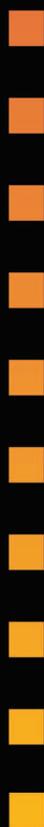


# COMMENT COMPRENDRE L'ACTUALITÉ

*Communication et mise en scène*



Gina Stoiciu



Presses de l'Université du Québec



**COMMENT,  
COMPRENDRE L'ACTUALITÉ**

**Le défi du monde de la santé**

Comment humaniser les soins et les organisations

*Chantal Gravel*

2005, ISBN 2-7605-1179-0, 212 pages

**Dénouer les conflits relationnels en milieu de travail**

*Solange Cormier*

2004, ISBN 2-7605-1232-0, 208 pages

**Le temps de l'incertitude**

Du changement personnel au changement organisationnel

*Raymond Vaillancourt*

2003, ISBN 2-7605-1225-8, 232 pages

**PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC**

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450

Sainte-Foy (Québec) G1V 2M2

Téléphone: (418) 657-4399 • Télécopieur: (418) 657-2096

Courriel: puq@puq.ca • Internet: www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

**CANADA et autres pays**

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.

845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8

Téléphone: (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur: (418) 831-4021

**FRANCE**

AFPU-DIFFUSION

SODIS

**SUISSE**

SERVIDIS SA

5, rue des Chaudronniers, CH-1211 Genève 3, Suisse

Téléphone: 022 960 95 25

Télécopieur: 022 776 35 27



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

# **COMMENT, COMPRENDRE L'ACTUALITÉ**

*Communication et mise en scène*

**Gina Stoiciu**

2006



**Presses de l'Université du Québec**

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450  
Québec (Québec) Canada G1V 2M2

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada*

Stoiciu, Gina

Comment comprendre l'actualité: communication et mise en scène

(Collection Communication)

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7605-1376-9

1. Représentations sociales. 2. Influence sociale. 3. Sens commun.  
4. Communication – Aspect social. 5. Médias – Aspect social.  
I. Titre. II. Collection.

HM1176.S76 2005

302.2

C2005-940957-6

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible avec l'aide financière de la Société de développement des entreprises culturelles (SODEC).

Mise en pages : INFOSCAN COLLETTE QUÉBEC

Couverture : RICHARD HODGSON

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2006 9 8 7 6 5 4 3 2 1

*Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés*

© 2006 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 1<sup>er</sup> trimestre 2006

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

*Pour mon Alexandre le Grand*



INTRODUCTION	
<i>Déchirer le rideau</i> .....	1
 <b>PARTIE I</b>	
<i>La mise en ordre symbolique et les registres de la connaissance</i> .....	7
 <b>CHAPITRE 1</b>	
<i>Le sens commun, la pensée savante et les idées dominantes</i> .....	9
1.1. Le sens commun et la pensée savante .....	10
1.1.1. Une relation triangulaire .....	12
1.1.2. Quelques illustrations de la dynamique de la connaissance .....	14
1.2. La reconstruction de la réalité par le sens commun et la pensée savante .....	20
1.3. Le statut de la connaissance savante et les sciences humaines .....	22
Bibliographie .....	25
 <b>PARTIE II</b>	
<i>L'imaginaire sur la scène de la pensée savante</i> .....	27
 <b>CHAPITRE 2</b>	
<i>Le 11 septembre 2001: différentes prétentions au sens</i> .....	29
2.1. Les liens entre le sens commun, les opinions dominantes et la recherche .....	30
2.1.1. Le sens commun .....	30
2.1.2. L'événement, les discours politiques et les opinions dominantes .....	33
2.1.3. Les médias et les opinions publiques ....	36
2.1.4. La recherche savante et l'événement ....	37
2.2. Éventail paradigmatique de propositions savantes .....	39
2.2.1. Comment définir le statut de «grande peinture»? .....	39
2.2.2. L'inscription paradigmatique .....	41

2.3.	Différentes prétentions au sens .....	42
2.3.1.	La thèse de Fukuyama : évolutionnisme et triomphalisme du modèle capitaliste unique .....	42
2.3.2.	La thèse civilisationnelle de Huntington .....	44
2.3.3.	La thèse de René Girard : rivalité mimétique et violence sacrificielle .....	46
2.3.4.	La thèse d'Edward Saïd : le choc de l'ignorance .....	48
2.3.5.	La thèse critique de Zaki Laïdi : mondialisation et risques de dérapage .....	50
2.3.6.	La thèse critique de Noam Chomsky .....	51
2.3.7.	La thèse d'Omar Aktouf : la revanche des opprimés .....	52
2.3.8.	La thèse de la réception de Dominique Wolton ....	53
2.3.9.	Des explications métaphoriques et éclectiques .....	54
2.3.10.	La thèse négationniste de Thierry Meyssan .....	56
2.4.	L'engagement de l'intellectuel .....	57
2.4.1.	Le savoir autonome et le savoir engagé .....	57
2.4.2.	Le savoir narcissique? .....	58
2.4.3.	L'engagement de la théorie directement sur la ligne de front .....	59
	La théorie des points de vue .....	60
	Bibliographie .....	62

### CHAPITRE 3

	<i>Hitler et sa folie meurtrière : des explications contrastées</i> .....	65
3.1.	Comment expliquer l'inexplicable? .....	66
3.2.	Hitler et le nazisme : thème et variations .....	67
3.2.1.	La thèse de la manipulation et de la propagande .....	67
3.2.2.	Les thèses marxistes et critiques .....	69
3.2.3.	La thèse de la complexité : Ian Kershaw .....	70
3.2.4.	La thèse systémique : Roger Garaudy sème la controverse .....	70
3.2.5.	L'explication particularisante aux États-Unis .....	71
3.2.6.	La thèse ethnopsychologique : Daniel Goldhagen .....	72
3.2.7.	L'explication psychanalytique : Simon Wiesenthal et Walter Langer .....	73
	Rechute au stade prétragique de l'humanité .....	73
	Bibliographie .....	74

## CHAPITRE 4

<i>L'intégration : thème et variations</i> .....	77
4.1. L'intégration et le sens commun .....	78
4.2. L'intégration et la pensée savante: les pères fondateurs .....	79
4.2.1. Les contributions méthodologiques .....	79
4.2.2. Les contributions théoriques .....	80
4.3. Les postures méthodologiques .....	81
4.4. Un phénomène social total .....	82
4.5. Une construction théorique au sein de différentes traditions de recherche .....	84
4.5.1. Le regard fonctionnaliste .....	84
4.5.2. Le regard systémique .....	86
4.5.3. La perspective dialectique .....	88
4.5.4. Le regard culturaliste et ethnopsychologique .....	90
4.5.5. La sémiotique et les pratiques symboliques .....	92
Entre pluridisciplinarité et interdisciplinarité .....	93
Bibliographie .....	94

## PARTIE III

<i>La scène institutionnelle: jeu d'improvisation et rituel</i> .....	97
---	----

## CHAPITRE 5

<i>Le colloque: la mise en scène du savoir</i> .....	99
5.1. Le colloque: rituel et théâtralité institutionnelle .....	100
5.1.1. Le colloque comme rituel de la vie universitaire .....	100
5.1.2. Le colloque: un rituel en trois séquences .....	102
5.1.3. Procédés symboliques de mise en scène du colloque .....	104
5.2. Les fonctions du colloque: socialisation et communion .....	110
5.2.1. La fonction sociale du rituel: intégration et appartenance .....	110
5.2.2. La fonction de communion du colloque .....	112
5.3. La communication scientifique: l'art de la composition et de la mise en scène du savoir .....	113
5.3.1. Qu'est-ce qu'une communication scientifique? .....	113
5.3.2. L'art de la composition du savoir .....	115
5.3.3. Procédés de composition et de mise en scène du savoir .....	116

Retour sur quelques éléments en guise de conclusion .....	120
Bibliographie .....	121

## **PARTIE IV**

<i>La scène médiatique : l'imaginaire et les mythes politiques</i> .....	123
--	-----

### **CHAPITRE 6**

<i>La chute symbolique du communisme : la révolution roumaine</i> .....	125
6.1. La révolution roumaine comme événement médiatique ...	126
6.2. D'où vient le dérapage médiatique ? .....	129
6.2.1. L'hypothèse de Guillebaud .....	130
6.2.2. L'hypothèse de Ramonet .....	130
6.2.3. L'hypothèse de Cornillot .....	131
6.3. La chute symbolique du communisme : notre hypothèse .....	131
6.3.1. L'effervescence mythologique .....	131
6.3.2. Collision inhabituelle des deux systèmes de communication .....	135
6.3.3. Imagerie révolutionnaire, mythes et mythologies politiques .....	137
6.3.4. La mort et les cas de figure emblématiques : le retour aux mythes archaïques .....	141
Bibliographie .....	144

### **CHAPITRE 7**

<i>L'information et la communication en période de crise</i> .....	145
7.1. « Révolution en direct » et « téléguerre » : des récits médiatiques .....	146
7.2. L'information ou la communication ? .....	149
7.3. Le journaliste, l'ethnographe et l'historien face à l'objectivité .....	150
7.4. La couverture des événements de crise et le récit mythologique .....	153
En guise de conclusion .....	155
Bibliographie .....	155

## CHAPITRE 8

<i>Kosovo : une si mauvaise guerre et une si belle légende</i> .....	157
8.1. Rationalisation de la réalité ou confusion? .....	158
8.2. L'OTAN comme communicateur de guerre .....	159
8.3. La carte émotionnelle et l'angle de l'intervention humanitaire .....	161
8.4. Entre la guerre destructrice et la légende humanitaire ....	162
8.5. La rhétorique de la guerre .....	163
8.5.1. Frappes aériennes, militaires, politiques, juridiques et symboliques .....	163
8.5.2. Erreurs regrettables et dommages collatéraux ....	165
8.5.3. L'épuration, le nettoyage ethnique et le génocide perpétré par Milosevic .....	166
En guise de conclusion .....	167
Bibliographie .....	168

## PARTIE V

<i>La scène de l'imaginaire national</i> .....	171
--	-----

## CHAPITRE 9

<i>L'imaginaire du pluralisme au Québec :</i> <i>les modes alimentaires</i> .....	173
9.1. Les modes alimentaires et la perception de l'autre .....	174
9.2. Cinq modes alimentaires dans l'imaginaire du pluralisme au Québec .....	177
9.2.1. La nourriture autochtone, enjeu d'une refonte générale .....	177
9.2.2. La folklorisation de la nourriture traditionnelle .....	180
9.2.3. La nourriture ethnique comme jeu d'intégration et accommodement mutuel .....	183
9.2.4. Les restaurants étrangers et la mise en scène de l'authenticité .....	186
9.2.5. Le <i>fast food</i> et le centre commercial .....	190
En guise de conclusion .....	193
Bibliographie .....	193

**CHAPITRE 10**

<i>Le nationalisme et la bière</i> .....	195
Bibliographie .....	200

**PARTIE VI**

<i>Légendes contemporaines : rites de passage et fonctionnement cérémonial</i> .....	203
--	-----

**CHAPITRE 11**

<i>Les funérailles de Lady Diana : princesse du peuple</i> .....	205
11.1. Un événement cérémoniel .....	206
11.2. Un rituel de passage .....	208
11.2.1. La mort d'une princesse-star .....	208
11.2.2. Les préparatifs des obsèques : la séparation .....	210
11.2.3. Les obsèques et l'héritage .....	212

**CHAPITRE 12**

<i>La légende de Lady Diana : altesse royale et martyre du mariage arrangé</i> .....	215
12.1. Diana, princesse abandonnée et victime du mariage arrangé .....	216
12.2. Diana et le mythe sacrificiel .....	218
12.3. La vie de Diana, un conte .....	219
Bibliographie .....	221

**CHAPITRE 13**

<i>Maurice Richard : les funérailles d'une idole nationale</i> .....	223
13.1. La révélation du mythe Rocket .....	224
13.1.1. Le joueur de hockey Maurice Richard .....	224
13.1.2. La fermentation du mythe .....	225
13.1.3. L'explosion du mythe .....	226
13.1.4. L'installation du mythe .....	228
13.1.5. Le rebondissement du mythe : Maurice Richard, un héros national .....	228
13.2. Le mythe : ses caractéristiques et ses fonctions .....	230
13.2.1. Les caractéristiques du mythe .....	231
13.2.2. Les fonctions du mythe .....	232
13.3. La télévision cérémonielle .....	233

En guise de conclusion .....	237
Bibliographie .....	237

**CONCLUSION**

<i>La réinvention de la vie sociale</i> .....	239
---	-----



## DÉCHIRER LE RIDEAU

Comment comprendre la vie sociale et comment comprendre l'art de fabriquer l'actualité? Un rideau magique nous fait croire que la réalité sociale dans laquelle on vit est naturelle et normale. Or, ce qui peut avoir une apparence « naturelle », une réalité donnée d'avance, est le produit d'un processus de construction, déconstruction et reconstruction symbolique; ce qui peut paraître « normal » n'est que l'emprise des représentations collectives sur le regard qu'on porte sur le monde. L'imaginaire collectif est le résultat d'une mise en ordre symbolique et le produit de l'ensemble des démarches symboliques par lesquelles une société se donne des repères.

Au cœur du processus de réinvention de la vie sociale se trouve la communication, en tant que mécanisme subjectif, intersubjectif et social par lequel les acteurs sociaux non seulement s'approprient le sens de la réalité quotidienne et contribuent à la reproduction du social, mais participent aussi à la recomposition de la vie sociale dans l'improvisation collective.

La vie sociale est un jeu de représentation ouvert à l'improvisation sur toutes les scènes de la vie sociale, qui va de la vie quotidienne à la vie institutionnelle, du sens commun à la pensée savante, de la scène politique aux légendes contemporaines. Ainsi, nous nous engageons sur la voie de la construction sociale de la réalité. La transition entre les différentes réalités et les différentes scènes de la vie sociale ressemble à un rideau qui se lève et tombe; quand le rideau se lève, le spectateur est transporté dans un autre monde, qui n'est pas nécessairement le même que celui de la vie quotidienne; quand le rideau tombe, le spectateur revient à la réalité de la vie de tous les jours.

C'est par la mise en scène et la théâtralité que s'accomplit l'échange entre les différents acteurs de la vie sociale. L'idée de la théâtralité s'est imposée à nous au fil du temps et à travers des textes que nous avons publiés à diverses occasions. Bien que l'écriture de chacune des parties du livre ait subi l'inspiration du moment où les événements se produisaient, cette préoccupation de déchiffrer le mécanisme de mise en ordre symbolique de la réalité a été constante.

Ce livre s'intéresse aux pratiques symboliques de la communication et au dispositif symbolique dans les échanges communicationnels. La compréhension du monde qui nous entoure est source d'utopies, de rêves et de fantasmes collectifs : pour maîtriser les angoisses collectives, les communautés mettent en place des pratiques rituelles et un déploiement cérémonial. La lecture mythologique et rituelle est de mise.

La première partie du livre porte sur la dynamique de la reconstruction symbolique en rapport avec les trois registres de connaissance : le sens commun, les opinions dominantes, la pensée savante. C'est un mythe de croire que les chercheurs en sciences humaines vivent dans leur tour d'ivoire. La recherche en sciences humaines, qui va de la littérature à la philosophie en passant par la linguistique, la psychologie, la sociologie et l'histoire, est une source intarissable de connaissances qui peuvent nourrir la prise de décisions et le sens commun. L'homme ne peut pas vivre hors d'un monde significatif et ordonné en concepts et notions. Nous pensons le monde en formules, en modèles et en essences qui nous enferment dans des stéréotypes et des jugements préalables.

Prenons un seul exemple. Dans la vie quotidienne, la nation est perçue comme la vie en commun et le partage nécessaire de valeurs communes. Le sens commun en tant qu'espace d'intérêt général est fondateur de l'espace citoyen, dans lequel nous sommes collectivement sous l'emprise des représentations sociales et des idées dominantes. Alors que les acteurs sociaux constituent des puissances et exercent leur influence sur les décisions, le pouvoir en place impose une vision de fusion et de fonctionnement commun ; la nation devient alors un discours sur la volonté de vivre ensemble. La pensée savante n'est qu'un moyen de « penser » la nation, donc de fixer les essences. Dès lors, nous pensons la nation comme une entité civique, ethnique ou encore multinationale ou multiculturelle. S'il n'existe pas de nations multiculturelles, civiques ou ethniques, nous avons besoin de ces références conceptuelles afin d'ordonner et de comprendre le monde dans lequel nous vivons au quotidien.

L'ordre social n'est qu'une limite normative dans le désordre de la vie quotidienne parce que les hommes et les femmes libres veulent délibérer et recomposer la vie commune ; les compositions de la vie commune se défont et se refont. La négociation collective reprend son cours, avec tout le poids des rapports de force, et change

ainsi le regard sur les normes qui fondent la volonté de vivre ensemble. Les concepts « tombent en panne », et les variations conceptuelles sont à recomposer. Telle est la dialectique de réinvention de la vie sociale.

La deuxième partie du livre nous a été inspirée par les événements du 11 septembre 2001 ; elle concerne l'imaginaire sur la scène de la pensée savante. Certes, par leur côté obscur et inexplicable, les événements emblématiques mobilisent des ressources exceptionnelles dans l'espace de la pensée savante ; « la folie terroriste » nous a incitée à revisiter « la folie destructrice et meurtrière » de Hitler sous le même angle de la prolifération des prétentions au sens.

Dans l'optique de la recomposition du savoir, il nous semblait aussi important de nous interroger d'une façon plus générale sur le processus de reconstruction savante. Nous avons alors choisi de réfléchir sur le thème de l'intégration, en tant que phénomène auquel font face les sociétés d'immigration et de pluralisme, et nous avons fait l'exercice de débusquer, pour ainsi dire, un certain nombre de variations sur ce thème.

La troisième partie porte sur la mise en scène du savoir et le rituel institutionnel ; cette fois, nous interpellons la scène institutionnelle en tant que lieu par excellence du jeu d'improvisation et du rituel. Le colloque, qui ponctue périodiquement la vie universitaire et académique, devient le cadre d'analyse et de réflexion privilégié, dans une perspective de rituel et de théâtralité institutionnelle.

Si la vie institutionnelle est certes un jeu d'improvisation symbolique, cette improvisation est encadrée par le rôle des acteurs et par le rite. Et si c'est par la théâtralité que s'accomplit l'échange entre les acteurs lors d'un colloque, cette théâtralité est délimitée par trois séquences rituelles du colloque : la préparation, la représentation publique et l'après-colloque. Nous nous intéresserons également à la « communication scientifique » en tant que genre particulier de texte savant, dont la mise en forme nécessite tout un art de la composition.

Dans la quatrième partie, nous nous attardons à l'imaginaire et aux mythologies sur la scène médiatique. Nous analysons les nouvelles en tant que type particulier de système symbolique. Ainsi, nous avons voulu savoir comment et pourquoi, lors de la révolution roumaine, de la guerre du Golfe et de la guerre au Kosovo, les légendes et les récits mythologiques étaient plus « vrais » que la réalité pour les communautés qui vivaient et racontaient ces événements dramatiques.

En effet, le récit des situations de crise ne présente pas les choses telles qu'elles sont, mais telles que la communauté se les représente. Avec leur propre code culturel, ces récits sont reconnus par les publics auxquels ils s'adressent ; ils rassurent la communauté en lui offrant cohérence cognitive, apaisement émotionnel et cohésion sociale devant la mobilisation collective. La dynamique symbolique relie ainsi producteurs et récepteurs, puisque le public ne consomme pas les nouvelles en tant que miroir de la réalité, mais en tant que texte symbolique.

La cinquième partie porte plus particulièrement sur la table comme scène de l'imaginaire national. Nous avons voulu voir comment la réalité du pluralisme ethnique et culturel se manifeste dans la tête des gens, mais aussi de quelle manière l'imaginaire du pluralisme est ancré dans les objets, les pratiques alimentaires et les lieux de rencontre. En effet, la nation existe autant réellement que symboliquement.

Enfin, la sixième et dernière partie du livre porte sur les rites de passage et la télévision cérémonielle. Lors des funérailles de personnes publiques, les médias deviennent des acteurs qui amplifient tant l'interprétation mythologique que la manifestation rituelle. Alors que les mythes traduisent symboliquement les rêves d'une société, le rituel facilite la communication lors des moments forts de la vie. L'interprétation mythologique et rituelle est à l'œuvre dans les deux cas que nous avons analysés : celui de Lady Diana comme figure d'une altesse royale victime du mariage arrangé, et celui de Maurice Richard en tant que figure fétiche de la fierté nationale au Québec.

En conclusion, nous interpellons l'ordre symbolique imposé par le néolibéralisme, dans la perspective de l'improvisation collective qui sert de mécanisme de réinvention de la vie sociale.

\*  
\*\*

Dans son plus récent roman, *Le rideau*, l'écrivain Milan Kundera s'interroge sur l'aventure de l'art du roman. Une réflexion en particulier a capté notre attention : « Telle une femme qui se maquille avant de se dépêcher vers son premier rendez-vous, le monde, quand il accourt vers nous au moment de notre naissance, est déjà maquillé, masqué, préinterprété. Cervantès envoya don Quichotte en voyage et

le monde s'ouvrit devant le chevalier errant dans toute son ambiguïté, dans toute la nudité comique de sa prose. C'est en déchirant le rideau de la réinterprétation que Cervantès a mis en route l'art du roman ».

En effet, notre intention est de déchirer le rideau magique de l'interprétation symbolique qui est à la base de tout comportement individuel et collectif, afin de mieux comprendre pourquoi, au lieu d'une seule et unique vérité, il y a un certain nombre de vérités relatives.



P  
A  
R  
T  
I  
E

---

I

*LA MISE EN ORDRE  
SYMBOLIQUE  
ET LES REGISTRES  
DE LA CONNAISSANCE*



# 1

*LE SENS COMMUN,  
LA PENSÉE SAVANTE  
ET LES IDÉES DOMINANTES*

Quels sont les fondements de la connaissance ? Qu'est-ce que le sens commun et la pensée savante ? Quels sont les liens entre les registres de la connaissance ? Comment la réalité est-elle reconstruite dans la pensée commune et la pensée savante ? Quel est le statut des sciences humaines dans la perspective constructiviste de la réalité ?

### 1.1. LE SENS COMMUN ET LA PENSÉE SAVANTE

Les fondements de la connaissance se trouvent dans la vie quotidienne. Lorsqu'on parle du sens commun, on considère en fait la connaissance dans la vie quotidienne, le savoir populaire et pratique, le savoir naïf et naturel. Le sens commun est fait de théories spontanées, de perceptions. Il est l'indice de la logique naturelle, du mental collectif, de la sensibilité commune, de ce que l'on considère naturellement comme le bon sens. Il est aussi le syndrome de l'air du temps, de l'esprit du temps.

Dans l'expression « sens commun », le terme « commun » renvoie à deux significations. Le sens est dit « commun » d'abord parce qu'il procède d'une communauté de réflexions, d'une construction collective par exposition aux autres ; par conséquent, l'acte de comprendre et d'interpréter au quotidien est une mise en commun de sens. « Commun » ensuite parce qu'il procède de l'apparence d'une banalité agissante, certes, mais terriblement efficace.

Aristote parlait déjà de la puissance de la *doxa* (l'opinion). L'opinion est un fait humain qui entraîne la croyance en la vérité de la conviction (*pistis*) ; la conviction suppose la persuasion (*peithos*), qui entraîne la raison (*logos*). Si quelques bêtes possèdent l'imagination, précise Aristote, elles n'ont pas la raison ; la raison est la caractéristique la plus importante des humains.

La connaissance savante est un savoir scientifique, une pensée abstraite, élaborée en concepts et théories suivant une logique de raisonnement théorique ; ces théories et concepts sont ordonnés en traditions de recherche et en écoles de pensée. Par rapport au sens commun, la connaissance savante a un fonctionnement dérivé, puisqu'elle est une construction logique, une construction au deuxième degré, une démonstration rationnelle. Lorsqu'on étudie quelque chose, il ne suffit pas de savoir de quoi on parle ; il faut surtout savoir comment et de quelle tribune on parle, avec quels outils et pour défendre quelle thèse.

Il serait trompeur d'opposer le sens commun, l'opinion commune, qui procède par séduction et certitudes faciles, au savoir rationnel, porteur d'une promesse de vérité objective. Apparemment, le jardin soigné du savoir exclut le cortège de préjugés, de faux savoirs et d'idées reçues du jardin populaire. Puisqu'il est fondé sur l'objectivité de sa méthode et la mise à distance critique, le savoir rationnel se veut dépourvu de préjugés, bien qu'il subisse leur ascendant de façon inconsciente et incontrôlée. En effet, les deux champs, les deux territoires sont ancrés dans le sol commun de la connaissance et se nourrissent du même terreau de l'imagination sociale. Dès lors, la question n'est pas de les opposer, mais d'étudier les cheminements qui traversent et unissent ces deux champs de la connaissance. L'imaginaire a une grande influence sur le travail des scientifiques et sur les découvertes; comme on l'a souvent remarqué, on n'invente pas n'importe quoi et n'importe comment; on est toujours préparé par une rêverie inventive.

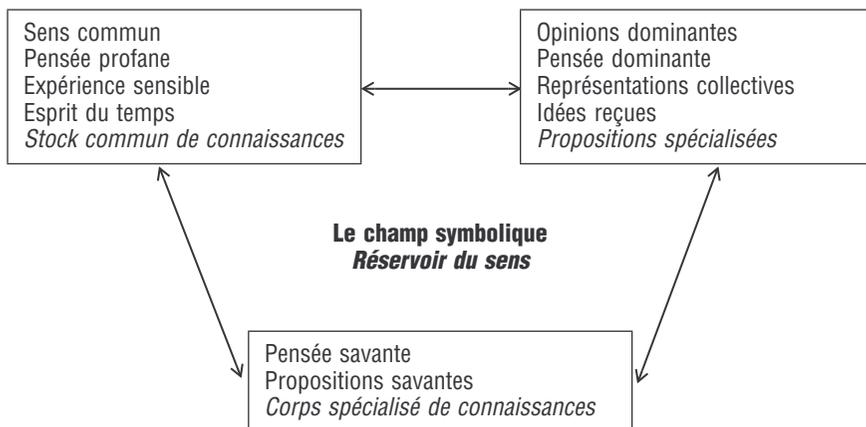
Dans le sens du constructivisme, on peut considérer que le langage intègre des expériences appartenant à des « domaines finis de sens »; il construit des édifices de représentations symboliques qui semblent s'élever au-dessus de la réalité de la vie quotidienne. La religion, l'art, la philosophie, la science sont des systèmes symboliques de ce type; en dépit de leur détachement apparent de l'expérience quotidienne, ils font partie de la réalité comme une sorte d'enclave de sens. Par exemple, le *je* peut intégrer dans sa vie quotidienne la signification de ses rêves selon l'interprétation de son psychiatre. Les enclaves produites par de telles transpositions appartiennent à chacune des deux sphères, profane et savante, de la réalité; si elles sont situées dans des registres de connaissance différents, elles « renvoient » néanmoins l'une à l'autre.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que les rapports entre la connaissance ordinaire et la connaissance savante ne sont pas rigides puisque les théories des sciences sociales sont indissociables de l'air du temps. D'une part, l'individu n'est pas un « idiot culturel »; il joue un rôle actif dans la vie sociale, il interprète le monde qui l'entoure, il réfléchit, il se positionne et il réagit en fonction du sens qu'il accorde à la vie quotidienne. D'autre part, l'intérêt pour une recherche ne vient pas du désir du chercheur, mais plutôt de la séduction de l'objet; le sujet d'une recherche et le questionnement surgissent le plus souvent du quotidien.

L'image de la tour d'ivoire dans laquelle le savant se réfugie est en quelque sorte dépassée; du chercheur en sciences sociales on veut aujourd'hui projeter plutôt une image de pèlerin qui voyage, qui se laisse interpeller par les problèmes du monde. Cette image n'exclut toujours pas l'idée tenace de rupture entre le monde du sensible et celui de la raison.

### 1.1.1. UNE RELATION TRIANGULAIRE

Au centre de cette dichotomie non étanche entre le sens commun et le corps spécialisé des connaissances se trouvent les représentations sociales et les idées dominantes. On pourrait s'imaginer ainsi les liens entre les différents niveaux de connaissances :



Il convient alors de parler d'une dynamique triangulaire ou circulaire qui entraîne l'esprit du temps, les idées dominantes et l'académique dans l'élaboration collective du champ symbolique. Le champ symbolique en tant que réservoir collectif de sens est le résultat du croisement entre les reconstructions symboliques dans ces trois registres de la connaissance.

Alors que l'esprit du temps désigne l'interprétation courante des événements, l'académique se rapporte à un corps spécialisé de connaissances, d'études et de recherches, ayant leurs objets et méthodes privilégiés. La pensée dominante de l'époque apporte son cortège d'idées reçues et d'inquiétudes collectives tout en étant reliée avec l'expérience sensible et le sens commun. On parlera donc des liens qui unissent le *stock commun de connaissances*, les *propositions spécialisées des groupes* et le *corps spécialisé de connaissances*.

D'une part, les recherches et les débats d'idées tentent de répondre aux tourments et aux inquiétudes des contemporains tout en ayant comme point de départ l'esprit du temps et les opinions dominantes. D'autre part, un certain nombre de *propositions savantes*, une fois diffusées, popularisées et intégrées par le plus grand nombre, parviennent à changer les perceptions du sens commun. Si les analystes sont soucieux des signes du temps, l'esprit du temps se voit en retour influencé par les idées dominantes et les propositions scientifiques vulgarisées par les médias. De même, les représentations sociales, avec leurs idées reçues, sont continuellement remises en question par le regard profane et le regard savant.

Profondément ancrées dans l'imaginaire social, les représentations sociales se nourrissent d'images superposées, issues du milieu familial, social et médiatique, par imprégnation culturelle et sociale. Ce sont des images mentales collectives, des stéréotypes et des préjugés tenaces, fixés par répétition. Par rapport aux perceptions culturelles du sens commun, elles englobent non seulement une dimension culturelle, mais également une dimension idéologique. C'est cette dernière dimension qui est responsable de la mécanique réactive et de l'implication comportementale et normative des représentations sociales.

Les médias constituent un lieu public d'intersubjectivité ; ils sont porteurs des représentations collectives, mais aussi des opinions dominantes. Ils sont donc le lieu privilégié du débat public, mais aussi un moyen de justification et de légitimation des idéologies des groupes en présence ; certaines propositions symboliques émanant des groupes dominants auront grâce aux médias plus de chances de recevoir l'appui ou encore le consentement populaire, pour emprunter l'expression de Noam Chomsky. Aussi bien dire que la reconstruction de la réalité dans l'espace du débat public tient à la fois de facteurs d'ordre cognitif et affectif et de facteurs d'ordre idéologique.

Les nouvelles et les faits divers constituent à l'occasion de formidables dispositifs d'excitation collective au moyen des médias. L'énergie médiatique dépensée à réactiver, selon le contexte, un certain nombre de représentations collectives suscite en permanence tant l'expérience sensible que l'intérêt des analystes. Par exemple, dans une économie de marché, alors que les travailleurs occidentaux parlent du chômage causé par le « démantèlement » des manufactures dans les pays asiatiques, les politiciens revendiquent le « néolibéralisme comme voie à suivre » et la « réingénierie » de l'État. Pour leur part, les

analystes créent un nouveau langage pour nommer et évaluer ces enjeux en termes de « délocalisation des industries », de « besoins de la famille humaine », de « responsabilité partagée » ou encore de « besoins essentiels du monde ».

Les prétentions au sens dans le registre de la réflexion savante sont infiniment multiples, puisque la préoccupation principale de chaque analyste est d'éviter la simplification. Si, dans le champ de la pensée courante et médiatique, la tendance va directement ou subrepticement au manichéisme, le champ de la pensée savante s'accommode bien plus facilement d'une multiplicité des thèses au sujet d'une question. Il est important de souligner que les médias font souvent appel aux analystes pour alimenter le fonds commun de connaissances et les débats publics ; en effet, si la pensée savante ne change pas le monde, elle participe pleinement au changement du regard qu'on peut avoir sur lui.

À cet égard, on pourrait rappeler la dispute des années 1950 entre Jean-Paul Sartre et Raymond Aron. Alors que Sartre adorait la foule, le *glamour* et l'engagement politique, Aron, analyste distant, se décrivait simplement comme un « spectateur engagé ». Pendant que Sartre s'engageait ouvertement dans le débat d'idées socialistes de son époque, Aron se contentait de lire, tant dans le totalitarisme de droite que dans celui de gauche, la même « fureur qui s'empare du peuple entier ». Déjà à l'époque, on pensait qu'il valait mieux avoir tort avec Sartre que raison avec Aron. Cette question de « liaisons dangereuses » entre le savant, les idées dominantes et le mode du politique reste tout entière.

Par ailleurs, depuis les années 1970, un certain nombre de penseurs, particulièrement en France, ont choisi l'agora télévisuelle sans nécessairement s'attacher à la tribune universitaire. Par exemple, des penseurs tels André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy ou Alain Minc ont fait le pari d'un élargissement du débat intellectuel à toute la sphère publique, et cette dynamique prend de plus en plus d'ampleur.

### **1.1.2. QUELQUES ILLUSTRATIONS DE LA DYNAMIQUE DE LA CONNAISSANCE**

Du point de vue de la sociologie de la connaissance, c'est la considération simultanée des propositions profanes, dominantes et savantes au sujet de l'événement déclencheur qui permet d'évaluer de quelle

manière elles font route ensemble dans le processus de mise en ordre symbolique du monde. Voici quelques exemples éclairants en guise d'illustration de la dynamique du champ symbolique.

### **Premier exemple: le 11 septembre 2001**

La reconstruction symbolique des événements du 11 septembre 2001 a été exemplaire à plusieurs titres. Nous nous arrêtons ici à la piste de la récupération politique. En effet, une thèse savante, celle du choc des civilisations, a été récupérée, instrumentalisée par les discours politiques de l'administration de George W. Bush, afin de justifier et de légitimer ce qu'on a désigné ensuite comme des « guerres préventives ». À force d'entendre répéter que le monde est passé de la guerre froide au choc des religions et des civilisations, une partie de l'opinion publique occidentale et musulmane a été conquise à l'idée que la nature des conflits récents sur la scène internationale tient de cette logique du choc des civilisations. Et ainsi la chasse aux sorcières s'est inscrite quotidiennement sous cette nouvelle bannière de « lutte contre l'autre », de rupture entre « Eux » et « Nous ».

En temps de crise, les plus folles suppositions bouillonnent autour de l'existence d'un complot qui expliquerait tout ; après l'effroi nommé 11 septembre, les Américains ont accordé beaucoup de crédit à l'existence d'un complot : New York, capitale du monde, centre nerveux du capitalisme, Mecque du commerce et lieu où habitent les Maîtres du monde, a inspiré à l'ennemi de la jalousie, de l'amour-haine et le désir de se venger.

En effet, l'homme porte en lui le désir de juger avant de comprendre, il souhaite par conséquent un monde où le bien et le mal sont nettement discernables. Les religions et les idéologies sont fondées sur ce désir et elles exigent que quelqu'un ait raison.

Ce n'est donc pas par hasard que le gouvernement de George W. Bush a si vite récupéré et instrumentalisé les attentats en construisant un bouc émissaire et en le diabolisant par la suite ; Ben Laden et son réseau Al Qaïda deviennent ainsi l'incarnation du mal, le visage de l'ennemi qui sert dorénavant de point de cristallisation de toutes les peurs et de toutes les frustrations.

Les romans et les films inspirés des attentats du 11 septembre se sont multipliés depuis 2001 en proposant des lectures pleines d'ambiguïté et d'incertitude. C'est la force du roman et du cinéma de proposer, au lieu d'une seule vérité absolue, un tas de vérités incorporées dans des ego imaginaires appelés personnages.

Animés par la « passion de connaître », mais aussi par un langage de relativité, les chercheurs en sciences sociales se sont aventurés à dévoiler, montrer et éclairer les différents aspects des événements du 11 septembre ; l'unique vérité des politiciens se décomposa ainsi en une multitude de vérités relatives que les chercheurs se partagent afin de comprendre ce qui s'est passé.

### **Deuxième exemple : l'admission de la Turquie dans la Communauté européenne**

L'admission de la Turquie dans la Communauté européenne est un autre exemple qui entraîne une circularité des registres de la connaissance. Alors que les gens parlent dans leur vie quotidienne de cette possible admission de la Turquie dans la famille européenne et qu'une sorte de psychodrame collectif se dessine, au Parlement européen, des voix se lèvent pour créer des camps « Pour » et des camps « Contre ». Et dans ce paysage hautement symbolique, tant l'opinion publique que les politiciens réclament aux historiens des arguments historiques et politiques à l'appui d'un Oui ou d'un Non.

### **Troisième exemple : le fédéralisme canadien ou le séparatisme au Québec ?**

Que dire de cette effervescence collective qui suscite depuis des décennies la question du fédéralisme canadien ou du séparatisme au Québec ? Les gens « ordinaires » aussi bien que les politiciens et les historiens se remettent à chaque fois à la tâche pour nourrir continuellement l'idée qu'on se fait de la cohabitation. Alors que du côté anglophone on invoque la famille pancanadienne en empruntant la métaphore des frères siamois, du côté québécois on parle de mariage forcé, de la mémoire des blessures mythiques et historiques, dans une logique de réparation des torts. Comment refaire alors ce contrat civique de l'acte de la Confédération, sinon par sa remise en question permanente ?

### **Quatrième exemple : « l'Affaire Cantat »**

Penchons-nous maintenant sur cette histoire médiatique désignée en 2003 comme « l'Affaire Cantat » ou « l'Affaire de Vilnius ». Il s'agit d'une dispute amoureuse entre le chanteur français Bertrand Cantat et l'actrice française Marie Trintignant, sur le plateau de tournage d'un film réalisé à Vilnius, dispute qui a tourné au drame et fini par la mort de l'actrice. Durant deux ans, cette affaire a suscité les passions, en France comme au Québec.

Les nombreux comptes rendus et récits médiatiques sur la nuit de la dispute amoureuse ont transformé les amoureux en de véritables démons qui s'entretuent. Avec ce penchant pour le côté moralisateur du fait divers, la plupart des commentateurs dans les médias se sont acharnés à interpréter l'événement comme un cas exemplaire de la conduite violente du mâle qui bat et tue sa femme. Très vite, Marie Trintignant est devenue l'icône de la femme battue, la figure emblématique de la femme victime de la violence masculine. Dans une sorte de dialectique inversée, son nom sera invoqué pour valider les statistiques habituelles concernant la violence masculine, ou encore pour légitimer cette « nécessaire croisade contre les mâles ».

Comme dans tout psychodrame collectif, une opposition tranchante a engendré, d'un côté comme de l'autre, quelques dualismes manichéens. Tantôt c'était « l'homme » qui apparaissait comme l'incarnation du Mal, tantôt c'était « la femme » qui semblait déclencher celui-ci. Dans ce contexte électrisé, « l'Affaire » fut aussi récupérée par un certain nombre de mouvements qui en ont longuement parlé, avec cette conviction d'être au plus près du réel. Voyant l'excitation collective qu'il provoquait, des chercheurs en sciences sociales, des sociologues, des psychologues, des mythologues se sont emparés du sujet pour se livrer à une réflexion logique, crédible, valide. Chaque explication privilégiait une perspective choisie délibérément. Certaines lectures savantes ont avancé des analyses invoquant les rapports de domination hommes/femmes, rapports de domination historiquement reconnus, structurellement et symboliquement construits. D'autres ont développé les concepts de violence symétrique (la violence peut être considérée comme un processus d'action et de rétroaction) et de *gender neutral* (la violence est un dysfonctionnement de l'interaction familiale).

### **Cinquième exemple : l'émission de télévision *Tout le monde en parle***

Depuis septembre 2004, Radio-Canada diffuse une version québécoise, très appréciée, de cette émission lancée d'abord en France. Son concept repose apparemment sur ce dont tout le monde parle pendant la semaine ; autrement dit « on parle de ce dont tout le monde parle ». Mais, si l'événement de la semaine est au cœur de sa construction, l'émission travaille aussi à se fabriquer elle-même comme événement. En effet, l'émission parle de « ce dont tout le monde parle » afin que « tout le monde ne parle que de l'émission » ; le passage du registre médiatique au registre quotidien suit un va-et-vient continu.

L'expression « tout le monde en parle » nous fait penser à la rumeur dans son sens classique ; on s'attend donc, lorsque tout le monde parle d'une histoire, qu'elle soit alimentée de détails piquants qui se multiplient sans fin dans la transmission de l'histoire. Or, dans le cas de cette émission, on mise plutôt sur l'intentionnalité autobiographique ; c'est plutôt la personne visée qui vient témoigner, voire s'autodéchirer publiquement. Les invités (politiciens, sportifs, artistes, mannequins) se confessent, ouvrent leur âme, enivrés par leur propre monde affectif. L'émission tient ainsi la place d'un immense observatoire, d'où l'on peut embrasser la vie commune comme amalgame de vies des gens célèbres.

Les cotes d'écoute élevées de cette émission suscitent de multiples questions chez les chercheurs : Comment fabrique-t-on un événement ? Pourquoi un événement plus qu'un autre a-t-il droit de cité et est-il publicisé ? En quoi les deux émissions, française et québécoise, diffèrent-elles bien qu'elles reposent sur le même concept ? Ce genre d'émission soulève aussi la question de la grandeur et de la misère de notre modernité télévisuelle. Le modèle à suivre, défendu notamment par cette émission, semble rimer avec le cru, la grossièreté et une certaine obscénité. Le « paraître », ce n'est plus offrir le meilleur de soi-même, la discrétion, la délicatesse, la modestie, la courtoisie, la politesse, mais plutôt se montrer cru ; comme si l'on se croyait plus vrai parce que trivial. Le « paraître », dont cette émission semble être l'étendard, élève la parole vulgaire, l'obsession scatologique ou sexuelle et le dévoilement de l'intimité sans détour au rang des valeurs modernes et devient en fin de compte une nouvelle forme de conformisme, comme si la faculté d'être un peu plus cru en public qu'en privé était un gage de la démocratie du semblable.

### **Sixième exemple : le débat sur la légalisation du mariage des homosexuels au Canada**

Au Canada, par le passé, le mariage traditionnel était collectivement reconnu comme « l'alliance pour la vie de deux personnes de sexe différent, qui se complètent mutuellement au point qu'ils ne font plus qu'une famille ». Le sens implicite de cette définition était qu'il y a une complémentarité biologique entre la femme et l'homme menant à la procréation et au partage des tâches et des rôles parentaux. Cette union se faisait à l'église, devant Dieu, ou encore à la mairie, devant la loi et les instances civiles, mais toujours entre deux

personnes de sexe différent désirant constituer une famille. Devant cette manière de comprendre la famille et le mariage, l'union des homosexuels apparaissait comme un interdit et un tabou.

Depuis un certain nombre d'années, l'opinion de la société sur l'homosexualité a manifestement changé ; l'union volontaire des personnes de même sexe est acceptée par la cité, et l'union civile également. Cependant, le débat actuel sur la légalisation du mariage homosexuel a ceci de particulier au Canada qu'il s'accompagne d'arguments de l'ordre de la privatisation du mariage. Pour légaliser le mariage des homosexuels, on invoque en effet la logique des droits individuels. Le raisonnement rime plus avec une logique de marché qu'avec une morale collectivement acceptée. Pour le néolibéral, défenseur de la propriété privée et de la rentabilité à tout prix, le marché est roi. Pour le partisan des droits individuels à tout prix, l'opinion de chacun est reine. Le premier suit les cours de la bourse, le second, les courbes des sondages. Mais pour les deux, les choix individuels auront toujours préséance sur ceux de la société.

