse mère, néo-celtisme, néo paganisme contemporains et fantasy médiévale](#) », communication CESCO Poitiers, « Médiévalisme, réflexions et enjeux », octobre.

2019. « [L'éducation au défi de la mondialisation](#) ».

2019. « [Avalon de l'Esprit](#) », dans Evrard R. (dir.), *Vers une sociologie anomalistique. Le paranormal au regard des sciences sociales*, Nancy, Presses universitaires de Nancy.

2019 « [Le chemin de Compostelle, une voie initiatique](#) », dans Philippe Delvit et Florent Garnier, *Les Chemins de Saint-Jacques à l'épreuve des temps*, actes de colloque, n°39, IFR, Condom, 18-19/10/2018, Toulouse, Presses de l'université Toulouse 1, Capitole.

2019. « [Le Mal absolu, humanisme et négation de l'humanité. Perspectives reichienne et transculturelle](#) », Imaginales maçonniques et ésotériques.

2019. « [L'apocalypse de Jean. Topos de l'Imaginal](#) ».

2018. « [L'éducation au défi du transculturel](#) ».

2018. « [La société transculturelle : comprendre les mutations sociales](#) »

2018. « [Les nouvelles figures de la société en réseau. Entre hyper société et communauté de proximité, d'intérêt, identitaires et culturelles](#) », conférence Cena, « Sociologie des réseaux ».

2018. « [Du ban et de la marche aux marges, et de leurs utilisations politiques dans une perspective comparative](#) »

2018. « [Compte rendu critique de Jung Emma et Von Frans Marie-Louise, La légende du Graal, éd. La fontaine de Pierre, rééd. 2018](#) »

2017. « [Ésotérisme de l'Apocalypse. Le septénaire, sens et symboles](#) », colloque Lestamp, « Apocalypse now », Nantes.

2017. « [Communications sociales, imaginaires, transculturalité](#) », Ceaq.
2017. « [Le roi Arthur et la tradition celtique](#) », CENA
2017. « [L'Ordre international des chevaliers et dames de la Table ronde de la cour du roi Arthur à Camelot](#) », OTR
2017. « [Entre caverne et lumière, un voyage initiatique](#) », présentation d'ouvrage
2017. « [Glastonbury et Damanhur, des utopies pour notre temps](#) », *RUSCA*, n° 9.
2016. « [Le mal absolu, lecture reichienne et transculturelle](#) », colloque Lestamp, « Le mal aux limites des sciences sociales », université de Nantes, 30 juin.
2016. « [Les images du temps dans la légende de Tristan et Yseut](#) », revue *Matière à penser*, « Le temps sous toutes ses formes », n°1 double.
2016. « [La culture carnavalesque et populaire au Moyen âge, l'œuvre de Rabelais... Utopie ou uchronie ?](#) », conférence, diaporama
2016. « [Le mal absolu](#) », diaporama
2016. « [Prise des corps et hiérogamie dans le roman *La Dame du Lac* de Marion Zimmer-Bradley](#) », communication aux 6^e rencontres arthuriennes, Normandie, Maine de Lassay les Châteaux, septembre.
2016. « [Imaginaires et communication sociale. De l'œil à l'énergie libéré](#) »
2016. « Approche comparative de la notion de cycle chez Gilbert Durand et Jean-Charles Pichon », revue *Matière à penser*, « Le temps sous toutes ses formes », n°1 double
2016. « [Le pendule de Foucault d'Umberto Ecco. Un anti polar ésotérique ?](#) »
2015. « [Les vivants et les morts dans la civilisation médiévale](#) », CESCO, université de Poitiers
2015. « [Transculturalité et nouvelles figures de la société en réseaux](#) », diaporama.
2014. « [Gilbert Durand ou le Nouvel esprit anthropologique](#) » dans *Imaginaire et mythes. Hommage à Gilbert Durand*, *Matière à penser*, numéro spécial.