Dans ce cas, on peut affirmer que l'esprit du temps et la morale collective carburent non pas au bien collectif mais au bien individuel : ce que je crois être bien pour moi est bon aussi pour la collectivité. Le plus souvent, le libéralisme social, qui proclame le droit individuel à l'épanouissement, s'accompagne du relativisme moral : chacun sa cause, son désir, sa minorité et son groupe de pression. Dès lors, le dérapage symbolique consiste dans le fait que certains intérêts de groupe ont tendance à forcer l'appui et le « consentement populaire », comme si l'on voulait s'approprier « l'identité de toute une communauté ».

Le débat collectif n'est plus alors centré sur le bien collectif, mais sur la liberté individuelle. Or, si la liberté de l'un se termine où commence celle de l'autre, dans ce libéralisme des droits individuels, le processus de justification, de légitimation, d'objectivation et d'institutionnalisation risque de conduire la collectivité vers une société fragmentée, où il y a trop de bien individuel et pas assez de bien collectif, trop de législatif et de judiciaire et pas assez de cohésion sociale.

## 1.2. LA RECONSTRUCTION DE LA RÉALITÉ PAR LE SENS COMMUN ET LA PENSÉE SAVANTE

La perception courante entretient cette image d'une élite déconnectée du monde ordinaire et d'un peuple déconnecté de la philosophie et du monde des idées. En fait, par rapport à la vie quotidienne et au sens commun, les autres « réalités » nous semblent des espaces restreints ayant des modalités spécifiques de connaissance à l'intérieur de la réalité souveraine qui les enveloppe.

Le physicien théorique nous dit que sa conception de l'espace ne peut pas être transmise par le langage, exactement comme l'artiste pour le sens de sa création ou le mystique pour celui de ses rencontres avec Dieu. Néanmoins, tous – le rêveur, le physicien, l'artiste et le mystique – vivent aussi dans la réalité quotidienne. De fait, l'un de leurs plus grands problèmes est d'interpréter la coexistence de cette réalité avec les enclaves de la réalité dans laquelle ils se sont aventurés (Berger et Luckmann, 1986, p. 41).

On ne peut pas se nourrir de la croyance traditionnelle et positiviste qui postule un divorce entre l'objectivité du savant et la subjectivité de l'homme de la rue, comme si, dans leur vie quotidienne, les gens avaient cette liberté d'être subjectifs, alors que le savant, lui, avait le devoir de vérité. Lorsqu'on parle de la reconstruction du réel, la question n'est plus de savoir qui a raison et qui parle au plus près du réel, mais comment on reconstruit un événement dans les différents registres de la connaissance. Si la démarcation qui sépare les acteurs « ordinaires » et les chercheurs n'est pas claire, elle existe néanmoins pour rendre compte du fait que les acteurs « ordinaires » utilisent des critères de crédibilité et les chercheurs, des critères de validité ; la condition de la vérité est donc différente.

Selon la phénoménologie d'Alfred Schütz, les objets de pensée construits par les chercheurs en sciences sociales se fondent sur les objets édifiés par les acteurs de la scène sociale ; le chercheur observe le comportement des acteurs et essaie de l'expliquer en respectant les règles de procédure de sa science. Pour ainsi dire, les constructions utilisées par le chercheur sont des « constructions au deuxième degré », puisqu'elles prennent en considération une réserve d'expériences préalables au sein d'un stock de connaissances disponibles. Pensée profane et pensée savante ne seraient alors que des visions parallèles de la réalité, deux formes complémentaires de reconstruction de celle-ci.

De façon générale on reconnaît que le sens commun est un processus, rarement conscient, de sélection, d'amplification et d'évaluation des faits par rapport à un stock commun de connaissances disponibles. Les gens construisent dans leur vie quotidienne, qui est d'emblée un monde intersubjectif et culturel, une définition de la situation empruntant aux significations communes, qui prennent la forme de clichés, de stéréotypes, de préjugés collectifs. Toutefois, il ne faut pas croire en l'homogénéité des acteurs ; leurs compétences sont différentes suivant leur parcours. Le monde de la vie quotidienne est donc structuré en couches de réalités multiples.

La connaissance commune se caractérise par sa typicalité ; les acteurs se livrent, notamment à travers le langage, à une activité de typification du monde social ; en effet, « ce qui est expérimenté dans la perception actuelle d'un objet est transféré sur tout autre objet similaire, perçu seulement selon son type ». Les typifications sont renforcées dans les interactions intersubjectives et le plus souvent par le travail des médias, qui contribuent à créer un conformisme de l'opinion publique, laquelle s'érige parfois en tribunal collectif. Néanmoins, il faut éviter de ne voir dans la force et l'inertie des typifications, généralisations et certitudes collectives qu'une forme d'ignorance qui frise l'obscurantisme.

Bien que leur lecture scientifique soit certainement éclairante, il reste que les élaborations communes résistent à leur déconstruction rationnelle. À cet égard, la psychologie sociale a bien mis en lumière le fait que les stéréotypes et préjugés remplissent des fonctions complexes dans la dynamique relationnelle : sécurisation, réduction de l'incertitude, comparaison sociale, renforcement de l'identité propre. Dans des moments de crise, ils servent aussi à la cohésion et à la mobilisation en vue d'un objectif commun. Par conséquent, on ne peut réduire ni les stéréotypes et les préjugés, ni les représentations sociales ancrées dans l'imaginaire social à des erreurs de sens commun, à de fausses vérités médiatiques qui seraient à redresser à la lumière du savoir rationnel.

La connaissance savante, qui prend appui sur la connaissance ordinaire, est guidée par un système de pertinence différent de celui de l'acteur. Alors que l'acteur, animé par un projet et des motifs, agit, le savant veut connaître par une mise à distance ; pour ce faire, il est amené à se détacher de la situation observée à l'aide de procédés « objectifs ». Dans son travail analytique, il reconstruit la réalité en puisant dans le stock de connaissances disponibles dans sa propre

discipline : procédures, concepts, modèles, théories, méthodes et techniques. Il comprend les faits selon une perspective d'analyse et un angle particuliers ; sa lecture de la réalité en intègre donc des éléments à une perspective conceptuelle et théorique choisie. En revanche, cette cohérence avec la tribune privilégiée soulève la question de la validité scientifique, et le texte qui en résulte saurait prétendre non pas à un statut de vérité ou d'objectivité, mais plutôt à une expérience de connaissance qui se veut rigoureuse.

Il est intéressant de noter que la pensée savante n'est certainement pas innocente. On peut rappeler, à titre d'exemple, la construction « objective » du concept de race dans l'Allemagne nazie des années 1930. Ce que le sens commun considérerait comme une ressemblance physique, une question de géographie plutôt que de race humaine, était devenu pour les spécialistes en eugénisme un concept désignant une réalité objective et immuable. L'essor de l'anthropologie physique fut alors très grand, et un certain nombre de spécialistes en eugénisme parleront ensuite de races inférieures et supérieures, de données « objectives », et non pas de constructions abstraites.

### **1.3. LE STATUT DE LA CONNAISSANCE SAVANTE ET LES SCIENCES HUMAINES**

Quelques commentaires d'ordre épistémologique en sciences humaines nous permettent de résumer certaines difficultés :

1. Si les propositions savantes sont fondamentalement des constructions, au sens qu'elles ne peuvent pas prétendre à une vérité totale et définitive, elles sont jugées plus souvent en fonction de leur pertinence et de leur cohérence au sein de la perspective choisie.

Toute théorie scientifique reste donc ambiguë, car elle est et se sait provisoire ; elle n'est ni vraie au sens de vérité généralisable, ni fausse puisque c'est de l'exploration de ses limites, de ses incapacités, qu'une hypothèse et une théorie plus « vraies » pourraient jaillir. En effet, le but ultime de la recherche en sciences sociales et humaines n'est pas la découverte d'une théorie unique contenant des lois ou encore un savoir contrôlable. La prétention au sens ne prend pas la forme d'une explication scientifique objective, mais plutôt d'un « commentaire scientifique » qui vise à décrire, à comprendre et à donner un sens. Ce commentaire scientifique est explicitement provisoire et, par là même, scientifiquement valable, puisqu'il contient la promesse de son dépassement. Naturellement,

les sciences sociales et humaines sont en perpétuel réexamen de leurs hypothèses, de leurs concepts, théories et méthodologies, mais cette dynamique passe par des échafaudages solides, continuellement remis en question.

2. En sciences humaines, les concepts souffrent de trois « handicaps » d'ordre épistémologique : la polysémie, le polymorphisme et la distance empirique entre les phénomènes étudiés et les concepts retenus pour les désigner.

Nous parlons de polysémie, car plusieurs sens coexistent dans un concept. Par surcroît, le flottement ou le dérapage sémantique entourant certains concepts *bulldozers* (tels que la culture, la communication, l'identité) complique encore plus la tâche de spécification conceptuelle.

Le polymorphisme nous indique que le phénomène auquel un concept renvoie peut prendre plusieurs formes et plusieurs facettes. La complexité des concepts de globalité nous oblige à bien délimiter l'objet de notre recherche. Plutôt que de parler d'identité par exemple, on parlera d'une identification selon les multiples marqueurs identitaires : identification civilisationnelle, nationale, ethnique, culturelle, religieuse, linguistique, professionnelle, sociale, politique, de génération, d'âge.

Enfin, il y a toujours une certaine distance empirique entre les phénomènes étudiés dans les sciences humaines et les concepts élaborés pour en rendre compte théoriquement, car ces phénomènes ne sont ni répétitifs ni contrôlables, ce qui empêche le chercheur de prendre en considération l'ensemble des variables en jeu. On ne peut pas non plus les reproduire en laboratoire pour s'adonner à la recherche expérimentale. Dès lors, l'impératif qui s'impose est la délimitation, voire la relativisation de la méthodologie à adopter.

Il est peut-être significatif que les sciences humaines sont associées aux « sciences molles » ; on fait de la coprésence de plusieurs théories, des frontières floues et de la transdisciplinarité leurs caractéristiques. En sciences humaines, les théories et les paradigmes sont des explications partielles qui, si elles sont véridiques, ne pourraient néanmoins pas prétendre au statut de vérité au sens défini par les sciences exactes. Puisque les frontières entre les sciences humaines sont floues, les marges deviennent un espace de créativité, mais « être assis entre deux chaises » n'est certainement pas confortable, et cette posture n'est possible qu'au prix

d'efforts visant à combiner plusieurs niveaux de pensée et d'analyse, plusieurs angles de décryptage et d'éclairage, et à délimiter ce faisant la complexité de l'objet d'étude en construction.

Souvent, la pluridisciplinarité ou l'interdisciplinarité s'imposent. Forcément, la méthodologie utilisée dans la perspective du fait social total ne pourrait être que complexe. S'il y a certainement un tronc commun de techniques et de méthodes, encore faut-il que la méthodologie soit bien précisée.

3. La question du vrai et du faux pose aussi problème. Le contexte de la science semble marqué par un paradoxe tenace ; d'une part les discours scientifiques aux accents triomphalistes prolifèrent, d'autre part les thèses relativistes critiquent la science et minent la confiance qu'on lui accorde. Si ambitieuse et entreprenante qu'elle soit, la science est entrée dans l'ère du relativisme et du scepticisme avec Planck et Einstein ; ce bouleversement s'est rapidement propagé dans les sciences sociales, où on accepte cette impossible impartialité de l'ethnologue, de l'observateur ou du journaliste.
4. En effet, quel est le statut de la théorie scientifique dans les sciences sociales et humaines ? On ne peut certainement pas s'attendre à une seule réponse à cette question, puisque la réalité est plus complexe que toute explication la concernant. Cependant il faudrait éviter le relativisme qui persiste dans l'enseignement et la recherche, face à une sorte de nihilisme épistémologique selon lequel toute explication est fictive et la fiction est dans tout. Il faudrait s'interroger plus souvent sur le relativisme, cette philosophie qui nie que la vérité soit la concordance entre le réel et l'idée qu'on s'en fait, pour le définir plutôt comme la subjectivité de ce qu'on pense, de ce qu'on croit être vrai. S'il est vrai que les explications théoriques, les théories et les paradigmes sont des « constructions », on ne peut nier la force qu'a la science de découvrir dans le réel des vérités qui transcendent la sensibilité commune. L'homme prend connaissance de sa condition humaine et sociale selon un registre de la connaissance logique qui dépasse l'ordre du sensible.
5. Il est intéressant de voir à quel point un événement emblématique mobilise les esprits et devient l'objet de multiples propositions de sens. La diversité des reconstructions savantes proposées est significative, parce qu'elles sont toutes et chacune susceptibles de révéler d'abord des vérités sur l'événement en question et, ensuite, les procédés dont elles sont l'aboutissement.

6. Les liens qui unissent l'esprit du temps, les opinions dominantes et la réflexion scientifique dans une sorte de relation triangulaire semblent ressortir avec plus de prégnance lors de bouleversements sociaux et politiques. Du point de vue de la sociologie de la connaissance, c'est la considération simultanée des propositions scientifiques, des opinions dominantes exprimées dans les médias et de l'évolution du sens commun qui permet de donner du sens à la mobilisation mutuelle. Pendant un certain temps, la perception courante d'une élite débranchée du peuple et d'un peuple débranché de la philosophie apparaîtra trop simpliste. En effet, la réflexion scientifique et le débat d'idées qui s'engagera à son sujet remettront alors en question à la fois l'univers impressionniste des certitudes communes et celui des opinions dominantes dans lequel, plus souvent qu'autrement, c'est la dynamique de « celui qui parle le plus fort » qui l'emporte.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- BERGER, P. et T. LUCKMANN (1986). *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- COULON, A. (1987). *L'ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- KUNDERA, Milan (2005). *Le rideau*, Paris, Gallimard.
- SCHÜTZ, Alfred (1987). *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck.



P  
A  
R  
T  
I  
E

---

# II

*L'IMAGINAIRE  
SUR LA SCÈNE DE  
LA PENSÉE SAVANTE*



# 2

*LE 11 SEPTEMBRE 2001*  
*Différentes prétentions au sens*

Dans ce texte, nous présentons diverses analyses proposées pour rendre compte des attentats du 11 septembre 2001 et traçons une espèce de cartographie des explications savantes dans laquelle l'inscription des prétentions au sens suit un certain nombre de figures paradigmatiques. L'angle de la sociologie de la connaissance nous permet du même coup de préciser l'image de la mobilisation analytique à propos d'un événement emblématique et de dégager une vision globale et complémentaire des modèles en cause.

Notre démarche relève d'une vision complémentariste et utopiste : complémentariste, dans le sens défini par George Devereux, à savoir qu'il y a « coexistence de plusieurs systèmes d'explications, dont chacune est presque exhaustive dans son propre cadre de référence, mais à peine partielle dans tout autre cadre de référence » ; utopiste parce qu'elle insiste sur la démarche, le cheminement, en mettant en valeur le voyage et non pas le point d'arrivée ; sans jamais se reposer sur la conviction d'avoir trouvé la vérité, l'utopiste cherche à désigner le cheminement plutôt que le résultat.

Notre démarche, enfin, s'inscrit en faux contre toute forme de « terrorisme intellectuel » qui voudrait qu'il y ait de bons et de mauvais paradigmes, car les paradigmes ne sont que des propositions de sens à partir desquelles des traditions de recherche se développent.

## **2.1. LES LIENS ENTRE LE SENS COMMUN, LES OPINIONS DOMINANTES ET LA RECHERCHE**

Un événement majeur a ceci de particulier qu'il mobilise tous les esprits. Tout le monde se sent touché ; les gens en parlent dans leurs conversations quotidiennes ; les politiciens font des déclarations publiques et les médias couvrent l'événement de manière exceptionnelle ; interpellés par la complexité de l'événement, les intellectuels tentent de comprendre ce qui se passe. Les attentats du 11 septembre ont constitué un événement majeur, puisque la compréhension du monde « d'avant » cette date et celle du monde « d'après » ne sont plus du tout les mêmes.

### **2.1.1. LE SENS COMMUN**

Face aux attentats du 11 septembre 2001, la première question qui s'imposait au sens commun était de savoir comment et pourquoi une telle violence était possible. Sur le coup, cette violence nous apparaissait

à tous hautement symbolique ; les attentats avaient eu lieu en plein jour, à New York, cette ville qu'on qualifie de « capitale du monde » ; le World Trade Center, ce gigantesque édifice, le cœur financier de Manhattan et l'emblème de la réussite internationale dans les affaires, avait été littéralement rasé, rayé de la carte de la ville.

Le tout New York assistait sur place à cette inimaginable attaque terroriste, et l'image invraisemblable de cette destruction spectaculaire ressemblait plus à une fiction hollywoodienne qu'à un fait qui se passait réellement. L'événement était retransmis en direct à la télévision, dans tous les pays du monde ; s'il est vrai que la télévision nous avait déjà habitués à vivre des méga-événements en direct – une révolution en direct : la révolution roumaine ; une guerre chirurgicale en direct : la guerre du Golfe ; une guerre ethnique en direct : le Kosovo –, c'était pourtant la première fois que les téléspectateurs du monde entier assistaient en direct à une attaque terroriste.

Lorsque les téléspectateurs ont vu à la télévision, ce matin du 11 septembre 2001, un avion se planter dans une des deux tours jumelles du World Trade Center, ils doutaient encore de la véracité de l'événement ; on aurait cru à une mise en scène grotesque, d'une théâtralité extrêmement bien maîtrisée. Alors que cette première image bouleversante était encore et encore reprise à la télévision, pour la première fois dans l'histoire, le monde entier a pu voir en direct et simultanément le deuxième avion percuter la deuxième tour, ainsi que le terrible effondrement des deux gratte-ciel. Ébahis, les téléspectateurs se retrouvaient brusquement dans un monde où réalité et reconstruction de la réalité étaient impossibles à démêler ; la logique de l'événement et la logique d'explication de l'événement étaient inextricablement mêlées.

Les journalistes sur place assistaient en même temps que les téléspectateurs à ce « film d'horreur ». Ce bizarre mélange de réalité et de transmission en direct à la télévision se prolongea quand les téléspectateurs apprirent qu'un troisième avion était en train de s'abattre sur la Maison-Blanche, à Washington, et un quatrième de s'écraser quelque part en Pennsylvanie. Sur ces images, et avec une certitude étonnante, les journalistes américains qui commentaient les événements ont lancé les mots explicatifs : Amérique en choc, Amérique blessée, Amérique en deuil, Amérique en colère ; le monde a été attaqué ; attentats, terrorisme, intégrisme islamique, Ben Laden, réseau Al-Qaïda ; guerre des civilisations. L'angle narratif était ainsi donné.

On peut comparer l'insolite de cette situation de communication à l'épouvantable panique qui avait saisi l'Amérique après la transmission de l'émission de radio *La guerre des mondes*. À cette époque l'adaptation de l'œuvre de l'écrivain anglais Herbert George Wells, très bien ficelée par le génial metteur en scène Orson Welles, est apparue tellement « vraie » que les auditeurs, affolés par la peur, ont pris la fuite pour essayer d'échapper à ce qui leur semblait une véritable invasion des Martiens. Avec les attentats du 11 septembre, le mouvement allait dans le sens inverse ; la réalité était tellement imprévisible et insupportable, la « mise en scène » tellement parfaite, que les téléspectateurs avaient du mal à croire que ce n'était pas du cinéma, mais bel et bien une réalité saisissante.

Par ailleurs, certains propos de ce livre de Wells, qui évoque la fragilité de la civilisation occidentale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, menacée du jour au lendemain par une invasion martienne, gardent encore tout leur sens au regard des événements contemporains :

Avant de juger trop sévèrement, il faut nous remettre en mémoire quelles entières et barbares destructions furent accomplies par notre propre race, non seulement sur des espèces animales, comme le bison et le dodo, mais sur les races humaines inférieures [*sic*].

Les Tasmaniens, en dépit de leur conformation humaine, furent en l'espace de cinquante ans entièrement balayés du monde dans une guerre d'extermination engagée par les immigrants européens. Sommes-nous de tels apôtres de miséricorde que nous puissions nous plaindre de ce que les Martiens aient fait la guerre dans ce même esprit ? (Wells, 1998)

Et que dire de ces propos de Beigbeder dans *Windows on the World* ?

Le *killer-cloud*, cette tornade de gravats, de poutrelles d'acier de 30 mètres comme des rails de chemin de fer tombés du ciel, de plaques de verre tranchantes de 10 mètres carrés comme des lames de rasoir géantes, le nuage tueur s'avancait comme un raz-de-marée à 80 kilomètres à l'heure dans les ruelles étroites, sur Fulton Street, et cette image une fois de plus est copiée sur des films catastrophes : on voyait la même chose au même endroit dans *The Blob*, *Godzilla*, *Independence Day*, *Armageddon*, *Die Hard 2* et *Deep Impact* : ce matin-là, la réalité s'est bornée à imiter les effets spéciaux.

Certains témoins ne couraient pas se réfugier, tant ils avaient l'impression de regarder un spectacle déjà vu. Certains sont peut-être morts seulement parce qu'ils se souvenaient que la

dernière fois qu'ils avaient vu la même chose, c'était en mangeant du pop-corn, et qu'une heure après, ils étaient sortis de la salle, sains et saufs (Beigbeder, 2005, p. 324).

### **2.1.2. L'ÉVÈNEMENT, LES DISCOURS POLITIQUES ET LES OPINIONS DOMINANTES**

Les discours politiques ont très vite récupéré le monopole du sens ; l'ennemi a tout de suite été désigné : « La civilisation est en guerre contre la barbarie », proclama le président George W. Bush. Et Ben Laden de rétorquer : « Le monde est scindé en deux camps : un sous la bannière de la croix, comme l'a dit le chef des mécréants, Bush, et l'autre sous la bannière de l'islam. » On se rappelle que le 26 septembre 2001 le premier ministre italien Silvio Berlusconi faisait une déclaration reprise dans tous les journaux :

Nous devrions être conscients de la supériorité de notre civilisation [...], un système de valeurs qui a apporté à tous les pays qui l'ont adopté une large prospérité et qui garantit le respect des droits de l'homme et des libertés religieuses.

Et, pour renforcer ces propos, le président du Conseil italien ajouta qu'« une partie du monde islamique [était] restée mille quatre cents ans en arrière ».

En effet, la politique consiste avant tout à désigner un ennemi commun afin de canaliser les peurs sur une figure centrale. Par ailleurs, la construction de l'imaginaire national aux États-Unis, le cas qui nous intéresse plus particulièrement ici, repose avant tout sur la peur de l'autre. La rivalité, le conflit et la violence sont des cas de figure qui jouissent d'une très longue tradition historique ; la plupart du temps, la violence est au cœur du lien social et politique dans ce pays. Sans risque de se tromper, on peut dire que l'esprit des mots *philia et agapê*, qui expriment dans le monde grec et méditerranéen la camaraderie sans compétition, n'a point fait carrière au Nouveau-Monde. Historiquement, aux États-Unis, la communauté a été imaginée dans ce combat du Bien contre le Mal, combat qui s'est cristallisé dans les sanglantes confrontations entre : le cow-boy et l'Indien, les colons pionniers et les Amérindiens, le Sud et le Nord.

Au xx<sup>e</sup> siècle, toute la production hollywoodienne a « raconté » l'histoire américaine en proposant des films de cow-boys dans lesquels le meilleur gagnait ; et le meilleur était bien évidemment le colon blanc, et le bon Indien un Indien mort. L'imaginaire national s'est construit dans une large mesure sur les productions hollywoodiennes relatant la Conquête de l'Ouest. L'industrie cinématographique

américaine a ensuite produit toute une série d'histoires sur la confrontation entre l'Amérique et le communisme, sur la guerre froide, ou encore sur le « combat contre l'Empire du Mal ».

Il convient de dire que les images fortes de confrontation entre le bien et le mal contribuent à cristalliser des sentiments collectifs, à formuler des aspirations latentes et à donner forme à la conscience collective. En revanche, afin de légitimer et de justifier l'action politique, les discours politiques utilisent des maîtres mots et des mots d'ordre séduisants pour les masses. Ces mots d'ordre relèvent d'une logique combative, de la mobilisation des énergies collectives ; ils expriment brièvement et clairement l'objectif politique le plus important du moment et, en période de crise sociopolitique, ils servent à la mobilisation populaire ; on les emploie aussi pour obliger les autres forces politiques en présence à prendre position pour ou contre.

Formidable découverte américaine, la mise en scène du politique a su rapidement intégrer l'art publicitaire ; les mots d'ordre sont dès lors construits comme des slogans qui cherchent à « frapper » les esprits, qui misent sur l'obsession, les peurs ou les images attirantes et réconfortantes. Cette véritable ingénierie politique permet de suggérer à l'homme de la rue des opinions qu'il prendra naturellement pour les siennes ; à défaut de participer à la décision politique, on participe à la création d'un consentement généralisé.

Il est important de répéter à quel point le processus de production symbolique rejoint l'imaginaire collectif ; en effet, la manipulation est une opération délicate, pour ainsi dire une affaire de professionnels. Ainsi, le manichéisme qui sommeille en nous raffole des bons et des méchants, des victimes et des bourreaux, des problèmes simples aux solutions simples. Chaque fois, l'idée du combat imminent contre les forces du Mal exerce la même fascination sur les esprits ; il devient indispensable de parvenir à identifier, à cibler et à nommer ces forces, et de les voir se confronter dans l'imaginaire. Depuis Durkheim, nous savons bien que, lorsque la société souffre, elle éprouve le besoin de trouver quelqu'un à qui imputer le Mal et sur qui elle pourrait se venger ; ainsi, les inquiétudes, les désarrois, les rancunes se cristallisent sur une image maudite.

Dans cette perspective, attardons-nous un peu sur le discours du président George W. Bush à la nation, ce jour du 11 septembre 2001 à 20 h 30 précises, diffusé sur les chaînes nationales et internationales à partir de la Maison-Blanche. George W. Bush parle plusieurs fois de « stupeur et d'effroi », de « mesures prises par le gouvernement pour combattre le Mal qui s'est imposé sur le sol

américain ». Il assure le peuple d'une « juste vengeance » contre ces actions terroristes sanglantes. L'idée de messianisme et de prédestination est très présente :

*These acts of murder were intended to frighten our nation into chaos and retreat. But they have failed; our country is strong. [...]*

*A great people have been moved to defend a great nation. [...]*

*Terrorist attacks can shake the foundations of our biggest buildings, but they cannot touch the foundation of America. These acts shattered steel, but they cannot dent the steel of America resolve [...] America was targeted for attacks because we're the brightest beacon for freedom and opportunity in the world. And no one will keep that light from shining. (september11news.com)*

Dans son discours, le président George W. Bush incite à l'action : « notre armée est très forte, elle est prête » et « nous ne ferons plus de distinction entre les terroristes qui ont commis ces actes et ceux qui les ont aidés ». Comme à chaque allocution adressée à la nation américaine, le président terminera son discours par le *God Bless America*, mais pas avant d'avoir évoqué l'esprit supérieur intouchable qui protège l'Amérique : *And I pray they will be comforted by a power greater than us, spoken through the ages in Psalm 23: «Even though I walk through the valley of the shadow of death, I fear no evil, for You are with me.»*

Ce discours a ceci de significatif qu'il inaugure la rhétorique antagoniste utilisée par l'administration de George W. Bush durant tout son premier mandat : l'ennemi est désigné comme l'État voyou, l'Axe du Mal, alors que l'incitation à la vengeance prend la forme d'une guerre juste et d'une guerre préventive. Elle incite à la mobilisation planétaire en scandant sa devise : « Si vous n'êtes pas avec nous, vous êtes contre nous. »

Les discours du président s'inscrivent depuis dans une logique de guerre juste pour sauver le monde d'un adversaire virtuel. La rhétorique est tantôt celle d'un prêcheur : « Dieu est avec nous, Dieu est à nos côtés », tantôt celle des scripts de films westerns : « Avec nous ou contre nous » ; « Les nations du bien et les pays voyous » ; « Justice sans limite » ; « Liberté immuable » ; « Bons et méchants » ; « La guerre des lâches » ou encore « Livrez Ben Laden, mort ou vif ». Très vite, la sécurité nationale devient le maître mot et le « slogan » invoqué dans tous les discours à la nation. Avec des alertes rouges et orange, le sentiment d'insécurité se généralise à l'intérieur du pays. À cause des guerres en Afghanistan et en Irak, ce climat d'insécurité s'étend vite au monde entier.

### 2.1.3. LES MÉDIAS ET LES OPINIONS PUBLIQUES

On a pu constater une énorme effervescence médiatique autour de l'événement. Des laïcs, des religieux, des prédicateurs, des politiques, des essayistes et des journalistes ont pris la plume pour exprimer le désarroi collectif. Par médias interposés, nous avons appris que « le terrorisme est l'équivalent, en temps de paix, des crimes de guerre » et qu'il s'agit d'une « troisième guerre mondiale », que « les terroristes sont des fous de Dieu et des psychopathes ayant des tendances suicidaires » et qu'il y aurait « une corrélation très forte entre les terroristes, la pauvreté et leur appartenance à des États non démocratiques ».

Une certaine islamophobie dans les médias américains a eu, même si elle a été parfois critiquée, une grande influence sur l'opinion publique américaine. En voici un exemple repris par Laurent (2003) : Ann Coulter, journaliste et commentatrice de la droite américaine, invitée sur les grands réseaux d'information de télévision et de radio, déclarait ceci :

Quand nous combattions le communisme, il y avait des meurtriers de masse et des goulags, mais ils étaient blancs et sains d'esprit. Maintenant, nous sommes en guerre contre de vrais sauvages. Nous subissons les attaques de musulmans sauvages depuis vingt ans [...] et je continue à voir des musulmans tuer des gens.

Si, en 1993, la thèse de Huntington quant au choc des civilisations relevait encore du domaine de la spéculation, à la suite des déclarations politiques et de la couverture médiatique de l'événement du 11 septembre, l'opinion publique occidentale s'est fait l'écho de la conviction selon laquelle l'Occident se trouve de nouveau engagé dans une guerre mondiale. La guerre contre le terrorisme succède ainsi à la guerre froide et à la Seconde Guerre mondiale. L'ennemi était le nazisme pendant la guerre 1939-1945 et le communisme pendant la guerre froide ; maintenant, c'est le terrorisme. Mais qui est cet ennemi ? Ces États voyous désignés par l'expression symbolique d'Axe du Mal ? Si, dans l'esprit de l'opinion publique occidentale, il est abusif de situer le terrorisme quelque part dans ces pays, les cibles désignées par les politiciens et les médias ont ancré chaque jour un peu plus cette conviction qu'il y a une rupture entre l'Occident et le Monde islamique.

En effet, les opinions publiques ont repris à leur compte les déclarations politiques et le travail des journalistes. Depuis les événements du 11 septembre, une partie des Occidentaux et des musulmans sont prêts à croire que les conflits sur la scène internationale relèvent non plus de la logique de la « lutte des classes », mais de celle

du « choc des civilisations ». La chasse aux sorcières s'est ainsi rangée derrière cette nouvelle bannière de « lutte contre l'autre », la guerre entre « nous » et « eux ».

On peut certainement dire, avec Kundera (2005) :

Affranchir les grands conflits humains de l'interprétation naïve du combat entre le bien et le mal, les comprendre sous l'éclairage de la tragédie, fut une immense performance de l'esprit ; elle fit apparaître la relativité fatale des vérités humaines ; elle fit ressentir le besoin de rendre justice à l'ennemi. Mais la vitalité du manichéisme moral est invincible (p. 131).

Appréhender le phénomène du terrorisme en termes de bien et mal est certainement contre-productif. Par contre, les réponses « efficaces » mettent l'accent sur les « liaisons dangereuses » entretenues par la puissance américaine et sur les profonds malaises qui caractérisent le monde arabo-musulman. Dans ce sens, les explications économiques, politiques, sociales, religieuses, culturelles et symboliques sont complémentaires et procèdent toutes d'une vision complexe du phénomène.

#### **2.1.4. LA RECHERCHE SAVANTE ET L'ÉVÉNEMENT**

Il est important de rappeler que les constructions utilisées par le chercheur en sciences sociales sont, pour ainsi dire, des constructions au deuxième degré, « des constructions de constructions déjà édifiées par les acteurs sur la scène sociale ». Si les constructions du sens commun s'appuient surtout sur les stéréotypes du groupe d'appartenance, les constructions de type analytique ont pour points d'ancrage les catégories d'analyse, les concepts et les théories. Alors que la connaissance quotidienne vise d'emblée un monde intersubjectif et culturel, la connaissance savante est guidée par un système de pertinence fondé sur un corpus de règles, de procédures, de méthodes, de techniques propres à la tradition analytique privilégiée ; forcément, la connaissance savante est moins redevable aux réservoirs d'expériences contextuelles et transcende le plus souvent les frontières nationales. Il faut dire aussi que la construction du fait scientifique renvoie à un travail intellectuel qui mobilise un ensemble de pratiques et de procédures s'inscrivant dans des modèles qui existent déjà et sont le résultat et la matérialisation de débats antérieurs. Précisons également que le fait scientifique n'est pas pour autant une « vérité » et encore moins une « réalité » ; il est fondamentalement un énoncé, un récit, une argumentation cohérente soumise à une logique de validité scientifique.

Les attentats du 11 septembre ont donné lieu à plusieurs reconstructions savantes. Des chercheurs de tous les horizons se sont mis au travail pour expliquer les diverses facettes emblématiques des attentats du World Trade Center. Du coup, les explications savantes de ces événements ont remis en question plusieurs clichés médiatiques. Par exemple, à la suite de recherches rigoureuses, on a appris que les terroristes se situent bien au-dessus de la moyenne pour ce qui est de l'éducation et des ressources matérielles, que la religion ne serait pas le facteur déterminant du terrorisme et que les auteurs d'attentats suicides ne seraient ni des fous ni des déséquilibrés, puisqu'ils semblent suivre leur rationalité. Un certain nombre de chercheurs ont avancé l'idée selon laquelle à trop vouloir diaboliser les terroristes, les médias contribuent à occulter la réalité politique qui mène à la violence.

L'imagination sociologique déployée dans l'analyse de l'événement avait de quoi impressionner ; la complexité des questions, la finesse des procédés utilisés et le dialogue engagé entre les différents chercheurs semblaient sans commune mesure. À la lumière des diverses interventions savantes, le champ scientifique nous apparaissait tout aussi significatif, sinon plus, que le champ des faits. Des explications très différentes paraissaient vraisemblables et valides, même si elles soutenaient des argumentations contraires. Ce qui semblait vraiment faire la force de ces explications, c'était la capacité de « conviction et de persuasion » de certains auteurs, ainsi que la variété des contextes et des dispositifs scientifiques dans lesquels le fait prenait forme.

Le contexte de la production scientifique nous paraissait alors animé par des « rapports de raison » et des « rapports de force » : des rapports de raison, puisque les produits scientifiques jouissent d'une autonomie et d'une spécificité liées à « un jeu social où l'idée vraie est dotée de force » ; des « rapports de force », parce que ces produits scientifiques étaient interdépendants, le « marché des idées » sur ces explications semblant traversé par des luttes concurrentielles et stratégiques qui faisaient en sorte que, même si certaines explications avaient plus de force de conviction que d'autres, les interventions publiques de certains auteurs demeuraient plus percutantes. Mais quelles sont donc les différentes « vérités sociologiques » qui s'opposaient ? Quelles étaient les prétentions au sens à retenir, et sur quel critère les retenir ? Les diverses explications savantes des attentats du 11 septembre semblaient « s'inscrire » dans le champ scientifique en suivant un fil conducteur. Mais lequel ? Quel « horizon régulateur » pourrait servir de critère d'inscription des différentes prétentions au sens dans un éventail paradigmatique ? Peut-on prendre appui sur un

répertoire fondé sur des angles de vue, des concepts, des théories, des méthodes afin d'ordonner les explications retenues dans le contexte paradigmatique plus global des sciences sociales? Comment saisir cette dynamique de l'avancement du savoir dans la double logique des « rapports de raison » et des « rapports de force »? Quel est le lien entre la compréhension des auteurs et leur engagement social?

## **2.2. ÉVENTAIL PARADIGMATIQUE DE PROPOSITIONS SAVANTES**

Notre réflexion ne porte pas sur un corpus exhaustif de théories et d'ouvrages sur les événements; il s'agit plutôt d'un choix libre de lectures qui nous permet néanmoins d'esquisser un éventail de cadres de référence. Dans les jours et les mois qui ont suivi les événements, au hasard de nos lectures, nous avons retenu diverses propositions analytiques. Comme elles émanaient de chercheurs de renommée internationale, ces interventions ont été largement médiatisées.

Nous avons ainsi pris en considération les propos de *grands noms* tels que Jean Baudrillard, Noam Chomsky, Francis Fukuyama, René Girard, Serge Halimi, Samuel Huntington, Zaki Laïdi, Edward Said, Alain Touraine et Dominique Wolton; l'ordre alphabétique est certainement voulu. Bien que Thierry Maysson ne soit pas un chercheur renommé, nous avons retenu sa lecture des événements en tant qu'explication témoin et un peu hors champ.

### **2.2.1. COMMENT DÉFINIR LE STATUT « DE GRANDE POINTURE » ?**

Dans les sciences sociales, on aime imaginer ces grandes pointures et ces gros canons comme des génies prophétiques dont l'esprit est original et frondeur. On aime croire que leurs théories sont des références « bulldozers ».

Ces personnages connus dans la communauté scientifique comme des acteurs, voire des stars de la scène universitaire sont, en effet, non seulement connus mais surtout reconnus. Bien notés généralement par l'*establishment* scientifique dont ils font partie, ils obtiennent les signes de reconnaissance que les universitaires s'accordent mutuellement: des références bibliographiques à leurs ouvrages, des doctorats honorifiques, la présidence de congrès. Ils jouissent de prestige et de visibilité publique sur le plan universitaire, institutionnel. Sur le « marché des idées », ils ont acquis un véritable capital symbolique. Ils cumulent, pour ainsi dire, la reconnaissance

du statut d'auteur et celle de l'autorité de leurs ouvrages au sein de la tribu savante, autorité qui se manifeste avant tout par le privilège d'être cité par les autres comme référence savante. Avec leur notoriété, ils nous font penser à de véritables exemplaires de luxe dans le monde universitaire. Lorsque leurs propositions scientifiques sont reconnues comme de véritables modèles théoriques, ils deviennent en quelque sorte des *maîtres à penser* pour la communauté savante.

On peut imaginer le monde universitaire comme un territoire à l'intérieur d'une configuration sociale ; comme tout territoire, il serait habité par une population en mouvement, ouverte à des compétitions, à des invasions et à de nouvelles conquêtes. Autrement dit, les figures marquantes pourraient aussi être associées à cette image d'« occupants temporaires » sur le marché des idées, puisque, sur ce territoire, il y a une concurrence permanente entre les prétentions au sens.

Mais la dynamique des « rapports de force », de la compétition et de la reconnaissance sur le territoire des sciences sociales n'est certainement pas facile à dégager. Prenons l'exemple des États-Unis. Erving Goffman est un bon exemple de figure de chercheur ayant acquis une très grande célébrité dans les universités américaines. Lorsqu'il participait à un congrès, il intervenait très souvent, de manière très avisée et très appréciée par ses pairs. Ses ouvrages ont été largement publiés, diffusés, connus et reconnus. Sa signature jouit d'une grande autorité, justement grâce à une originalité qualifiée de « production goffmanesque ». Par contre, Gregory Bateson, un pionnier reconnu dans le domaine de la nouvelle communication et de l'anthropologie, n'a jamais obtenu de poste fixe dans une université ; on lui a refusé à plusieurs reprises des subventions de recherche ; aussi bizarre que cela puisse paraître, il a été acclamé plus souvent à l'extérieur de la communauté scientifique que par ses pairs.

Et que dire du célèbre *Mind, Self and Society* de George Herbert Mead ? Paru trois ans après la mort de ce pionnier très estimé de l'interactionnisme symbolique, l'ouvrage a été édité à partir de ses notes de cours de psychologie sociale et serait le seul livre que G.H. Mead ait jamais rédigé. Mais cela ne l'a pas empêché de jouir d'une énorme notoriété durant toute sa vie universitaire.

Par ailleurs, le monde universitaire et académique n'est pas le même en Amérique du Nord et en Europe. En Europe, le professeur et le scientifique de prestige sont des personnages souvent inaccessibles ; ils font partie d'un groupe social de prestige hors université, et ce groupe est plutôt fermé. Les différents groupes de prestige coexistent d'une façon indépendante comme les grains de raisin sur une grappe.

Par contre, aux États-Unis, le qualificatif de groupe de prestige s'applique le plus souvent à des universités et à des groupes universitaires; Harvard et Princeton sont ainsi considérées comme des universités de prestige. La distance entre professeur et étudiant est plutôt mince, même dans ces universités.

### 2.2.2. L'INSCRIPTION PARADIGMATIQUE

Toute perception de la réalité est une *reconstruction symbolique du monde* qui comprend des éléments rationnels et mythologiques. Bien que l'être humain, attisé par le mystère de l'existence et effrayé par le scandale de la mort, développe à la fois la pensée rationnelle et la pensée spéculative, sa conscience du monde est un mélange inouï de pensée rationnelle, d'illusions et de délires.

Si, dans leur vie quotidienne, les gens reconstruisent un événement par un processus de sélection, d'amplification et d'évaluation du stock commun de connaissances, les théoriciens reconstruisent la réalité en fonction d'un modèle, d'un courant ou d'une tradition. Les reconstructions analytiques ne peuvent ni prétendre à l'objectivité ni être tenues pour vraies pour l'ensemble des paradigmes en cause; par contre, elles sont cohérentes avec un ensemble de procédés conceptuels, théoriques et méthodologiques propres à leur tradition paradigmatique respective. Par conséquent, les différentes explications s'inscrivent dans un éventail de prétentions au sens réunies par un fil conducteur.

L'idée qui nous sert ici de guide est que les explications proposées valent la peine d'être examinées, autant pour les vérités qu'elles peuvent dévoiler sur les événements qu'elles analysent que pour celles qu'elles révèlent sur la procédure scientifique de construction des événements et sur l'orientation paradigmatique. C'est donc dire que le fil conducteur qui permet d'inscrire les propositions savantes dans une cartographie savante est le produit des distinctions courantes retenues par le champ des sciences sociales quant à la présence d'un certain nombre de paradigmes. On peut ainsi évoquer les théories évolutionnistes ou diffusionnistes, les théories civilisationnelles, fonctionnalistes, néomarxistes, ou encore les théories critiques, culturalistes, symboliques, systémiques. Il y a aussi les explications éclectiques, négationnistes ou simplement extravagantes, qui retiennent notre intérêt en tant que témoins de la variété d'explications possibles.

Mais comment définir un paradigme? Généralement, on considère qu'un paradigme ordonne et généralise les éléments essentiels de la réalité en question. Il propose une certaine compréhension

des relations causales entre les composantes essentielles et anticipe aussi ce qui semble important et ce qui ne l'est pas. Selon Edgar Morin, le paradigme est un principe de distinctions, de liaisons, d'oppositions fondamentales entre quelques notions maîtresses qui contrôlent la pensée, donc la constitution des théories et la production des discours académiques. Sans doute, comme l'explique le sociologue de la connaissance Thomas Kuhn, pour être acceptée comme paradigme, une théorie doit sembler meilleure que ses concurrentes, mais il n'est pas nécessaire qu'elle explique tous les faits qu'elle étudie et, de toute façon, elle n'y parvient jamais.