2014. « [Auguste Comte et la transculturalité Orient Occident](#) », communication au colloque « Auguste Comte et le positivisme », associação Sol do Sul, Festival du Rio Grande do Sul.
2014. « [Flusser Vilem, l'écriture a-t-elle un avenir ? Compte rendu librement inspiré de Vilem Flusser](#) »
2014. « [Jacques Ardoino et Gilbert Durand, une réflexion éducative à partir des données de l'Imaginaire](#) » (Aspects complémentaires de la réflexion des professeurs Gilbert Durand et Jacques Ardoino sur *Imaginaire et Éducation*).
2014. « [Pour une autre conception de la Culture](#) » (à propos de G. Bertin, *La société transculturelle*).
2014. « Utopies concrètes » dans C. Bard, G. Bertin, L. Guillaud (dir.), *Figures de l'Utopie, hier et aujourd'hui*, Presses universitaires de Rennes.
2013. « [Jiddu Krishnamurti, notes éparses et réunies](#) »
2013. « [Lancelot au pays de Lassay et en Haute Mayenne](#) », diaporama conférence.
2013. « [La sorcellerie domestique aux bocages de l'Ouest. Rites, croyances, pratiques](#) », diaporama séminaire.
2013. « Au pays des fées », dans G. Susong (dir.), *Gentes dames et méchantes fées*, Mens Sana.
2013. « Des trois Yseut aux figures de la femme et visages du temps dans la légende arthurienne », dans G. Susong (dir.), *Gentes dames et méchantes fées*, Mens Sana.
2013. « [Actualité du sacré](#) »,
2012. « [Au pays des fées sur la route arthurienne Normandie Maine. Contribution à l'enracinement folklorique de la légende arthurienne aux Marches de l'Ouest](#) », CENA.
2012. « [Figures du passage](#) » (chap.14) dans F. Lerbet-Séréni et F. Vialle (dir.), *Mythes et éducation*, L'Harmattan, p. 203-224 (voir aussi [diaporama](#))
2012. « [De la quête du Graal au Nouvel âge. Un mythe sans cesse activé](#) », diaporama.
2012. « The actual avalonians ou la part du symbolique dans une communauté virtuelle » in Communication du symbolique et symbolique de la communication dans

les sociétés modernes et postmodernes, ESSACHESS, Béziers, Université de Montpellier, novembre.

2012. « [Figures concrètes de l'utopie ?](#) », communication au colloque « Figures de l'utopie », Angers, septembre.

2012. « [Gentes dames et méchantes fées dans la légende arthurienne...](#) », communication Lassay les Châteaux, septembre.

2012. « [Le compagnonnage, une pédagogie archaïque ?](#) », conférence, Grafe, Rabat.

2012. « [Transformações sociais e mutações dos sistemas educativos e culturais : abordagem comparativa Oriente/Ocidente](#) », *Revista Famecos*, vol. 19, n°3, p. 607-629, setembro/dezembro.

2011. « [Les missões ou "réductions" des Jésuites en Amérique du Sud. XVII^e et XVIII^e siècle, 150 ans d'utopie "communiste chrétienne"](#) », conférence diaporama.

2011. « [Entre lâcher prise, néo tribalisme et nomadisme, mon chemin vers Santiago de Compostella](#) ».

2011. « [La quête arthurienne de René Banson \(1904-1971\)](#) », diaporama.

2011. « [De l'utopie aux utopies...](#) », diaporama conférence

2011. « [Entre graphosphère et numérisphère, de Rabelais à McLuhan](#) ».

2010. « [Lecture des enfants du Graal de Peter Berling](#) », communication au colloque international « Le créateur et ses figures parentales », université de Dijon, mars.

2010. « [D'Yseut à Mélusine, figures de la femme et visages du temps](#) » dans J. Ardoino et G. Bertin (dir.) *Figures de l'autre. Imaginaires de l'altérité et de l'altération*, Téraèdre.

2010. « Imaginaires, connaissances et savoirs dans la figure d'Épistémon », communication au colloque international du CNAM « Imaginaires, savoirs, connaissances », Angers.

2010. « Imaginaires et savoirs au risque de la connaissance », communication au colloque international du CNAM « Imaginaires, savoirs, connaissances », Angers.

2010. « Anima, figures de la femme et visages du temps », dans J. Ardoino et G. Bertin, *Figures de l'autre. Imaginaires de l'altérité et de l'altération*, Téraèdre.

2010. « [Chamanes et sorcières, autour du corps](#) », communication au II^o Seminário Pombagira : matrizes do feminismo na comunicação, Universidade católica de Brasília.
2008. « [Compte rendu critique de Jaspers Karl, De l'université \(Lyon, Parangon, coll. « situations critiques », 2008\)](#) », *Esprit critique*.
2008. « [Hagiographies et légende arthurienne](#) », SIA Rennes
2008. « [Culture et éducation](#) »
- 2008 (?). « [Éducation ou initiation dans la tradition française de l'éducation populaire](#) »
2008. « [L'invention d'une troisième voie dans l'appréhension des phénomènes sociaux](#) », dans O. M. Valastro (dir.), *Le m@gm@ constitutif de l'imaginaire social contemporain, M@gma*, vol. 6, n° 3.
2008. « [Les pièges de l'évaluation](#) », dans O. M. Valastro (dir.), *Le m@gm@ constitutif de l'imaginaire social contemporain, M@gma*, vol. 6, n° 3.
2008. « [Le partage des savoirs et la figure d'Epistemon, de François Rabelais à Cornélius Castoriadis](#) », communication au colloque international Jules Verne « Le partage des savoirs : réalités et utopies », Nantes.
2005. « [L'imaginaire scientifique](#) », communication au colloque Jules Verne, Nantes, École centrale.
2005. « [Penser une néo utopie éducative](#) »
2005. « [Implication, imaginaire et violence institutionnelle](#) ».
2005. « [La triade féminine : figures de la femme et visages du temps](#) », dans C. Panagiotis (dir.), *Littératures et formes de socialisation, M@gma*, vol. 3, n°1.
2004. « [La peste émotionnelle chez Wilhelm Reich](#) », extrait de G. Bertin, *Un imaginaire de la pulsation : lecture de Wilhelm Reich*, Presses universitaires de Laval.
2004. « [Le corps de la sorcière](#) », *Magma* vol. 2 n°3, *Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation* sous la direction de Magali Humeau.
2004. « [Lancelot du Lac, héros multifonctionnel, récurrences d'une figure indo-européenne du prêtre gardien du bocage sacré au médiateur post moderne](#) », paru

dans Loxias, *Éclipses et surgissements de constellations mythiques. Littératures et contexte culturel, champ francophone*. 1. « Quêtes initiatiques ».

2003. « [L'intervention sociale et sociologique](#) » (Entre recherche scientifique, implexité et intervention, une réflexion sur la complexité et la formation des intervenants), Séminaire Cnam/Iforis avec René Barbier, juillet.

2003. « [Peste émotionnelle et imaginaire social chez Wilhelm Reich](#) », *M@gma*, vol.1 n°4.

Après 2002 (?). « [Le compagnonnage, un imaginaire structuré](#) ».

Après 2002 (?). « [Comprendre notre terrorisme et nos racismes : les racines de la haine](#) »

2002. « [Les apparitions dans l'Ouest. Un traitement méthodologique complexe](#) », communication au colloque transdisciplinaire « La complexité, ses formes, ses effets, ses traitements », MRSH, université de Caen, septembre.

2002. « [La formation à l'intervention sociologique et les recherches sur l'implication](#) », *M@gma*, vol. 0 n° 0. Voir aussi la [communication au Colloque Afirse](#), Pau.

2000. [Héros saurochtones et légende arthurienne](#), communication au colloque « Utopies du lieu commun », Université de Mons-Hainaut, Belgique, *Cahiers internationaux de Symbolisme*

1999. « [Le mythe de Mélusine dans Arcane 17 d'André Breton](#) »

1996. « [Mélusine après le cri](#) », communication au colloque « Mélusine », M CCP, Parthenay.

Foisonnante et passionnante était donc l'abondante production de Georges, stimulante était sa réflexion car il ne la fermait pas dans un « capital cognitif fixe ». Bien plus, l'humanisme académique semblait guider ses pas, une curiosité heuristique le menait à ne considérer aucun sujet comme un mauvais objet et c'est en cela qu'il était un touche-à-tout, défrichant une thématique par-ci, rendant compte d'un ouvrage par-là, à la manière d'un passionné qui avait horreur du convenu, qui aimait et respectait ses semblables, à la manière de ce positivisme religieux qu'Auguste Comte recommandait à quiconque s'aventurerait sur le terrain de la sociologie.

Tenons-nous le pour dit, nous ne parviendrons pas à faire le tour des écrits de Georges Bertin !
et cette contribution finalisant le dossier Hommage à Georges vise bien à ne présenter que
quelques repères dans un cheminement, écourté, bien trop tôt, tant il avait encore à apporter.

Merci Georges !