### **2.3. DIFFÉRENTES PRÉTENTIONS AU SENS**

L'inscription paradigmatique des propositions savantes que nous décrivons ici s'appuie sur un certain nombre de repères : la thèse défendue, les catégories d'analyse utilisées, le grand angle de l'argumentation. Nous faisons à l'occasion des commentaires sur le type d'engagement du savoir qui semble se dégager.

#### **2.3.1. LA THÈSE DE FUKUYAMA : ÉVOLUTIONNISME ET TRIOMPHALISME DU MODÈLE CAPITALISTE UNIQUE**

Dans son livre *La fin de l'histoire*, publié après la chute du communisme, Fukuyama avance l'idée suivante : Après 1989, le processus d'évolution semble effectivement emmener la modernité occidentale à des régions toujours plus vastes du monde. Au-delà de la démocratie libérale et des marchés, il n'existe rien d'autre vers quoi espérer évoluer, d'où la fin de l'histoire et la fin des idéologies [...] Tandis que des pays rétrogrades résistent, il est difficile de trouver un autre mode de civilisation dans lequel on ait, en fait, envie de vivre, après le discrédit dans lequel sont tombés la monarchie, le communisme, le fascisme et autres formes de gouvernement.

Dans un texte publié dans le journal *Le Monde* du 17 octobre 2001, Fukuyama affirme :

Nous sommes toujours à la fin de l'histoire parce qu'il n'existe qu'un système qui continuera de dominer la politique mondiale, celui de l'Occident démocratique et libéral.

Il semble qu'il y ait dans l'Islam ou du moins dans l'Islam fondamentaliste quelque chose qui rende ces sociétés particulièrement réfractaires à la modernité. L'Islam est le seul système

culturel à produire régulièrement des gens comme Ben Laden ou les Talibans, qui rejettent la modernité en bloc. La haine est-elle née d'un ressentiment contre la réussite occidentale et l'échec musulman ?

Selon sa thèse, les attentats aux États-Unis seraient l'œuvre d'envieux et de frustrés face à la réussite américaine. L'évolution vers la démocratie et le néolibéralisme semble irréversible dans l'après-communisme, puisque la chute de ce régime a prouvé une fois de plus la viabilité du modèle capitaliste. Le paradigme dans lequel s'inscrit Fukuyama serait donc celui de l'harmonie du monde : fini les guerres et les idéologies, nous nous en allons vers l'universalisation du capitalisme et de la démocratie.

En fait, ce que la chute du communisme semble avoir prouvé, c'est plutôt le sentiment qu'à la fin d'un cycle historique, les gens ressentent le besoin d'un répit, le besoin de rêver à plus d'harmonie et de paix. On ne peut pas s'empêcher de voir dans l'argumentation de Fukuyama une sorte de confusion entre modernisme et occidentalisation, une sorte d'amalgame entre l'esprit capitaliste et la nature humaine. Or, depuis la leçon de Weber, nous savons que l'esprit capitaliste est lié à l'éthique anglo-saxonne protestante plutôt qu'à la nature humaine. Il y a un lien entre la religion, l'éthique du travail et le comportement quotidien, et l'éthique du travail capitaliste se construit sur les valeurs du protestantisme selon lesquelles l'homme est sur la Terre pour se livrer à des œuvres terrestres. Si faire de l'argent et le faire fructifier plaît au Dieu protestant, dans le catholicisme, par exemple, on prêche l'indifférence à l'égard des biens de ce monde.

On peut traiter cette thèse d'évolutionniste, avec une ambition d'approche globale de l'anthropologie des civilisations. Ou encore de vision téléologique ; à la manière des historiens marxistes, cette lecture néolibérale se fonde sur l'idée que l'on peut prédire, par l'analyse historique, la nécessité d'organiser d'une façon particulière toute la société humaine. Les historiens marxistes ont prédit la marche de l'humanité vers le modèle communiste, tandis que les historiens du néolibéralisme voient l'humanité se diriger vers le néocapitalisme.

Il ne s'agit certes pas de fiction, d'erreur ni de mensonge, mais d'une hypothèse et d'une démonstration logique. Par ailleurs, les grands évolutionnistes du XIX<sup>e</sup> siècle tels Frazer, Morgan et Tylor considéraient sincèrement que le progrès était unilinéaire et que l'humanité tout entière avait pour finalité d'évoluer et d'engendrer la société occidentale. À l'époque, ils se considéraient comme de véritables historiens d'avant-garde. Ajoutons néanmoins que, dans

ses interventions publiques après les événements du 11 septembre 2001, Fukuyama avait en quelque sorte réaménagé sa thèse du « tout au marché ». En disant plutôt qu'il était nécessaire de taxer les citoyens et d'utiliser l'argent dans l'intérêt collectif, il prenait ainsi soin de souligner l'importance de l'État, le seul sur lequel on puisse compter pour envoyer les pompiers dans des édifices en feu, pour combattre le terrorisme et pour contrôler les passagers dans les aéroports.

En effet, si la chute du mur de Berlin a pu donner l'illusion du triomphe du capitalisme, d'un néolibéralisme avec moins d'État, les événements du 11 septembre ont légitimé la thèse de l'État central, d'abord comme État sécuritaire, aux commandes de la police, des pompiers, de l'armée, puis comme État social, fiscal et redresseur de torts.

### **2.3.2. LA THÈSE CIVILISATIONNELLE DE HUNTINGTON**

Pour expliquer les attentats du 11 septembre, l'Américain Samuel Huntington a repris sa thèse civilisationnelle, largement exposée dans son livre *Le choc des civilisations*. En effet, il considère que dans ce monde nouveau, la source fondamentale et première de conflit ne sera ni idéologique ni économique. Les grandes divisions au sein de la communauté, et la source principale du conflit, seront culturelles. Les États-Unis resteront les acteurs les plus puissants sur la scène internationale, mais les conflits opposeront des nations, des groupes relevant de civilisations différentes. Le choc des civilisations dominera la politique à l'échelle planétaire. Les lignes de fracture entre civilisations seront les lignes de front des batailles du futur.

Après le paradigme de la dualité, le paradigme étatique et le paradigme du chaos, Huntington propose donc : le paradigme civilisationnel. Pendant quarante-cinq ans, le paradigme de la dualité nous a donné l'image d'un monde divisé entre Nous et Eux, ce qui est, après tout, une pensée récurrente dans l'histoire. L'image de l'opposition entre l'Est communiste et l'Ouest capitaliste a dominé les esprits, même s'il y avait pour ainsi dire trois mondes. On considérait en effet le tiers-monde comme une sorte d'« entre-deux », donc un monde déchiré par la difficulté de choisir entre communisme et capitalisme. Le paradigme étatique est cet ancien paradigme selon lequel les acteurs les plus importants sur la scène internationale sont les États, et l'ordre mondial est le résultat de cette confrontation stratégique dans laquelle chaque État tente de maximiser sa puissance. Enfin, dans le paradigme du chaos, dont le principal défenseur

était Brzezinski, le conseiller du président américain Jimmy Carter, l'anarchie et l'indifférenciation sont vues comme le résultat des nombreux conflits ethniques à propos des frontières.

Dans ce paysage, le paradigme civilisationnel de Huntington propose une nouvelle vision de la carte culturelle et géopolitique du monde. Selon l'auteur, dans le contexte de l'après-guerre froide, on ne peut plus parler d'un Yalta politique et idéologique, mais d'un Yalta culturel et civilisationnel. Puisque les idéologies sont mortes et que les États sont affaiblis, les appartenances civilisationnelles passent au centre des conflits. L'ordre mondial serait alors organisé suivant huit civilisations ou plaques tectoniques qui se chevauchent et dont le noyau dur est religieux, culturel et identitaire. Le long des failles, de grands conflits peuvent éclater, mais le conflit principal à prévoir aurait lieu entre l'Occident et l'Islam.

L'argumentation de Huntington est d'une ampleur exemplaire, mais elle devient aussi, par sa dimension visionnaire, une irrésistible provocation dans la pensée savante. Comme tout paradigme, elle représente une carte mentale logique, cohérente et rassurante sur le plan de la connaissance ; comme tout paradigme aussi, elle éclaire et aveugle en même temps.

Il est vrai que la mondialisation s'accompagne de l'affaiblissement du pouvoir de l'État ; il est également vrai que la mondialisation réveille la *libido territoriale* ; les mouvements identitaires se développent comme de véritables névroses collectives. Pourtant, toute prophétie généralisée est imprudente. Le plus souvent, les tendances opposées vont ensemble ; plus on s'expose à la diversité, plus on veille à sa singularité ; plus on renferme les gens dans leur communauté, plus ils ont tendance à aller voir ailleurs. Comme Montaigne le disait : « Un honnête homme est un homme mêlé. » Le métissage, le syncrétisme et la pensée métissée existent, alors que les monocultures semblent plutôt rares. Plus on parle de mondialisation, plus les identités prolifèrent. Sans parler des effets pervers de la mondialisation : on peut très bien manger du McDonald et faire sauter un avion de ligne américain, ce qui semble tout à fait le cas des terroristes du 11 septembre qui étaient apparemment des islamistes bien familiarisés à la culture américaine.

À cet égard, il serait intéressant de se poser, avec l'écrivain français Frédéric Beigbeder, la lancinante question, à savoir :

Pourquoi et comment quinze jeunes saoudiens diplômés, occidentalisés, portant le complet veston, avec des familles installées en Allemagne puis en Amérique, des mecs qui buvaient du

vin, mataient la télévision, conduisaient des voitures et des simulateurs de vol, bouffaient chez Pizza Hut, allaient parfois aux putes ou dans les sex-shops, ont pu prendre les commandes de quatre Boeing pour les foutre en l'air dans les immeubles au nom d'Allah ? (Beigbeder, 2003, p. 320).

Il faut se rappeler aussi que le paradigme civilisationnel n'est pas complètement nouveau ; il renoue avec les théories sur les civilisations du début du XX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, pour ne citer que lui, Oswald Spengler développait déjà, dans son livre *Le déclin de l'Occident*, la thèse des civilisations en conflit et celle du danger qui guette l'Occident. Si ce paradigme de Huntington eut une carrière universitaire impressionnante, parce qu'il mettait l'accent sur les aspects culturels plutôt délaissés pendant la guerre froide, ce même paradigme commença à soulever des inquiétudes quand la théorie fut récupérée et instrumentalisée politiquement. En effet, l'administration de George W. Bush avait transformé la guerre des civilisations en un slogan politique afin de justifier la *guerre pour une justice infinie* et les *guerres préventives* contre les islamistes du monde entier. Or, les enjeux logiques et rationnels d'une théorie ne peuvent pas être confondus avec l'usage que l'on peut en faire pour des stratégies politiques conjoncturelles.

### **2.3.3. LA THÈSE DE RENÉ GIRARD : RIVALITÉ MIMÉTIQUE ET VIOLENCE SACRIFICIELLE**

Selon cet anthropologue de la religion, le rapport mystique que l'islam fondamentaliste entretient avec la mort et l'autosacrifice nous le rend mystérieux et inexplicable. En fait, le terrorisme islamique est suscité par un désir exacerbé de ressemblance avec l'Occident ; il est aussi animé par le ressentiment et l'envie. Les actes terroristes et les conflits ne viennent pas de la différence de cultures, mais des rapports de concurrence et d'imitation. Dans ce sens, c'est très significatif du 11 septembre que tout semblait emprunté à l'Amérique : l'usage des médias pour rendre un événement spectaculaire, la mise en scène gigantesque des attentats. *La violence est mimétique* et elle est un syndrome de la concurrence ; sur cette terre, on désire toujours ce qui appartient aux autres.

Le dirigeant d'un pays en rivalité mimétique avec l'Occident a un pied dedans, dans son camp, et un pied dehors, dans l'autre camp. Si les vainqueurs de l'Histoire sont toujours les mêmes, un jour ou l'autre, les vaincus renversent la table du jeu. Ce fut le cas des attentats du 11 septembre lorsque les vaincus ont renversé la carte géopolitique du monde (Girard, 2001).

Cependant, on est en droit de se demander si les États-Unis ne cherchent pas des boucs émissaires contre qui se battre? Cette thèse anthropologique de la *rivalité mimétique* et de la *violence sacrificielle* mise sur des éléments de type archétypal: les sociétés sont marquées par la *rivalité mimétique*, par la *violence sacrificielle* et par le besoin d'un *bouc émissaire* qui puisse payer pour les souffrances collectives. La violence sacrificielle sert à exorciser le Mal, profondément ancré dans la vie sociale.

Il faut rappeler que, dans *La violence et le sacré*, René Girard évoque trois types de sociétés: les sociétés préventives de la violence, qui sont des sociétés sacrificielles; les sociétés curatives de la violence, qui sont des sociétés juridiques; les sociétés futures, qui devraient être des sociétés autosacrificielles.

Pour René Girard, la violence est au cœur du lien social et politique; c'est le meurtre commis ensemble qui fonde ou ressoude la communauté. L'emballement de la rivalité mimétique mine l'ordre social; la communauté traverse un accès de violence collective et ne se réconcilie qu'en sacrifiant une victime, dont la désignation ressoude le groupe. Le calme revient ensuite, l'épidémie cesse, et le bouc émissaire devient une sorte de dieu. Par exemple, le lynchage en Amérique, c'est la mise à mort d'une victime désignée, victime par l'intermédiaire de qui, lorsqu'elle réunit contre elle un groupe tout entier, la mise à mort produit un apaisement, voire une réconciliation, une pacification. En reliant victimes, rites et institutions, nous assistons à la naissance du politique.

La thèse de Girard fait appel à des archétypes anciens. Pour expliquer la violence des événements du 11 septembre, il reprend ce que la mythologie grecque appelle la *catharsis*: le meurtre purifie de la violence née de l'emballement des rivalités mimétiques en se concentrant sur une victime dont la destruction réconcilie, au moins provisoirement. En outre, si les victimes des mythologies grecque et romaine sont toujours coupables, car le récit est toujours écrit du point de vue de la tromperie (Remus est coupable puisque Romulus est le fondateur de Rome), celles du judaïsme et du christianisme sont au contraire innocentes. Or, la politique se réduit aujourd'hui à l'accusation, et les accusateurs s'appuient sur le plus grand apport du judaïsme, la conscience qu'il y a des victimes partout. Le religieux, avec ses différentes strates, se retrouve ainsi au cœur du politique.

La rivalité mimétique peut expliquer la nature des actes terroristes, puisque le meurtre commis ensemble est aussi le fondement du nihilisme. Selon Girard, l'univers du terrorisme serait celui-là

même de Dostoïevski, où des étudiants possédés posaient des bombes en se moquant un peu du résultat. Néanmoins, la logique nihiliste semble ici inversée : si les nihilistes des *Possédés* de Dostoïevski étaient animés par la conviction que « Dieu est mort et donc tout est permis », les terroristes du 11 septembre l'étaient plutôt par la conviction que « puisque Dieu existe, tout est alors permis en son nom ».

Doit-on lire dans l'explication de Girard un certain fatalisme ou plutôt une nouvelle façon d'imaginer un humanisme tolérant envers les religions et renonçant au sacrifice et à la violence ? Cette analyse anthropologique faisant appel à des strates profondes de l'imaginaire occidental est sans doute très complexe, mais aussi éclairante quant au côté obscur et paradoxal des événements. Ce n'est pas le moindre des paradoxes de constater que le terrorisme alimente la soif impérialiste qui, elle-même, nourrit le ressentiment des terroristes potentiels.

#### **2.3.4. LA THÈSE D'EDWARD SAID : LE CHOC DE L'IGNORANCE**

Edward Said, cet auteur américain à la fois oriental (arabe et palestinien) et occidental, a la trajectoire particulière de ce qu'on appelle « un homme dépaycé ». Né en Israël, exilé en Égypte, il s'établit aux États-Unis à l'âge de quinze ans. Après avoir étudié dans des universités américaines, il devient professeur de littérature comparée et spécialiste en littérature anglo-saxonne à l'Université Columbia de New York.

Dans son célèbre ouvrage *L'orientalisme*, il entreprend cette analyse, devenue une référence incontournable, sur la construction imaginaire et symbolique de l'autre. En effet, l'orientalisme ne serait qu'un discours occidental sur l'Orient, qui tirerait sa source d'un ensemble de textes européens des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles et américains du XX<sup>e</sup> siècle ; Edward Said cite entre autres Chateaubriand, Lamartine, Flaubert, Hugo et des hommes politiques tel Kissinger.

Le discours orientaliste devient ainsi plus un signe du pouvoir occidental sur l'Orient qu'un discours véridique sur ce dernier ; il constituerait par conséquent une procédure pour imposer un discours que l'on veut vrai. Il est intéressant de rappeler ici quelques propos des récits de Chateaubriand et repris par Said (2001c, p. 185) quant aux pays à démocratiser, propos qui ne sont pas différents de ce qu'on entend dans les discours politiques américains d'aujourd'hui.

De la liberté, les gens du Proche-Orient ne savent rien; de propriété, ils n'en ont pas; la force, c'est leur Dieu. Quand il y a de longues périodes sans voir de conquérants qui apportent la justice, ils sont des soldats sans chefs, des citoyens sans législateurs et une famille sans père [...] Pour le libérer, l'Occident devrait conquérir l'Orient [...] Il s'agit de nations sans territoire, patrie, droits, lois et sécurité.

Said explique les attentats du 11 septembre en avançant la thèse du choc de l'ignorance :

La thèse du choc des civilisations est un *gadget* comme la *Guerre des mondes*, plus efficace pour renforcer un orgueil défensif que pour accéder à une compréhension critique de la stupéfiante interdépendance de notre époque. [...]

Les civilisations ne sont pas des identités figées, des entités fermées, hermétiques, purgées des multiples courants et contre-courants qui animent l'histoire humaine [...] Depuis des siècles, l'histoire contient non seulement des guerres de religion et de conquête impériale, mais elle est aussi une histoire d'échanges, de métissage fécond et de partage. Cette histoire moins visible est ignorée dans la hâte à mettre en valeur la guerre ridiculement restreinte et compressée, dont le choc des civilisations prétend établir qu'elle est réalité. On doit déplorer non pas le choc des civilisations mais le choc de l'ignorance (Said, 2001a).

Selon lui, la thèse du choc des civilisations ne fait que légitimer une ligne symbolique entre le Bien et le Mal en justifiant par la même occasion la haine de l'Autre et les guerres religieuses; le traitement du terrorisme comme *mal islamique* passe par des généralisations et des étiquettes sur l'Autre, afin de tracer une ligne de sable entre le Bien et le Mal. Intellectuel engagé, parvenu lui-même à une unicité factice tant ses racines géographiques et émotionnelles forment un syncrétisme inextricable, Said ne cesse pas de plaider, dans une perspective humaniste d'ouverture à l'autre, l'idée d'hybridation des civilisations :

L'interconnexion d'innombrables vies, les nôtres autant que les leurs, la circulation des idées se fait avec une facilité souvent terrifiante. Coincés dans les eaux profondes, entre tradition et modernisme, nous nagerons tous dans ces eaux profondes. (Said, 2001a)

Tout en mettant en évidence le caractère ethnocentrique des constructions de l'autre, Said propose une vision d'interconnexion entre les cultures, cette véritable richesse de l'humanité. Son engagement humaniste est assez manifeste: le véritable devoir du savant est la compréhension et non pas l'organisation et l'encouragement des passions collectives. En venant combler ainsi l'espace intellectuel, Said a

eu une grande influence sur la compréhension des relations internationales, en particulier celle des conflits au Proche-Orient. Comme le témoigne son collègue et ami Noam Chomsky, les travaux de Saïd nous ont révélé les mythologies sur nous-mêmes et dans notre interprétation de l'autre, en relevant les perceptions que nous entretenons sur le reste du monde, mais aussi à l'égard de ce que nous sommes, tâche plus ardue puisque rien n'est plus difficile que de se regarder dans un miroir. Comme Todorov, Saïd a le mérite de poser des questions inquiétantes : Comment représente-t-on d'autres cultures ? Comment se comporter à l'égard de l'autre ? Comment reconstruit-on les conflits ?

Il est intéressant de rappeler qu'au cours de sa vie professionnelle, Saïd a entretenu des amitiés importantes avec des intellectuels humanistes tels que Tzvetan Todorov, Noam Chomsky ou encore le chef d'orchestre Daniel Barenboïm. Ce dernier avait fait scandale en Israël pour avoir joué du Wagner, compositeur interdit dans ce pays, parce qu'associé à la violence de Hitler envers les juifs pendant la Seconde Guerre mondiale. Notons que ses amis Chomsky et Barenboïm sont d'origine juive, alors que toute sa vie Saïd a plaidé pour la cause palestinienne. Ce genre d'amitié ne serait-elle pas porteuse d'une complicité intellectuelle qui dépasse les enfermements communautaires ?

### **2.3.5. LA THÈSE CRITIQUE DE ZAKI LAÏDI : MONDIALISATION ET RISQUES DE DÉRAPAGE**

Les propos de Zaki Laïdi (2001) vont un peu dans le même sens que ceux de Saïd. Dans le contexte de l'après-communisme :

Le soi-disant choc civilisationnel n'est que réactivation des différences (réelles et imaginaires) insurmontables entre l'Occident et l'Islam. D'une part on considère l'Islam comme fondamentalement bon ou mauvais, de l'autre, on considère l'Occident comme fondamentalement bon ou mauvais. (Laïdi, 2001)

Par la suite, il précise certaines leçons à tirer après le 11 septembre sur le processus de mondialisation :

Pour la première fois depuis que l'Occident domine le monde, celui-ci se trouve attaqué en son cœur par un acteur – de surcroît non étatique – venu du Sud. Symboliquement, cet élément met en évidence le rôle croissant des acteurs non étatiques. [...]

La première puissance mondiale s'est trouvée atteinte au cœur même de ce qui symbolisait le capitalisme mondial : le World Trade Center. Cela lui a aussi permis de comprendre qu'aucune société n'était désormais invulnérable et que la mondialisation

était bel et bien la production des dérèglements sociaux et financiers en chaîne. Le 11 septembre contraint non seulement à une lecture politique mais à une lecture économique de la mondialisation.

### 2.3.6. LA THÈSE CRITIQUE DE NOAM CHOMSKY

Comme d'autres analyses, la lecture de Chomsky démontre à quel point il est facile de personnifier un ennemi (Ben Laden le démon), qui devient ainsi le symbole du mal suprême, mais autrement plus complexe de chercher à comprendre la source des crimes terroristes.

Avec une image forte – « les fusils sont braqués dans l'autre sens » –, Noam Chomsky (2001a) souligne que les attaques commises le 11 septembre sont d'un caractère nouveau, en raison non pas de leur échelle ou de leur caractère, mais bien des cibles choisies.

Les auteurs présumés de ces attaques reçoivent sans conteste un soutien qui puise dans un réservoir d'amertume et de colère à l'égard de la politique américaine dans ces régions, incluant l'appui aux régimes répressifs, la politique américaine vis-à-vis l'Irak et l'occupation militaire israélienne au Proche-Orient. [...]

Les États-Unis sont considérés dans la majeure partie du monde comme un grand pays terroriste. (Chomsky, 2001a)

La thèse principale de Chomsky est celle du terrorisme des dominés contre le terrorisme d'État : « Le terrorisme d'État permet que leur propre terreur passe pour une réaction de défense [...] Au demeurant, le pouvoir de la propagande et des doctrines américaines est tel qu'il s'impose y compris à ses victimes. » Par ailleurs, Chomsky considère que la réactivation de l'imaginaire civilisationnel et des guerres de civilisation dans la couverture médiatique de l'événement était inconsciemment nécessaire ; il fallait en effet investir le vide symbolique creusé par la chute du communisme et redonner ainsi des balises à un jugement simpliste du bien et du mal.

L'orientation et la fabrication du consentement populaire en Amérique devraient nécessairement passer par la fabrication des peurs et fantasmes hautement symboliques [...] Ainsi, des mots fabricateurs et créateurs de sens, comme *Amérique attaquée*, *infectée*, *frappée au cœur*, ont alimenté l'imaginaire des Américains et ont fourni au public une explication simpliste et reconfortante fondée sur le manichéisme simpliste du Bien et du Mal, Justes et Injustes, Démocrates et Fanatiques. [...]

On ne doit pas s'étonner que le Conseil de sécurité nationale recommande aux journaux de s'en tenir à un consensus patriotique et à un jugement éditorial afin de bien orienter l'opinion publique en temps de guerre. (Chomsky, 2001a)

Il est sans doute intéressant de rappeler ici une anecdote au sujet des critiques de Chomsky sur les relations que les médias entretiennent avec le pouvoir, anecdote reprise par Halimi (1997). Un jour, un étudiant américain l'interroge :

- J'aimerais savoir comment l'élite contrôle au juste les médias.
- Comment ? réplique-t-il, eh bien comment contrôle-t-on General Motors ? La question ne se pose même pas, parce que l'élite n'a pas à contrôler General Motors ; cela lui appartient, tout simplement. Avec les médias, c'est la même chose.

Cela dit, Chomsky considère qu'en temps de crise, l'une des attitudes caractéristiques des grands médias et des classes intellectuelles en général consiste à se rallier au pouvoir et à inciter la population à se mobiliser pour la bonne cause.

Dans la même perspective critique, il faut rappeler le livre *Les nouveaux chiens de garde* (1997), de Serge Halimi. Voici quelques propos qui pourraient résumer sa thèse : Qu'ils soient de gauche ou de droite, les journalistes servent de ventriloques, d'orchestres symphoniques ; ils sont garants du statu quo ; ils font la révérence au pouvoir, ils affichent prudence face à l'argent et accompagnent le néolibéralisme dans son chemin. Ils assument la mise en scène de la musique de l'idéologie néo-libérale. Ils sont des points cardinaux de la pensée unique.

Ce type de lecture critique dénonce la connivence des médias avec les puissants. Du même coup, le rôle de l'analyste semble être avant tout de critiquer l'engagement idéologique du côté des puissants de ce monde, ainsi que l'engagement idéologique des journalistes sur la ligne de front du pouvoir.

### **2.3.7. LA THÈSE D'OMAR AKTOUF : LA REVANCHE DES OPPRIMÉS**

Plusieurs théoriciens qualifiés de tiers-mondistes et de néomarxistes ont expliqué ce *terrorisme des fanatiques* par son enracinement ultime dans la misère humaine, la pauvreté et les vastes inégalités entre le Nord et le Sud. La misère et la domination impériale des États-Unis engendrent souvent le terrorisme comme dernier recours, comme arme des faibles. Cette thèse prend parfois la forme du *syndrome de Frankenstein* : la destruction revient sur son créateur ; les attentats relèveraient donc d'une juste revanche des opprimés contre les dominateurs. Telle est en partie la thèse d'Omar Aktouf.

Si on s'interroge sur les origines profondes de ce drame, on s'apercevra qu'il est le fruit empoisonné d'un système généré par les Américains eux-mêmes depuis de nombreuses années

par leurs pratiques économiques et de politique extérieure. Les Américains ont accumulé un énorme capital de haine sur tous les continents. [...]

S'il existe encore des gens sensés, je voudrais qu'ils comprennent que rien ne serait plus dévastateur pour l'humanité que d'imiter le modèle américain actuel. [...]

Si je suis un détracteur sans réserve de la mondialisation capitaliste, c'est parce qu'elle n'est rien d'autre qu'un processus pervers qui garantit l'expansion de la domination économique américaine. (Aktouf, 2001)

Cette thèse semble non seulement justifier la révolte des pauvres et des dominés, mais réhabiliter aussi cette idée de l'engagement du savant pour changer le monde; dans ce cas, la dénonciation de l'expansion et de l'hégémonie américaines devient un défi important à relever.

### **2.3.8. LA THÈSE DE LA RÉCEPTION DE DOMINIQUE WOLTON**

Pour Dominique Wolton, les leçons à tirer de la tragédie du 11 septembre visent principalement le retour de la politique contre l'idéologie de l'information et l'importance de la sensibilité culturelle du récepteur.

Avec la présence d'Al-Jazira, la « CNN arabe », le pluralisme médiatique mondial peut renforcer l'illusion que tout se joue sur la scène médiatique; or l'essentiel n'est pas là, mais dans l'ordre politique et militaire.

Les terroristes obligent à revenir à la politique, d'autant plus qu'ils utilisent parfaitement les médias comme un magasin à rumeurs et à désinformation. [...]

C'est aussi la première prise de connaissance des effets pervers de la mondialisation de l'information. C'est la représentation américaine du monde qui a dominé pendant vingt ans, au Proche-Orient, avec l'Iran, l'Irak, la Palestine, le Liban, créant une humiliation médiatique, largement sous-évaluée. Les médias américains, symbolisés par une CNN triomphante, ont couvert les événements du Proche-Orient pour leur opinion publique; le drame est que ces images étaient aussi reçues sur place et choquaient. [...]

Le boomerang médiatique est complet depuis la « CNN arabe »; renforcement complet par rapport à la guerre du Golfe. Les Occidentaux ne maîtrisent plus, pour la première fois, l'information. (Wolton, 2001)

Pour Dominique Wolton, la mondialisation de l'information renvoie aux outils, parfois aux messages, mais jamais aux publics ; or ce processus a aussi un effet démocratique puisque les publics sanctionnent les infractions au droit international. Par exemple, précise l'auteur, la plus grande tolérance des États-Unis à l'égard d'Israël qu'envers la Palestine est évidente pour le monde entier et alimente sur place une frustration et un désespoir qui, en revanche, nourrissent le terrorisme. Ou encore, il se demande pourquoi *l'Amérique blessée* n'a pas montré ses morts ? Pourquoi n'a-t-elle pas la même pudeur dans la manière de montrer les massacres ailleurs ? Combien faudrait-il de morts au Sud pour que le Nord allume ses bougies ? Les médias assurent autrement dit une veille démocratique, car les publics ne sont pas dupes.

### 2.3.9. DES EXPLICATIONS MÉTAPHORIQUES ET ÉCLECTIQUES

Pour certains analystes, les propositions scientifiques médiatisées simplifient une réalité épineuse et compliquée afin de rendre la complexité intelligible ; pour d'autres, au contraire, elles intègrent toujours plus de complexité.

Souvent, face à des phénomènes complexes, certains auteurs préfèrent l'usage des métaphores. La métaphore est une analogie, une image éclairante ; dans un sens plus académique, c'est une figure de rhétorique qui permet de transposer le sens de l'image à l'objet d'étude et de nommer une réalité dans les termes d'une autre réalité. La métaphore est un outil plutôt descriptif que rationnel, plutôt « subjectif » que scientifique. Dans un langage analogique, la métaphore permet de guider la démarche en des lieux qui semblent échapper à l'entendement rationnel. La métaphore permet ainsi de faire avancer la pensée grâce à des cristallisations spécifiques et à des vérités approximatives ; au lieu de vouloir expliquer fermement un objet de recherche dont plusieurs facettes semblaient obscures, on se contente d'en décrire les contours, les mouvements, tout en faisant appel à l'imagination.

Ainsi, pour Jean Baudrillard, *L'esprit du terrorisme* serait, d'une part, le résultat de la révolte du dominé contre les oppresseurs et, d'autre part, l'indice d'une confrontation entre des imaginaires culturels différents ; l'explication du terrorisme devrait donc se rapporter aux dimensions tant économique, politique et historique que symbolique et culturelle ; par conséquent, la lecture résiderait dans la jonction des facteurs contextuels et des facteurs religieux et culturels.

La violence n'est pas seulement et principalement réelle ; elle est surtout violence symbolique par la fascination que l'imagination terroriste exerce sur nous et notre propre scène primitive. Nul ne peut ne pas rêver de la destruction de n'importe quelle puissance devenue à tel point hégémonique... ainsi s'explique la violence pathétique de tous les discours en présence. (Baudrillard, 2001)

Pour faire comprendre le mécanisme de la violence symbolique dont le terrorisme islamique est le porteur, Baudrillard utilise la métaphore du duel.

Vous [les Occidentaux] voulez du direct, de la destruction hautement technologique, vous voilà servis ! Vous serez fascinés par votre propre destruction, après l'avoir servie aux autres ! Finies aussi vos histoires de virtuel, ceci, c'est la réalité plus forte que le virtuel ! [...]

D'autre part, la puissance symbolique de l'obligation sacrificielle du côté des terroristes peut être considérée comme réponse à la violence de l'histoire. Le suicide devient un acte sacrificiel individuel au profit d'une solidarité collective. (*Idem*)

Plus loin, il propose la métaphore de l'ouragan.

Le contexte de l'après-communisme avec ce syndrome de malaise joue un rôle important dans la compréhension de la violence réelle et symbolique. Face aux discours de fin d'histoire, du côté des damnés de la terre apparaît cette exacerbation identitaire et ce syndrome de l'humiliation. L'effet de retour en est un d'ouragan. L'Histoire est remise en marche, à l'aide de l'imaginaire terroriste et du terrorisme de la rumeur si fortement déstabilisateur pour les Occidentaux. (*Ibidem*)

Jean Baudrillard fait appel à des éléments de l'approche systémique, du symbolisme culturel et religieux. Son arsenal conceptuel tient de l'anthropologie symbolique : *violence symbolique, dette symbolique, obligation symbolique, combat et défaite symboliques* sont à la base de cette perspective.

Il ne s'agit pas d'un choc de civilisations, mais d'un affrontement, presque anthropologique, entre une culture universelle indifférenciée et tout ce qui, dans quelque domaine que ce soit, garde quelque chose d'une altérité irréductible. [...]

La mise en place du système mondial est le résultat d'une jalousie féroce : celle d'une culture indifférente et de basse définition – celle des systèmes désenchantés, désintensifiés, envers les cultures de haute intensité, celles des sociétés désacralisées envers les cultures ou les formes sacrificielles. (*Ibidem*)

L'esprit du terrorisme nous apparaît sous l'angle de l'irrationnel ; or, les événements irrationnels semblent pouvoir être imputés à n'importe qui et n'importe quoi.

Pour nous, les Occidentaux, sous l'emprise de notre cadre de référence rationnel et programmatique, tout semble intégré, rationalisé, maîtrisé et à la limite infallible. Nous n'avons plus personne à qui rendre, à qui restituer la dette symbolique, et c'est cela la malédiction de notre culture. [...]

La mission de l'Occident, puisqu'il n'a plus depuis longtemps de valeurs propres, est de soumettre par tous les moyens les multiples cultures à la loi féroce de l'équivalence. (*Ibidem*)

Pour Baudrillard, comprendre le terrorisme du 11 septembre, c'est avant tout changer de perspective d'interprétation : comprendre cet affrontement à la lumière de l'obligation symbolique. Ce terrorisme relève bien plus de l'humiliation que de la haine de la dépossession, de l'exploitation, de la colonisation. Et, dans ce sens, un nouvel équilibre symbolique s'est installé par cette défaite symbolique, sous forme de sacrifice.

### 2.3.10. LA THÈSE NÉGATIONNISTE DE THIERRY MEYSSAN

Ce qui n'était à l'automne 2001 qu'une rumeur circulant sur Internet est vite devenu un véritable « best-seller » : *L'effroyable imposture. Aucun avion ne s'est écrasé sur le Pentagone*. Thierry Meyssan, qui en est l'auteur, d'entrée de jeu pose un certain nombre de questions restées en suspens :

N'est-il pas étrange que des pilotes formés aux États-Unis, donc en anglais, laissent traîner un manuel de pilotage en arabe ?

N'est-il pas incompréhensible que l'on trouve intact le passeport d'un kamikaze dans des décombres qui ont réduit béton et acier en cendres ?

Pourquoi les propos des pompiers de New York faisant état d'explosions aperçues à la base des tours ne font-ils pas plus de remous ? (Meyssan, 2002)

Meyssan considère que les attentats contre New York et Washington résulteraient d'une conspiration machiavélique au sein de l'appareil d'État américain. Ainsi, le lobby énergétique et le lobby militaro-industriel, qui tenteraient de mettre la main sur du pétrole et du gaz, seraient les grands vainqueurs du 11 septembre et les premiers bénéficiaires de la guerre en Afghanistan. La question essentielle de cet ouvrage est alors : *À qui profite ce crime ?* La réponse rejoint beaucoup la thèse de la *complotite* ; un bout de phrase du président américain George W. Bush devient une preuve que les services de renseignements américains étaient en effet au courant des attentats, qu'ils auraient par ailleurs filmés en secret.

La fonction essentielle d'une telle explication nous semble magique : nous voilà en train de dévoiler au grand jour un complot mené par les dominants. Cette explication recèle un secret : pour assurer leur mainmise impériale sur le pétrole et le gaz de la *Terre du Centre* (les *pays voyous*, selon le gouvernement américain), les États-Unis sont prêts à sacrifier des milliers d'Américains naïfs et innocents, sans parler d'autres innocents qui se trouvent dans l'*Axe du gaz et du pétrole*.

## 2.4. L'ENGAGEMENT DE L'INTELLECTUEL

### 2.4.1. LE SAVOIR AUTONOME ET LE SAVOIR ENGAGÉ

Jusqu'ici, les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, il s'agit maintenant de le changer ; cette thèse célèbre du philosophe allemand Ludwig Feuerbach a beaucoup inspiré les analystes marxistes pour qui seule l'action politique peut donner le pouvoir aux masses opprimées.

En France, après la Seconde Guerre mondiale, le débat entre Sartre et Aron sur l'engagement de l'intellectuel (dans les revues *Les Temps modernes* et *Le Figaro*) était dans une large mesure redevable aux mouvements qui avaient marqué la première moitié du *xx<sup>e</sup>* siècle : l'hitlérisme et le communisme. Si des intellectuels comme Jean-Paul Sartre, Albert Memmi, Paolo Freire et de nombreux autres, partisans du messianisme historique, de la démarche de dénonciation et de l'engagement idéologique à gauche, du côté des opprimés, prônaient *l'éthique de la conviction*, pour d'autres, comme Raymond Aron, seuls les discours d'énonciation pouvaient convenir à une *éthique de vérité*. L'éthique de la conviction et de l'engagement se confrontait à l'éthique de vérité et d'objectivité scientifique.

Dans les années 1960, un certain nombre d'universités occidentales sont devenues de véritables lieux de radicalisme intellectuel, avec cette motivation de comprendre et de changer le monde. Mais pour des raisons économiques et politiques, le communisme s'affaiblit de plus en plus dans les années 1970 et 1980, ce qui entraîna une certaine tendance au désengagement intellectuel en Europe occidentale.

La révolution bolchévique et le régime communiste ont manifestement imposé aux intellectuels des pays du Bloc communiste ce devoir d'engagement du côté du pouvoir communiste. S'il est vrai

que, particulièrement en URSS, le régime autoritaire soviétique surveillait de près les intellectuels, tenus de s'engager du côté du pouvoir, il est également vrai que dans les années 1970 le souffle de l'engagement fut renouvelé par des intellectuels soviétiques dissidents. Le célèbre physicien Andreï Zakharov, père de la bombe H soviétique, figure de la dissidence en URSS et prix Nobel de la paix, est désigné comme « la conscience de l'humanité » après la publication à l'Ouest de son célèbre *Manifeste sur la liberté intellectuelle*. Lorsqu'il dénonce l'invasion soviétique en Afghanistan, cela déclenche un vaste mouvement de soutien dans les milieux scientifiques internationaux, au point où les principales académies nationales des sciences entrent dans une période de boycottage. Cet épisode est d'autant plus symbolique lorsqu'on connaît la réticence des milieux intellectuels à « se mêler de politique ». Comme d'autres intellectuels dissidents (Alexandre Zinoviev, Alexandre Soljenitsyne, Vladimir Bukovski), Sakharov voulait changer le système communiste et l'humaniser.

Plus tard, le débat sur l'engagement de l'intellectuel fut renouvelé en Europe, notamment par l'École critique de Francfort en Allemagne, par Michel Foucault et Pierre Bourdieu en France, ou encore par Noam Chomsky aux États-Unis. Dans cette nouvelle vision critique, le chercheur en sciences sociales et humaines aurait pour mission de proposer un discours non seulement d'énonciation mais aussi de dénonciation des injustices et des manipulations.

Il convient de mentionner ici les propos de Bourdieu. Pour lui, la dichotomie pratiquée dans les universités américaines entre *scholarship*, ceux qui déclarent se consacrer uniquement au travail scientifique à l'intention d'autres savants, et *commitment*, ceux qui disent engager leur savoir en dehors des institutions, ne peut être qu'artificielle, parce que « pour être un vrai savant engagé, légitimement engagé, il faut engager son savoir » (2000).

#### **2.4.2. LE SAVOIR NARCISSIQUE ?**

À la suite des événements du 11 septembre, Alain Touraine déclarait dans une entrevue son « désarroi d'intellectuel », en qualifiant de narcissique le regard analytique en Occident.

Après la chute du communisme, une période de connerie absolue où l'on vivait dans l'illusion de la domination économique totale fut une parenthèse désastreuse pour la pensée critique. Dans le contexte de l'après-guerre froide, de la mondialisation, nous sommes entrés bêtement dans la pensée unique ;

des objets de recherche bidon, narcissiques, sur nous-mêmes, sur le dedans, au sens de la consommation, de l'intérêt, au sens de la réflexion... Et une recherche verticale. Tout ça, c'était une erreur de jugement... L'idée qui m'obsède en ce moment, c'est que je me sens moi-même un peu en retard. (Touraine, 2001)

Touraine n'hésite pas à évoquer le *Titanic* pour qualifier la perception des événements du 11 septembre : les gens se regardaient fêter, indifférents à d'autres bateaux où il n'y a pas de lumière, où l'on meurt de faim, où l'on prépare des canons pour nous attaquer ; ce manque d'attention sur le *Titanic* a pour beaucoup favorisé le naufrage. Et pour témoigner de ce véritable moment de remise en question des théoriciens dans les sciences sociales et humaines, Touraine évoque une autre métaphore, celle du TGV.

Un train à grande vitesse est passé, et c'est le train de guerre, qui n'a pas supprimé les marchandises, certes, mais les a répandues un peu partout. [...]

Quoi faire ? Si dans la période de l'après communisme on était en tant que chercheurs *up or down*, maintenant, après de tels événements on doit être *in or out*. Voilà le changement de logique et d'approche ; autrement dit, nous sommes tous concernés par ce qui se passe dans le monde, que ce soit en Occident ou ailleurs. (*Idem*)

### **2.4.3. L'ENGAGEMENT DE LA THÉORIE DIRECTEMENT SUR LA LIGNE DE FRONT**

En février 2002, des intellectuels américains, la plupart chercheurs et professeurs en sciences humaines et sociales dans les grandes universités américaines, rendent publique une lettre intitulée *La guerre juste de notre pays*, dans laquelle ils jugent, au nom de la raison, la *guerre pour la justice infinie*, selon l'expression du président George W. Bush, non seulement moralement permise, mais aussi moralement nécessaire. Ils invoquent quatre écoles de pensée à l'appui de leur thèse de la nécessité de la guerre contre le terrorisme : *le réalisme*, selon lequel la guerre est une question d'intérêt et de pouvoir qui écarte ainsi toute analyse morale ; *la guerre sainte*, selon laquelle Dieu autorise le meurtre des incroyants ; *le pacifisme*, selon lequel toute guerre est humainement immorale ; enfin, la doctrine de *la guerre juste* où, la raison morale et la morale naturelle et universelle pouvant s'appliquer à la guerre, la légitime défense peut autoriser, voire légitimer la guerre.

Dans leur lettre, les soixante intellectuels américains plaident ouvertement pour la quatrième théorie, en donnant un fort appui à la guerre menée par le gouvernement américain contre le terrorisme dans le monde :

Il est crucial pour notre nation de gagner cette guerre. Nous combattons pour nous défendre, mais nous croyons aussi nous battre pour défendre les principes des droits de l'homme et de la dignité humaine, qui sont le plus bel espoir de l'humanité. (Lettre d'Amérique, 2002)

Cette prise de position, comme engagement direct dans la guerre, légitime une *guerre juste* menée par les États-Unis au nom du monde entier et de l'Humanité. On a *légitimé* ainsi l'intervention militaire américaine contre un réseau islamiste international et dans les pays qui se trouvaient dans *l'Axe du Mal*. Ensuite, la guerre en Irak a commencé...

## LA THÉORIE DES POINTS DE VUE

1. S'intéresser aux propositions savantes, c'est se pencher non pas sur l'explication des « faits » ni sur « le pourquoi et le comment les choses se sont réellement passées », mais plutôt sur « la manière dont les faits prennent forme », sur les « problèmes » inhérents à la compréhension, c'est-à-dire les questionnements, les concepts et les paradigmes.
2. Le territoire de la pensée savante est traversé par une double logique de *rapports de raison* et de *rapports de force*. Le choix d'explications scientifiques adéquates en tant que prétentions au sens prend en considération à la fois la pertinence académique et le poids médiatique d'un certain nombre d'interventions savantes.
3. Il est certainement difficile de classer une proposition scientifique dans un paradigme ou un autre, à moins que l'auteur n'annonce lui-même sa tribune. Sans vouloir enfermer ces propositions scientifiques dans des catégories trop étroites, nous avons tenté de les inscrire dans un éventail paradigmatique qui nous sert de repère. Pour ce faire, nous avons considéré la thèse défendue, les catégories d'analyse à l'œuvre et le type d'argumentation pour chacune des propositions en cause.

Si cette perspective est forcément schématique, elle nous permet au moins de saisir la « logique des rapports de raison » qui traverse la pensée savante ; dès lors, on peut constater l'ampleur de la mobilisation et de l'effervescence intellectuelles devant un événement emblématique ainsi que la diversité des analyses en cause.

4. Sur le plan épistémologique, on ne peut pas s'engager dans de fausses oppositions et de mauvaises alternatives. Le choix d'une approche est un véritable acte d'engagement épistémologique ; selon qu'on adopte une explication évolutionniste, fonctionnaliste, systémique, critique, culturaliste, éclectique ou négationniste, le savoir prend forme différemment. Dès lors, les hypothèses, le répertoire théorique et méthodologique ainsi que les stratégies d'argumentation s'inscrivent dans une logique cohérente avec l'angle privilégié. La question n'est pas de savoir si telle ou telle proposition est vraie ou fausse ; elle est vraie ou fausse en ce sens que son degré de vérité dépend du point de vue choisi.
5. Les scènes de la pensée savante sont si multiples qu'un inventaire du langage où elles s'expriment ne suffirait pas pour les énumérer. La logique d'éventail paradigmatique tient simplement lieu de bréviaire savant ; n'empêche que la pensée savante est si vivante que toute tentative de l'inventorier reste limitée. Il est intéressant qu'Albert Einstein voulait nommer sa célèbre théorie de la relativité « la théorie des points de vue », afin de suggérer cette tension entre la recherche d'une vérité absolue et la réalité des théories partielles.
6. Parfois, la question de l'engagement idéologique apparaît incontournable. Mais l'engagement du savoir relève de positions aussi différentes que l'académisme, l'engagement social, la satire politique, l'action humanitaire, ou encore c'est l'engagement du savoir sur la ligne de front, du côté du pouvoir dominant. Aucun savoir n'est donc innocent ni détaché de son assise sociale et des intérêts qui le portent.
7. L'homme prend connaissance de sa condition sociale et du fonctionnement social selon une connaissance logique qui dépasse l'ordre du sensible. En fait, pour chaque époque, on peut déceler des influences réciproques entre l'esprit du temps, les opinions dominantes et les études scientifiques.

**BIBLIOGRAPHIE**

- AKTOUF, Omar (2001). « Qui sème le vent récolte la tempête », *Le Devoir*, 2 octobre.
- BAUDRILLARD, Jean (2001). « L'esprit du terrorisme », *Le Monde*, 2 novembre.
- BEIGBEDER, Frédéric (2003). *Windows on the World*, Paris, Gallimard.
- BERGER, Peter et Thomas LUCKMANN (1986). *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- BOURDIEU, Pierre (2002). « Pour un savoir engagé », *Le Monde diplomatique*, février.
- BUSH, George W. (2001). *Statement by the President in His Address to the Nation*, 11 septembre 2001, <[www.september11news.com/presidentBush.html](http://www.september11news.com/presidentBush.html)>.
- CHOMSKY, Noam (2001a). *11/9 : Autopsie des terrorismes*, Paris, Le Serpent à plumes.
- CHOMSKY, Noam (2001b). « Terrorisme, arme des puissants », *Le Monde diplomatique*, décembre.
- FUKUYAMA, Francis (2001). « Nous sommes toujours à la fin de l'histoire », *Le Monde*, 17 octobre.
- FUKUYAMA, Francis (2002). *La fin de l'histoire et Le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- GIRARD, René (2001). « La rivalité mimétique à l'échelle planétaire », *Le Monde*, 5 novembre.
- GIRARD, René (2003). « L'Amérique cherche des boucs émissaires », *Le Point*, n° 1591.
- HALIMI, Serge (1997). *Les nouveaux chiens de garde*, Paris, Liber raison.
- HUNTINGTON, Samuel (1997). *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- KUNDERA, Milan (2005). *Le rideau*, Paris, Gallimard.
- LAÏDI, Zaki (2001). « Le sens d'un événement : une rupture dans l'ordre mondial », *Le Devoir*, 11 octobre.
- LAURENT, Éric (2003). *Le monde secret de Bush*, Paris, Plon.
- LETTRE D'AMÉRIQUE (2002). « La guerre juste de notre pays », *Le Devoir*, 15 février.

- MEYSSAN, Thierry (2002). *L'effroyable imposture*, Paris, Carnot.
- MORIN, Edgar (2002). *L'identité humaine*, Paris, Seuil.
- SAID, Edward (2001a). « Le choc de l'ignorance », *Le Monde*, 26 octobre.
- SAID, Edward (2001b). « Barenboïm brise le tabou Wagner », *Le Monde diplomatique*, octobre.
- SAID, Edward (2001c). *L'orientalisme*, Timisoara, Amarcord.
- TOURAINÉ, Alain (2001). « Le désarroi d'un intellectuel », *Le Devoir*, 21 novembre.
- WELLS, Herbert George (1998). *La guerre des mondes*, Paris, Gallimard.
- WOLTON, Dominique (2001). « Terrorisme et communication politique », *Le Monde*, 24 octobre.
- <[www.september11news.com/President\\_Bush.htm](http://www.september11news.com/President_Bush.htm)>.



C H A P I T R E

---

3

***HITLER ET SA FOLIE  
MEURTRIÈRE***

*Des explications contrastées*

La réflexion épistémologique qui suit porte sur le nazisme, période néfaste de l'histoire qui a marqué la conscience de l'époque et changé notre perception du monde. Les interrogations sur la folie meurtrière de Hitler ont alimenté autant le sens commun, les idées dominantes que la pensée savante. Afin de prolonger la réflexion amorcée au chapitre précédent, nous voulons présenter un certain nombre de constructions savantes sur cette période tourmentée de l'histoire. Les questions qui structurent le présent chapitre sont les suivantes : Quelles sont les interprétations en présence ? Peut-on considérer qu'une version est plus vraie que l'autre ? Comment composer avec l'éventail d'interprétations ? Avec quelques cas de figure paradigmatiques, nous esquissons une cartographie des explications savantes proposées, qui sont différentes mais complémentaires.

### 3.1. COMMENT EXPLIQUER L'INEXPLICABLE ?

Les inquiétudes identitaires surgissent lorsque les individus et les groupes sont confrontés à une « figure » néfaste de leur histoire. Confrontés à des moments forts de leur histoire, les groupes, les communautés remettent en question certaines « figures » et certaines périodes adverses de leur histoire. L'identité n'a pas de date de naissance, et le processus de redéfinition identitaire par les groupes est plutôt devant, dans l'avenir, que derrière, dans le passé. Pour rendre hommage à Gilles Deleuze, nous pouvons dire que l'identité, confondue à tort avec la définition des origines, relève en réalité du devenir et que l'antériorité n'est pas nécessairement source de légitimité.

D'une certaine manière, l'histoire de l'après-guerre en Allemagne est inextricablement liée à la mémoire « entachée » de la montée et de la chute du nazisme de 1933 à 1945. Qu'ils soient des nazis convaincus, des sympathisants actifs ou passifs ou des acteurs totalement impuissants face au pouvoir de Hitler à l'époque, les Allemands de l'après-guerre se sont sentis jugés, critiqués ou tout simplement visés par cette « sale » image d'Auschwitz et de la folie destructrice du Führer. Une véritable volonté collective de sortir d'une identité négative s'est ainsi manifestée en Allemagne après la Seconde Guerre mondiale. Dans un livre récent intitulé *Pièces d'identité*, l'Allemand Ingo Kolboom avoue que ce « peuple battu, morcelé, désarmé, dépourvu d'honneur et de fierté » porte aussi sur lui le fardeau du bourreau. Dans un prologue émouvant, Kolboom se livre à un travail de mémoire

symbolique : « Moi aussi j'étais coupable d'une horreur dont je n'arrivais à saisir ni les causes ni les vraies dimensions, tout en vivant avec le souvenir affectueux d'un père modèle, ancien officier de la Wehrmacht. »

En Europe comme en Amérique, le nazisme a engendré un grand front de combattants contre sa violence réelle et symbolique. Des laïcs, des religieux, des écrivains, des essayistes ont pris la plume pour tenter de l'expliquer et de le condamner. Hitler, figure emblématique du nazisme qui voulait fonder « l'empire de mille ans », a été et continue d'être une source intarissable de fascination pour le grand public. Comment expliquer l'inexplicable ? Des chercheurs de tout horizon ont proposé différentes explications savantes. Inspirés par les rumeurs les plus farfelues, les croyances populaires et les opinions dominantes, ils ont tenté de dénicher la clé de la folie meurtrière. Mobilisés, voire pressés de répondre aux tourments de leurs contemporains, les chercheurs ont contribué à faire avancer la compréhension de ces événements aussi complexes que néfastes. Voici quelques-unes de leurs explications touchant le nazisme.

## **3.2. HITLER ET LE NAZISME : THÈME ET VARIATIONS**

### **3.2.1. LA THÈSE DE LA MANIPULATION ET DE LA PROPAGANDE**

Dans un célèbre livre paru en 1939, *Le viol des foules par la propagande*, Tchackhotine explique la force manipulatrice du discours de Hitler, transmis à la radio à longueur de journée et des années durant. Une vaste campagne de manipulation pavlovienne orchestrée par Goebbels, englobant radio, cinéma et presse, diffusait sans cesse la même rengaine. De nombreux rituels d'allégeance au pouvoir, avec musique, symboles, chants, slogans et défilés spectaculaires en crescendo (rappelez-vous à ce sujet le célèbre documentaire *Le triomphe de la volonté*), étaient appelés en renfort pour exalter cette « machine de guerre invincible » de Hitler. Tout cela a constitué un véritable « viol des consciences ». La communication s'est muée en manipulation du langage afin d'exercer une contrainte sur les autres.

Pour sa part, Jean-Marie Domenach explique très bien, dans *La propagande politique*, le rôle de l'artillerie psychologique et le mécanisme de la propagande hitlérienne. Cette entreprise plonge ses racines dans les zones les plus obscures de l'inconscient collectif, en exaltant la pureté du sang, les instincts élémentaires de meurtre et

de destruction, en renouant avec la plus ancienne mythologie de la croix gammée, le tout dans le but d'orienter les foules et de déclencher de véritables réflexes conditionnés.

Le grand nombre de techniques et de procédés que le nazisme a innovés en matière de propagande subsistent en dehors même du climat de délire et de haine où ils s'épanouirent. Les mots d'ordre de la propagande léniniste avaient une base rationnelle. Mais quand Hitler lançait ses invocations sur le sang et la race à une foule fanatisée qui lui répondait par des *Sieg Heil*, le Führer ne se souciait que de surexciter au plus profond d'elle-même la haine et le désir de puissance.

Cette propagande ne désigne plus des objectifs concrets ; elle se répand en cris de guerre, en imprécations, en menaces, en prophéties vagues, et s'il faut faire des promesses, celles-ci sont tellement folles qu'elles ne peuvent atteindre l'être humain qu'à un niveau d'exaltation où il répond sans réfléchir. Telle est la raison du succès de la propagande nazie sur la masse allemande : prédominance de l'image sur l'explication, du sensible brutal sur le rationnel. (Domenach, 1973, p. 34)

La propagande de type hitlérien fonctionnait par des agents conditionnels, par la répétition, le rythme et l'intensité des messages ; il s'agissait tout simplement de conditionner les masses. La grandeur du Reich et le bonheur de tous les Allemands étaient ainsi associés au parti national-socialiste, sans aucun lien d'ordre rationnel.

En jouant sur les deux pôles de la tension nerveuse, la terreur et l'exaltation, la propagande de type hitlérien a fini par contrôler le système nerveux des grandes masses. Parmi les hommes qui, jusqu'à la fin, suivirent Hitler et moururent pour lui, beaucoup, certes, l'ont haï ; mais les procédés et le rythme même de sa propagande les avaient littéralement hypnotisés et arrachés à eux-mêmes. Tel était le mécanisme de la propagande de type hitlérien.

Jean-Marie Domenach reprend le point de vue de Gustave Le Bon, qui s'intéressait à « la foule psychologique » et aux traits distinctifs de l'unité mentale des foules. Selon l'auteur de *La psychologie des foules*, les « éléments de succès » de cette mystique du nazisme consistent dans un ensemble de procédés qui mènent à l'exaltation poétique de la foule, en comblant un moment le désir de bonheur et l'instinct de puissance des masses. Indissolublement liée au mythe, en tant que rêve collectif, promesse de bonheur et de communion, la propagande a capté cette rêverie. Ainsi, elle a emprunté la séduction du rythme à la poésie, le prestige du verbe et la violence des images. Elle utilisait aussi les artifices de la progression dramatique, avec des temps faibles, des rebondissements, des temps forts et des coups de théâtre. On

constate ainsi à quel point des procédés empruntés à la poésie, au théâtre ou encore aux cérémonies et rituels religieux ont servi de véritable arsenal psychologique dans cette opération de séduction des masses par le Führer.

Cette explication met l'accent sur les fonctions poétiques et psychanalytiques de la propagande de type hitlérien ; elle s'attarde sur le mécanisme de la propagande hitlérienne et sur le fonctionnement de la psychologie de la foule. Dans le registre de la sensibilité commune, on peut dire qu'une telle prétention au sens risquait d'être entendue comme une source de réconfort collectif, car elle fournissait une compréhension de l'emportement collectif des Allemands pendant cette période trouble de leur histoire, qui autrement semblait dépasser l'entendement rationnel.

### **3.2.2. LES THÈSES MARXISTES ET CRITIQUES**

Pour leur part, un grand nombre de spécialistes soviétiques de l'histoire nazie ont insisté sur la méchanceté de la société capitaliste en général et du nazisme en particulier. Adoptant la perspective du matérialisme historique, ils ont fait de Hitler une marionnette du grand capital, lequel était en expansion économique et politique en Europe. Cette explication, qui fut par la suite diffusée, popularisée et bien intégrée à la sensibilité soviétique, pouvait réconforter le peuple soviétique, qui avait fourni un énorme effort de guerre et s'était sacrifié dans le combat contre l'hitlérisme et le fascisme. Elle pouvait aussi servir d'incitatif à l'action révolutionnaire du prolétariat du monde entier contre le capitalisme en expansion. L'explication marxiste, récupérée et instrumentalisée par le pouvoir communiste, a également pu légitimer l'autorité des régimes communistes mis en place en Europe après la victoire contre Hitler.

Le sociologue français Louis Althusser considérait à son tour que Hitler n'était que le produit du capitalisme allemand en train de se bâtir : l'économie allemande avait besoin d'un soutien politique, d'une idéologie et d'institutions pour légitimer l'expansion de ce qui devrait devenir « l'empire de mille ans ».

L'École de Francfort nous a transmis, pour définir le nazisme, les expressions consacrées de « barbarie stylisée », de « société totalement administrée » et de « personnalité autoritaire ». Avec la « personnalité autoritaire », Adorno a tenté de dégager le profil des individus enclins aux préjugés ethniques. L'exemple de l'antisémitisme nazi de Hitler a servi de modèle à sa théorie. Il s'agit de personnalités rigides, soumises à une éducation sévère et qui projettent leurs tendances

agressives sur des groupes étrangers, tout en manifestant des attitudes de soumission face aux autorités. La « barbarie stylisée » et la « société totalement administrée » ont servi de cas de figure pour toutes les théories touchant la typologie du pouvoir et des sociétés autoritaires.

Les thèses marxistes et critiques lient le nazisme à la fabrication d'une idéologie dominante par les médias. Elles proposent donc une double critique à l'endroit du pouvoir autoritaire d'un côté et, de l'autre, de la complaisance, voire la complicité de la culture de masse avec le pouvoir. Elles insistent par la même occasion sur la nécessité de prendre conscience de la manipulation médiatique.

De toute évidence, la meilleure façon de changer le monde est de comprendre et critiquer les déterminismes qui limitent la liberté d'action de l'individu et des groupes. Dès lors, dans cet esprit, le rôle de l'intellectuel n'est pas simplement d'expliquer les mécanismes de fonctionnement, mais aussi et surtout de critiquer le système en place.

### **3.2.3. LA THÈSE DE LA COMPLEXITÉ : IAN KERSHAW**

Ian Kershaw est considéré aujourd'hui comme l'interprète incontournable du nazisme, et son livre *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation* est une référence indispensable à la compréhension du nazisme. L'auteur estime que le nazisme résulte de l'union entre le peuple allemand et un homme dont le destin reste unique dans l'histoire. Ainsi, Hitler, clochard hébergé durant trois ans dans les asiles de nuit de Vienne, disposera vingt ans plus tard d'un pouvoir personnel inégalé pour conduire le pays le plus développé d'Europe dans une œuvre de destruction qui restera le symbole de la barbarie moderne.

Après une analyse weberienne du charisme du Führer, dont le pouvoir émane en réalité des attentes placées en lui par ceux qui l'entouraient, Ian Kershaw s'attarde aussi aux contextes économique et politique de l'époque. Son explication relève d'une posture académique plus distante envers un sujet chaud, pour ne pas risquer de se brûler les doigts. L'engagement de l'intellectuel est restreint dans ce cas à un travail de complexité scientifique qui engage avant tout la communauté savante.

### **3.2.4. LA THÈSE SYSTÉMIQUE : ROGER GARAUDY SÈME LA CONTROVERSE**

Pour sa part, Roger Garaudy insiste sur « les exagérations des deux côtés ». Selon ce sociologue français, la volonté de destruction totale des juifs relevait plutôt d'une exagération des deux côtés, d'un jeu

perpétuel avec réplique et revanche continuelles. Selon lui, « la solution finale » de Hitler était non pas l'extermination des juifs mais leur expulsion hors d'Europe, à Madagascar. Dans *Les mythes fondateurs de la politique israélienne* (1998), il évoque l'existence de certaines transactions entre Hitler et la communauté juive, qui avait choisi de ne pas sauver des juifs pauvres, voire de payer pour eux.

Selon la thèse de Garaudy, si le sionisme politique a exagéré les chiffres et la portée de la *Shoah*, c'était pour exercer des pressions politiques afin de constituer et de financer l'État d'Israël. Les dernières démarches, qui étaient d'exiger de l'Allemagne, des pays alignés (Autriche) et même des pays neutres (Suisse) des dédommagements de guerre pour les familles juives qui avaient souffert de la *Shoah*, sont considérées par Roger Garaudy comme des « rituels de correction en argent comptant » dans une perspective systémique « d'escalade symétrique et de revanche continue ». Tout en étant une reconstruction analytique fondée sur une approche systémique, cette explication a semé le doute et la controverse sur les dimensions de la tragédie juive pendant la Seconde Guerre mondiale.

### 3.2.5. L'EXPLICATION PARTICULARISANTE AUX ÉTATS-UNIS

Véritable succès de librairie aux États-Unis, le livre du journaliste américain Ron Rosenbaum *Pourquoi Hitler?* (Rosenbaum et Lattès, 1998) est une preuve de l'intérêt des Américains pour le sujet. L'auteur réunit un certain nombre d'ouvrages sur l'hitlérisme pour répondre à des questions simples : Quand Hitler est-il devenu Hitler ? Était-il fou ? D'où venait son antisémitisme ? Pourquoi cette métamorphose d'un Hitler anonyme en un Hitler nazi ?

Aux États-Unis, l'explication ethnopsychologique et psychanalytique du sujet semble prévaloir ; c'est l'un des constats de ce livre.

Tout en admettant que le savoir académique est transnational et transculturel, il est certain aussi que les traditions de recherche dans les universités des États-Unis sont différentes de celles des universités d'Europe. Alors que les chercheurs français reprochent aux chercheurs américains de ne pas rationaliser le savoir, pour les chercheurs américains, il faudrait matérialiser les idées plutôt que de conceptualiser la réalité. Pour prendre l'exemple de l'anthropologie, elle ne cesse d'osciller entre la position universalisante et structuraliste née en France avec le concept d'« homme universel » et la position particularisante et culturaliste née en Allemagne et transplantée aux États-Unis. Cette vision particularisante travaille en lien étroit

avec la psychologie et cherche à définir la spécificité culturelle et ethnoculturelle suivant le concept de « personnalité culturelle ». Alors que la première tradition de recherche s'inscrit dans la pensée de la structure et de l'universalité de la culture, la deuxième s'inscrit dans celle de la différence culturelle. Alors que la rationalité engage la recherche du côté de l'explication, la tendance particularisante l'engage dans l'observation directe des comportements et des rituels d'interaction en vue de leur compréhension.

On comprendra donc pourquoi, aux États-Unis, les propositions savantes concernant l'hitlérisme adoptent plutôt la perspective particularisante et compréhensive.

### **3.2.6. LA THÈSE ETHNOPSICHOLOGIQUE : DANIEL GOLDHAGEN**

Daniel Goldhagen insiste sur la pensée allemande de la nation, la *gemeinschaft* (la communauté – la logique ethnique est à la base de la construction nationale) ; selon cette tradition, la logique du sang et de la souche est bien plus importante que l'idée républicaine. Ainsi, Hitler n'était rien d'autre qu'un accoucheur de l'âme celte et allemande, une âme traversée par des pulsions guerrières, élitistes et racistes.

Dans *Les bourreaux volontaires de Hitler*, Daniel Goldhagen met l'accent sur la valeur mythologique des discours de Hitler, qui avaient emballé et gonflé l'imagination symbolique des Allemands. Hitler ne cessait pas de répéter au peuple allemand que c'est dans le sang seul que réside la force ou la faiblesse de l'homme, que les peuples qui renoncent à maintenir la pureté de leur race renoncent du même coup à l'unité de leur âme. Cet ancien mythe fut alimenté par les contributions successives de grandes figures emblématiques de la culture allemande : Fichte, Goethe, Wagner. Fichte ne déclare-t-il pas, dans *Le discours à la nation*, que la nation allemande est une nation élue, dotée de l'attribut de la divinité, car elle seule est pure ? Aucune latinité ne l'avait polluée et grâce à son sang pur, non altéré, la race allemande gardait les vigoureuses vertus de la primitivité. Les « germaniques », tel Wagner, n'avaient-ils pas exalté, dans la littérature et la musique, les vertus faustiennes du peuple allemand ? S'il est vrai que l'œuvre de Wagner révèle l'attachement du compositeur aux mythes, aux traditions et aux accomplissements germaniques, s'il est vrai que sa prose infatigable, verbeuse et pompeuse sur les races inférieures et les héros allemands sublimes n'est pas acceptable, il reste qu'il fut incontestablement un grand génie du théâtre et de la

musique. Soulignons à ce propos que l'adjectif « germanique » est souvent employé abusivement pour définir l'essentiel de l'œuvre de deux exceptions culturelles allemandes comme Goethe ou Wagner.

Ce type d'explication qui marie l'anthropologie et la psychologie des peuples semble tout à fait convenable, cohérent avec l'esprit de l'après-guerre. D'une part, cette vision était susceptible de renforcer la légitimité du procès de Nuremberg, dont les Américains furent les principaux artisans; d'autre part, elle valorisait le modèle de construction nationale américaine, fondé essentiellement sur le contrat civique et républicain (la *gesselschaft* – la société).

### **3.2.7. L'EXPLICATION PSYCHANALYTIQUE : SIMON WIESENTHAL ET WALTER LANGER**

Partant d'une idée psychanalytique selon laquelle un monstre public est obligatoirement un monstre dans sa vie privée, l'auteur américain Simon Wiesenthal a cherché la clé du comportement de Hitler dans l'inconscient refoulé du personnage. Les arguments apportés par l'auteur pour défendre sa thèse sont de toute évidence de type freudien: Hitler avait eu des relations incestueuses avec sa nièce; son grand-père était en fait son père et ses relations avec sa mère furent plutôt bizarres. Même la haine antisémite de Hitler y est analysée sous un angle strictement psychanalytique. Par ses agissements obscurs contre les juifs, Hitler cherchait en effet à sublimer son origine juive, du côté de son grand-père, ou encore la syphilis que lui aurait transmise une prostituée juive.

À son tour, Walter Langer, psychiatre à Harvard, apporte des preuves considérées « irréfutables », provenant des archives du Service de renseignements américain, selon lesquelles Hitler était sexuellement anormal; l'histoire très documentée de « la couille unique » et de la perversion sexuelle du personnage Hitler devient ainsi l'explication première de la dérive nazie.

## **RECHUTE AU STADE PRÉTRAGIQUE DE L'HUMANITÉ**

Dans un texte intitulé « Existe-t-il un mystère nazi ? », Raymond Aron pose la question suivante: Peut-on expliquer l'inexplicable? Jusqu'à quel point pouvons-nous rendre intelligible une conduite que nous jugeons irrationnelle? Il semble, dit-il, que le débat sur la question ne sera peut-être jamais clos.

D'une manière plus générale, force est de constater qu'il n'existe ni des faits à l'état pur ni des lectures dont on pourrait assurer la véracité. Ce qui vient du sens a tendance à se multiplier, à se disperser et à se dérober. Devant cette instabilité du savoir qui se déploie dans une pluralité d'interprétations, il y a la robustesse des concepts et des cadrages qui tendent à imposer un certain nombre de propositions de sens. La cohérence d'un angle analytique commande non seulement une argumentation, sous la forme d'un texte explicatif ou compréhensif, mais aussi un répertoire de stratégies empiriques qui viennent l'appuyer.

Si on peut rendre l'inexplicable intelligible jusqu'à un certain point, il est indéniable que l'effort d'explication d'un certain nombre d'événements emblématiques de l'Histoire s'inscrit autant dans la logique du savoir que dans l'exigence du devoir de mémoire. À cet égard, il est particulièrement frappant de lire les propos de Beigbeder, au sujet de son livre *Windows on the World* sur les attentats de 11 septembre : « Le *Windows of the World* était une chambre à gaz de luxe. Ses clients ont été gazés, puis brûlés et réduits en cendres comme à Auschwitz. Ils méritent le même devoir de mémoire » (Beigbeder, 2005, p. 334).

Une question philosophique lancinante reste néanmoins ouverte par rapport à la manière de comprendre l'Histoire :

À l'instar du combat contre le nazisme, toute l'histoire politique contemporaine serait dès lors vue et vécue comme un combat du bien et du mal. Les guerres, les révolutions, les contre-révolutions, les luttes nationales, les révoltes et leur répression ont été chassées du territoire du tragique et expédiées sous l'autorité des juges avides de châtement. Est-ce une régression ? Une rechute au stage prétragique de l'humanité ? Mais en ce cas, qui a régressé ?

L'histoire elle-même, usurpée par des criminels ? Ou notre façon de comprendre l'Histoire ? (Kundera, 2005, p. 132)

## BIBLIOGRAPHIE

ARON, Raymond (1979). « Existe-t-il un mystère nazi ? », *Commentaire*, vol. 2, n° 7.

BEIGBEDER, Frédéric (2004). *Windows of the World*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 4131.

- DOMENACH, Jean-Marie (1973). *La propagande politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- FICHTE, J.G. (1992). *Discours à la nation allemande*, Paris, Imprimerie nationale éd., coll. « La salamandre ».
- GARAUDY, Roger (1998). *Les mythes fondateurs de la politique israélienne*, Paris, Librairie du savoir, Samisdat, Fronde-Alma Tip.
- GOLDHAGEN, Daniel (1998). *Les bourreaux volontaires de Hitler: les Allemands ordinaires et l'holocauste*, Paris, Seuil, coll. « Point essai », n° 467.
- KERSHAW, Ian (1997a). *Hitler: essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard.
- KERSHAW, Ian (1997b). *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », n° 83.
- KOLBOOM, Ingo (2001). *Pièces d'identité*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- KUNDERA, Milan (2005). *Le rideau*, Paris, Gallimard.
- LE BON, Gustave (2003). *Psychologie des foules*, 8<sup>e</sup> éd., Paris, Presses universitaires de France.
- ROSENBAUM, Ron et Jean-Claude LATTÈS (1998). *Pourquoi Hitler? Enquête sur l'énigme du mal absolu*, Paris, Lattès.
- TCHACKHOTINE, S. (1952). *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard.



# 4

*L'INTÉGRATION*  
*Thème et variations*

La réflexion qui suit porte sur un certain nombre d'éclairages conceptuels et théoriques de la notion d'intégration dans la perspective de la sociologie de la connaissance. Selon qu'on décline le savoir par une explication ou une autre, le regard sur le phénomène change ; en effet, chaque type de « discours » relève d'un mode d'interrogation et d'interprétation spécifique. L'intégration recouvre une diversité d'applications et une multiplicité d'orientations. C'est sur le terrain et dans l'action que le terme s'est nuancé, souvent à travers des amalgames et des contradictions. On oublie trop souvent que l'histoire d'une notion n'est que l'ajustement progressif de son champ d'application et des études. On oublie aussi que la recherche ne fait que suivre une dynamique largement enracinée dans la pratique. Si l'« intégration », l'« insertion », l'« adaptation » ou l'« assimilation » ne sont pas des réalités objectives, mais des visions différentes dans l'analyse d'un objet d'étude, comment la compréhension de la notion d'intégration a-t-elle évolué depuis les premières contributions théoriques et méthodologiques élaborées de 1930 à 1960 par les sociologues de l'École de Chicago ?

#### **4.1. L'INTÉGRATION ET LE SENS COMMUN**

Comme d'autres concepts de globalité, le concept d'intégration souffre de polysémie, de polymorphisme et d'imprécision empirique. La polysémie est l'instabilité sémantique du concept, selon l'angle dont on parle ; le polymorphisme renvoie aux multiples facettes du phénomène, qui peuvent amener le chercheur à puiser son savoir dans des disciplines aussi différentes que la psychologie sociale, l'anthropologie, la linguistique, la sociologie, la géopolitique et l'histoire. Enfin, l'imprécision du concept signale la complexité de la construction théorique et méthodologique de l'objet d'étude, qui fait que le chercheur ne peut pas échapper à la contrainte de la spécification conceptuelle. À ce propos, la mise en garde de Durkheim sur l'habitude qu'ont les sociologues d'employer des termes sans les définir conserve toute sa valeur : « L'idée finit par devenir d'une ambiguïté qui défie toute discussion, car, n'ayant pas de contours définis, elle se transforme presque à volonté selon les besoins de la cause et sans qu'il soit possible à la critique de prévoir par avance tous les aspects divers qu'elle est susceptible de prévoir » (Durkheim, 1983, p. 108).

Dans le registre de la connaissance du sens commun, l'intégration est l'opération par laquelle un individu ou un groupe s'incorpore à une collectivité ; incorporation, insertion, assimilation, fusion

et unification sont des termes indistinctement utilisés pour signifier cette opération. Lorsqu'on parle d'intégration, on ajoute souvent un adjectif, par exemple l'intégration politique, sociale, raciale, scolaire.

Dans les pays d'immigration où le pluralisme ethnique et culturel fait partie du tissu social, l'intégration renvoie avant tout au processus d'adaptation des immigrants à la société d'accueil. Elle est alors définie comme la nécessité pour les minorités de se conformer aux normes et aux usages des institutions dominantes. La plupart du temps, l'intégration semble viser indistinctement toutes les minorités qui cohabitent, qu'elles soient ethniques (diasporas, réfugiés et immigrants) ou historiques (régions minoritaires, réserves, ghettos et frontières). Or, les revendications des minorités historiques sont plutôt de l'ordre de la refonte totale et de l'affranchissement de la tutelle de l'État, et elles s'inscrivent dans une logique de réparation et non d'intégration.

## **4.2. L'INTÉGRATION ET LA PENSÉE SAVANTE : LES PÈRES FONDATEURS**

Afin de mieux comprendre les différentes constructions proposées pour expliquer le processus d'intégration, commençons avec les propos des pères fondateurs. Les premiers sociologues de l'Université de Chicago – William Thomas, Florian Znaniecki, Robert Park, Ernest Burgess pour les études faites dans les années 1930, Gordon Milton, Stuart Mill, Erving Goffman pour celles menées dans les années 1960 et 1970 – ont approché le phénomène d'intégration dans le contexte d'immigration massive et d'urbanisation rapide du début du siècle ; ils sont devenus les fondateurs de la sociologie urbaine et, du même coup, de la psychologie sociale.

### **4.2.1. LES CONTRIBUTIONS MÉTHODOLOGIQUES**

Thomas et Park affirment dans leur monographie sur le paysan polonais que leur objet privilégié est l'élaboration d'une méthodologie empirique appropriée à la compréhension des phénomènes sociaux liés à l'immigration. L'approche de l'observation participante est ainsi mise en place ; selon cette idée inspirée des travaux sur l'interactionnisme symbolique de George Mead, le chercheur se devait d'entreprendre sa recherche de terrain en interaction avec les acteurs, afin de récupérer la *définition de la situation* des acteurs.

Pour les sociologues de l'École de Chicago, l'approche de l'observation participante compose sur le terrain avec l'observation immergée, les contacts, les entrevues, les récits de vie ainsi que les documents officiels et personnels. Dans le travail d'écriture, la perspective de l'analyse ethnographique passe par la triangulation des données, donc par le croisement des regards : celui des acteurs, le point de vue des documents et celui du chercheur. Il faut ajouter aussi le souci du commentaire approfondi en notes de bas de page ; souvent, ces notes prennent autant de place et d'importance que le texte principal.

Il importe donc de retenir les trois contributions méthodologiques majeures des pères fondateurs : la posture interprétative, qui privilégie la *définition de la situation* des acteurs ; l'approche de l'observation participante, avec le principe de triangulation ; enfin, une manière particulière d'utiliser les notes de bas de page.

#### 4.2.2. LES CONTRIBUTIONS THÉORIQUES

On peut aussi parler de trois contributions théoriques majeures à l'étude des relations raciales et interethniques. La première est sans doute la définition de l'immigration et de l'intégration comme un processus de rupture du cadre social, de désorganisation et de réorganisation sociales. Cette explication fut un énorme pas en avant par rapport aux théories de l'époque, inspirées par le darwinisme social et le behaviorisme ; alors que le darwinisme social prônait la supériorité des races nordiques, lesquelles s'adaptent au changement et résistent plus facilement, les théories behavioristes traitaient l'adaptation comme un processus psychologique de type stimulus – réponse assimilable aux réflexes conditionnés de la théorie de Pavlov.

La deuxième contribution théorique est la théorie du *cycle des relations raciales* (la théorie ne fait pas encore la distinction entre race et ethnicité). Selon Park, le processus social d'adaptation passe par la *compétition*, le *conflit*, l'*adaptation* et l'*assimilation sociale*. Il est vrai que dans cette théorie, le cycle d'adaptation semble mener à l'assimilation, mais il faut remettre cette idée d'« assimilation » dans le contexte de l'époque : avec la menace de la Seconde Guerre mondiale, le conformisme aux modes de vie anglo-saxons et la loyauté absolue envers la nation américaine étaient de mise pour les immigrants européens venus chercher une vie meilleure aux États-Unis. Par conséquent, on considérait légitime que les groupes ethniques de « race blanche » ne puissent pas vouloir autre chose qu'une assimilation rapide sur le plan économique et social.

Dans les années 1960, après avoir observé les mariages mixtes entre personnes d'ethnie différente mais de même religion, on considère cette faille du « cycle des relations raciales » comme la marque de la *persistance de l'ethnicité* (persistance de la religion, des coutumes et des traditions). Aussi Milton Gordon s'attaqua-t-il aux « problèmes négligés » dans l'étude de l'ethnicité. Sa contribution théorique la plus importante fut la distinction entre *assimilation structurelle et assimilation culturelle*: la première renvoie à l'adaptation à l'ordre social (assimilation aux institutions, groupes et clubs), tandis que la seconde se rapporte plutôt au processus d'apprentissage de la langue et des modes de vie de la société d'accueil. La question des variables de groupe social et de génération fut ainsi mise en valeur pour donner sens à une certaine « assimilation culturelle », à la troisième génération. Cependant, on peut dire que dorénavant le doute s'installa quant à l'hypothèse de l'assimilation des immigrants et à la pertinence du concept. L'idée de *melting-pot* américain fut sérieusement remise en question avec le renouveau ethnique des années 1970.

Enfin, le questionnement concernant la figure de l'étranger est la troisième contribution théorique importante de l'École de Chicago. L'étranger est l'homme marginal, une sorte d'hybride culturel entre tradition et modernisme; il est de la deuxième génération, il est créatif et évolue dans une dualité culturelle qui lui permet d'avoir un regard plus distant par rapport à ses deux cultures d'appartenance. On introduit aussi les concepts de *distance* et de *proximité culturelle* (renvoyant au modernisme et à la ruralité), qui feront par la suite une longue carrière dans l'étude de la communication interculturelle. Le juif émancipé du ghetto et l'immigrant émancipé de son réseau communautaire sont les exemples privilégiés pour illustrer la figure de l'étranger. Cette réflexion sur l'étranger fut amplement développée par la suite dans les travaux d'Alfred Schütz.

### 4.3. LES POSTURES MÉTHODOLOGIQUES

On pourrait regrouper les études sur l'intégration faites dans la lignée des pères fondateurs suivant deux postures méthodologiques, la posture normative et la posture interprétative, telles qu'évoquées par Lapassade :

Alors que la *posture normative* privilégie les fonctions collectives, les grands ensembles sociaux, les macro-déterminismes. Cette posture méthodologique n'ignore pas l'interaction des acteurs, mais elle la subordonne aux mécanismes sociaux dans leur

ensemble, à la norme du pays d'accueil ; les mécanismes objectifs subordonnent des mécanismes subjectifs. La posture interprétative privilégie le niveau « élémentaire » de l'interaction entre les acteurs concernés. Cette posture n'ignore certes pas les normes et l'ordre social envisagés par l'intégration, mais elle cherche à en vérifier l'existence et le sens sur le plan de la perception des acteurs dans leur vie quotidienne. La méthodologie qui est rattachée à cette deuxième posture méthodologique se traduit par des pratiques dites qualitatives, descriptives et interprétatives mettant en œuvre les mécanismes subjectifs et objectifs. L'intégration à l'ordre social suppose des structures, mais qui ne fonctionnent pas comme une sorte de fatalité. Pour reprendre une expression des ethnométhodologues, « les acteurs ne sont pas des imbéciles du point de vue culturel et social ; ils contribuent activement à la production de leur destin ». (Lapassade, 1991, p. 112)

Alors que les approches structuralistes, fonctionnalistes et dialectiques sont redevables à la posture normative, les approches systémiques, interactionnistes et ethnopyschologiques s'inscrivent plutôt dans la perspective interprétative.

Il nous paraît pertinent d'adopter et d'adapter ici le langage d'Albert Memmi lorsqu'il parle des acteurs de la colonisation : colonisateur et colonisé ; dès lors, on peut retenir, pour les besoins de cette réflexion, les termes d'*intégrateur* et d'*intégré*. On dira donc que le processus d'intégration implique deux catégories d'acteurs : l'intégrateur, l'État et la société qui accueille, et l'intégré, les immigrants. Utiliser ces termes génériques d'intégrateur et d'intégré nous permet d'éviter les problématiques particulières de cohabitation, selon les types d'État et les minorités en cause.

#### **4.4. UN PHÉNOMÈNE SOCIAL TOTAL**

Le phénomène d'intégration est un *fait social total*. À la fois structure et fonctionnement, vécu individuel et collectif, et dynamique évoluant selon le contexte, l'intégration interpelle plusieurs disciplines telles que la sociologie, la psychologie, l'anthropologie et l'histoire. Bien qu'on puisse considérer chaque lecture comme autonome et complète dans l'ordre d'explication qui lui correspond, une lecture reste incomplète si elle prétend rendre compte de la complexité du phénomène : « Une lecture seule, dès qu'elle a atteint dans son ordre propre, les limites de la rentabilité, perd son objet et cède nécessairement la place à la lecture complémentaire » (Abou, 1986, p. 156).

Dans cette fourmilière de formes et de sens, un modèle théorique se comporte comme une photographie : il immobilise un moment et une configuration partielle du phénomène. Au moment même où une lecture est accomplie, elle est déjà mise en doute par les faits qui n'y sont pas intégrés et les évolutions immédiates qui les contredisent ; au moment où elle propose une définition du concept, ce même projecteur semble plus obscurcir qu'illuminer l'objet d'étude. En effet, le recours à la complémentarité des lectures apparaît incontournable. Le repérage d'un ensemble de lectures possibles s'inscrit alors comme un kaléidoscope d'éclairages en présence.

Selon cette vision qui est la nôtre et qui considère l'intégration comme un phénomène social total, on peut spéculer sur les limites de la rentabilité méthodologique d'une lecture unique en faisant appel à une métaphore éclairante de Morgan (1989) : l'éléphant et les six aveugles. Associer l'intégration, en tant qu'objet d'étude, à l'éléphant, et les démarches de recherche retenues aux regards aveugles permet de mieux saisir le piège de toute recherche qui finira par confondre la photographie qu'elle fait de l'objet d'étude avec l'objet photographié. Voici donc cette célèbre métaphore :

Le premier aveugle, palpant une défense, déclare que c'est là une lance ; le second, touchant les flancs de l'animal, prétend qu'il s'agit bien plutôt d'une muraille. Le troisième, qui explore des doigts une patte, croit avoir affaire à un arbre, tandis que le quatrième, tâtant la trompe de l'éléphant, pense que c'est un serpent. Le cinquième, lui, qui s'agrippe à une oreille de la bête, lui trouve une ressemblance certaine avec un éventail, et le sixième aveugle attrapant l'éléphant par la queue, est sûr d'avoir une corde entre les mains [...] Leurs perceptions deviendraient encore bien plus confuses si l'éléphant bougeait [...] Les mouvements de l'éléphant détruiraient sans doute toutes les opinions auxquelles ils étaient arrivés et compliqueraient encore l'obtention d'un accord sur la nature du phénomène (Morgan, 1989, p. 400-401).

Effectivement, le savoir sur l'intégration « bouge » en fonction de la tradition de recherche dont les chercheurs se réclament et suivant le contexte dont on parle. Il fluctue aussi selon les pratiques de gestion et d'intervention et les intérêts qui les sous-tendent. Ainsi, le processus d'immigration et d'intégration dans les pays d'immigration tels que le Canada, le Québec et les États-Unis est organisé selon une logique de migration intercontinentale, de peuplement et de volonté de vivre ensemble ; par conséquent, la gestion de la cohabitation considère que les immigrants sont partie prenante du processus et assument leur intégration. En revanche, l'intégration de la force de travail des immigrants dans les pays d'immigration tels que la

France ou l'Angleterre, une migration relativement tardive et inscrite dans une logique de reconstruction économique après la Seconde Guerre mondiale, apparaît symptomatique des enjeux de la post-colonisation ; les anciens colonisés ont émigré vers la métropole à la recherche d'un travail mieux rémunéré, mais sans volonté manifeste d'y rester ni de changer de mentalité.

#### 4.5. UNE CONSTRUCTION THÉORIQUE AU SEIN DE DIFFÉRENTES TRADITIONS DE RECHERCHE

Nous avons constaté que le processus d'intégration requiert plusieurs regards ; les stratégies méthodologiques engendrent également des logiques différentes de compréhension du processus. Quelles sont les principales contributions aux différentes traditions de recherche ? Quels sont les fondements, les postulats et les questions sous-tendus par les différents paradigmes<sup>1</sup> à l'œuvre dans l'analyse de l'intégration ?

Si chaque regard paradigmatique appréhende l'objet d'étude sous un angle de questionnement, d'hypothèses, de catégories d'analyse et de schéma d'interprétation différent, la question n'est plus de savoir si, *a priori*, une vision est plus valide qu'une autre ; ce qui importe avant tout, c'est de savoir de quelle manière on procède à la construction théorique. C'est ce que nous allons tenter de faire ici.

##### 4.5.1. LE REGARD FONCTIONNALISTE

###### Les *a priori* fonctionnalistes

Dans une perspective fonctionnaliste, toute société est organisée selon la logique de la configuration d'un certain nombre de structures précises et interdépendantes. Chaque élément a une certaine position dans le système et exerce un certain rôle relatif à sa position sociale. L'intégration apparaît ainsi comme un processus d'insertion à l'intérieur des structures économiques, sociales, politiques, linguistiques et culturelles ; les structures sont fondamentales pour ce qui est des

---

1. Dans la perspective de Kuhn, les *révolutions scientifiques* créent des paradigmes, des visions de recherche normalisées et légitimées qui définissent l'ordre des préoccupations, des questions, des théories et des méthodes retenues. Un paradigme peut gouverner plusieurs théories. Les théories sont le résultat de l'activité des écoles. On ne peut comprendre une théorie que si on la relie à son école d'origine. Une école représente une communauté de chercheurs, un lieu commun, une problématique et des stratégies méthodologiques communes.

individus, et elles expliquent les rapports établis entre les acteurs sociaux. Dès lors, un certain holisme méthodologique en découle, puisque le fonctionnement de l'ensemble a la primauté sur celui des parties.

L'analyse de l'intégration appelle ainsi des catégories d'analyse de type normatif et explicatif : normativité sociale, système de contrôle social, récompenses et punitions pour l'intégrateur, resocialisation et insertion sociale pour l'intégré. Enfin, la marginalité, l'exclusion et la discrimination indiquent les dysfonctions de l'intégration. La problématique des fonctions et des dysfonctions de l'intégration est orientée vers la stabilité et le bon fonctionnement de la société. En fait, l'intégration semble répondre d'une part aux besoins d'adaptation des intégrés et, d'autre part, aux attentes de stabilité de la société d'accueil. Il y a là l'implicite idéologique du bon fonctionnement de l'intégration.

Le fonctionnalisme constitue donc une tentative de répondre aux questions suivantes : Comment faut-il intégrer les immigrants ? Comment l'État gère-t-il le processus d'intégration ? Comment les immigrants s'intègrent-ils aux différentes structures ? Les fondements épistémologiques de cette perspective reposent sur une orientation normative et explicative. Les principales catégories d'analyse – besoins, fonctions, dysfonctions, anomalies, récompenses et punitions – impliquent des stratégies de recherche de l'ordre macrosocial.

### **Quelques contributions fonctionnalistes à la compréhension de l'intégration**

Selon la perspective fonctionnaliste, le processus de resocialisation des immigrants se fait à l'aide des institutions normatives (l'État, l'école, la propriété, l'Église) et des institutions fonctionnelles (les services sociaux, les ONG). Les études sur les réseaux effectuées par Scott et Scott (1989), Walsh et Walsh (1987) ou encore Mitchell et Trickett (1980) mettent l'accent sur le rôle des réseaux de soutien social dans la resocialisation des immigrants ; ces réseaux dispensent un apprentissage social et agissent comme pourvoyeur d'aide à la fois affective et instrumentale. La thèse fonctionnaliste pourrait se résumer ainsi : plus on s'attache aux réseaux de soutien social de la société d'accueil, plus on réussit l'intégration. Selon Berry (1998) et Walsh et Walsh (1981), l'intégration est un processus en quatre étapes : la rupture du réseau social ; la confrontation ; la reconstruction du réseau social ; enfin, l'adaptation et l'intégration, qui sont synonymes de resocialisation

grâce aux réseaux sociaux. La méthodologie utilisée par les recherches de ce type est plutôt normative et macrosociologique, et leur objectif premier est de tracer des régularités tendancielle.

#### **4.5.2. LE REGARD SYSTÉMIQUE**

Selon une perspective systémique, le processus d'intégration constitue une chaîne communicationnelle dont tous les éléments sont interdépendants; la modification d'un seul d'entre eux aurait des répercussions sur l'ensemble du processus. S'il y a rétroaction de la part de l'intégré, c'est pourtant l'intégrateur qui détient les moyens de régler le système, puisqu'il contrôle l'ensemble des institutions de la société. D'une certaine manière, la rétroaction de l'intégré permet non seulement le positionnement et la négociation, mais aussi le rétablissement de l'équilibre et la réduction de l'incertitude du système, ce qui renforce le contrôle de l'équilibre de la part des organisations normatives et fonctionnelles œuvrant pour l'intégration.

Puisque l'intégrateur et l'intégré négocient les règles et les normes, les dysfonctions seraient plutôt liées à la mauvaise communication, soit parce que la position de l'intégrateur doit être revue à cause du changement de contexte, soit parce que les stratégies communicationnelles de l'intégré sont à changer. Dans la perspective de la nouvelle communication (l'approche du Collège invisible de l'école de Palo Alto), les principales catégories d'analyse utilisées sont le système, les fonctions, la stabilité du système, les dysfonctions, mais aussi l'interaction, la rétroaction, la négociation, l'interdépendance, le positionnement, la causalité systémique, l'effet du couple, la communication paradoxale, la double contrainte et les injonctions paradoxales.

Il n'importe aucunement de savoir comment, quand, pourquoi et par qui l'une quelconque de ces règles fut introduite. Ce qui importe, c'est de voir que le système tourne comme s'il était contrôlé par de telles règles [...] et comme si toute violation d'une règle appelait certaines contre-mesures pour rétablir la stabilité du système (Winkin, 1981, p. 200).

Alors qu'il pourrait être intéressant d'appréhender l'intégration selon le modèle de la pathologie de la communication, à notre connaissance, l'hypothèse d'une intégration en tant que double contrainte n'a pas encore été explorée. Pour prendre l'exemple de l'intégration au Québec, l'idée de l'ethnicité comme catégorie politique sert à la mobilisation de l'État et des minorités. L'intégrateur

évoque à la fois la nécessaire sauvegarde de l'identité ethnique sous l'angle du patrimoine du peuple fondateur et l'intégration civique comme ouverture vers une cohabitation d'un autre type, fondée sur le contrat civique. Du côté de l'intégré, on invoque autant la défense culturelle que l'intégration nationale, autant l'intégration civique que le droit à la différence. Ainsi, lorsque l'intégrateur inclut en même temps à son discours les propositions suivantes : « Si on s'intègre, on devient Québécois » et « Si on s'intègre, on ne peut pas devenir Québécois », il y a là une communication pour le moins paradoxale. Il en va de même du côté de l'intégré lorsqu'il affirme qu'il peut être en même temps Québécois et rester autre chose qu'un Québécois, ce qui est une affirmation plutôt ambivalente.

On affirme souvent qu'au Québec tout le monde souffre d'ambivalence ; si, à l'occasion, les Québécois de souche sont euphoriques face aux immigrants, ils restent néanmoins en mal de reconnaissance et déprimés face au Canada anglais. En effet, le Québec est toujours à la fois en évolution quant à sa gestion de l'intégration des immigrants et en perpétuelle quête d'identité de son statut au Canada. Il est peut-être important, à cet égard, de donner un exemple de dérapage de l'information qui illustre les relations tendues entre le Canada et le Québec. Il s'agit de ce qu'on a appelé, en 2000, « l'affaire Lester » (Cardinal, 2005). Lorsque le journal *Le Devoir* révèle que l'émission *Le Canada du millénaire*, diffusée sur les ondes de la société Radio-Canada, est financée par le Bureau d'information du Canada, organisme de propagande fédéraliste destiné essentiellement à faire la promotion du Canada auprès des Québécois, le journaliste de Radio-Canada Norman Lester (2001) annonce publiquement qu'il compte faire une enquête là-dessus. À défaut de pouvoir diffuser le fruit de son enquête sur le financement de l'émission, le journaliste décida d'en faire un livre, *Le livre noir du Canada anglais*. La parution de cet ouvrage a soulevé une énorme controverse, dont l'intérêt est d'avoir mis en évidence deux types de positionnement politique : d'une part, la ferveur nationaliste au Québec avec le « militantisme patriotique québécois » ; de l'autre, la ferveur fédéraliste du Canada anglais avec le « militantisme patriotique canadien ». Cette controverse a démontré, une fois de plus, que la différence culturelle entre les Canadiens anglais et les Québécois fait qu'ils ne perçoivent pas les choses de la même manière ; ce qui peut être tout à fait innocent au Canada anglais peut faire scandale au Québec.

L'approche systémique est de mise devant des questions du genre : Comment intégrateur et intégré recherchent-ils constamment l'équilibre par la négociation et le positionnement stratégique ? Quelles

sont les stratégies communicationnelles à l'œuvre d'une part comme de l'autre ? Quels sont les dysfonctionnements du processus dans la perception des acteurs ? Comment le changement de contexte et les « crises de cohabitation » font-ils ressortir les irritants, les positions et les différentes solutions ?

Les fondements épistémologiques de l'approche systémique tiennent à la fois de l'orientation fonctionnaliste et de l'orientation interactionniste. Les stratégies de recherche sont d'ordre psychosociologique : l'observation avec la description minutieuse du comportement des acteurs et des entrevues ou groupes de discussion, avec la mise en évidence des points de vue de ces acteurs.

### **Les apports systémiques**

Gudykunst et Kim (1992) sont des auteurs qui traitent des enjeux de l'intégration sous l'angle de la systémique. Ils expliquent le mécanisme d'intégration en quatre étapes – le choc, la confrontation, l'ajustement, l'adaptation – comme un processus de négociation entre les acteurs. Le rôle de la communication est crucial pour la réussite de l'intégration, selon les compétences communicationnelles d'ordre cognitif, affectif et comportemental des intégrés. Dans leur théorie, Gudykunst et Kim traitent du mécanisme adaptatif comme un processus de « va-et-vient », où « l'on prend et on laisse » ; dans cette perspective communicationnelle adaptative, ils introduisent le concept de bonne et de mauvaises stratégies de négociation. Par exemple, en situation de choc, l'étonnement est une bonne stratégie communicationnelle, alors que la déprime, la colère ou la culpabilité le sont moins. Dans l'étape de la confrontation, le répit est une bonne stratégie, alors que le retrait, l'abandon et la fuite sont de mauvaises stratégies de négociation. Dans l'étape de l'ajustement, l'affirmation de soi est positive, alors que l'agressivité et le syndrome de la victime sont plutôt de mauvaises manières de s'y prendre. Enfin, pour l'étape de l'adaptation, l'ajustement et le bricolage identitaire signalent la réussite de l'intégration, tandis que l'assimilation et la marginalisation témoignent de son échec.

### **4.5.3. LA PERSPECTIVE DIALECTIQUE**

Dans la perspective de la dialectique marxiste, on peut aborder l'intégration en parlant de forces productives, de contradiction et de conflit, de classes sociales, d'idéologie de domination et d'aliénation. Le présupposé fondamental de cette approche serait que l'infrastructure technique et économique est la source de la conscience sociale du processus d'intégration.

Avec l'École de Francfort, la problématique se déplace vers le projet : « le choix initial détermine la série de développements qui s'offrent dans cette direction ; il élimine les choix qui ne sont pas compatibles avec le projet » (Marcuse, 1968, p. 243). Dans cette perspective, l'intégration serait d'abord un projet défendu par des arguments de légitimation et de crédibilité. Quant à l'intégré, la dialectique négative pourrait expliquer dorénavant les raisons de la désirabilité de l'intégration : le peuple, autrefois fervent de changement social, s'est « élevé » et est devenu fervent de la cohésion « sociale ». Selon Habermas (1978), « l'espace public » n'a de sens que par rapport au pouvoir politique dans un système démocratique et dans une perspective de rationalisation de la domination. Quant à l'opinion publique, elle désigne l'usage que fait de sa raison un public capable de porter des jugements. C'est une force critique qui se limite toutefois à une élite éclairée, seule capable de faire une critique rationnelle du pouvoir. Dans cette perspective critique, l'hypothèse de l'importance de l'idéologie dominante peut aussi être considérée :

Dans la société actuelle les formes de domination économique se multiplient et se complexifient ; à la domination économique (propriété) et politique (système de contrôle juridico-politique) s'ajoutent des formes de domination idéologique qui empruntent le canal de la production symbolique. Étant donné l'influence relativement grande de l'appareil de diffusion dans le champ de production symbolique, le contrôle politico-économique devient socialement important (Proulx, 1992).

L'hypothèse des appareils idéologiques d'État du courant néo-marxiste propose une démonstration centrée sur les moyens de domination déployés par le pouvoir étatique ; d'une part, il y a l'appareil d'État qui comprend le gouvernement, l'administration, l'armée, la police, les tribunaux, les prisons ; d'autre part, il y a cet autre appareil idéologique d'État, qui englobe l'école, l'Église et les médias, lesquels exercent ensemble la fonction de reproduction globale du système. La coercition se nourrit de la séduction des histoires racontées par les médias.

Les approches fondées sur la tradition dialectique de recherche tenteraient donc de répondre aux questions suivantes : Quels sont les moyens et les stratégies d'intégration utilisés par l'intégrateur afin de contrôler le processus d'intégration et de perpétuer la reproduction du système ? Comment ce travail symbolique de l'intégrateur se déploie-t-il dans l'espace public ? Quel est le rôle des médias dans l'effort collectif d'intégration ?

Les postulats et la démonstration qui découlent de la perspective dialectique s'apparentent à un paradigme normatif. Quant à la méthode dialectique développée à l'intérieur de cette perspective, elle se rapporte à trois moments de l'analyse dialectique telle qu'elle a été expliquée par Henri Lefebvre. Cette méthode vise à maîtriser la complexité de l'interrelation entre les processus analysés :

Le moment descriptif passe par l'observation avec un regard informé par une théorie générale ; le moment analytique régressif est une analyse de la réalité, mais dans un contexte historique concret ; enfin le moment historico-génétique représente l'effort d'élucider le présent dans une série temporelle (Sartre, 1960).

La perspective dialectique permet aussi de comprendre l'intégration en tant que dynamique des contraires : rupture du lien social et de la cohésion, pluralisme et unité sociale, exclusion et inclusion, ordre et désordre, homogénéité et hétérogénéité.

Alors que la systémique surévalue le rôle du sujet autonome et rationnel, habité par des besoins, l'approche dialectique affirme que les personnes humaines n'entrent en contact qu'à cause d'une profonde aliénation ancrée dans la structure même de la société. Il y a là tout l'engagement idéologique du néomarxisme.

#### **4.5.4. LE REGARD CULTURALISTE ET ETHNOPSICHOLOGIQUE**

##### **Les *a priori* culturalistes**

Pour les culturalistes, la culture et la communication sont en relation de réciprocité. L'intégration relève du choc culturel, de l'acculturation ou de la rupture des cadres culturels ; le passage à un autre cadre de référence culturel est non seulement obligé, mais aussi assumé par les immigrants. Dans les mots de Goffman (1975), on peut parler de situations de rupture qui risquent d'entraîner l'humiliation et un certain nombre de stigmates, dont « l'incompétence linguistique » ou la perte de statut social.

En s'inspirant de la théorie de Turner (1990), on pourrait développer une problématique de l'intégration en tant que rituel. En effet, l'intégrateur et l'intégré sont continuellement dans un rituel à trois séquences : la sélection des immigrants, leur intégration et la reconstruction de la cohésion sociale, pour la société d'accueil ; l'avant (la décision et le projet migratoire), l'entre-deux (le départ, l'arrivée et le choc culturel) et l'après (l'adaptation comme processus), pour l'immigrant. Des deux côtés, on trouve ainsi ce rituel de rupture et

de recherche de lien social dans lequel les acteurs réaffirment leur « valeur de position ». La mise en forme du jeu complexe de l'ordre et du désordre se réalise à travers le jeu institutionnel, psychologique et médiatique.

Selon Turner, le rituel crée une sorte de non-lieu social (*communitas*), un intervalle de frontière (*liminality*) et une conjoncture ambiguë entre ce qui était avant (*between*) et ce qui devait arriver après (*betwixt*). Dans une telle perspective, les relations ethniques pourraient être appréhendées comme des configurations liminales. Les concepts d'état du seuil, de folie créatrice, de démembrement, d'entre-deux deviennent alors révélateurs des hésitations, des questionnements et des forêts de symboles à la recherche d'un nouvel équilibre. La perspective empruntée serait celle de l'intégration comme processus de démembrement et de remembrement du lien social, processus qui passe par cette ritualisation.

### **Les apports ethnopsychologiques**

La vision ethnopsychologique est une rencontre salutaire entre psychologie et anthropologie. Parmi les auteurs qui ont entrepris des études sur le processus d'intégration dans cette perspective, on peut citer : Selim Abou, Margalit Cohen-Emerique, Isabelle Taboada Leonetti, Hanna Malewska-Peyre, Carlos Sterlin et Anne Vasquez.

Attardons-nous un peu à la contribution de Selim Abou (1981). Cet auteur parle de l'intégration comme d'une acculturation, dont les cas de figure peuvent être l'acculturation forcée, l'acculturation obligée et l'acculturation assumée. L'intégration serait une acculturation assumée. Il est intéressant de signaler aussi sa thèse sur les deux cercles d'appartenance : le noyau dur de la famille et le noyau social de la société d'accueil. Selon cet auteur, plus on s'attache au noyau dur d'appartenance, la famille, pourvoyeur de réconfort cognitif et affectif, plus l'intégration sociale à la société d'accueil est facilitée. Cette intégration se fait sur deux plans : l'intégration fonctionnelle, de nature sociale et instrumentale, et l'intégration structurelle, de nature culturelle. Abou propose aussi une typologie des résultats possibles du changement culturel : la réinterprétation, la synthèse par syncrétisme, l'assimilation, la contre-assimilation et la déculturation.

Pour ce qui est de la méthodologie, Abou renoue avec la pratique du récit de vie utilisée par les sociologues de l'École de Chicago, tout en y apportant des nuances. En effet, dans son usage du récit de vie, il procède par transversalité : la lecture des récits de

vie se fait d'une manière à la fois diachronique et synchronique. Alors que la lecture diachronique retient les séquences rituelles: l'avant-immigration (le projet migratoire), l'entre-deux (l'arrivée et les premiers pas) et l'après (l'intégration, cinq ans et plus après), la lecture synchronique s'intéresse aux thématiques qui nuancent les enjeux de chaque étape de ce rituel.

Pour ce qui est des contributions méthodologiques, on doit à Cohen-Emerique l'adaptation de la méthode des incidents critiques à l'analyse de l'intégration. Au lieu du choc culturel, on parle plutôt de la culture du choc en tant que lieu salubre de prise de conscience de nos cadres de référence culturelle et des zones sensibles à la différence. L'approche est celle de l'intervention et de la formation.

La piste ouverte par Carlos Sterlin, à Montréal, est aussi à retenir; il s'agit de cette idée d'adaptation différenciée en escalier. La thèse de Sterlin (1988) a traité de l'importance de la variable « génération »; pour les enfants, l'acculturation est facilitée par le processus de socialisation, par l'école, les médias et les réseaux de travail. Tandis que la génération des grands-parents reste attachée à la culture de la société d'origine, les enfants se retrouvent plus près des valeurs de la société d'accueil dans cet escalier d'adaptation.

#### **4.5.5. LA SÉMIOTIQUE ET LES PRATIQUES SYMBOLIQUES**

L'analyse des discours sur l'intégration est une piste d'étude possible dans la perspective sémiotique ou symbolique. Confrontées aux sujets empiriques, les interprétations sémiotiques ou symboliques des textes sur l'intégration se font plutôt rares; les études de ce genre requièrent de la « systématité » et de la rigueur.

Si les théories structuralistes affirment que les personnes humaines sont définies par des structures qui les précèdent et les déterminent, les approches sémiotiques inversent systématiquement ces présupposés. La sémiotique préfère la structuration à la structure, puisque le sujet n'est pas entièrement déterminé. Le sens devient lieu de débat et de combat. La structuration s'exerce par des pratiques signifiantes.

Dans une perspective symbolique, la problématique de l'intégration prend en considération les pratiques signifiantes de l'intégrateur et de l'intégré. Les questions mettent en évidence la textualité du phénomène d'intégration conçu en tant qu'ensemble cohérent de

propositions symboliques. Pour les constructivistes, la réalité est un construit subjectif, une reconstruction du sens à partir d'un cadre de référence, d'un « sens commun » de la réalité. Parce que le rituel de la communication révèle les mythes inconscients de l'identité ethnique, l'hypothèse suivante peut être retenue : si c'est vrai que l'intégration est une négociation entre l'intégrateur et l'intégré, l'interaction symbolique passe en revanche par des discours mythologiques ; quelles seraient donc les mythologies en jeu dans ces discours ?

Dans un texte intitulé « La mythologie de l'unité et de la diversité dans la définition des identités collectives » (Stoiciu, 1994), nous avons exploré les configurations mythologiques qui servent de propositions symboliques dans les discours de l'intégrateur et de l'intégré, en particulier au Québec. De l'assimilation à la culture de convergence et au contrat moral, en passant par le multiculturalisme, le pluralisme culturel cohérent et l'interculturalité, la vision de ce que les relations interethniques devraient être au Québec a certes évolué avec le temps, et c'est en composant cependant avec les facteurs de cohésion sociale et de pluralisme culturel. Alors que les mythes de l'*Unité* et de la *Diversité* nourrissent systématiquement la reconstruction symbolique du discours officiel, les mythes de la *Terre promise* et du *Paradis perdu* se retrouvent continuellement dans le discours des immigrants. Alors que l'intégrateur est soucieux de développer des facteurs de cohésion sociale afin de maîtriser une réalité qui secrète l'hétérogénéité, l'intégré est animé par le désir de défendre ses racines culturelles dans son intégration. Ces mythes sont aussi inséparables des cérémonies publiques qui, périodiquement, visent à mettre en scène la réconciliation entre l'unité civique, le contrat moral, d'une part, et les différences culturelles, de l'autre.

## **ENTRE PLURIDISCIPLINARITÉ ET INTERDISCIPLINARITÉ**

On peut distinguer deux orientations de recherche possibles si l'on s'intéresse à l'intégration comme fait social total : les recherches de type pluridisciplinaire et celles de type interdisciplinaire. Dans le premier cas, il s'agira d'une complémentarité des lectures ; le chercheur pourrait alors, en fonction des objectifs de son étude, juxtaposer des regards. Dans le deuxième cas, il s'agira plutôt d'un mariage ouvert des approches et des catégories d'analyse, dont la cohérence est assurée par la logique d'argumentation.

La complémentarité des lectures, l'approche éclectique, la pluridisciplinarité et l'interdisciplinarité sont autant de stratégies pertinentes pour aborder l'intégration en tant que « fait social total ». Faire collaborer l'histoire, la sociologie, l'anthropologie et la psychologie participe d'une vision en triple dimension du processus d'intégration, lequel, faut-il encore le rappeler, est un phénomène qui évolue, qui suppose des structures sociales et un fonctionnement social, tout en demeurant un vécu individuel et collectif.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABOU, Selim (1972). *Liban déraciné*, Paris, Anthropos.
- ABOU, Selim (1981). *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos.
- ALTHUSSER, L. (1970). « Idéologies et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, n° 151.
- BEAUD, S. et G. NOIRIEL (1989). « L'assimilation, un concept en panne », *Revue internationale d'action communautaire*, n° 21.
- BERGER, P. et T. LUCKMAN (1988). *La construction de la réalité sociale*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- BERRY, John (dir.) (1988). *Field Methods in Cross-cultural Research*, Londres, Sage.
- BERRY, J.W. et R.C. Annis (dir.) (1988). *Ethnic Psychology: Research and Practice with Immigrants, Refugees, Native Peoples, Ethnic Groups and Sojourners*, Berwyn (Penn.), Swets America.
- CARDINAL, M. (2005). *Il ne faut pas toujours croire les journalistes*, Montréal, Bayard.
- COHEN-EMERIQUE, M. (1999). « Le choc culturel : méthode de formation, outil de recherche et approfondissement », dans J. Demorgon et M. Lipiansky, *Guide de l'interculturel en formation*, Paris, Retz.
- COULON, A. (1987). *L'ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM, E. (1983). *Le suicide*, Paris, Presses universitaires de France.
- GEORGE, P. (1989). *La géopolitique des minorités*, Paris, Presses universitaires de France.
- GOFFMAN, E. (1975). *Stigmate: les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.

- GORDON, M. (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, New York, Oxford University Press.
- GUDYKUNST, W.B. et Y. KIM (dir.) (1992). *Communicating with Strangers*, New York, McGraw Hill.
- HABERMAS, J. (1978). *L'espace public*, Paris, Payot.
- KIM, Young (1988). *Communicating and Cross-cultural Adaptation: An Integrative Theory*, Philadelphie, Clevedon.
- LABELLE, M. (1993). «Présentation», dans «Ethnicité et nationalisme: nouveaux regards», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 20.
- LAPASSADE, G. (1991). *L'ethnométhodologie*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- LESTER, Norman (2001). *Le livre noir du Canada anglais*, Montréal, Les intouchables.
- MARCUSE, H. (1968). *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit.
- MITCHELL, R. et E. TRICKETT (1980). «Task Force Report: Social Networks as Mediators of Social Support», *Community Mental Health Journal*, vol. 16, p. 7-42.
- MORGAN, G. (1989). *Image de l'organisation*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- MARCUSE, H. (1968). *L'espace public*, Paris, Payot.
- PROULX, S. (1992). «Notes pour une sociologie des *mass-media*», Université du Québec à Montréal, Centre de documentation, Département des communications.
- SARTRE, J.-P. (1960). *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, coll. «Idées».
- SCHNAPPER, D. (1990). *La France de l'intégration: sociologie d'une nation*, Paris, Gallimard.
- SCOTT, W.A. et R. SCOTT (1989). *Adaptation of Immigrants*, Londres, Pergamon Press.
- STERLIN, C. (1988). «L'intervenant homoethnique en contexte interculturel», *Interculture*.
- STOICIU, G. (1994). «La mythologie de l'unité et de la diversité dans la définition des identités collectives», dans les *Cahiers de la Chaire Concordia-UQAM*.
- THOMAS, W.I. et F. ZNANIECKI (1918-1920). *Le paysan polonais en Europe et en Amérique*, Boston, Richard G. Badger.

TURNER, V. (1990). *Le phénomène rituel*, Paris, Presses universitaires de France.

WALSH, A. et P.A. WALSH (1987). « Social Support Assimilation and Biological Effective Blood Pressure Levels », *International Migration Review*, vol. 21, p. 577-591.

WINKIN, Yves (1981). *La nouvelle communication*, Paris, Seuil.

P  
A  
R  
T  
I  
E

---

# III

*LA SCÈNE*  
*INSTITUTIONNELLE*  
*Jeu d'improvisation*  
*et rituel*



*LE COLLOQUE\**  
*La mise en scène du savoir*

---

\* Une version de ce texte a été publiée dans J. St-Charles et P. Mongeau (dir.) (2005), *Communication: horizons de pratiques et de recherche*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

L'objectif de la réflexion qui suit est d'appréhender le colloque en tant que processus et dispositif rituel. Les questions sur lesquelles repose cette réflexion permettent d'envisager le colloque sous l'angle de la théâtralité institutionnelle : Qu'est-ce que le colloque ? Comment le comprendre en tant que rituel institutionnel ? Quels sont les procédés de sa mise en scène et ses fonctions pour la communauté des membres ? Qu'est-ce qu'une communication scientifique et quels sont les procédés de mise en forme du savoir ?

La perspective communicationnelle que nous privilégions trouve son inspiration dans la métaphore de la théâtralité et de la mise en scène du savoir ; plutôt que de vouloir attaquer fermement l'explication de l'objet de réflexion, nous nous contentons d'en décrire les contours, les mouvements, les contradictions et les soubresauts.

Nous avons structuré cette réflexion en deux volets ; dans le premier nous envisageons le colloque comme une pratique symbolique de communication et un rituel d'interaction, tandis que dans le second nous nous attardons au texte scientifique. Le colloque est vu à la fois comme un rite communautaire durkheimien et comme un ensemble de mini-rites de type goffmanien. Le texte scientifique est abordé comme une reconstruction savante de la réalité et une mise en scène du savoir.

## **5.1. LE COLLOQUE : RITUEL ET THÉÂTRALITÉ INSTITUTIONNELLE**

### **5.1.1. LE COLLOQUE COMME RITUEL DE LA VIE UNIVERSITAIRE**

Si l'on se fie au sens commun, le colloque est un rassemblement de la communauté savante, une rencontre périodiquement organisée, un débat thématique qui engage un nombre considérable de membres de la communauté, une rencontre empreinte de caractère cérémonial qui suscite l'effervescence collective.

Le colloque peut être envisagé comme un rituel qui rythme la vie universitaire et qui représente pour la communauté des membres un moment festif et sacré. À défaut de pouvoir fixer la date de naissance du colloque, on peut se contenter de propos symboliques en considérant la rencontre mythique entre Dieu et Moïse sur le thème *Quo vadis?* (« Où nous en allons-nous ? ») comme un modèle de rituel sacré. Dieu a parlé et Moïse, au nom de son peuple, a consigné l'essentiel de la rencontre dans un texte sacré, les *Dix commandements*.

Une première lecture du colloque en tant que rite, restreint ici au domaine du sacré, nous permet d'évoquer quelques correspondances symboliques avec les pratiques de communication. On pourrait ainsi dire que le colloque en tant que pratique de communication s'inscrit sous un titre générique et une interrogation qui mobilisent les esprits ; il propose une mise en scène et une hiérarchie symbolique, tout en étant un jeu de représentation à caractère cérémonial et solennel pour la communauté des membres.

Mais les encyclopédies et les dictionnaires spécialisés ne cessent d'évoquer le spectre très large de l'explication du rite, qui dépasse le domaine du sacré. Ainsi, pour l'École de Chicago, l'ethnologie et l'École de Palo Alto, il y aurait une microrituel intégrée aussi bien dans la vie publique que dans les pratiques quotidiennes. Alors que l'anthropologie sociale, que l'on pourrait dire durkheimienne, fait du rite une forme particulière d'activité sociale caractérisée par son efficacité symbolique, la nouvelle communication, et en particulier celle d'Erving Goffman, associe le rite à toute interaction sociale organisée dans le respect d'un certain nombre de convenances. Dans un cas comme dans l'autre cependant, le rite sert à confirmer l'ordre social, puisque sa dimension normative est très fortement ressentie.

Ainsi, on s'accorde à dire que, pour qu'il y ait rituel, il faut une réunion de personnes dans un contexte social particulier, réglée par un dispositif de nature spectaculaire qui se caractérise par son formalisme et un ensemble de pratiques normatives qui ont une forte valeur symbolique pour les acteurs et les spectateurs. « Spectacle, donc, mais plus que cela, le rite est une performance, efficace symboliquement, d'un point de vue social et institutionnel » (Lardellier, 2003, p. 23).

En outre, le colloque nous apparaît aussi comme un rite positif qui célèbre la vie universitaire ; rappelons à ce sujet la distinction fondatrice établie par Durkheim entre les rites positifs qui célèbrent, les rites négatifs qui interdisent et les rites de lamentation qui expriment la peine (Steiner, 1998).

À bien des égards, le colloque a comme enjeu profond la célébration dans la continuité institutionnelle et la reproduction de l'ordre institutionnel ; il confère aux participants le sentiment de vivre du sens qui transcende l'événement lui-même. À ce propos, rejoignons Pierre Bourdieu (1986, p. 207-208), qui affirme que les rites d'institution marquent la limite entre ceux qui sont dedans et ceux qui sont encore dehors, et qu'à certains égards les rites d'institution

sont des formes de violence symbolique puisqu'ils obligent et inféodent les acteurs. La soutenance d'une thèse de doctorat constitue à ce titre un exemple éloquent de rituel institutionnel. Néanmoins, empressons-nous de le dire, les conventions associées au colloque ne sont pas pour autant des instances d'aliénation, puisque le colloque donne aux participants l'occasion de vivre à la fois le sentiment du social et de l'intime, d'une grande cérémonie institutionnelle et de la convivialité.

Le colloque se déploie comme un jeu de représentation qui tient de la coutume et du protocole; alors que la coutume est un ensemble d'usages communs qui parvient à fonctionner comme un lien mystérieux, accessoirement exprimé verbalement, mais qui agit en profondeur, le protocole s'accomplit comme un acte théâtral et une mise en scène institutionnelle. Il peut être vu comme « un acte formel, par lequel l'individu manifeste son respect et sa considération envers sa représentation » (Goffman, 1973, p. 73).

On retient ainsi que le colloque peut être décrit sous l'angle d'une pratique de communication ritualisée qui se déploie comme un jeu de représentation théâtrale et cérémonielle et d'un rituel institutionnel positif qui célèbre la vie universitaire pour en assurer la continuité.

### **5.1.2. LE COLLOQUE : UN RITUEL EN TROIS SÉQUENCES**

De la même façon que le rituel du mariage est préparé bien avant la cérémonie religieuse, un colloque se planifie et s'organise dans le temps. Bien que le colloque passe par des étapes qui restent plutôt dans l'ombre, son enchaînement peut être compris comme un rituel en trois temps: l'avant-colloque (il s'agit de la préparation de la rencontre), l'entre-deux (qui se déploie comme représentation publique) et l'après-colloque (qui correspond à la publication des actes et en quelque sorte à la continuité rituelle).

En associant le colloque au théâtre, dans le sens évoqué par Erving Goffman dans *La mise en scène de la vie quotidienne* (1973; 1974), tout un vocabulaire attaché à la métaphore théâtrale nous permet de l'envisager comme une mise en scène du savoir. Le vocabulaire qui nous sert ici à comprendre le colloque et ses séquences comporte des mots tels que: pièce, actes et entractes, scène, rideau, coulisse et décor, acteurs et personnages, répertoire et rôle, masque, façade, subterfuge, engagement.

L'avant-colloque est la première étape du rituel ; il renvoie plus exactement à la conception, à la préparation et à la promotion du colloque. Avant de se donner en spectacle, un colloque s' imagine et se construit sur le papier. La mise en œuvre du spectacle se prépare en coulisse, là où tout s'anticipe et se décide. Les organisateurs du colloque travaillent le concept et le décor de la rencontre ; ils écrivent la pièce, ordonnent les séquences du spectacle et mettent au point la distribution des protagonistes. Le résultat de ce travail d'organisation se concrétise dans ce qui deviendra le programme du colloque, qui codifie en quelque sorte le spectacle à venir.

Diffusé par la suite dans la communauté des membres par l'usage complémentaire de réseaux interpersonnels, institutionnels et médiatiques, ce programme sert d'élément médiateur entre la préparation, voire la promotion du colloque, et son déroulement. Il faudrait signaler en passant que, de nos jours, la tendance à la gestion électronique d'un colloque s'impose de plus en plus, non seulement lorsqu'il s'agit d'un colloque international, mais aussi dans le cas des colloques organisés plus localement ; néanmoins, un programme du spectacle est aussi distribué aux participants sur place, comme au théâtre, avant que le rideau se lève.

La représentation publique est la deuxième étape du colloque. Si l'avant-colloque reste habituellement invisible à la communauté des membres, ce qui procure évidemment une certaine magie à la rencontre, le deuxième moment du rituel constitue une véritable parade sous les feux de la rampe des communications et des communicateurs. Le cérémonial du colloque prend alors place avec toute la théâtralité symbolique requise ; c'est là que les acteurs et les spectateurs jouent effectivement leur rôle respectif, en passant l'épreuve du spectacle. Notons aussi que les différents moments de la représentation publique alternent avec des pauses, qui rappellent les entractes au théâtre et les mouvements du rideau qui masquent l'entrée et la sortie de la scène.

Ponctuée par la cérémonie d'accueil, la cérémonie d'ouverture et le travail des ateliers, la représentation publique renforce les liens entre les membres de la tribu et permet, par la même occasion, l'inscription de nouveaux membres dans la communauté savante.

Enfin, l'après-colloque est la troisième et dernière étape du rituel. Si la cérémonie de clôture annonce aux participants la fin du colloque, en revanche, pour les organisateurs du spectacle, cette étape

s'inscrit plutôt dans une continuité rituelle. En fait, la cérémonie de clôture n'est qu'une ouverture vers d'autres rituels institutionnels, par conséquent l'amorce d'un nouveau cycle rituel.

### **5.1.3. PROCÉDÉS SYMBOLIQUES DE MISE EN SCÈNE DU COLLOQUE**

La crédibilité d'un colloque tient bien souvent à la présence d'un certain nombre de valeurs sûres du monde universitaire, de noms qui parlent et qu'on désigne habituellement comme les « grandes pointures » du domaine. Leur présence est un gage de succès, tout comme la mise en vedette de leur présence dans le dispositif de promotion du colloque.

Mais cette crédibilité est surtout une question de protocole et de cérémonial. À cet égard, il y a lieu de se demander quelles sont les pratiques rituelles qui structurent le colloque, quelles sont les procédures symboliques qui structurent sa théâtralité. Dans cette perspective d'interaction symbolique, nous retenons trois pratiques symboliques principales : l'espace-temps du colloque, l'engagement des acteurs et le jeu entre le dedans et le dehors cérémonial.

#### **Le décor du colloque est un véritable espace-temps symbolique**

Puisque ce colloque est une mise en scène proche du théâtre, il offre aux participants l'occasion de vivre une expérience sensible unique, et c'est par un espace-temps symbolique que le rassemblement produit du commun et permet à la communauté de prendre corps.

Lorsque le rideau se lève, acteurs et spectateurs sont transportés dans un autre monde, avec un langage d'initiés et un ordre qui n'est pas le même que celui de la vie quotidienne. Et, lorsque le rideau tombe, on revient à la réalité tout en acceptant le protocole. Le colloque exige sans doute un décor, une mise en scène spatiale, une disposition des lieux physiques qui encadrent le rituel, ainsi qu'un déroulement du temps où les moments forts alternent avec les pauses.

Selon Émile Durkheim, quand on s'intéresse aux rites, il faut accorder une importance primordiale au dispositif matériel et à la manière dont l'espace est délimité (1979, p. 48). Pour l'anthropologue Marc Augé, lorsqu'on parle du dispositif rituel à finalité symbolique, la matérialité du dispositif est inséparable de sa finalité cérémonielle (1994, p. 89).

Sans aucun doute, il y a dans le processus rituel un ordre qui transcende tous les colloques. Si le moment est fixé en fonction des calendriers universitaires, le plus souvent, on organise des colloques dans des espaces symboliquement marqués par la mission éducative, par exemple dans les universités ou les centres de recherche.

Cependant, un certain nombre de caractéristiques inhérentes au contexte espace-temps singularisent chaque colloque. Ainsi, le choix du lieu soulève déjà la question des pratiques d'organisation, qui varient selon les pays hôtes. Par exemple, aux États-Unis, les colloques s'organisent souvent dans de grands hôtels, histoire d'accommoder les participants, de protéger leur intimité et de déléguer la logistique de l'accueil aux experts en hôtellerie; dès lors, ne pourrait-on pas parler d'une dimension organisationnelle culturellement ancrée dans cette vision pragmatique typiquement américaine? Il n'est pas rare, dans les pays d'Europe centrale et de l'Est, que les organisateurs du colloque se chargent eux-mêmes d'une véritable mission d'hospitalité. Si cette mission dépasse parfois l'entendement de l'Occidental, elle peut sembler tout à fait naturelle dans la logique de la mentalité locale.

Autant dire que la normalité et la rationalité organisationnelle sont redevables aux références culturelles respectives. En voici un exemple. Quelques habitués des projets de coopération de l'Université du Québec à Montréal avec l'Université de Bucarest, en Roumanie, ont découvert cette chère et douce mentalité balkanique qui se manifeste par une véritable prise en charge amicale et conviviale des participants aux colloques. Cette coutume culturelle se déploie non seulement dans l'accompagnement, à l'arrivée et au départ, mais aussi dans les repas communautaires répétés, les excursions touristiques organisées dans la ville ou à travers le pays, sans oublier la présence conviviale des hôtes, un peu comme si ces participants étaient des invités de la maison. Voici à ce sujet un témoignage significatif de chercheurs ayant participé à la Première Conférence internationale francophone, qui eut lieu à Bucarest en 2003.

Beaucoup d'entre nous ont déploré l'absence d'équipes mobiles nez rouges qui, comme au Québec, auraient pu nous rapatrier en toute sécurité à notre hôtel, après de longues nuits passées à éprouver la vigueur et la diversité des boissons locales [...] Nous témoignons d'une certaine difficulté à reprendre nos activités habituelles, après cinq jours passés à se laisser bercer par la douce fluidité des réseaux sociaux, avec pour toile de fond une ville et une communauté scientifique effectivement attachantes<sup>1</sup>.

---

1. <[www.comunicare.go.ro](http://www.comunicare.go.ro)>.

S'il y a certainement un ordre du processus rituel qui transcende tous les colloques, puisque l'espace-temps est plutôt répétitif, le cadre particulier dans lequel le colloque a lieu est souvent agrémenté d'une touche locale pittoresque.

### **L'engagement et le répertoire des rôles**

Le colloque crée un contexte relationnel constitué d'un ensemble de mini-rites d'interaction sociale qui s'observent dans les pratiques courantes d'accueil, d'hospitalité, de salutation, de présentation de soi, d'échange d'idées, et dans les rituels de départ et de séjour à l'étranger. Ces rites d'interaction ont pour fonction de protéger l'image de soi, de codifier la manière de se mettre en scène et d'éviter de plonger autrui dans l'embarras. Dans le colloque, tout comme dans d'autres contextes prescrits, les participants doivent notamment « faire bonne figure sans faire perdre la face à autrui ». Il faut néanmoins préciser que, si les modèles de conduite contiennent un certain nombre de codes, contraintes et convenances, ils s'enrichissent à l'occasion des échanges interpersonnels, puisque chaque participant improvise à sa manière les tactiques usuelles pour faire bonne impression, séduire ou subjuguier. Pour mieux décrire les règles d'interaction lors d'un colloque, nous évoquons ici deux catégories d'analyse issues de la vision de Goffman, la *présentation de soi* et l'*engagement*, concepts qui éclairent un peu plus notre description des procédés de mise en scène.

Dans un colloque, on communique et l'on se communique ; on présente un texte, mais on s'engage aussi dans des échanges et des interactions avec les autres. La présentation de soi exige que l'on se montre aux autres sous un jour convenable (Goffman, 1974, p. 81). Le participant au colloque aura donc tendance à proposer une façade, une image de professionnel en action. Si cette façade est encadrée par le rôle et les pratiques rituelles, le jeu de la rencontre risque toutefois de préciser le portrait des joueurs par leurs attitudes particulières : ainsi, le débit de la parole, l'allégresse, le sourire ou l'absence de sourire, les vêtements, l'allure, la gestuelle, la posture et l'apparence du corps sont autant d'éléments qui peaufinent les rôles et leur confèrent une touche originale.

Si la qualité du texte scientifique fait l'objet d'une évaluation technique lors de la publication des actes du colloque, la présentation est au contraire une sorte d'impression artistique directe qui se dégage de la prestation de l'acteur devant ses pairs. De même que certains patineurs forcent l'admiration du jury et des spectateurs lors de leur

prestation, certains communicateurs joueront la carte de la séduction et captiveront leurs pairs par leur présentation d'eux-mêmes ou encore par leur numéro de patinage de fantaisie sémantique.

Alors qu'on exige des néophytes de jouer la carte de la crédibilité, on attend en revanche des grandes pointures qu'elles jouent la carte de la célébrité. Quoi qu'il en soit, tout spectacle en direct sous les feux de la rampe occasionne le trac et l'angoisse ; il n'est pas rare que le contexte rituel soit ressenti par l'acteur comme une double contrainte, puisqu'il doit d'une part respecter les conventions et, d'autre part, offrir une signature personnelle.

Dans le comportement adopté par les membres de la communauté savante pendant le colloque, il y a sans doute quelque chose de l'ordre de l'engagement tel que l'entend Erving Goffman :

Si l'on prend le mot communication à la fois en son sens étroit et en son sens large, on constate que lorsque quelqu'un est en présence d'autrui, son activité a toutes les caractéristiques d'un engagement à terme : les autres lui font normalement crédit en lui offrant pendant qu'il est en leur présence la contrepartie d'une chose dont ils ne pourront établir la véritable valeur qu'après qu'il les aura quittés (Goffman, 1973, p. 12).

Et comment définir cette qualité de membre de la communauté savante ? Sans avoir la prétention de proposer la « bonne définition », nous avançons qu'est membre de la communauté universitaire toute personne dont la pratique sociale a la prétention de connaissance ou de création scientifique et dont cette revendication est tout au moins partiellement et institutionnellement reconnue par les autres membres. Dans une large mesure, les interactions entre les membres de la communauté sont fondées sur cet échange de prétentions et de revendications. En revanche, un véritable chercheur est quelqu'un qui va dans une direction et repart ensuite dans une autre, laissant derrière lui une foule de critiques et de commentateurs désarçonnés.

Communiquer, c'est aussi entrer dans l'orchestre. À l'image du musicien et de son orchestre, le communicateur fait partie du rituel institutionnel. Et comme dans l'orchestre, chacun devra jouer en s'accordant avec l'autre ; en fait, c'est par l'observation que l'acteur procède à l'élaboration de sa propre partition. La métaphore de l'orchestre, si chère à la Nouvelle Communication, nous permet d'imaginer le colloque comme une sorte de gala, un gala avec une programmation bien annoncée, un orchestre bien préparé, des musiciens qui improvisent à plusieurs instruments, en s'accordant les uns avec les autres selon des règles rigoureuses, mutuellement respectées. Et si soudainement

un musicien produisait une fausse note, on éprouverait alors un sentiment de malaise, puisque l'harmonie et la force de l'ensemble se trouveraient brisées. L'âme de cet orchestre est, dans ce cas, la figure centrale de l'organisateur, qui fait aussi office de maître de cérémonie.

L'engagement rend prévisible la nature des interactions entre les acteurs. On s'engage par l'habillement, l'expression du visage, les gestes et les paroles. On adopte pour ainsi dire un comportement d'occasion, dont la fonction principale est de masquer tout ce qui pourrait indiquer qu'on n'est pas suffisamment engagé dans la situation. Habituellement, les participants au colloque manifestent une certaine attention à l'endroit du communicateur et de la communication en train de se produire. On parlera aussi d'un répertoire d'engagements possibles, selon les rôles endossés : organisateur, maître de cérémonie, communicateur, interlocuteur, modérateur ou, tout simplement, spectateur avisé.

Nous avons toujours l'impression que rien n'est plus naturel que d'être à l'aise lors d'une interaction ; par conséquent, l'embarras apparaît comme un écart regrettable. Or, ce qui semble naturel l'est grâce à l'encadrement rituel. Mais à quoi ressemblent les différents types d'engagement lors d'un colloque ? L'engagement des organisateurs est évidemment le plus exigeant, puisqu'il s'étend sur l'ensemble des étapes du rituel et englobe la conception, l'organisation et la promotion du colloque. Parmi les organisateurs, il y a un maître de cérémonie, dont la tâche d'honneur est de prendre en charge les cérémonies d'ouverture et de clôture ; le maître de cérémonie se doit d'être à la fois au devant de la scène et dans les coulisses ; il est à la fois une figure d'autorité et de convivialité.

Pour un communicateur, l'engagement consiste à présenter sa communication sans abuser du temps ni de la patience des autres ; ne dit-on pas d'ailleurs que dans un colloque, il faut veiller à ne pas épuiser les auditeurs avant d'avoir épuisé le sujet ? Quant aux interlocuteurs qui enchaînent commentaires et questions après une présentation, l'engagement est de participer à un débat courtois, dont la règle d'or est de ne jamais perdre la face. Selon toute vraisemblance, dans un colloque, la courtoisie risque de se décliner selon le prestige universitaire des acteurs, car si elle prend habituellement la forme du dialogue collégial sur les idées avancées, elle peut aussi tourner en glorification de grandes pointures présentes sur la scène et dont l'engagement ressemble plutôt à une conférence solennelle.

Enfin, l'engagement du modérateur lui enjoint d'être le garde-fou des règles de la courtoisie en observant le respect de l'impératif de ne jamais perdre la face. Pour éviter les éternelles zones d'incertitude intellectuelle et neutraliser les esprits échauffés, le modérateur doit intervenir avec un jeu habile de négociations afin de dépersonnaliser les coups inattendus de la controverse. Il est chargé de rappeler à l'ordre les acteurs, de distribuer le tour de parole et de veiller à ce que les échanges restent dans les limites de la civilité institutionnelle. Pour sanctionner les manquements à la courtoisie, il n'est pas rare qu'il soit obligé d'engager certaines pratiques de réparation, qui visent à recentrer le dialogue sur les idées avant qu'il ne dérape vers l'étiquetage de l'auteur.

Plus souvent qu'autrement, le modérateur veille à ce que les jeunes chercheurs bénéficient d'un capital de sympathie.

Comme la plupart des interventions engagent des prises de position, le modérateur doit aussi veiller à ce que chaque participant ait sa part d'écoute et d'attention. Du dialogue engagé émergent souvent des perspectives nouvelles ; le colloque est aussi le lieu où l'on apprend des idées nouvelles sans nécessairement retenir leur paternité.

Pour que chacun puisse faire bonne figure, le colloque ne doit en aucun cas prendre l'allure d'un tribunal scientifique avec juges et témoins, pour utiliser l'expression de Weber. En guise d'illustration, attardons-nous comme contre-emploi à une anecdote racontée par Kundera (1986) qui fait référence au jeu habile entre les intellectuels et les soi-disant modérateurs lors des conférences littéraires dans les pays communistes à l'époque du réalisme socialiste :

Vous êtes communiste, M. Kundera ? Non, je suis romancier.

Vous êtes dissident, M. Kundera ? Non, je suis romancier.

Vous êtes de gauche ou de droite ? Ni l'un ni l'autre, je suis romancier.

Alors, débattons publiquement non pas de vos thèmes littéraires mais de vos convictions politiques !

Dans le cas des procès d'intention, le moins qu'on puisse dire est que l'on s'attaque aux personnes et non pas aux idées. Autrement dit, une médiation qui vise à compromettre les acteurs en interaction ne favorise ni le débat ni la transparence des véritables enjeux de la rencontre.

Quant aux spectateurs qui assistent aux travaux d'un colloque sans nécessairement présenter de communication scientifique, ils sont en quelque sorte des *spect-acteurs* qui complètent le registre

d'efficacité symbolique du colloque puisque, pour reprendre un propos de Durkheim, le simple fait de porter le regard sur un objet peut en faire une relique. Sans spectateurs, il n'y aurait pas de spectacle.

### **La dialectique du dedans et du dehors cérémonial**

La dialectique du dedans et du dehors cérémonial est la troisième pratique symbolique qui nous permet de décrire la théâtralité du colloque. Elle consiste à créer parmi les participants un sentiment d'appartenance à un corps et un esprit collectif, autant dire un imaginaire groupal.

Si le dedans du colloque exige l'engagement des participants aux moments forts du cérémonial, soit la séance d'ouverture, la séance de clôture et le travail des ateliers, le dehors de la rencontre le sollicite également, principalement à l'occasion des banquets de confrérie et des sorties collectives. Cette dimension conviviale est aussi indispensable que vitale pour assurer la cohésion des participants et la réussite du rituel.

## **5.2. LES FONCTIONS DU COLLOQUE : SOCIALISATION ET COMMUNION**

En tant que rituel universitaire, le colloque relève à la fois de l'ordre institutionnel et d'un jeu d'interaction et d'improvisation conviviale. Dès lors, deux fonctions symboliques, la socialisation et la communion, nous semblent importantes à évoquer.

### **5.2.1. LA FONCTION SOCIALE DU RITUEL : INTÉGRATION ET APPARTENANCE**

Le colloque est le lieu d'intégration, le lieu d'appartenance et le lieu d'initiation pour l'inscription des jeunes chercheurs dans la communauté des membres ; de même que le rite travaille pour l'ordre social, le colloque participe à la reproduction de l'ordre institutionnel.

Comme Durkheim, qui considère que les individus sont d'autant plus aisément intégrés dans la collectivité que celle-ci est elle-même intégrée, nous pourrions parler d'une double intégration : l'intégration *de la* communauté et l'intégration *à la* communauté. La première serait une intégration systémique qui touche le groupe dans son ensemble ; la deuxième, une intégration tropique qui initie les recrues à leur qualité de membre, en vue de leur inscription dans la communauté.

Qu'en est-il de l'intégration systémique? Avant tout, le colloque régénère l'institution universitaire hôte, qui gagne alors en popularité au sein de la communauté des membres. Dans ce sens, quelle que soit la tradition de l'établissement, il se doit d'être à l'occasion, par-delà un lieu de savoir, un initiateur et un organisateur de rituels scientifiques. Organiser un colloque, c'est important; les universités sont engagées de plus en plus dans cette course à la bonne réputation; figurer sur les bonnes listes est synonyme non seulement d'accès à des fonds de recherche importants, mais aussi d'attrait pour une plus grande clientèle d'étudiants.

Participer au colloque est une forme de dépendance symbolique. Dans son ouvrage consacré à la dépendance, Memmi (1979) dit que l'homme est une usine à rêves et un avide consommateur de fiction; il ne cesse pas de broder sur ses besoins fondamentaux, d'où l'extraordinaire mélange d'intuitions exactes et de rêveries fantasques que nous avons les uns des autres; si bien que l'individu perçoit son groupe de référence comme un objet, une institution, un corps collectif et, simultanément, comme l'ensemble des symboles auxquels il aspire. Or, le colloque rappelle à la communauté des membres qu'elle fait corps commun; il assure la pérennité de ce corps et consolide le sentiment d'identification du groupe. En effet, le groupe d'appartenance professionnelle est une véritable machine de survie sociale, parce qu'il est censé protéger la vie du membre et perpétuer les valeurs communes. Par le fait même, le groupe prodigue à ses membres le sentiment d'être reconnus comme partie intégrante d'un tissu vivant, en leur offrant une stabilité sociale et symbolique.

Le colloque participe aussi à la reproduction d'une certaine hiérarchie des expertises allant des maîtres à penser aux chercheurs connus et aux chercheurs apprentis. Cette hiérarchie s'inscrit dans un ordre symbolique, puisque les acteurs de marque, comme les figures mythiques de la sagesse, sont perçus comme les véritables porteurs des masques de prestige. Il reste néanmoins que la pérennité de la communauté ne peut être assurée que par le renouvellement permanent des membres et, par le fait même, de la hiérarchie aussi.

Qu'en est-il de l'intégration tropique? Pour les non-initiés et les jeunes chercheurs, le colloque représente un haut lieu d'initiation. En offrant apprentissage, crédibilité et légitimité institutionnelle, c'est aussi un lieu de dressage social et, par le fait même, de renouvellement de la communauté des membres. Il est vrai que, le statut de jeune chercheur et celui de chercheur accompli, le chemin n'est ni droit ni tracé, et l'itinéraire à suivre pour accéder à l'autonomie intellectuelle

est pour le moins obscur. En effet, il n'y a pas de recette pour les jeunes recrues ; ce n'est que par l'observation et l'expérience personnelle qu'elles réussissent à s'accorder avec les autres afin de faire partie intégrante de l'orchestre. S'il n'y a pas de cérémonie pour octroyer de l'autonomie aux jeunes chercheurs, il existe en revanche certaines zones rituelles pour juger de leur intégration à la communauté ; le colloque en est certainement une.

### **5.2.2. LA FONCTION DE COMMUNION DU COLLOQUE**

Contrairement à ce que l'on peut penser, le colloque n'est pas seulement un lieu formel de partage des savoirs ; au détour du cérémonial des séances de travail et de la présentation des communications, et grâce à la proximité spatiale, le colloque fait naître une sorte de communion et de vibration commune.

Notons deux éléments relevant de la fonction de communion du colloque. Le premier est que le colloque semble apporter un secours collectif contre l'angoisse ; le deuxième, qu'il suscite, par les contacts de proximité, une sorte de nébuleuse affective et émotionnelle. De quelle manière le colloque peut-il apporter un secours collectif contre l'angoisse professionnelle ? Nous vivons au rythme de nos incertitudes. La complexité à laquelle font face aujourd'hui les sciences en général et les sciences sociales en particulier crée une anxiété parfois intolérable ; nombreux sont les chercheurs qui parlent du syndrome de l'imposture ou encore de l'angoisse de ne jamais être assez branché. Pour atténuer ces sentiments, les institutions emploient non seulement des règles et des procédures formelles, mais aussi des rites capables d'anticiper et de contrôler les craintes collectives. Le partage des savoirs est un de ces rites : il est la clé qui donne accès au bilan collectif quant à l'état des connaissances et à leur usage.

Il est indéniable que nommer un colloque repose sur une opération symbolique. S'intéresser collectivement à une thématique représente un acte d'apaisement et, certainement, une forme de secours collectif. Le titre générique d'un colloque témoigne généralement d'un intérêt qui anime toute la communauté ; qu'il se rattache à une question, à un sujet ou à une vision métaphorique, il répond à une attente collective ; la reconfiguration collective des connaissances en mouvance qui en résulte ne peut que rassurer l'ensemble de la communauté des membres. À titre d'exemple, on peut rappeler le nombre impressionnant de colloques organisés partout dans le monde sur les événements du 11 septembre 2001.

Et qu'en est-il de la communion émotionnelle ? Si, en marge de la rencontre institutionnelle, on peut parler de communion, on doit en revanche ajouter qu'elle a un caractère éphémère, passager, puisque ses contours sont flous, indéfinis et changeants. Comme au théâtre, lorsque le rideau tombe, spectateurs et acteurs évoluent dans des espaces libres à la convivialité improvisée. Et si l'on doit admettre que les dîners, les promenades ou les excursions touristiques sont minutieusement organisés, il n'en reste pas moins que les pauses engendrent un sentiment de liberté, de laisser-aller et d'évasion.

S'il est vrai que les interstices du colloque ne créent pas vraiment le sentiment d'être en congé, ils fonctionnent toutefois comme des lieux de synergie collective et d'émergence des communautés émotionnelles faites de proximité et de solidarité émotive. Au cours d'un colloque, les échanges de type convivial revêtent un caractère plutôt informel ; on pense particulièrement à la convivialité alimentée par la causerie, la plaisanterie, les opinions personnelles sur les attraits touristiques ou les spécialités culinaires de l'endroit, selon un libre jeu d'improvisation et d'affinités personnelles. Le sentiment de communion d'ordre tribal engendre une sorte d'harmonie sans inégalité, sans distance sociale ; la hiérarchie semble se dissoudre ou, du moins, être mise en sourdine.

Pour conclure sur les fonctions du colloque, nous dirons qu'il ressemble à la fois à un rituel de reproduction du lien social et à un rituel de convivialité. Signalons tout de suite la complémentarité de ces deux fonctions : d'une part la puissance du social qui intègre et impose ses normes à la communauté des membres, d'autre part cet état éphémère de communion dont le rôle principal est d'entretenir la synergie collective, si vitale au dispositif rituel.

### **5.3. LA COMMUNICATION SCIENTIFIQUE : L'ART DE LA COMPOSITION ET DE LA MISE EN SCÈNE DU SAVOIR**

#### **5.3.1. QU'EST-CE QU'UNE COMMUNICATION SCIENTIFIQUE ?**

C'est un lieu commun de dire qu'il ne peut y avoir de colloque sans communications scientifiques ; l'image du texte scientifique dépersonnalisé et objectif fait partie de l'imaginaire de l'universitaire. Les mœurs universitaires invitent le chercheur à concevoir son texte

selon un certain nombre de normes ; ainsi, dans un colloque, le communicateur semble assujéti à l'accomplissement d'un contrat où figure, à côté d'un *je narrateur* et d'un *vous participant*, une instance tierce, collective et légitimante : la *doxa scientifique*.

Si le colloque est un lieu où le souci de la reconnaissance universitaire trouve ses appuis, le texte scientifique est plus une forme de travail théorique, argumentatif, critique, démonstratif et logique qu'une création individuelle ou une invention personnelle qui relève du génie créateur. Un texte savant affiche plus ou moins ouvertement sa parenté non seulement avec la pensée savante, mais aussi avec une construction persuasive. Le tour de force du chercheur n'est pas tant de se soustraire à la subjectivité que de maîtriser l'art de la mise en forme du savoir. En quoi consiste cet art ? Est-il codifié ?

Nul ne doute de l'existence d'une sorte de « dressage universitaire » qui invite constamment les jeunes chercheurs à substituer, dans l'énonciation, *l'objet dont on parle* au *sujet qui en parle*. Il ne faut pas oublier non plus le rôle symbolique des chercheurs, qui est de mettre de l'ordre dans le savoir ; selon Bourdieu (1986), ils réagissent en professionnels de l'interprétation socialement mandatés pour donner du sens et pour rendre raison.

Il y a donc lieu de s'interroger sur les procédés mutuellement acceptés pour rendre un texte « scientifique ». Considérons le cas particulier des sciences sociales et humaines. Dans ces sciences, il n'y a pas de lecture consensuelle et encore moins de lecture irréprochable ; on ne possède pas d'équations de la vérité comme dans les sciences exactes ; c'est notamment pour cela qu'on les désigne comme des sciences molles. Par conséquent, lorsqu'on participe à un colloque en sciences humaines et sociales, ce n'est pas pour entendre les dernières vérités sur la réalité, mais pour s'enrichir de plusieurs visions du monde. L'obligation de modestie est de mise chez le chercheur ; sa communication scientifique passera aux yeux de la communauté des membres, non pas comme une proposition de vérité, mais plutôt comme un récitation, une aventure de la connaissance, une invention du possible. « Si nous voulons que notre communication soit la seule et unique vérité sur l'événement, elle deviendra au mieux totalitaire et au pire terriblement simplificatrice » (Winkin, 1981, p. 325).

En sciences sociales et humaines, les énoncés sont monologiques par leur forme extérieure, parce qu'ils émanent d'un interlocuteur unique, mais essentiellement dialogiques par leur structure sémantique et stylistique. Dans *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique* (1981,

p. 8), Tzvetan Todorov reprend à son compte les propos de Bakhtine sur l'inscription d'un texte universitaire dans une continuité : « Le caractère le plus important de l'énoncé, ou en tout cas le plus ignoré, est son dialogisme. » Intentionnellement ou non, chaque discours entre en dialogue avec les discours antérieurs tenus sur le même objet, ainsi qu'avec les discours à venir, dont il pressent et prévient les réactions. La voix individuelle ne peut se faire entendre qu'en s'intégrant au chœur complexe des autres voix déjà présentes.

### 5.3.2. L'ART DE LA COMPOSITION DU SAVOIR

La socialisation universitaire est le fruit de deux processus aux tensions réciproques : la communauté des chercheurs crée le chercheur et les chercheurs créent la communauté. Comment compose-t-on alors une communication scientifique à l'intersection des dynamiques rétroactives ?

Tout en étant une aventure intellectuelle personnelle, la communication scientifique reste fondamentalement une forme de mise en scène du savoir, puisque sa construction relève d'un ensemble de procédés prescrits et normalisés qui comprennent une structure particulière et une rhétorique persuasive. D'entrée de jeu, deux métaphores nous servent à décrire le processus de composition d'un texte scientifique : la métaphore de l'orchestre, de Goffman, et la métaphore de la composition musicale et de l'art du roman, de Kundera.

La métaphore de l'orchestre, de Goffman, nous permet de concevoir l'ancrage du chercheur dans les normes mutuellement acceptées par la communauté académique ; de même qu'on peut imaginer le musicien dans son orchestre, on peut concevoir le chercheur dans sa communauté scientifique.

La métaphore de la composition musicale, de Kundera (*L'art du roman*, 1986), nous permet de décrire la structure d'un récit, qu'il s'agisse d'un récit musical, littéraire ou scientifique.

Vous savez, dans chaque composition musicale, il y a beaucoup de technique : l'exposition d'un thème, le développement, les variations, le travail polyphonique souvent très automatisé, le remplissage d'orchestration, les transitions. Aujourd'hui on peut faire de la musique avec des ordinateurs, mais l'ordinateur a toujours existé dans la tête des compositeurs : ils pouvaient à la limite faire une sonate sans une seule idée originale, seulement en développant cybernétiquement les règles de la composition.

Et Kundera enchaîne plus loin avec l'art du roman :

Avec le roman, c'est à peu près pareil : lui aussi est encombré par la technique, par les conventions qui travaillent à la place de l'auteur : exposer un personnage, décrire un milieu, introduire l'action dans une situation historique, remplir le temps de la vie des personnages avec des épisodes inutiles ; chaque changement du décor exige de nouvelles expositions, descriptions, explications (1986, p. 91-92).

Par analogie, la construction d'un texte savant suppose également un art de la composition ; dans un texte scientifique, il faut évidemment présenter le thème et ses variations, situer la thématique dans son contexte, inclure des propos stratégiques pour faire avancer l'argumentation ; s'il y a des nuances, il y aura aussi du remplissage, par des juxtapositions et des répétitions. Peut-on composer une communication scientifique sans une seule idée originale ? Certainement ; dans certains cas, les conventions travaillent même plus pour l'auteur que l'auteur pour son propre texte. Il y a en revanche des textes débarrassés du carcan technique, des textes imprégnés d'originalité et de souffle poétique.

### **5.3.3. PROCÉDÉS DE COMPOSITION ET DE MISE EN SCÈNE DU SAVOIR**

Quelles sont les procédés mutuellement acceptés par la communauté des membres et que l'on doit respecter pour composer un texte scientifique ? Quelle que soit la tradition de recherche, trois mécaniques se chevauchent habituellement dans la fabrication d'un texte scientifique : l'angle problématique, la rhétorique argumentative et la préoccupation du style.

S'il est vrai que le texte peut prendre tantôt la forme d'un essai libre, tantôt celle d'une réflexion théorique sur une recherche empirique, nous retenons ici le cas classique de la communication scientifique, celle qui combine la théorie et le terrain. Pour ce cas de figure, on peut noter certains procédés de mise en forme du savoir : la construction de l'objet de recherche ; le cadrage conceptuel et théorique ; le cadrage méthodologique ; enfin, l'analyse et l'interprétation des résultats par ce va-et-vient nécessaire entre le terrain et la théorie, entre le sens commun et la pensée savante. À chaque point tournant de la mise en forme du savoir scientifique, le chercheur visera moins à expliquer l'objectivité de ses propos qu'à asseoir sa crédibilité stratégique.

Voyons maintenant de plus près les procédés à l'œuvre dans l'art de la composition d'un texte scientifique.

1. Dans un premier temps, le chercheur s'attache à trouver l'angle de la problématique. Ce travail s'apparente à une opération de mise entre parenthèses d'un objet de réflexion. L'angle du questionnement devient par la suite le noyau dur du texte et, en quelque sorte, la charpente de l'argumentation. Il est important de rappeler que, le plus souvent, l'originalité d'une communication relève de la qualité du questionnement et de l'angle d'argumentation.
2. Dans un deuxième temps, il doit choisir une perspective, une tribune scientifique qui serve d'argumentation savante et permette d'inscrire le texte dans une perspective pertinente et cohérente ; un certain nombre de concepts et de théories viendront à l'appui. On peut qualifier cette opération de véritable « machine de guerre » pour assurer la portée persuasive du texte.

De la même manière qu'une pièce de théâtre est issue d'une tradition littéraire, un texte scientifique est une forme d'écriture issue d'une tradition théorique. L'organisation des objets de savoir en catégories devient une sorte de témoignage savant que le chercheur fait de son adhésion à une vision, à une école de pensée. Le chercheur se concentre sur la construction d'un corpus de catégories d'analyse, qui comprend en outre une parade de citations et une bibliographie des auteurs faisant autorité dans le domaine.

Il y a sans doute un phénomène de mode dans la recherche. Si, dans le champ des sciences de l'information et de la communication, on parle habituellement des traditions telles que le fonctionnalisme, la sémiotique, la dialectique, la systémique et le culturalisme, on peut remarquer par exemple de longues périodes marquées par l'omniprésence de l'analyse sémiotique. Depuis quelque temps, on observe un attrait, d'une part, pour la recherche systémique et interactionniste, qui est devenue la Nouvelle Communication, et, d'autre part, pour les études culturalistes.

S'il est vrai que les paradigmes qui fondent le champ d'études en communication traversent pays et universités, il reste que le choix des traditions dans lesquelles le chercheur s'inscrit ne relève pas pour autant d'un espace conceptuel homogène, mais plutôt d'une « version maison », telle qu'elle est pratiquée dans son propre milieu de recherche (voir à ce propos Garfinkiel, Lynch et Livingston, 1981).

Bien que le chercheur assume manifestement son choix de perspective et ait recours à un arsenal de concepts dont il est imprégné, il n'est pourtant que rarement sensible aux problèmes que leur usage suscite. Le chercheur utilise le matériel conceptuel et théorique comme quelque chose d'évident, d'immuable, qui a une valeur de vérité et dont on ne peut presque pas douter, en tout cas, pas de façon sérieuse. Comme combat d'arrière-garde, il y a donc nécessité de réfléchir sur la manière dont le chercheur s'y prend pour produire des connaissances et aussi de répondre à la question épistémologique : comment savons-nous ce que nous savons ?

3. Dans un troisième temps, le chercheur est tenu de préciser les stratégies méthodologiques qui fondent sa recherche empirique : les techniques de recherche, le corpus d'analyse ou encore l'échantillon des répondants sélectionnés pour des entretiens. Là encore, il y a des pratiques endogènes et exogènes à une communauté scientifique, d'où l'exigence implicite de produire non seulement la description empirique de l'objet d'étude, mais aussi la description des stratégies d'observation retenues. On ne le répète jamais assez, toute recherche de données institue un rapport social qui tend inévitablement à structurer les interactions entre le chercheur et la réalité ; par conséquent, si l'on ne peut pas parler de données pures, comme les positivistes les aiment, on peut parler en revanche de données construites par le chercheur au terme de sa recherche.
4. Dans un quatrième temps, le chercheur procède à l'analyse et à l'interprétation des résultats, selon des stratégies rigoureuses et cohérentes qui font apparaître les configurations de sens. Le passage de la recherche empirique à l'interprétation théorique est délicat et plein d'embûches. Il tient moins de la facticité en soi et se construit davantage comme une manière de relier la facticité au savoir (Geertz, 1996). S'il est vrai qu'il n'y a rien de plus pratique, dans la fabrication d'un texte scientifique, que de trouver une bonne théorie, le risque d'enfermement théorique guette toujours le chercheur trop attaché à son cadrage conceptuel. Comme on le sait, un paradigme, une théorie peuvent aussi bien éclairer qu'aveugler.

Dans certains cas, utiliser une métaphore pour éclairer les phénomènes complexes peut être un procédé plein de promesses, surtout dans les recherches de compréhension; sans être explicative, la métaphore est très efficace lorsqu'il s'agit de saisir l'individu tout entier dans sa relation aux autres.

Il est intéressant de rappeler le poids que Gareth Morgan confère à l'usage de la métaphore. Dans *Images de l'organisation* (1999), il expose, dans un premier temps, des paradigmes qui servent de modèles d'explication, puis, dans un deuxième temps, des métaphores, avec leurs forces et faiblesses d'éclairage. Huit métaphores de l'organisation sont ainsi évoquées comme autant de visions différentes mais complémentaires. L'organisation peut être vue comme une machine de type bureaucratique, un organisme vivant et adaptable aux besoins, un cerveau qui traite de l'information, une culture ayant ses manières de penser, de sentir et de réagir, un système politique qu'on évalue en parlant d'intérêt, de conflit et de pouvoir, une prison psychique à la fois consciente et inconsciente, un flux de transformation et de changement, ou encore un instrument de domination sociale.

La force de la métaphore réside dans l'image évoquée, qui permet d'établir une cohérence entre les divers fragments d'explication, autrement éparés. Par rapport au langage conceptuel, d'ordre technique, la métaphore est un langage imagé, porteur d'un souffle poétique qui échappe à l'entendement rationnel. Langage analogique, la métaphore offre au chercheur un outil descriptif et enjoliveur qui, à défaut de fournir une explication scientifique, jette un nouvel éclairage sur l'objet de recherche. En effet, ce n'est ni par hasard ni par manque de précision scientifique que nous avons eu recours, ici, à la métaphore de l'orchestre et de l'art de la composition.

5. Enfin, le cinquième procédé n'en est pas vraiment un et ne se limite pas à une seule étape. Il s'agit du style et de la notion de signature d'auteur. Au-delà du contenu théorique, tout travail scientifique devrait en effet avoir une part de fiction, d'imagination, d'originalité, sans quoi il risque d'être réduit à un exercice rigide. Ce qui semble facile est en réalité le fruit d'une réflexion laborieuse.

Le chercheur façonne son travail un peu à la manière du potier (Garfinkiel, Lynch et Livingston, 1981). Comme lui, il doit offrir une forme originale; son écriture doit être marquée par une « griffe » personnelle. Cette griffe peut se trouver dans la provocation de l'argumentation, dans la pulsation et l'émotion du texte, dans le

rythme et l'élégance de l'écriture. Le texte proposé devrait en effet laisser l'impression d'une lecture inédite du phénomène étudié. Geertz (1988, p. 157) introduit le concept de signature pour retracer l'empreinte particulière de l'auteur dans son texte. La définition de cette signature débute par une série de questions relatives au texte de l'auteur : Qui parle et qui est l'auteur du texte ? Comment se manifeste l'auteur dans son texte ? Qu'est-ce qui rend ses propos crédibles et vraisemblables ? Geertz ajoute qu'il n'est pourtant pas facile d'inscrire une présence dans un texte, celle-ci étant le plus souvent tout au plus reléguée aux préfaces, notes et appendices. Dans la figure qu'il évoque, celle de l'anthropologue, il faut parvenir à convaincre qu'on a été là-bas, sur les lieux, et qu'on a vécu cette expérience.

D'une manière plus générale, on pourrait dire que l'omniprésence d'un *je* qui accepte de se mettre en jeu et d'assumer pleinement l'incarnation subjective des idées qu'il défend fascine toujours.

Nous concluons sur la communication à présenter lors d'un colloque en disant que, à défaut d'être un discours sur la vérité, elle est plutôt une mise en scène du savoir suivant un certain art de la composition.

## **RETOUR SUR QUELQUES ÉLÉMENTS EN GUISE DE CONCLUSION**

L'usage de la métaphore facilite la compréhension du colloque en tant que rituel institutionnel. Si la métaphore n'est pas vraiment un modèle d'explication, elle représente un excellent outil pour la description des pratiques communicationnelles occasionnées par le colloque.

La métaphore de la mise en scène nous a permis d'aborder le colloque comme un rite institutionnel et un ensemble de microrites d'interaction. Dans leurs interactions et dans la mise en forme du savoir, les membres s'accordent les uns avec les autres, tout comme les musiciens dans un orchestre ; c'est par l'observation que l'acteur procède à l'élaboration de sa propre partition.

En tant que dispositif rituel, le colloque suit trois étapes qui ne manquent pas de cérémonial : l'avant, l'entre-deux et l'après. Comme pratiques symboliques de théâtralité institutionnelle, il faut retenir avant tout la construction du colloque dans un espace-temps symbolique, l'engagement des acteurs et la dialectique cérémonielle.

Le colloque semble fonctionner à la fois comme un rituel de reproduction de l'ordre social et institutionnel et comme un rituel convivial de proximité. Les fonctions de socialisation et de communion sont complémentaires, puisqu'elles comprennent d'une part la puissance de l'ordre institutionnel, qui intègre, reproduit et renforce l'institution académique, et d'autre part la convivialité, qui renforce la vitalité collective et, par voie de conséquence, le fonctionnement institutionnel.

Quant à la composition d'un texte scientifique ou, le cas échéant, d'une communication à présenter lors d'un colloque, elle relève d'un processus de reconstruction savante de la réalité respectant les procédés prescrits.

Enfin, il y a une parenté de sens entre la communication, les communications, la communauté, le commun et la communion ; le rituel du colloque est un peu tout cela, puisqu'il produit non seulement de la communication et des communications, mais aussi du commun et de la communion.

## BIBLIOGRAPHIE

- AUGÉ, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- BOURDIEU, P. (1986). « Les rites comme actes d'institution », dans P. Bourdieu, *Les rites de passage aujourd'hui*, Neuchâtel, L'âge d'homme.
- CORCUFF, P. (1995). *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan.
- DURKHEIM, É. (1979). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- GARFINKEL, H., H. LYNCH et M. LIVINGSTON (1981). « The Work of Discovering Science the Optically-discovered Pulsar », *Philosophy of Social Sciences*, vol. 11, n° 2, p. 131-158.
- GEERTZ, C. (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
- GEERTZ, C. (1996). *Ici et là-bas: l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié.
- GOFFMAN, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne: les rites d'interaction*, Paris, Minuit.

- GOFFMAN, E. (1974). *La mise en scène de la vie quotidienne : les relations en public*, Paris, Minuit.
- KUNDERA, M. (1986). *L'art du roman*, Paris, Folio.
- LARDELLIER, P. (2003). *Théorie du rituel*, Paris, L'Harmattan.
- MAFFESOLI, M. (1988). *Le temps des tribus*, Paris, Klincksieck.
- MEMMI, A. (1979). *La dépendance*, Paris, Folio.
- MORGAN, G. (1999). *Images de l'organisation*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- SCHUTZ, A. (1964). *Studies in Social Theory: Collected Papers*, La Haye, Martinus Hijhoff, p. 91-105.
- STEINER, P. (1998). *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte.
- TODOROV, T. (1981). *Michaïl Bakhtine : le principe dialogique, suivi des Écrits du cercle Bakhtine*, Paris, Seuil.
- WINKIN, Y. (1981). *La nouvelle communication*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

# IV

*LA SCÈNE MÉDIATIQUE*  
*L'imaginaire*  
*et les mythes politiques*



*LA CHUTE SYMBOLIQUE  
DU COMMUNISME<sup>1</sup>  
La révolution roumaine*

- 
1. Ce texte a été publié sous une autre forme dans G. Stoiciu, *L'aveuglement de Janus*, Montréal, Humanitas. Une analyse communicationnelle a par ailleurs fait l'objet d'un article de G. Stoiciu et D. Shinar publié sous le titre: «Reality Construction in Sociopolitical Crisis: The Coverage of the Romanian Revolution in the Western Media», *The European Journal of Communication*, vol. 17 (1992), p. 57-67. La revue *Frontières*, vol. 3, n° 3 (1991), a publié le texte de Gina Stoiciu intitulé: «La mort en direct à la télévision: passion nécrophile de la télévision ou média en crise?».

Dans ce chapitre, nous nous interrogeons sur la révolution roumaine et sur le cas des charniers de Timisoara, qui a été qualifié d'« erreur médiatique » – avec une marge d'erreur de 1 à 101.

Il ne s'agit pas de débattre de la question du vrai et du faux, mais de faire une lecture symbolique.

### **6.1. LA RÉVOLUTION ROUMAINE COMME ÉVÈNEMENT MÉDIATIQUE**

En décembre 1989, la Roumanie a été le théâtre de la chute du régime communiste la plus médiatisée et la plus controversée de tout le bloc de l'Est. Du 22 décembre, jour où les insurgés ont pris le siège de la télévision roumaine, au 26 décembre, date à laquelle le nouveau pouvoir a lu devant les caméras les premiers communiqués émanant du Front du salut national, le monde entier a pu suivre l'insurrection roumaine en direct à la télévision.

Pendant six jours, l'opinion mondiale a vibré à l'unisson devant cette « révolution sanglante et héroïque », mais peu de temps après, un désenchantement exagéré, une méfiance exacerbée ont contaminé les médias en Occident, qui ont commencé à parler de dérapage médiatique. Ce dérapage auquel ils faisaient allusion se rapportait en fait à deux éléments intimement liés : le nombre de victimes annoncé pour la ville de Timisoara et pour l'ensemble du pays, et l'exagération des dimensions de la répression subie par la population pendant ces événements.

Dans presque tous les médias étrangers, du 22 au 26 décembre, on avançait les chiffres de 4 630 corps retrouvés dans le charnier de Timisoara et de 60 000 morts, blessés et disparus pour l'ensemble du pays. Le 18 janvier 1990, le quotidien de Timisoara *Renasterea Banateana* parlera de 90 morts et 33 disparus pour cette ville, et le 27 janvier paraîtra dans les médias roumains un premier bilan officiel pour le pays rapportant 689 morts et 1 200 blessés. Ce dernier bilan fut néanmoins une évaluation à la baisse, car un autre annoncé en juin 1990 fera état de 1 033 morts et 2 198 blessés pour tout le pays.

Quant à l'exagération de la répression de la révolution par le pouvoir déchu, le « dérapage » venait plutôt d'une enflure linguistique, de l'usage d'une rhétorique enflammée : massacre, terreur et bestialité, pour caractériser le régime communiste, incarné surtout par le couple Ceausescu et la police politique, la célèbre Securitate.

Voyons maintenant de plus près comment les médias ont reconstruit l'événement. Du 16 décembre, date à laquelle la révolte a éclaté dans la ville de Timisoara, au 22 décembre, jour de la chute du dictateur Ceausescu, le pays reste fermé aux journalistes étrangers ; selon la logique totalitaire, toute information non censurée est encore considérée comme un secret d'État. Ainsi, une semaine durant, le monopole des informations sur les événements en Roumanie appartient toujours exclusivement aux agences de presse yougoslave, hongroise, bulgare, est-allemande et soviétique.

Le 17 décembre, l'agence hongroise MTJ est la première à parler d'une grande manifestation à Timisoara pour empêcher la déportation d'un pasteur hongrois. Le lendemain, la radio de Budapest rapporte des heurts violents à Timisoara. Le 19 décembre, c'est la télévision hongroise qui fait pour la première fois mention des victimes : 300 à 400 morts à Timisoara selon un « voyageur hongrois ». Le même jour, l'agence yougoslave Tanjug et l'agence soviétique TASS confirment qu'il y a eu des « coups de feu tirés à Timisoara ». Le 20 décembre, l'agence est-allemande ADN, citant des « Roumains qui vivent en RDA », avance le chiffre de « 3 000 à 4 000 morts à Timisoara » ; le 22 décembre, elle augmente le nombre à « 4 600 morts, 1 800 blessés, 7 000 condamnations et 13 000 arrestations ».

Le 21 décembre, jour de la première grande manifestation à Bucarest, les médias hongrois et yougoslaves parlent d'exécutions sommaires et de cadavres entassés à Timisoara. La primeur du « charnier de Timisoara » revient encore une fois à la radio hongroise, qui annonce au début de la soirée du 22 décembre qu'une fosse commune contenant 4 630 cadavres a été découverte, en mentionnant comme source « un témoin hongrois ».

L'agence yougoslave Tanjug, citant des « sources locales » roumaines, parle de 4 700 morts. Le même jour, des cadreurs bulgares filment dans l'obscurité les 27 cadavres exhumés durant la soirée, et c'est la télévision yougoslave qui diffuse les premières images des corps « mutilés et torturés, retirés des charniers », accompagnées du commentaire : « Un citoyen roumain dit que c'est l'œuvre de la Securitate. » On insiste longuement sur une femme portant sur son ventre le cadavre d'un bébé et l'on voit la désolation des gens devant cet alignement de corps nus et mutilés.

L'AFP, s'appuyant sur les sources hongroises et yougoslaves, reprend les chiffres le même jour. Antenne 2 ajoute des images aux dépêches d'ADN et de Tanjug et confirme la nouvelle intenable « qu'un charnier de 4 630 corps a été découvert ». Personne, en ces

moments d'émotion, ne se pose la question pourtant évidente de savoir comment une si grande quantité de corps humains ont pu être enterrés en l'espace d'une semaine sans que personne s'en aperçoive, alors que même pendant l'Holocauste une telle entreprise aurait été difficile à réaliser.

Le 23 décembre, le nombre des morts semble brusquement grimper<sup>2</sup>. Tanjug passe de 5 000 à 12 000 morts à Timisoara, citant le comité du Front de salut national qui contrôle la « ville martyre », et l'on ajoute 1 282 blessés et 13 200 personnes arrêtées. L'agence soviétique TASS ne dépasse pas le chiffre de 5 000 morts, mais précise que « parmi ceux-ci se trouvent 800 enfants de moins de quatorze ans ». Le 24 décembre, ADN annonce que « les violents combats entre l'armée et les unités spéciales du *Conductor* ont fait plus de 5 000 morts à Bucarest ». On voit déjà planer le spectre d'une guerre civile. Le 25 décembre, c'est Budapest qui évalue le bilan du génocide à 70 000 morts et 300 000 blessés.

À partir du 23 décembre, les nouvelles provenant des sources est-européennes sont reprises partout dans le monde par les principales chaînes de télévision et par la presse écrite. Le 23 décembre, le journal *Libération* titre « 4 630 cadavres » et parle, dans un éditorial intitulé « Boucherie », de « mètres cubes de corps humains ». Le *Figaro* confirme la nouvelle et *Le Monde* ajoute « Timisoara, ville martyre ». TF1 et FR3 parlent du « vampire des Carpates » et d'un « massacre complet ».

Le 28 décembre, on apprend dans le *Nouvel Observateur* que des « bennes à ordures transportent d'innombrables cadavres vers des endroits secrets pour y être enterrés ou brûlés » et qu'« on a découvert un bunker mystérieux d'où Ceausescu et sa femme commandaient des bataillons noirs de chevaliers de la mort, courant, invisibles, dans les souterrains ». Enfin, TF1 lance un appel à la formation de brigades internationales et le ministre français des Affaires étrangères invoque le droit d'ingérence humanitaire en Roumanie, tant le spectacle de la révolution en direct est insoutenable. Mais dès le 25 décembre, le ministre roumain de la Santé estime à « 500 tués et 2 500 blessés le

---

2. Le Centre de formation et de perfectionnement des journalistes de Paris a mené une recherche pour montrer comment une information « mal sourcée » a été progressivement transformée en mensonge. Voir « Roumanie qui a menti », *Le Point*, 5-11 avril 1990.

nombre de victimes à Bucarest » ; cette première estimation à la baisse provoquera l'électrochoc du soupçon sur la comptabilité des victimes (Castex, 1990) et des interrogations systématiques quant au bilan réel de la situation.

Les premières corrections viendront des sources roumaines et seront rendues publiques en janvier. Le 18 janvier 1990, le quotidien *Renasterea Banateana* révèle un bilan détaillé avec noms et adresses de 90 morts et 33 disparus dans la ville ; le 24 janvier, trois médecins de la « ville martyre » affirment à la télévision allemande que « les images de cadavres mutilés résultent d'une mise en scène montée pour incriminer la Securitate, la police secrète de Ceausescu ». Le 27 janvier, les médias roumains publient un premier bilan provisoire pour le pays, qui indique 689 morts et 1 200 blessés. Ces statistiques, effectivement estimées à la baisse, furent corrigées en juin par le premier véritable bilan officiel du procureur général de la Roumanie, ensuite repris dans *L'État du monde 1991* : 1 033 morts et 2 198 blessés.

## **6.2. D'OÙ VIENT LE DÉRAPAGE MÉDIATIQUE ?**

Comment une erreur médiatique de cette ampleur a-t-elle pu se produire ? Pourquoi les professionnels expérimentés des agences de presse comme l'AFP et Reuter ou encore les journalistes des chaînes américaines ont-ils préféré reprendre, répéter et confirmer sans aucune vérification la version des agences est-européennes ? Comment peut-on expliquer cette confiance soudaine dans des chiffres s'appuyant sur des témoignages accidentels et des conversations avec des inconnus qui avaient traversé la frontière ? Et pourquoi les médias occidentaux si habitués à la désinformation de la propagande communiste coopèrent-ils soudain avec l'agence soviétique TASS, presque sans aucun soupçon ?

D'abord et avant tout, notons que, dès janvier 1990, il y a eu en Occident un double mouvement de rajustement : d'une part, un reproche aux agences est-européennes mal habituées, disait-on, à la liberté de presse ; d'autre part, une sorte de déculpabilisation des médias occidentaux à qui « on a menti ». Or, on a fâcheusement jeté l'enfant avec l'eau du bain en Occident, puisqu'à l'enchantement sans bornes devant la chute spectaculaire du communisme a succédé le désenchantement face à ce que l'on a qualifié de « mensonge gros comme le siècle ».

Plusieurs journalistes ont tenté d'expliquer ce qui s'était passé. Nous avons retenu ici trois explications, proposées dès le début de 1990 : l'hypothèse de l'attente inconsciente d'une tragédie (Guillebaud, 1990) ; l'hypothèse de la résurrection de vieux mythes politiques en période de crise et de la passion nécrophile de la TV (Ramonet, 1990) ; enfin, l'hypothèse des structures imaginaires collectives (Cornillot, 1990).

### **6.2.1. L'HYPOTHÈSE DE GUILLEBAUD**

Sous l'inspiration du moment, le journaliste français du *Nouvel Observateur* Jean-Claude Guillebaud déclarait que, pour tout le monde et sans qu'aucune bonne foi ne soit mise en doute, une rumeur vaseuse ajoutée à des images incertaines avait bel et bien fabriqué une information vraisemblable. Guillebaud est enclin à expliquer ce dérapage médiatique par l'énorme attente collective d'une version héroïque et sanglante de la chute du communisme. Les Roumains étaient portés par l'attente irrationnelle d'une révolution héroïque et par un besoin étrange et pathétique, justifié par les années de répression, d'humiliation, de honte et de peur. Pour les journalistes de l'Est, il s'agissait d'une attente enthousiaste ; tout juste sortis du communisme, ils étaient animés par un désir inconscient d'accélérer la chute du régime Ceausescu. Quant à l'Occident, et plus particulièrement la France, l'attente informulée d'une chute sanglante du régime à la mesure de la folie du *Conductor* était renforcée par une certaine dose de mauvaise conscience envers cette sœur latine négligée et abandonnée à son sort.

Cette explication de l'attente inconsciente d'une tragédie est particulièrement intéressante parce qu'elle met en évidence le contexte européen et l'importance des attentes convergentes manifestées par des publics différents ; pour une fois, l'imaginaire du public à l'Ouest et à l'Est se conjugait au présent.

### **6.2.2. L'HYPOTHÈSE DE RAMONET**

Pour sa part, Ignacio Ramonet, du journal *Le Monde diplomatique*, qualifie le faux charnier de Timisoara de « la plus importante tromperie depuis l'innovation de la télévision ». Pour expliquer cette tromperie, il avance deux hypothèses. La première se rapporte à la passion nécrophile de la télévision : la télé vend bien les cadavres, les massacres et les atrocités visibles. La deuxième est celle de l'appel, dans

un climat de confusion politique, à de vieux mythes politiques : on évoque principalement le mythe de la conspiration pour expliquer les récits sur les souterrains roumains et celui du monstre pour éclairer les récits terrifiants sur la répression cruelle pratiquée par le *Conductor*. L'analogie associe communisme et nazisme. En effet, montrer ces images sans trop vérifier leur véracité est une façon de clore le débat sur le communisme.

Ce dérapage médiatique a modifié le concept de véracité de l'information ; désormais, un fait est vrai non pas parce qu'il obéit à des critères objectifs, rigoureux et recoupés à la source, mais tout simplement parce que d'autres médias répètent les mêmes affirmations et les « confirment ».

### **6.2.3. L'HYPOTHÈSE DE CORNILLOT**

Dès le 5 janvier 1990, après une enquête statistique menée sur place durant la semaine du 25 décembre 1989, Cornillot parle de distortions médiatiques. Il avance l'hypothèse de l'interaction de deux structures imaginaires collectives. Lors de la première révolution en direct à la télévision, la structure imaginaire de l'auditoire roumain est venue en contact avec celle de l'imaginaire occidental soumis aux contraintes du sensationnalisme. Cette explication fait ressortir l'importance des facteurs culturels dans l'imaginaire symbolique.

## **6.3. LA CHUTE SYMBOLIQUE DU COMMUNISME : NOTRE HYPOTHÈSE**

### **6.3.1. L'EFFERVESCENCE MYTHOLOGIQUE**

L'histoire retiendra peut-être l'effondrement du mur de Berlin comme le symbole de la fin du bloc communiste, mais les journalistes tireront très probablement une leçon de la révolution roumaine. L'approche quantitative et statistique d'un dérapage médiatique aussi bien que l'angle de l'intégrité du journaliste, qui, après une crise d'imprudence, s'ajuste afin de produire une information objective, laissent la porte ouverte au questionnement quant aux dimensions symboliques des événements de crise sociopolitique. Il est intéressant de souligner qu'avec des statistiques à la hausse ou à la baisse, l'intensité

dramatique de la révolution<sup>3</sup> telle qu'elle a été vécue par les Roumains est restée intacte, puisque, comme on le dit souvent, le récit mythique ne peut être compris que s'il est intimement et collectivement vécu ; mais le vivre intensément interdit d'en parler objectivement.

La communication a sans doute joué un rôle essentiel dans le renversement du régime communiste, en avivant la prise de conscience, en créant un climat d'attente symbolique de changement et en suscitant une empathie généralisée pour la révolution roumaine.

Nous ne nous interrogeons donc pas sur l'objectivité journalistique, mais bien sur la dynamique symbolique qui relie la production et la réception. En effet, la réception du récit de la révolution a été encore plus révélatrice que sa production, ce qui prouve que les contemporains l'ont cru tel qu'il était proposé. Dans ces circonstances, la question du vrai et du faux n'est vraiment pas importante.

On peut expliquer l'effervescence mythologique à l'Ouest comme à l'Est par une collision inhabituelle entre deux systèmes médiatiques de type différent, dont l'un était régi par la concurrence et le *scoop* et l'autre, sous l'emprise de la rumeur populaire. Il y a là un bon exemple de causalité systémique et d'effet de couple : l'effet apparaît comme le résultat de plusieurs causes interdépendantes. Il est certain que ni à l'Est ni à l'Ouest on n'a présenté la réalité ; on l'a représentée, on l'a façonnée par une reconstruction mythologique des enjeux. À l'Est comme à l'Ouest, le récit mythologique répondait au besoin urgent de révision de l'histoire et de mobilisation à changer de cap ; l'horloge de l'histoire sonne l'heure de la disparition prochaine du régime communiste.

Qu'advient-il des contextes réel et symbolique ? Depuis l'automne 1989, le rideau de fer se lève sur l'Est ; seules la Roumanie et l'Albanie ne sont pas atteintes par le séisme anticomuniste. Partout au monde, on se prépare pour les fêtes de Noël, période de fraternité et de solidarité chrétienne. Et voilà que brusquement ce rideau est en train

---

3. Cette image d'une révolution héroïque et sanglante reste encore ancrée dans l'imaginaire collectif des Roumains. Dans une entrevue accordée au journal *Le Monde* en février 1997, Emil Constantinescu, le leader du premier gouvernement démocratique, reprend cette idée dans les termes suivants : « Échappée de façon dramatique à la dernière minute de l'étreinte de la dictature folle de Ceausescu, qui l'avait épuisée, de la dictature la plus aberrante et au prix du sang jeune versé en décembre 1989 ».

de se déchirer, et le rythme de la révolte semble insensé en Roumanie<sup>4</sup>; l'histoire devient l'expérience de tout un chacun, en ce sens que les contemporains commencent à comprendre qu'ils ne mourront pas dans le même monde que celui où ils sont nés.

Selon les nouvelles diffusées dans le monde entier, la violence semble supplanter celle de la place Tien An Men; les commentaires sont hautement symboliques: « Le communisme agonise. » « Ce rêve immense de l'humanité ne pouvait pas s'écrouler sans un fracas rappelant sa monstrueuse puissance. » Effectivement, il semble absurde que le communisme disparaisse sans bruit et sans éclat; l'attente d'une fin tragique du communisme anime tous les esprits et toutes les salles de rédaction. Dans le pays, personne ne s'embarrasse de statistiques, puisque le but est de condamner et de faire tomber le régime en parlant de la « boucherie » des Ceausescu.

Une image de révolution héroïque et sanglante pour en finir avec le communisme est devenue nécessaire dans l'esprit des gens de l'Ouest comme de l'Est. Alors que dans des circonstances normales la salle de rédaction incite les reporters sur place à rester calmes, le phénomène inverse se produit à cette occasion. Les journalistes réellement présents à Timisoara s'en tiennent à un petit bilan, mais leurs évaluations sont balayées par la conviction des salles de rédaction. Plusieurs cas de « rectification » ont ainsi été relatés après coup<sup>5</sup>. Voici, à ce sujet, le témoignage de Colette Braeckman (1990), du journal belge *Le Soir* :

En Roumanie, les médecins internes des hôpitaux sont tous vêtus d'une sorte de peignoir blanc ou bleu. À Timisoara aussi, les médecins roumains que je m'imaginai débordés par le flux des morts et des blessés étaient assis, en pantoufles et dans leur étrange tenue, prenant le thé à l'entrée des urgences. Le service était étrangement calme, on n'y avait admis que trois blessés,

- 
4. Le 16 décembre 1989, à Timisoara, répression de ceux qui soutiennent le pasteur Tôkes dans ses interventions pour la défense des traditions culturelles et de la liberté religieuse. Le 17 décembre, cent mille personnes manifestent et l'armée tire sur la foule. Les manifestants restent dans la rue et clament: « Nous voulons nos morts. » Le 21 décembre, manifestation organisée à Bucarest en faveur de la politique de répression contre les hooligans de Timisoara: cent mille personnes huent le *Conductor*. On se demande si c'est l'armée ou la Securitate qui tire. À midi, l'armée fraternise avec les manifestants et le couple dictateur s'enfuit en hélicoptère du lieu même de la manifestation.
  5. Michel Montmorency, « Du *body count* au *body lie* », dans G. de Selys (dir.), *Médiamensonges*, Bruxelles, Epo, 1990.

et les médecins affirmaient qu'ils contrôlaient parfaitement la situation. En ville, l'atmosphère était à la fois passionnée, tendue mais joyeuse [...] À Timisoara, où j'ai passé toute la journée du 23 décembre, et où plusieurs journalistes sont tombés sous des balles anonymes, je n'ai donc pas vu de charnier. Ni charnier, ni amoncellement de morts ou de blessés, ni d'hôpital débordé [...] J'y étais et je n'ai rien vu : honte sur moi. Car, par contre, en arrivant à Bucarest le lendemain, et plus encore en rentrant en Belgique, tout le monde en savait plus que moi sur le sujet. Nul n'ignorait rien de ces corps affreusement torturés, de ces centaines de corps alignés, de ces hôpitaux envahis : la télévision avait tout montré, tout expliqué. Et si c'était passé à la télévision, c'était vrai. Cela devenait vrai. Alors moi, qui n'avais rien vu à Timisoara, j'ai préféré me taire. (Braeckman, 1990)

La même chose s'est produite avec le journaliste de *Libération*, qui n'avait rien transmis sur le « charnier » le 22 décembre ; c'était plutôt sa rédaction, à Paris, qui avait complété son article avec les nouvelles données par les agences, sans mentionner la source.

Sous le titre « La vengeance des hyènes rouges de Ceausescu », l'hebdomadaire populaire flamand *Blik*, fait état de 100 000 morts :

Depuis, on a fait la découverte horrible du charnier à Timisoara. Plus de 4 000 hommes ont été jetés en toute hâte dans une fosse géante. On leur avait retiré les vêtements, arraché les bagues, volé leurs montres et autres bijoux [...] Avant d'être fusillés à la mitrailleuse, on leur liait les mains et les pieds avec du fil de fer barbelé, leurs corps étaient torturés, leurs organes génitaux arrachés ou meurtris. Beaucoup doivent avoir été poussés vivants dans la fosse. Ils ont été achevés à l'eau bouillante. Après la fuite de la Securitate, les cadavres furent exhumés. Dans la seule ville de Timisoara, où l'insurrection débuta, 12 000 citoyens périrent. Ils furent exterminés par des hommes de la Securitate pour venger leur défaite avant de fuir. La Securitate y a fusillé aussi 800 enfants. Parmi eux, 45 qui assistaient à une représentation de théâtre de marionnettes. Les mitrailleuses les fauchèrent... Les chirurgiens font des opérations à la chaîne. Mais, dit un médecin désespéré, les gens meurent dans nos mains. Nous n'avons pas de réserves de sang. Les bêtes de la Securitate ont rendu nos stocks inutilisables. Nous devons nous occuper de 50 000 blessés. Le *Soir* cite le porte-parole de l'Association des réfugiés roumains en RFA : « Plusieurs victimes ont été torturées et irradiées pendant plusieurs minutes aux rayons X et d'autres ont été assassinées avec des armes chimiques ». (cité par Castex, 1990)

Selon le témoignage de Michel Castex (1990), qui a dirigé l'équipe de l'AFP pendant les événements, Bucarest était extrêmement calme le 25 décembre. « La télévision qui montrait "la révolution en direct" nous a donné une vision de guerre civile. En fait, il n'en était rien. »

Il convient ainsi de dire que, des deux côtés, les journalistes ont mené inconsciemment une véritable campagne politique contre le dernier régime communiste d'Europe; à l'Est comme à l'Ouest, Ceausescu était devenu l'homme à abattre. Si la révolution roumaine fut interprétée comme un traumatisme pour le monde de l'information, elle a aussi servi d'emblème au triomphe de la communication sur le politique.

### **6.3.2. COLLISION INHABITUELLE DES DEUX SYSTÈMES DE COMMUNICATION**

Ce qui reste inhabituel dans la couverture médiatique de la révolution roumaine, c'est la collision frontale entre deux systèmes médiatiques structurellement différents; le premier, régi par les règles économiques du libre marché et de la concurrence, cherche le sensationnalisme; l'autre, en dérive, s'appuie sur la rumeur. Tous les deux sont appelés à couvrir ensemble et en direct le même événement.

En effet, régis par les lois économiques du libre marché, les médias occidentaux cherchaient à faire du spectacle un spectacle chaud, pris sur le vif et qui s'enchaîne comme un feuilleton: Roumanie la dernière, Roumanie la première et le communisme qui s'achève en horreur, comme le nazisme autrefois. Une rhétorique spectaculaire, sensationnelle, où la mort constitue la trame principale; informations ou feuilleton font le genre. Qui plus est, la télévision, qui se nourrit d'une sorte d'orgie visuelle, fabrique en direct le document historique à partir d'images brutes dont elle ne peut pas toujours maîtriser le sens. Passion nécrophile, sans doute. Aussi, un auditoire consommateur qui en demande plus et qui est manifestement épris d'une forte attente médiatique face au pire scénario de la tragédie communiste. Après le dialogue (en Pologne), le velours (en Tchécoslovaquie), la rationalité économique (en Hongrie) et la fête (à Berlin), il fallait, en effet, une image juste de l'effondrement du communisme. Les médias occidentaux ont réagi avec rapidité; ils ont repris sans les vérifier les sources des agences des pays de l'Est. Une fois sur place, certains journalistes occidentaux ont succombé à l'émotion collective. Michel Castex, qui a dirigé depuis Bucarest l'équipe de journalistes de l'AFP,

reconnaît par ailleurs qu'« emportés par la vague de l'émotion, nous avons surfé sur elle avec une déconcertante légèreté. Sans rien vérifier. Bernés, car notre raison était en berne... Le pathos prévalait. »

Dans un système de communication totalitaire complètement en dérive, les agences est-européennes, tout juste sorties du communisme, construisent leurs nouvelles à partir de oui-dire et de rumeurs ; c'est un fait que les agences de presse hongroise, yougoslave et est-allemande ont couvert l'événement à partir de sources peu fiables : un témoin, un ressortissant de l'Est, un voyageur est-allemand, une source locale non identifiée.

N'est-il d'ailleurs pas intéressant de noter que l'annonce des nouvelles concernant les charniers émanait de sources hongroises ? Timisoara, la ville où tout a commencé, se trouve à trente kilomètres de la frontière hongroise en Transylvanie, où les tensions entre des deux pays étaient très vives. Dans cette ville cohabitent des minorités allemande, serbe et hongroise et une majorité roumaine. Selon le ministère roumain de la Défense, si les combats entre les rebelles et les fidèles de Ceausescu (qu'on accusait à l'étranger de pratiquer une politique très discriminatoire à l'égard des non-Roumains) s'étaient poursuivis plus longtemps, l'armée hongroise serait probablement intervenue pour secourir la minorité hongroise, en fait pour essayer de récupérer la région frontalière où vivait celle-ci. Il semble bien que les « selon » utilisés par les agences hongroise et est-allemande tentaient d'alourdir le bilan des morts pour attirer par la même occasion l'attention du monde sur la dimension ethnique des persécutions perpétrées par la dictature de Ceausescu.

Quant à la télévision roumaine, elle a réagi comme un acteur de la révolution<sup>6</sup>. Elle a été au cœur du combat : lieu de confrontation armée et de solidarité nationale, lien avec l'étranger, elle a été à la fois le cerveau et l'âme du combat. Libre de s'alimenter à des sources autres que les sources officielles, elle a laissé la place entière aux rumeurs et à l'imagerie populaire. Le nouveau pouvoir « réfugié » à la télévision a par ailleurs su tirer profit de cette fantastique imagerie révolutionnaire en s'érigeant en sauveur de la nation et restaurateur d'une nouvelle grandeur collective.

---

6. Alors qu'auparavant les Roumains avaient droit à deux heures par jour sur une seule chaîne où l'on consacrait presque la totalité du temps aux activités politiques du *Conductor*, on émet maintenant jour et nuit.

Le nouveau pouvoir ne s'était pas simplement « réfugié » à la télévision, il s'était carrément emparé d'elle. Et, de ce lieu hautement symbolique, il a pu se présenter à une société en déroute comme l'émanation même de la révolution.

### **6.3.3. IMAGERIE RÉVOLUTIONNAIRE, MYTHES ET MYTHOLOGIES POLITIQUES**

Coupée brusquement de ses anciennes sources officielles, la télévision, déjà accaparée par le nouveau pouvoir en quête de légitimation, s'appuie sur la voix de la rue. On constatera par la suite la résurrection de constellations mythologiques<sup>7</sup> et le retour brutal à la symbolique populaire traditionnelle<sup>8</sup> dans la téléévolution.

Ces constellations mythologiques, en tant qu'ensembles de constructions mythiques rassemblées autour d'un noyau central, se rapportent tantôt à la Conspiration des forces maléfiques, tantôt à l'image d'un Âge d'or et de communion populaire. La communauté impute son mal à un Malfaiteur, figure qui cristallise tous les maux dont la société souffre. Seul le Sauveur pourrait réunir les forces saines de la nation autour d'une Unité salvatrice. Il est certain que tous ces thèmes se croisent à l'infini, et c'est par souci d'analyse que nous les démêlons les uns des autres.

Il nous semble important d'évoquer tout de suite les fonctions du mythe :

Le mythe politique est bien fabulation, déformation. Mais, récit légendaire, il est vrai qu'il exerce aussi une fonction explicative, fournissant un nombre de clés pour la compréhension du présent, constituant une grille à travers laquelle il peut sembler ordonner le chaos déconcertant des faits et des événements.

Il est vrai aussi que ce rôle d'explication se double d'un rôle de mobilisation : par tout ce qu'il véhicule de dynamisme prophétique ; le mythe occupe une place majeure aux origines des croisades, comme à celle des révolutions. C'est en fait sur

---

7. L'ouvrage *Mythes et mythologies politiques*, de Raoul Girardet (1986), montre comment les grands moments d'effervescence mythologique ont toujours correspondu à des phénomènes de crise, de mutation ou de rupture. Girardet étudie quatre configurations mythologiques : la Conspiration, le Sauveur, l'Âge d'or et l'Unité.

8. On peut effectivement constater la force de séduction des réseaux de communication interpersonnelle des réseaux autochtones et traditionnels, dont parle R.-J. Ravault (1986, 1987).

chacun de ces plans que se développe toute mythologie politique, en fonction de ces trois dimensions qu'elle se structure et s'affirme (Girardet, 1986, « Introduction »).

Avec la disparition soudaine des monstres (le couple Ceausescu), les Roumains sortent d'une longue période d'humiliation, de répression et de peur. « Après la découverte de la liberté, on contemple toutes les facettes de la mort : les cadavres du couple, les morts dans la famille et le cadavre de la Roumanie, ou ce qui reste après la dictature », déclare en direct à la télévision le poète dissident Mircea Dinescu. La liberté signifie également la fin d'un comportement schizophrène : le peuple a désormais le droit d'exprimer tout haut ce qu'il pense tout bas. Après quarante ans de répression, le citoyen a enfin accès à son histoire. On ressuscite le passé de toute l'époque communiste : tortures, menaces, empoisonnements, disparitions sans traces, couloirs souterrains, morts font surface dans la mémoire collective. Le passé devient présent afin que « la véritable histoire du communisme roumain » puisse s'écrire. On parle alors de « la mort de Satan » (Ceausescu), de la fuite du « couple monstrueux », des « souterrains de la terreur », des « hordes de monstres qui se déplacent la nuit », des « terroristes qui font irruption dans les maisons et les hôpitaux pour tuer des innocents et achever les insurgés blessés ».

Trois configurations mythologiques animent particulièrement l'imaginaire révolutionnaire : la Conspiration, le Monstre ainsi que l'Âge d'or et l'Unité dans les anciennes traditions.

Dénonciation d'une conspiration maléfique tendant à soumettre les peuples à la domination des forces obscures et perverses. Images d'un Âge d'or perdu dont il convient de retrouver la félicité ou d'une révolution rédemptrice permettant à l'humanité d'entrer dans la phase ultime de son histoire et assurant à jamais le règne de la justice. Appel au chef salvateur, restaurateur de l'ordre ou conquérant d'une nouvelle grandeur collective. Autant de thèmes qui font émerger une étonnante effervescence mythologique (Girardet, 1986, p. 11).

### **Le mythe du *Monstre***

Le mythe du Monstre se rapporte au dictateur Ceausescu, associé à Satan, à l'Antéchrist et à Dracula (le prince valaque Vlad). Dans les circonstances, il se rapporte également aux terroristes, dont l'identité cachée semble indiquer que des mercenaires étrangers furent engagés par un dictateur méfiant et traître qui n'était donc pas aussi nationaliste qu'il voulait le paraître.

Mais Ceausescu était-il un vrai monstre ? Quels étaient en effet les arguments invoqués pour en faire la démonstration ? On lui a reproché un régime sanglant pendant ses vingt-quatre ans de règne et une répression sanglante de la révolution. Or le régime de Ceausescu fut plutôt un régime de terreur diffuse et de tracasseries. Amnistie internationale n'a jamais mentionné un nombre élevé de crimes politiques. Des opposants individuels comme Doina Cornea et Mircea Dinescu ont été assignés à résidence, mais n'ont été ni éliminés ni assassinés. Dans les années 1980, les dissidents étaient plutôt obligés de s'exiler. Après un simulacre de procès, Elena et Nicolae Ceausescu ont été fusillés pour le génocide de 64 000 personnes. Les responsables du Front du salut national ont déclaré qu'il s'agissait de « 60 000 morts, blessés et disparus » ou encore de « 60 000 victimes du régime Ceausescu », déclaration des plus imprécises.

### **La Conspiration**

Qu'en est-il de la Securitate ? Effectivement, cette police secrète a fonctionné comme un *Big Brother* surveillant continuellement le peuple. Néanmoins, les chiffres avancés dans les journaux en fin d'année 1989 : plus d'un million ou 2 740 000 agents, ou encore la moitié de la population informant la Securitate, étaient fantaisistes<sup>9</sup>.

On a parlé aussi du réseau de galeries souterraines de mille kilomètres, de l'empoisonnement de l'eau et de l'embauche de terroristes arabes<sup>10</sup> par la Securitate. Or le réseau souterrain en fonction ne comptait, semble-t-il, pas plus de cinq kilomètres. Quant à la présence de terroristes arabes et de mercenaires étrangers aux côtés de la Securitate, aucune preuve ne l'a encore confirmée<sup>11</sup>.

Selon les déclarations des anciens agents de la Securitate réfugiés en Occident, cette garde bien entraînée s'occupait principalement de protéger Ceausescu parce que la peur l'avait gagné dans les dernières années... Ces incriminations à l'endroit de la garde prétorienne dévouée

---

9. Les chiffres officiels, annoncés après 1989 pour la Securitate, étaient de l'ordre de 15 000 permanents et 50 000 collaborateurs.

10. Cette rumeur était évidemment diffusée par Israël pour prouver que les Palestiniens sont des terroristes et des assassins.

11. L'ambassadeur de l'OLP à Bucarest avait déclaré par ailleurs que 850 Palestiniens, tous étudiants, se trouvaient à Bucarest.

au Chef visaient surtout à dénoncer la politique de soutien aux pays arabes de Ceausescu. Par ailleurs, ce dernier réussit à s'enfuir dans un hélicoptère qui appartenait à l'armée et non à la Securitate. Ce qui causa sa perte...

### **L'Âge d'or et l'Unité**

Le mythe de l'Unité populaire voulait sans doute signifier le soulèvement populaire spontané et solidaire pour le nouveau pouvoir qui se présentait comme l'émanation de la rue. Cependant, il a été vécu dans la rue comme un acte et un rite religieux. Des cénotaphes<sup>12</sup>, des gestes et des rites traditionnels qu'on croyait oubliés à jamais ont pour l'occasion été ressuscités.

En effet, dès le 22 décembre, un phénomène particulièrement intéressant s'est produit à Bucarest : d'innombrables cénotaphes ont surgi dans les lieux de révolte. Autour de croix improvisées, on déposa des offrandes diverses : pain, biscuits, vin, limonade, cigarettes, poèmes, épitaphes, fleurs, icônes, photographies, inscriptions de noms, mais aussi carnets du Parti communiste brûlés. Les cénotaphes réactualisent brusquement et librement des rites et des gestes traditionnels ; ainsi la tradition veut que les âmes de ceux qui sont morts sans qu'on allume pour eux des chandelles ne trouvent pas le repos ; elle dit aussi que ceux qu'on a tués injustement sont lavés de tout péché. Ce culte populaire des morts a créé une communion, un lien affectif spontané entre les gens.

Même la simple circulation des piétons autour des cénotaphes, en tant que pèlerinage collectif, devint un geste symbolique à la fois traditionnel et révolutionnaire. Le fait d'être dans la rue en décembre 1989 était une véritable stratégie populaire d'action politique.

On peut alors dire que le sentiment d'unité et de solidarité entre les gens s'est cristallisé non pas sur un Héros salvateur, mais sur des gestes traditionnels. Allumer des chandelles pour ceux qui sont morts est un acte de foi chrétienne, mais l'accompagner d'un pèlerinage collectif autour des cierges allumés dans les lieux de révolte et l'abreuver de slogans aussi une forme de participation politique. L'expression « les morts ne vous donnent pas le droit » relève ainsi d'une nouvelle stratégie d'identification collective.

---

12. Un cénotaphe est une sorte de combinaison entre un tombeau symbolique et un sanctuaire votif. Voir l'article de P. Dogeanu (1991).

Les cénotaphes de Bucarest ont donc réactualisé les rites de commémoration et d'intégration des morts dans le quotidien ; pendant quelques mois<sup>13</sup>, ils ont aussi représenté des foyers de rencontre, de partage affectif, donc de solidarité et d'unité nationale. « Ce geste magique et collectif a transformé pendant quelques mois les chemins présidentiels de la peur en chemins spirituels de l'identification personnelle et collective » (Dogeanu, 1990, p. 67). L'élan collectif d'unité nationale a en effet été nourri par des gestes traditionnels et la réanimation des réseaux interpersonnels de communication<sup>14</sup>.

On peut aussi considérer ces actes de retour aux sources comme une rupture avec le mythe de l'homme nouveau, fondateur de la symbolique politique communiste. L'homme nouveau façonné par la société communiste était un homme contrôlé et dirigé, un homme conditionné et prévisible, un homme qui avait peur du système et qui craignait de se manifester comme un homme religieux. Sortir dans la rue pour faire des gestes traditionnels et religieux peut donc être interprété comme la volonté de tourner le dos à cet homme nouveau du communisme, qui, en plus d'avoir peur de l'autorité, manifestait aussi une méfiance et une prudence exagérées face à tout geste social non imposé.

#### **6.3.4. LA MORT ET LES CAS DE FIGURE EMBLÉMATIQUES : LE RETOUR AUX MYTHES ARCHAÏQUES**

Si l'*Unité*<sup>15</sup> a été vécue en décembre 1989 comme un retour aux sources, sa substance a été le sacrifice, la mort tragique et juste. On parle surtout des jeunes qui ont affronté le danger et qui ont trouvé la mort ; ils sont perçus comme des victimes innocentes d'un régime qui s'éteint par le sang. De nombreux graffitis, qui ont multiplié « les yeux qui pleurent », ont fait de la mort et du deuil national des éléments constitutifs de la révolution roumaine. « Où sont nos morts ? », titrent presque tous les journaux du 23 au 27 décembre.

---

13. La désaffection a eu lieu après Pâques, peut-être à cause du transfert de l'intérêt public vers des espaces officiellement aménagés pour la commémoration, comme la télévision, la Place de l'Université et le cimetière de jeunes héros Belu. Là encore, le nouveau pouvoir, en quête de légitimation, avait prêté l'oreille à la voix de la rue.

14. Voir aussi l'hypothèse de la défense de l'identité culturelle par les réseaux traditionnels de coersédution de R.-J. Ravault (1986).

15. « Le mythe se constitue lui-même en un système de croyance cohérent et complet. Il ne se réclame plus d'aucune autre logique que celle de son libre développement » (Girardet, 1986, p. 12).

Comme nous l'avons vu, alors que les rédactions occidentales avaient misé sur le sensationnalisme de la mort, les médias roumains ont amplifié la symbolique héroïque de la mort. Perçue comme passion nécrophile de la télévision, imprudence, hystérie collective ou délire médiatique en Occident, la symbolique de la mort a été vécue en Roumanie comme l'ivresse de la liberté. Après tant d'années de silence social, l'intensité dramatique de la mort semblait jouer un rôle de compensation et de rajustement historique.

Représentés dans la rue, dans la presse et à la télévision, les visages de la mort ont été multipliés. La mort victimaire, face cachée de la répression communiste, mort lente de la nation, mort obscure, la mort héroïque et révolutionnaire dans la rue, mort sacrificielle des innocents, pour un avenir meilleur. Enfin, la mort vengeance, figure de la mort juste, de la mort trophée. Puisque le tyran a meurtri la nation, il doit mourir et c'est le « tribunal révolutionnaire » (la nouvelle équipe au pouvoir) qui joue le rôle de bourreau national décapitant de son couperet le couple déchu. Cette mort vengeance est aussi considérée comme une mort fondatrice, puisque l'exécution a lieu le jour de Noël, jour de la naissance de Jésus et de la renaissance nationale d'une époque plus faste.

Il faut rappeler par ailleurs que la mythologie roumaine présente la mort comme un sacrifice nécessaire à la rédemption, comme un éternel recommencement par le retour à la matière.

Par exemple, la *Ballade de maître Manole* est le récit d'un mythe fondateur dans la culture roumaine, où un maçon doit accomplir le sacrifice suprême pour pouvoir ériger sa construction : emmurer sa femme à l'intérieur du monastère. Seul ce sacrifice va permettre à l'édifice de résister dans le temps, de ne pas s'effondrer. Ce mythe de la création signifie dans la conception culturelle roumaine que toute création est le fruit de la souffrance, du sacrifice et de la mort.

Pour Mircea Eliade, spécialiste incontesté de l'histoire des religions, la mort pour les Roumains, sans être souhaitée, n'est pas source de crainte. Dans les traditions roumaines païennes, la mort était accueillie avec joie. Et la mort créatrice représente une des formes de résistance du peuple devant une histoire très cruelle à laquelle il a survécu par miracle. Dans toutes les vicissitudes, les Roumains ont eu besoin de « valider la conception selon laquelle l'existence et la durée ne peuvent être assurées que par la mort rituelle, par le sacrifice ».

Ce n'est pas par hasard que ce mythe fait partie de la mythologie fondatrice des Roumains. Au-delà de la symbolique esthétique, cette ballade populaire nous permet de saisir une croyance profondément ancrée dans l'imaginaire national roumain et régional :

Le fait qu'il ait été choisi et développé en Europe du Sud-Est et en Roumanie prouve qu'il répondait à un certain besoin spirituel, qu'il suscitait une résonance inconnue ailleurs [...] Ce n'est évidemment pas par hasard que les deux principales créations de la spiritualité populaire roumaine – *Miorita* et la *Ballade de maître Manole* – ont pour fondement la valorisation de la mort (Eliade, 1994, p. 222).

*Miorita*, qui symbolise surtout l'existence pastorale du peuple roumain, raconte l'histoire d'un berger qui veut être enterré près de ses moutons. Ce mythe, considéré par certains comme la *Divine Comédie* des Roumains, exprime la vision franciscaine – panthéiste – de la mort chez le peuple roumain : la mort doit être acceptée, car elle est inévitable ; l'humain ne peut pas échapper à son destin, mais il peut se préparer à l'affronter.

Il est dans la nature spirituelle d'un peuple d'actualiser ses motifs archaïques : « Ces intuitions archétypales, qui permettent à l'homme de valider son existence dans le cosmos, sont également valables pour une conscience "moderne", malgré toutes ses tortures introverties » (Eliade, 1994, p. 240).

\*  
\*\*

Dans notre siècle, la perception de l'Histoire a changé. L'événement décisif de cette transformation fut la guerre de 14-18, appelée symboliquement la Grande Guerre et ensuite la Première Guerre mondiale ; elle a été ainsi désignée, non parce qu'elle engageait toute la planète, mais parce que les enjeux politiques engendrés concernaient tout le monde. Entre autres, la Grande Guerre a déstabilisé la monarchie en Europe et par la même occasion l'esprit sur lequel reposait la dynastie royale comme pouvoir héréditaire, reçu des mains du Dieu.

Plus tard, la Deuxième Guerre mondiale retentissait déjà jusqu'au Japon et aux États-Unis. Désormais, les guerres, les catastrophes, les révolutions ne seront plus perçues comme locales ; le poids symbolique qu'on leur confère est mondial.

La révolution roumaine s'inscrit dans la marche de l'Histoire comme l'événement ayant marqué symboliquement la chute du communisme, la fin d'une époque et par la même occasion le début d'une nouvelle étape : « l'après-communisme ».

## BIBLIOGRAPHIE

- BRAECKMAN, C. (1990). « Je n'ai rien vu à Timisoara », *Le Soir*, 27-28 janvier, dans G. de Selys (dir.), *Médiamentonges*, Bruxelles, EPO.
- CASTEX, M. (1990). *Un mensonge gros comme le siècle*, Paris, Albin Michel.
- CORNILLOT, M.I. (1990). « Les charniers de 4500 morts à Timisoara n'ont jamais existé », *Le Monde*, 5 janvier.
- DOGEANU, R. (1990). « Révolte et mémoire », *Frontières*, vol. 3, n° 3.
- ELIADE, M. (1994). *Commentaires sur la légende de maître Manole*, Paris, L'Herne.
- GIRARDET, R. (1986). *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil.
- GUILLEBAUD, J.C. (1990). « Roumanie : qui a menti ? », *Le Nouvel Observateur*, 5 avril.
- MONTMORENCY, M. (1990). « Du *body count* au *body lies* », dans G. de Selys (dir.), *Médiamentonges*, Bruxelles, EPO.
- RAMONET, I. (1990). « Télévision nécrophile », *Le Monde diplomatique*, mars.
- RAVAULT, R.-J. (1986). « Défense de l'identité culturelle », *Revue internationale de science politique*, vol. 7, n° 3, juillet.
- RAVAULT, R.J. (1987). « International Information : Bullet or Boomerang ? », dans D. Paletz (dir.), *Political Communication Research : Approaches, Studies, Assessments*, Norwood (N.J.), Ablex, p. 245-265.
- WATZLAWICK, J.M. et al. (1967). *Une logique de la communication*, Paris, Seuil.

# 7

*L'INFORMATION ET  
LA COMMUNICATION  
EN PÉRIODE DE CRISE*

À la fin des années 1980, deux événements sociopolitiques ont été couverts à l'échelle planétaire par les médias : la « révolution en direct » à la télévision et la « téléguerre » du Golfe. Quelles sont les ressemblances entre ces deux récits ? En tant qu'« historiens du présent », les journalistes peuvent-ils faire de l'information « neutre » sans risquer d'être « en dessous » de la réalité ? Quelle est la place du factuel et de la fiction dans la reconstruction médiatique des « moments suprêmes » de l'Histoire ? Quel est le rôle des médias en période de crise ?

### **7.1. « RÉVOLUTION EN DIRECT » ET « TÉLÉGUERRE » : DES RÉCITS MÉDIATIQUES**

D'août 1989 à août 1990, la couverture internationale fut accaparée par l'agonie du communisme. En août 1990, c'est la crise du Golfe qui rendait le monde captif des nouvelles. Dans les deux cas, les médias ont répondu à des attentes psychologiques et à des besoins symboliques profonds, engendrés par des événements collectivement vécus comme des drames.

Si le processus d'achèvement du communisme a pris dix ans en Pologne, dix mois en Hongrie, dix jours à Berlin et dix heures à Bucarest, c'est pourtant la révolution roumaine qui a été la plus médiatisée. À elle seule, cette « insurrection hertzienne » concentrait tous les fantasmes anticommunistes, allant des tendances de l'anti-communisme sanglant jusqu'à la révolution de velours instituée par Gorbatchev en URSS. La chute de Ceausescu, le dernier dictateur communiste, restera dans l'imaginaire collectif comme l'« image » de la chute du communisme, parce que cette image à la fois sanglante et héroïque répondait à la croyance populaire selon laquelle « celui qui vient trop tard doit être puni par l'Histoire ».

Attirés par la même lumière, l'Est et l'Ouest se sont alors réunis pour pousser dans la trappe de l'Histoire la dernière incarnation du mal communiste. Mais avec l'énorme vide laissé par la disparition du communisme comme principal ennemi politique et idéologique de l'Occident, et à défaut d'une vision bipolaire qui avait persisté pendant quarante-cinq ans, les médias se sont trouvés dépourvus de balises pour tracer une ligne entre le bien et le mal dans la communication du politique. C'est dans ce contexte que Saddam Hussein, ou plus médiatiquement parlant « Saddam », est apparu comme la nouvelle figure de Satan ; s'il n'avait pas existé, il aurait presque fallu l'inventer.

Dans une première tentative de comparaison entre la «révolution en direct» de Roumanie et la «téléguerre» du Golfe, deux analogies semblent s'imposer : premièrement, la construction sensationnelle des nouvelles ; deuxièmement, la transparence d'une rhétorique mythologique. Surinformation dans le cas de la «révolution en direct» et sous-information dans le cas de la «téléguerre» du Golfe, malgré leur différence, les deux stratégies de communication visaient la même «rationalisation de la réalité». Alors que la «révolution en direct» de Roumanie a été couverte sans censure, sans vérification des sources, avec une information pleine d'éclat, d'émotion, de rumeurs, la «téléguerre» du Golfe a été soumise à une censure politique et militaire qui a laissé passer plutôt des images de triomphalisme technologique que des informations.

On sait aujourd'hui que la télévision a été l'acteur principal de la révolution en Roumanie. On a eu l'impression que le régime Ceausescu perdait la mainmise sur le pays en même temps que la maîtrise de l'écran. Si la télévision avait semblé s'ingérer dans le déroulement des événements en Roumanie, il en fut autrement pour la guerre du Golfe : «la guerre chirurgicale» à l'odeur de pétrole a été racontée par des éditions spéciales «Tempête du désert». Avec des émissions censurées par des vigiles militaires, la télévision se résumait à faire «presque de la radio» ; mais les communiqués de guerre, parsemés de temps en temps par des rumeurs sombres (on sait aujourd'hui, par exemple, que les conspirateurs de Saddam Hussein n'ont jamais débranché les couveuses des nourrissons de Koweït City, nouvelle amplement reprise dans les médias), ont très bien servi la diabolisation de Saddam et la vision du combat contre le Mal et pour la victoire des Justes.

Qu'advient-il de la rhétorique mythologique dans la couverture de ces deux événements ? Dans le cas de la «révolution en direct» en Roumanie, Ceausescu, le leader déchu, était à la fois Dracula, Néron, Caligula et Hitler ; on le désignait aussi comme l'Antéchrist ; à l'appui de cette vision, il y avait la symbolique du vampire, du sang et de la mort ; la mort vengeance pour désigner l'exécution du couple Ceausescu et la mort héroïque pour désigner la participation populaire au renversement du régime. Par surcroît, la police politique et les mercenaires étrangers, qui habitaient plutôt l'imaginaire collectif que les souterrains de Bucarest, remplissaient bien le rôle de conspirateurs au service du Mal. Cette opposition dramatique entre, d'un

côté, le dictateur et ses complices et, de l'autre, le peuple otage et victime était au cœur de la rhétorique révolutionnaire. Le soulèvement du peuple et les agissements de la rue donnaient l'impression d'une forte unité du Bien contre le Mal, image que venait renforcer la solidarité internationale à l'endroit des insurgés.

Dans le cas de la guerre du Golfe, on retrouve le même récit du Bien contre le Mal, de la conspiration de Satan et de l'unité autour du Bien. Ainsi, dans le discours politique et médiatique des États-Unis, Saddam est présenté comme un fou irresponsable, un second Hitler qui devrait simplement être jugé devant un « tribunal de Nuremberg ». Fanatique, Saddam utilise des armes non conventionnelles et il est prêt à recourir aux armes chimiques et nucléaires. Il pratique la cruauté institutionnelle, il liquide ses proches, il fait peur à son peuple et torture les prisonniers de guerre. Pour ce qui est de l'*Unité*, toute l'Amérique semblait vibrer à l'unisson (sondages à l'appui) ; la coalition et le concours des alliés dans la guerre témoignaient aussi de l'unité occidentale contre le dictateur Saddam.

Du côté irakien, Satan était le président Bush et les États-Unis incarnaient la figure du gendarme international qui avait violé les lieux saints avec ses armes, sa société décadente et ses femmes soldats. La Conspiration était perçue tantôt, en termes religieux et ethniques, comme une croisade judaïque et chrétienne contre l'arabisme et l'Islam, tantôt en tant que clivage entre le Nord et le Sud de la planète. Les pays arabes traîtres, le Koweït et l'Arabie saoudite, sont associés à la conspiration des riches contre les pauvres. Pour ce qui est de l'*Unité*, Saddam invoquait la solidarité de la « rue arabe » et de tous les « frères arabes » envers sa cause et faisait appel à la guerre sainte pour la libération de l'arabisme et de l'islamisme révolutionnaire.

Il convient donc de considérer l'importance du processus culturel de réception des récits historiques ; à cet égard, les propos de Todorov sont éclairants :

La réception des récits est plus révélatrice pour l'histoire que ne l'est leur production [...] Et lorsqu'un auteur se trompe ou ment, son texte n'est pas moins significatif que quand il est vrai ; l'important c'est que le texte soit recevable pour les contemporains ou qu'il ait été cru tel par son producteur. De ce point de vue, la notion de « faux » est non pertinente (Todorov, 1982, p. 72).

## **7.2. L'INFORMATION OU LA COMMUNICATION ?**

La réflexion sur la couverture de ces deux événements de crise sociopolitique sert en quelque sorte de prétexte pour revenir au débat sur l'information et la communication.

Ce débat repose sur un certain nombre de thèmes : les médias en tant que miroir du réel et porteurs de vérité, les médias en tant que témoins simultanés des grands moments de l'histoire, les médias en tant qu'acteurs et agents de transformation sociale et politique, les médias comme créateurs de mythes et d'ordre dans le désordre. Il reste que l'angle de la confrontation des hypothèses est, la plupart du temps, celui de l'antinomie entre l'objectif et le subjectif.

On considère ainsi que l'information et la communication sont des genres différents (Ravault, 2005). Alors que l'information serait un texte descriptif, porteur de vérité, qui affronte les rumeurs et rapporte objectivement la réalité, la communication serait plutôt une image construite, un récit de la réalité, une reconstruction subjective. Tandis que le journaliste serait un informateur, un témoin privilégié de l'histoire, présent sur le terrain sans y être vraiment acteur, sinon pour refléter et présenter la réalité telle qu'elle est, le communicateur serait un médiateur culturel qui traduit et reconstruit la réalité selon des codes culturels qui le relie à sa communauté.

Dès lors, les « dérapages » de l'un et de l'autre seraient d'un ordre différent. Pour le journaliste, ils tiendraient au degré d'objectivité et de véracité ; pour le communicateur, au degré de vraisemblance. Alors que la véracité renvoie à l'objectivité du travail du journaliste, le vraisemblable tient plutôt d'une logique du commun, de la communion culturelle, de la communauté d'interprétation, où mythes, fantasmes et utopies sont à l'œuvre.

Il est vrai que le journaliste de terrain est le seul à devoir rapporter des informations sur le tas. Cependant, tout en faisant face à l'immédiateté des faits, il n'échappe pas à une écriture qui s'abreuve des « réalités communicationnelles » de sa communauté d'origine, de son public. Cela étant, ce que l'on devrait surtout mettre en question, ce n'est pas tant l'objectivité des nouvelles et le travail du journaliste que le discours culturel, la manière particulière avec laquelle les médias donnent sens aux événements, puisque les nouvelles reposent sur un discours de type culturel. En effet, tout mode de connaissance est fondamentalement relationnel, au sens où Kant, constructiviste avant l'heure, parle de l'objet connu qui révèle non pas les choses mais l'objet construit.

### 7.3. LE JOURNALISTE, L'ETHNOGRAPHE ET L'HISTORIEN FACE À L'OBJECTIVITÉ

Les interrogations sur l'information et la communication soulèvent une question épistémologique de taille, celle du scientisme, cette approche qui prétend pouvoir connaître la réalité et accéder à la vérité des choses. Cette question ressurgit périodiquement, non seulement en ce qui a trait aux médias, mais aussi relativement à l'ethnographie et à l'histoire. Il y a des points communs entre le travail du journaliste, de l'ethnographe et de l'historien ; en effet, leur travail respectif, autant le travail de terrain que celui d'écriture, semble engendrer les mêmes ambiguïtés d'ordre épistémologique et les mêmes questionnements sur l'hypostase de l'objectivité.

Le journaliste n'échappe pas à la construction de son objet par l'écriture et puise pour ce travail dans le réservoir collectif de sens. Les descriptions de terrain de l'ethnographe soulèvent elles aussi la question du scientisme et de l'objectivité, car différentes applications dans le champ de l'ethnographie ont remis en doute leur objectivité.

Les contributions de Clifford Geertz (1973) sur la « *thick description* » et celles de John Van Maanen, Paul Atkinson et Martyn Hammersly sur le « récit confessionnel » proposent une réflexion fort intéressante sur ce que peut bien être l'objectivité de l'ethnographe. Dans les deux cas, la *description épaisse* et le *récit confessionnel*, on tient compte de la présence du chercheur dans son récit. En effet, les descriptions que le chercheur fait des acteurs et des lieux de sa recherche n'échappent pas à ses états d'âme ; par conséquent, la reconnaissance explicite de la subjectivité du chercheur dans son écriture paraît incontournable.

Avec Geertz et la *description épaisse*, on comprend bien l'opposition entre « les deux anthropologies », ou plus exactement entre les deux manières différentes de penser l'anthropologie. Alors que l'anthropologie « scientifique » parle de la scientificité comme travail de description réaliste, l'anthropologie interprétative parle de description subjective.

En tant que *description épaisse*, le travail d'écriture devient le résultat d'une démarche qui assume le *je* narratif et qui relève de plusieurs étapes : je dis ce que j'ai entendu là-bas ; je recoupe ce que des acteurs différents m'ont dit ; je compare ces dires avec d'autres données ; je replace le tout dans le contexte ; enfin, j'interprète ce que j'ai vu là-bas pour relater ces propos ici. Tout en allant vers les réalités subjectives par la *description épaisse*, le chercheur parvient à

une description de plus en plus approfondie, tant des acteurs que des situations qu'il est en train de décrire. Autrement dit, la démarche scientifique ne se confond pas nécessairement avec le scientisme.

En outre, avec cette remarquable distinction entre l'*émique* (le point de vue des acteurs) et l'*éthique* (le point de vue du chercheur), Geertz réussit à révéler les sources obscures de cette véritable hypochondrie épistémologique qui règne dans les sciences molles et, du coup, dans le champ de la communication.

Revenons maintenant au *récit confessionnel*. Le nom qu'il porte n'a rien à voir avec une symbolique religieuse ; c'est un récit qui se construit par strates successives. La description se déploie en quatre couches successives : relater les modes de représentation des acteurs ; relater les modes d'interaction entre acteurs et chercheur ; dévoiler les états d'âme du chercheur face aux ambiguïtés du terrain ; ramener le tout à l'interprétation savante. Cette manière de décrire exige du chercheur qu'il partage ses réflexions, erreurs, appréhensions et ajustements avec ses lecteurs potentiels, avec autant de transparence et d'intégrité intellectuelle que possible. La subjectivité n'exclut pas le sens critique ou éthique et encore moins l'ancrage théorique ou méthodologique ; en revanche, elle suppose une reconnaissance explicite du fait que le chercheur n'est pas au-dessus de son sujet de recherche.

Trois précisions s'imposent ici sur le travail de l'ethnographe : d'abord, la figure emblématique de l'anthropologue objectif n'est qu'une projection à atteindre ; ensuite, la description réaliste en tant qu'outil d'analyse objective n'est qu'une vue de l'esprit sur le travail de l'anthropologue ; enfin, il ne faudrait pas confondre l'objectivité des données avec l'objectivité de l'écriture : on peut en effet viser l'objectivité dans la démarche de recherche sans pour autant prétendre que les données rapportées sont en tous points conformes aux réalités du terrain.

Et qu'advient-il du travail de l'historien ? Dans sa tentative de répondre aux trois questions fondamentales de l'histoire définies par Kant : « Qui sommes-nous ? », « D'où venons-nous ? », « Où allons-nous ? », le travail d'écriture de l'historien est aussi un travail de construction, puisque les événements sont sélectionnés et représentés en fonction des significations propres aux systèmes symboliques de la communauté qui l'interprète. Autrement dit, l'objet connu n'est qu'un objet construit ; la sélection des faits, l'amplification de certains détails, la catégorisation, la mise en mots, enfin l'interprétation des faits par l'attribution de sens font partie du processus de construction des faits historiques.

Comme le journaliste, l'historien choisit certains faits pour en oublier d'autres ; il fait silence sur certains héros pour en glorifier et en magnifier d'autres ; il utilise des angles narratifs, thématiques, selon le sens qu'il cherche à donner au monde ; il choisit des mots qui ne sont ni innocents ni neutres. L'écriture de l'historien intègre finalement le tout dans une cohérence qui fait partie de l'image qu'il tente d'imposer comme vraie à la communauté de ses lecteurs.

L'histoire se voit obligée de tenir compte des histoires différentes selon les « communautés d'interprétation ». La thèse de l'établissement d'une mémoire collective n'a de sens que dans la mesure où elle est composée de « mémoires multiples et concurrentielles ». On voit ainsi apparaître l'histoire des Noirs du Québec par Daniel Gay (2004) comme un essai d'histoire globale qui se greffe aux versions de l'histoire du Québec en tant qu'histoire de la nation canadienne-française. De la même façon, le récit du Grand Dérangement vient ajouter la mémoire des Acadiens à l'histoire des Canadiens français en Amérique du Nord.

La guerre du Mexique n'a certainement pas été racontée de la même façon aux États-Unis et au Mexique. On peut aussi évoquer l'histoire des États-Unis « vue par un historien noir, au nom du petit peuple américain, pauvre, noir et oublié » (Zinn, 2002), qui vient ajouter à celle des colons blancs et de la Conquête de l'Ouest la saga « des oubliés de l'histoire ». Plusieurs minorités immigrantes ont d'ailleurs rempli récemment ce devoir de mémoire en joignant à l'histoire certaines de ses franges oubliées.

Plus récemment, afin d'interpréter la marche de l'histoire, l'ascension et la chute des empires et des civilisations ou les inégalités de développement d'un régime à l'autre, bon nombre de théoriciens ont fait appel, dans le registre mythologique, au thème du climat. Avec le Déluge comme désastre météorologique indépassable, le chapitre du « climat catastrophe » est bien fourni, comme le remarque l'historien Boia.

Le déluge conduit directement à la plus ancienne et durable conception de l'histoire : une histoire cyclique, faite d'ascensions et de chutes. Si l'optimisme et le pessimisme ont toujours coexisté, ces attitudes contrastées ont connu une amplification et une polarisation extrêmes dans la civilisation occidentale, devenue tout simplement la civilisation technologique d'aujourd'hui. À mesure que la marche de l'histoire s'est accélérée, la dialectique du meilleur et du pire s'est dramatisée. Et les scénarios apocalyptiques se sont multipliés (Boia, 2005, p. 43).

Force est de constater qu'aussi bien l'ethnographe ou l'historien que le journaliste s'abreuvent d'une sensibilité culturelle, d'un réservoir de sens propre à une communauté d'origine particulière; cette sensibilité est fondée avant tout sur un langage, mais aussi sur des légendes, des mythes et des fantasmes collectifs, et même sur un ensemble de théories et de prétentions au sens. Aussi est-il très important que, dans leur travail respectif, les uns et les autres fassent preuve d'autodistanciation et tiennent compte des aléas de la démarche d'écriture.

#### **7.4. LA COUVERTURE DES ÉVÉNEMENTS DE CRISE ET LE RÉCIT MYTHOLOGIQUE**

L'antinomie entre subjectivité et objectivité dans le travail du journaliste ne pourrait être considérée autrement que dans la perspective de la bonne « mise à distance ». En effet, les médias sont des modèles de représentation du monde, des systèmes de communication culturelle qui font partie intégrante d'un ensemble culturel.

Les nouvelles s'apparentent-elles au récit mythique ? Deux hypothèses opposées peuvent répondre à cette question. Selon la première, les nouvelles s'apparentent au récit mythique uniquement dans les périodes de crise. Selon la deuxième, les nouvelles quotidiennes sont des mythes, intrinsèquement et non pas accidentellement, puisque, le mythe étant une parole, tout peut être mythe.

Attardons-nous d'abord à la première hypothèse avec Roger Silverstone et Stuart Hall. Selon Roger Silverstone (1988), la dimension mythique apparaît seulement en période de crise, dans des situations rares, et en particulier dans les productions médiatiques de la télévision. En effet, celle-ci émet des contenus mythiques lors de la présentation d'événements qui mobilisent de grandes collectivités. La dimension mythique de la télévision s'explique alors par la persistance des formes d'oralité et des formes de récit familier à la collectivité. Ces contenus ont pour rôle d'expliquer le phénomène auquel les gens sont confrontés, afin de réduire l'inconnu au connu et d'offrir des versions qui réconfortent la collectivité en lui apportant la sécurité ontologique. Donc, en temps de crise, les fonctions majeures des nouvelles sont d'ordre cognitif, explicatif et affectif; c'est de cette manière que les médias répondraient aux besoins individuels et collectifs de comprendre les événements qui sont en train de se passer, procureraient un soutien émotif et donneraient sens au sentiment d'appartenance à la même communauté, tout en contribuant au

délestage du stress. Par ailleurs, des spécialistes du mythe, tels que Dumézil, Lévi-Strauss et Mircea Eliade, nous ont bien dit que le mythe est un outil de l'intelligence ; l'homme maîtrise son angoisse, l'élabore psychologiquement et sociologiquement en la symbolisant dans un système de représentations grâce auxquelles elle devient supportable.

Pour Stuart Hall (1982), les médias parviennent à imposer certaines significations au prix de tout un travail pour légitimer le discours et le rendre crédible. Ce travail passe par la « légitimation » des sens proposés et la marginalisation des constructions antérieures ou différentes. Dans les situations de crise, les journalistes se comporteraient comme les *myth-makers* des sociétés archaïques. De leur côté, les spectateurs et les lecteurs reçoivent ce type d'information non pas comme une nouvelle qui reflète la réalité, mais comme un type de narration qui pose pour eux les bonnes questions, qui leur donne les bonnes réponses, dans un cadre culturel qui leur est familier. C'est cette dynamique culturelle de la production et de la réception qui, à l'occasion, explique l'état de communion unissant journalistes et spectateurs dans la même logique narrative.

Selon la deuxième hypothèse, dans les sociétés modernes, les médias sont les nouvelles instances symboliques de la communauté, aussi bien en période de crise qu'en période de paix ; les journalistes sont des créateurs de mythes et les nouvelles, des récits mythiques. Ainsi, Bird et Dardenne (1988) considèrent que les nouvelles ne sont pas des connaissances élaborées selon une logique argumentative. Les nouvelles sont un type particulier de système symbolique qui se présente comme une construction mythologique, au sens non pas de fiction, mais bien de fabrication du sens, tributaire des sens préexistants ou convenables de la culture matrice.

Les journalistes sont des bricoleurs symboliques qui construisent et reconstruisent continuellement l'univers symbolique, donc les schémas narratifs, les figures emblématiques, les valeurs et les archétypes de leur communauté respective. Ils offrent à leur auditoire les moyens de s'affirmer symboliquement en tant que communauté. Par leur narration, ils lui procurent des versions sécurisantes des expériences qu'il a vécues. Comme leur code culturel est reconnu par leur public, les nouvelles sont populaires, crédibles et éloquentes. Ainsi, les spectateurs ne les consomment pas en tant que reflet de la réalité, mais plutôt comme un texte symbolique qui s'adresse à eux dans un code qui leur est familier.

Les médias contribuent, comme le précise James Carey (1989), non seulement à refléter, renforcer et reproduire le monde, mais aussi à le créer. Selon cette deuxième hypothèse les médias sont « un modèle de la société », mais aussi « un modèle pour la société ».

## EN GUISE DE CONCLUSION

Il nous semblait important de rappeler quelques théories qui alimentent le débat actuel sur la nature de la couverture médiatique des événements sociopolitiques. Ce rappel nous aura aussi permis de constater que la question de la rhétorique et du récit mythologique peut être abordée suivant des visions théoriques différentes. Il reste sans doute à chacun des chercheurs à s'approprier une hypothèse ou une autre pour faire ensuite usage des savoirs.

## BIBLIOGRAPHIE

- BIRD, Elisabeth et Robert DARDENNE (1988). « Myth, Chronicle and Story: Exploring the Narrative Qualities of News », dans J. Carey, *Media, Myth and Narratives: Television and the Press*, Thousand Oaks, Sage.
- BOIA, Lucian (2005). « L'effet de serre », *Le Nouvel Observateur*, n° 55, *Les mythologies d'aujourd'hui*.
- CAREY, James (dir.) (1989). *Communication as Culture*, Londres, Unwin Hyman.
- COMAN, Mihai (1992). « Médias et rites de passage », *Communication*, vol. 13.
- GAY, Daniel (2004). *Les Noirs du Québec, 1629-1900*, Québec, Septentrion.
- GEERTZ, Clifford (1973). *Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- HALL, Stuart (1982). « The Discovery of Ideology », dans Michael Gurevitch, Janet Woollacott, Tony Bennett et James Curran (dir.), *Culture, Society and the Media*, Londres, Methuen.
- RAVAULT, R.-Y. (2005). « Étudier la communication » dans P. Mongeau et J. St-Charles (dir.), *Communication. Horizons de pratiques et de recherche*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

SILVERSTONE, Roger (1988). « Television, Myth and Culture », dans J. Carey, *Media Myth and Narratives: Television and the Press*, Thousand Oaks, Sage.

TODOROV, Tzvetan (1982). *La découverte de l'Amérique*, Paris, Seuil.

VAN MAANEN, John (1988). *Tales of the Field: On Writing Ethnography*, Chicago, University of Chicago Press.

ZINN, Howard (2002). *Une histoire populaire des États-Unis*, Marseille, Agone.



**KOSOVO\***

*Une si mauvaise guerre  
et une si belle légende*

---

\* Un résumé de ce texte a été publié dans *Le Devoir* du 11 mai 1999.

Quelle a été la « mise en forme » de la guerre au Kosovo par le Service des communications de l'OTAN ? Quelles sont les principales figures rhétoriques à retenir de cette couverture de la guerre ?

La rhétorique de la télé-révolution roumaine, qui a marqué la chute du communisme dans le bloc des pays de l'Est, a été construite sur le « dictateur Ceausescu » et le « charnier de Timisoara ». Le récit de la guerre du Golfe avait été bâti sur la « guerre chirurgicale, propre », la « ligne défensive inexpugnable » et l'efficacité des missiles Patriot devant un Irak menaçant, « quatrième armée du monde » et acteur de « la marée noire du siècle ».

De la guerre au Kosovo, qui a marqué l'effondrement de l'ancienne République fédérale yougoslave (RFY), on retiendra très probablement les expressions « frappes aériennes », « dommages collatéraux », « erreurs regrettables » face au « nettoyage ethnique de Milosevic ».

### 8.1. RATIONALISATION DE LA RÉALITÉ OU CONFUSION ?

En période de guerre, les médias participent à une vaste opération de « mise en scène » qui vise à uniformiser les représentations de la réalité, pour laisser à l'opinion publique le sentiment qu'au-delà du désordre provoqué par la crise apparaît un semblant d'ordre. On s'entend aussi pour dire que l'enjeu de ce processus de « rationalisation de la réalité » (Wolton, 1991) n'est pas l'information, mais la victoire.

Cependant, selon l'ampleur et l'évolution inattendues d'un conflit, le récit de l'événement risque plutôt d'accentuer la confusion. Il semble que c'est plutôt cela qui s'est produit avec la couverture médiatique du conflit au Kosovo : si l'OTAN avait justifié son intervention par *l'ingérence humanitaire*, elle s'engageait à fond, par la même occasion, dans une guerre destructrice. L'effet de cette association paradoxale entre « ingérence humanitaire » et bombardements incessants sur le Kosovo et l'ensemble de la RFY fut l'escalade de la violence entre Serbes et Kosovars, ainsi que l'aggravation du drame humain au Kosovo et dans les camps de réfugiés.

Au début du conflit, le commandant suprême des forces de l'OTAN, le général Wesley Clark, avait déclaré qu'il était « tout à fait prévisible » que la terreur et les violences serbes s'intensifient après les bombardements. Deux mois plus tard (juillet 1999), l'OTAN n'avait pas hésité à déclarer : « Nous allons attaquer plus longtemps, avec plus de cibles, et depuis plus de bases, et nous avons l'intention de poursuivre cette campagne, avec le soutien entier de nos alliés. » Or,

le leader kosovar Rugova ne cessait pas de répéter que les bombardements des forces alliées provoquaient l'exode massif de la population du Kosovo et compromettaient sérieusement la nécessaire cohabitation des communautés ethniques du pays.

Ces contradictions étaient incompréhensibles aux yeux du public. « Et c'est l'Occident chrétien qui défend des musulmans en attaquant un autre pays chrétien ! Où va-t-on ? », s'interrogeait un lecteur du *Figaro Magazine*. Plusieurs voix se demandaient en effet pourquoi ne pas invoquer les raisons humanitaires et intervenir en faveur des Palestiniens expulsés, ou encore des communautés kurdes et chypriotes. Et pourquoi l'OTAN avait-elle encouragé la négociation là-bas et les bombardements ici ?

Dans cette confusion générale, les journaux du monde occidental avaient repris les déclarations du réalisateur russe Nikita Mihalkov quant à cette guerre<sup>1</sup> :

L'action de l'OTAN est une erreur tragique d'une myopie historique terrible [...] C'est une guerre entreprise comme un jeu virtuel par des pilotes qui tirent en aveugle sur des cibles qu'ils se montrent incapables d'identifier [...] Serbes, Croates, Kosovars, Chinois, du haut des airs, font-ils la différence, tandis que sur le terrain, ce conflit abstrait se transforme en sanglante tragédie où il y a mort d'hommes. Les États-Unis n'ont jamais combattu sur leur propre territoire. Pour eux, la mort n'a pas de sens. Quand les premiers cercueils de civils arriveront chez eux, alors cette guerre abstraite deviendra concrète.

## 8.2. L'OTAN COMME COMMUNICATEUR DE GUERRE

La rhétorique de la logique humanitaire de l'OTAN était censée servir de source principale d'information pour les grandes agences de presse (l'Agence France-Presse, Reuters, l'Associated Press), et pour les télévisions des pays de l'OTAN. Moins spectaculaire, plus réflexive, plus nuancée et plus diversifiée bien qu'elle reprenne les nouvelles des agences de presse, dans les pays de l'OTAN, la presse écrite s'était constituée en lieu de débats et de controverses à propos de rumeurs, de contradictions et de paradoxes.

---

1. Il s'agit de l'auteur du célèbre film sur la dictature de Staline *Le soleil trompeur*. Ces déclarations ont été rendues publiques lors de la cérémonie d'ouverture du Festival de Cannes, en mai 1999.

Le maître de cérémonie dans la couverture de la guerre au Kosovo fut sans doute le Service de l'information de l'OTAN, secondé par les porte-parole militaires de l'organisation<sup>2</sup>. L'intensification de la guerre des mots a été en quelque sorte concomitante de l'intensification des bombardements, dénommés « Opération Forces alliées ». Après quelques erreurs de *casting* et des bévues importantes, on avait reconnu l'importance stratégique d'une cellule de communication de crise et le Service de presse de l'OTAN avait été renforcé par l'arrivée d'experts en communication de crise.

Des déclarations non fondées se voyaient contredites par les faits. Par exemple, David Wilby, le porte-parole militaire de l'opération britannique *Commodore*, avait déclaré : « De sources sûres, nous avons appris que cinq dirigeants albanophones [ont] été exécutés au Kosovo par les autorités serbes », mais le lendemain, ces derniers apparaissent sains et saufs. Il avait aussi déclaré : « Rugova, le leader modéré du Kosovo, est en fuite, il se cache et sa maison a été brûlée. » Le jour suivant, interrogé par des journalistes sur place, Rugova déclare à la télévision : « Je suis ici, dans ma maison, avec ma famille. Il y aura des spéculations selon lesquelles j'ai été tué ou blessé et ma maison a été détruite » ; il ajoute que la police serbe lui a proposé d'assurer sa sécurité, ce qu'il a d'ailleurs accepté. Le leader kosovar profita de cette apparition publique pour exhorter une fois de plus les forces alliées à arrêter les bombardements afin de « mettre fin à cette situation tragique pour le peuple du Kosovo, les peuples serbe et albanais ».

Pour le moins embarrassée par ces propos, l'OTAN décide alors, par la voie de son Service de communication, de parler de moins en moins de « ce qui se passe là-bas » et de se limiter à avancer, sous l'œil des médias, de petites « phrases qui font mouche » (Rozenzberg, 1999) afin d'apporter plus de cohérence au discours face à la confusion générale qu'on observe sur le terrain.

À ce sujet, une anecdote relatée dans le journal *Le Monde* du 11 mai 1999 traduit bien l'état de confusion qui régnait dans l'esprit des journalistes face à la mission de la « cellule de communication » de l'OTAN : « L'idéal serait que cette cellule fournisse non seulement

---

2. Ainsi, l'omniprésent Jamie Shea, porte-parole du secrétariat général de l'OTAN, Javier Solana, secrétaire général de l'OTAN, David Wilby, porte-parole militaire de l'opération britannique *Commodore*, et Wesley Clark, commandant suprême des forces de l'OTAN, furent les artisans de la communication de guerre.

des mots-clés mais aussi des articles clés en mains, rédigés dans toutes les langues des pays de l'Alliance, l'italien, le français, le turc, l'espagnol, pour que les médias diffusent enfin la bonne parole. »

### 8.3. LA CARTE ÉMOTIONNELLE ET L'ANGLE DE L'INTERVENTION HUMANITAIRE

Résolument décidés à anéantir la Serbie de Slobodan Milosevic, avec la devise *Zéro mort du côté des forces alliées*, les *spinners* du Service de communication de l'OTAN ont constamment manifesté leur intérêt à jouer la carte des émotions. Ils ont axé leurs interventions sur les images insoutenables des colonnes de réfugiés, de mères et d'enfants en larmes ou encore de regards d'enfants « blancs comme nous, européens comme nous ». En adoptant cette tactique, on s'attendait à ce que le public témoigne de la compassion pour les « victimes de Milosevic » et, qu'il accorde donc son soutien indéfectible à la guerre. On visait à déclencher, pour ainsi dire, un syndrome de communion, sous la forme de ce que Simmel appelait l'« effet de composition », Durkheim, la « masse polycellulaire », Hegel, la « masse concentrique » et Maffesoli, sur les traces de Weber, la « communauté émotionnelle » et la « nébuleuse affectuelle ».

Si, durant la guerre du Golfe, il n'y a pas eu à la télévision « les regards d'enfants », puisque l'angle d'interprétation était celui d'« une guerre propre », les journaux télévisés sur le conflit du Kosovo s'ouvraient presque toujours, dans les pays membres de l'OTAN, sur des images et des témoignages d'enfants particulièrement émouvants : « On va passer quelqu'un qui pleure parce que c'est une image qui parle. » « Voici la petite fille de cinq ans qui écrase son visage en pleurs sur la vitre arrière d'un car. » « Et voici l'histoire terrifiante de Dren. Famille massacrée, maison brûlée... » Quelques jours plus tard, la télévision annoncera que le père de Dren s'était en effet enfui avant le carnage et que l'enfant Dren a retrouvé la trace de son père.

Ces images émouvantes et insoutenables alimentaient amplement la rhétorique de la « mission humanitaire », mais elles entretenaient plutôt la confusion face au drame humain auquel on était censé remédier. Plusieurs lecteurs exprimèrent leur contrariété dans les journaux : « Doit-on comprendre que les Kosovars, chassés de chez eux et tués sur la route de l'exil, sont contents d'être tués par des

“bombes humanitaires” et des “missiles démocratiques” ? » Ou encore : « On a pu constater avec amertume que Serbes et Albanais du Kosovo, séparés par les passions de la vie, sont “heureusement” rapprochés par la même mort. »

Le 25 mai 1999, l'Agence France-Presse reprend les déclarations du responsable des questions humanitaires au sein de l'ONU : « La situation au Kosovo est pire que tout ce qu'on peut imaginer dans ce genre de conflit ; les personnes que nous avons vues et qui sont toujours au Kosovo ont besoin d'une aide humanitaire et, ce qui est peut-être plus important, d'un sentiment de sécurité et de confiance. » Comment comprendre que, après avoir été partie prenante de la destruction et de la déstabilisation de la région, les soldats de l'OTAN coiffent la casquette humanitaire ? Comme le déclarait le président de Médecins du monde, Jacky Mamou : « Ces forces militaires reconverties sont malsaines, d'autant plus que ces soldats sont à la disposition de la machine de guerre et non pas sous le commandement du Haut-Commissariat aux réfugiés, le seul organisme international ayant la base juridique et morale pour secourir et protéger les réfugiés. »

Dans le feu de l'action, sur le terrain et au sol, Philippe Biberson, président de Médecins sans frontières, ne manque pas de remarquer que « les parachutages de vivres sur l'Albanie sont faits pour le journal télévisé, et le déploiement de forces humanitaires est avant tout une question de visibilité et de stratégie de positionnement médiatique ». Autant dire que, en organisant les « camps humanitaires » pour les réfugiés chassés du Kosovo, on se chargeait en effet d'un véritable « service après vente ». On a créé ainsi une confusion totale entre l'opération destructrice des frappes aériennes et l'opération d'« abri allié ».

#### **8.4. ENTRE LA GUERRE DESTRUCTRICE ET LA LÉGENDE HUMANITAIRE**

Derrière la rhétorique humanitaire et « l'impératif moral », une guerre paradoxale semblait dévoiler sa force destructrice : « faire saigner la plaie pour soigner le malade ». Devant tant d'allers-retours diplomatiques, tant de tentatives et d'initiatives prises par des acteurs très différents de la scène internationale pour faire cesser les frappes aériennes le temps de la négociation, les porte-parole de l'OTAN n'ont pas arrêté de le déclarer : « le conflit sera très long ». Lors de la libération des trois soldats américains, les seuls prisonniers de guerre en RFY, l'Alliance « se félicite de cette libération, tout en prévenant que Milosevic ne doit s'attendre à aucune récompense ».

Comment comprendre la légende humanitaire? Le droit d'intervention humanitaire, s'il existe, comme le précise Noam Chomsky (1999), doit reposer sur «la bonne foi» de ceux qui interviennent. Mais «comment peut-on croire à "la bonne foi" des États-Unis, le seul pays qui ait mis son veto à une résolution du Conseil de sécurité appelant à respecter le droit international?» Chomsky suggère trois cas de figure de l'intervention humanitaire: ne rien faire, tenter de limiter la catastrophe ou essayer d'aggraver la catastrophe. Or, l'intervention de l'OTAN au Kosovo ressemble plutôt à une stratégie visant à aggraver la catastrophe qu'à une manière de la limiter.

## 8.5. LA RHÉTORIQUE DE LA GUERRE

Dans la couverture médiatique, un certain nombre de figures rhétoriques ont été utilisées pour faire de cette guerre une «guerre juste et légale» et un «acte civilisateur et moral»: frappes aériennes, militaires, politiques, juridiques et symboliques, erreurs de ciblage, dommages collatéraux et génocide de Milosevic.

### 8.5.1. FRAPPES AÉRIENNES, MILITAIRES, POLITIQUES, JURIDIQUES ET SYMBOLIQUES

Le vocabulaire lié à cette expression de «frappes aériennes» est mécanique, froid et abstrait, puisqu'il s'agit de l'électronique, du virtuel, des lasers, de l'informatique, des missiles autoguidés, des centres de commande informatisés:

Le wargame des planificateurs de l'OTAN se déroule à 5 000 mètres au-dessus du réel. Une guerre de haute altitude, où les embouteillages sont dans le ciel, une guerre qui vise des «cibles», dont la compréhension est imprécise même à l'intérieur des pays de l'Alliance, qui se disputent à savoir si un marché, une prison ou un train de passagers sont ou non des cibles de guerre (Debray, 1999).

Cette stratégie se justifie par la morale de l'efficacité. En effet, elle veut satisfaire à un triple impératif (Breton, 1999): préserver la vie des pilotes, limiter les fameux «dommages collatéraux» et éviter d'envoyer des troupes au sol. Le Service d'information de l'OTAN l'annonce chaque jour: «dans cette guerre "courte et rapide" il y aura plus de bombardements, plus de sorties, plus d'avions et des ciblages de plus en plus précis et technologiques», tout en suivant sa devise *Zéro mort parmi les forces alliées*. L'usage quotidien de l'expression

« frappes aériennes » exprime en quelque sorte cette croyance mythique occidentale dans les vertus de la technologie. Et, par un curieux effet de miroir, on semble croire que même l'adversaire pratiquait ce genre de guerre. Or, pour les Serbes, il s'agit d'une guerre sans bataille, sans guerriers, sans confrontation. Dans un certain nombre d'entrevues, des Serbes déclarent que cette guerre était une « agression étrangère, immatérielle et insaisissable ».

Dans cette « drôle de guerre » aérienne, les soldats serbes déclarent devenir tous fous [...] tout le monde prend des tranquillisants ; ce qu'ils redoutent n'est pas la confrontation avec l'Autre, mais le fait que « le ciel ne leur tombe sur la tête » [...] alors que les gens dans la rue se sentent « des cibles ratées » (Naudet, 1999).

La figure rhétorique de « frappes » a été utilisée sous des formes très différentes, comme une araignée qui tisse sa toile. Ainsi, les bombardements de l'OTAN ont été qualifiés de « frappes aériennes », de « frappes politiques » et de « frappes militaires ». Cette attention prêtée au cortège d'attributs relève de cette nécessaire redondance que Lévi-Strauss désigne comme la qualité essentielle du mythe : le mythe n'est pas un discours démonstratif, un discours déductif ni un enchaînement logique de faits ; il est une accumulation obsédante d'images, de constellations d'images, de variations sur le même thème.

Avec l'inculpation du leader serbe Milosevic par le Tribunal pénal international, en quelque sorte une première mondiale puisqu'on portait une accusation contre un chef d'État en fonction, on a inventé une nouvelle expression : les « frappes juridiques », lesquelles « montrent bien que la morale et le droit sont du côté de l'action alliée ». « Il reste néanmoins bizarre, constate Taillefer (1999), que le président Milosevic soit accusé de crimes dans une guerre qu'aucun pays de l'OTAN n'a encore déclarée et que la preuve de cette accusation ait été fournie d'une façon accélérée, par les États-Unis. »

Enfin, on a aussi parlé de « frappes symboliques », en expliquant qu'il fallait en effet donner un coup mortel à Slobodan Milosevic, le cerveau du régime, en bombardant à la fois le siège de son parti, la télévision nationale, considérée comme le cœur du régime, et le lieu de résidence du leader serbe ou encore son village de naissance.

Cependant, en diabolisant Milosevic, « le méchant », « le tyran ultranationaliste », « le dictateur », « le manipulateur », et en justifiant cette guerre par la seule volonté de la Coalition de le « mettre à sec » et de lui « casser le dos », on diabolise du même coup tout le peuple serbe. C'est ce que remarquait si bien Edgar Morin (1999) : « Ainsi la guerre est menée dans l'ignorance de la réalité qui constitue la

psychologie d'une nation héroïque qui puise dans sa conscience historique de nation martyre, depuis 1389 jusqu'aux deux guerres mondiales, l'inconscience d'être une nation bourreau.»

### 8.5.2. ERREURS REGRETTABLES ET DOMMAGES COLLATÉRAUX

La déclaration de Mary Robinson, haut-commissaire aux Nations Unies, témoigne de la confusion générale quant à la mission humanitaire de l'OTAN dans cette guerre; elle déclare en effet que ce que le Service de communication de l'OTAN désigne comme des erreurs de ciblage et des dégâts collatéraux a trait aux êtres humains victimes des bombardements de l'OTAN<sup>3</sup>. Mais ne faudrait-il pas parler de bourdes sémantiques et de camouflage verbal plutôt que d'erreurs de ciblage?

- 
3. Voici un certain nombre de ces «erreurs de ciblage» et «dégâts collatéraux». Le 6 avril 1999, un raid fait cinq morts et plusieurs dizaines de blessés dans un quartier civil d'Aleksinac; l'OTAN reconnaît qu'«un missile pourrait avoir raté sa cible». Le 12 avril 1999, des missiles frappent un train de passagers sur un pont au sud de Belgrade; au moins trente personnes sont tuées; l'OTAN présente ses excuses le lendemain «après avoir mené une enquête». Le 14 avril 1999, dans l'attaque d'un convoi civil sur la route entre Prizren et Djakovica, soixante-dix réfugiés kosovars sont tués. Après cinq jours, l'OTAN reconnaît «avoir peut-être fait une erreur». Le 23 avril 1999, un raid contre le siège de la télévision serbe fait au moins dix morts; l'OTAN dit avoir frappé «le cœur de la propagande serbe». Le 27 avril 1999, vingt personnes, pour la plupart des femmes et des enfants, sont tuées au cours d'un raid aérien sur la ville de Surdulica; l'OTAN déclare «vouloir enquêter». Le 1<sup>er</sup> mai 1999, un missile frappe un autocar qui traverse un pont à Lusane, au nord de Pristina; le bilan est de trente-neuf morts; l'OTAN accepte «avec regrets cette erreur». Le 7 mai 1999, une bombe à fragmentation dévie de sa trajectoire et frappe un quartier civil de la ville de Nis; on rapporte au moins quinze morts et soixante-dix blessés; l'OTAN déclare vouloir enquêter. Le 8 mai 1999, trois missiles détruisent l'ambassade de Chine à Belgrade; le secrétaire général de l'OTAN exprime son «profond regret pour cette erreur tragique», qui déclenche une véritable crise diplomatique entre Pékin et Washington. Le bombardement de l'ambassade de Chine à Belgrade s'explique par une «erreur d'information de la CIA»: «Un de nos avions a attaqué le mauvais objectif, car nos instructions de bombardement étaient fondées sur une carte périmée.» Si les alliés ont multiplié les rituels de réparation auprès de la Chine, Beijing saisit l'occasion pour rappeler que, dans cette guerre, l'OTAN a non seulement ignoré les Nations Unies, mais contourné le droit de veto chinois au Conseil de sécurité. Le 14 mai 1999, au moins cent réfugiés kosovars sont tués par le bombardement du village de Korisa. L'OTAN déclare que l'armée serbe «pourrait les avoir utilisés comme bouclier humain». Et ainsi de suite.
- En fait, remarque Halimi (1999), l'OTAN estima qu'il lui suffisait de tout annoncer au conditionnel pour ne plus être accusée de mentir. Et ne pas avoir à démentir. Les journalistes occidentaux annoncèrent donc les «nouvelles» de l'OTAN au «conditionnel».

Poirot-Delpech (1999), de l'Académie française, explique la métaphore de « frappes collatérales » par deux implicites sémantiques :

Ou bien on réfère à « des approximations de 45 degrés de compas, ce qui ne peut être toléré du pire timonier », ou encore à un « lien familial » qui distingue nos frères, à la rigueur nos cousins directs, seuls dignes de nos égards, de nos parents plus lointains [...], qui éparpillent les patrimoines et retardent les successions, qui « ne nous sont rien », et alors la maladresse se double d'un lapsus inquiétant.

### **8.5.3. L'ÉPURATION, LE NETTOYAGE ETHNIQUE ET LE GÉNOCIDE PERPÉTRÉ PAR MILOSEVIC**

Les premiers à avoir qualifié les actions de Milosevic de « génocide » et de « déportation » ont été les dirigeants allemands. On peut lire, dans cette enflure linguistique, une sorte d'empressement, de tentation de se dédouaner en quelque sorte de la mauvaise conscience héritée de la Seconde Guerre mondiale. Par la suite, l'usage permanent de ces formules-chocs, le plus souvent d'une façon indistincte, a contribué à alimenter cette morale unilatérale de la guerre dans laquelle la légitime protection des Kosovars devait très bien s'accommoder de la destruction des Serbes. On risquait par ailleurs de se rendre coupable d'une « serbitude aiguë », jugée, dans les circonstances, presque équivalente à une « complicité avec les atrocités de Hitler » ! Là encore, la confusion régnait dans l'opinion publique des pays membres de l'OTAN : alors que les 340 morts répertoriées depuis le début de l'offensive serbe contre l'Armée de libération du Kosovo (UCK) en 1998 étaient considérées comme des « crimes de guerre », les 2 000 enregistrées pendant les deux mois de bombardement de l'OTAN étaient présentées comme des « erreurs regrettables de ciblage ».

On est en droit de se demander si la rhétorique de l'« épuration ethnique », du « génocide » ou du « nettoyage ethnique » et de l'analogie hitlérienne, associant les Kosovars aux juifs persécutés, était fondée ? Le Canadien Paul Watson, journaliste pour le *Los Angeles Times* sur place depuis le début du conflit, déclare :

Je n'ai pas pu avoir de preuves de meurtres et de viols systématiques, ce qui ne signifie pas que cela ne s'est pas produit [...] Les expulsions ne sont devenues massives qu'après le début des bombardements de l'OTAN, alors que les autorités yougoslaves ont estimé qu'il y avait un intérêt stratégique à se débarrasser de la plus grande partie de la population (<[www.latimes.com](http://www.latimes.com)>).

Toujours selon ce journaliste, la guerre aérienne avait plutôt renforcé la guerre civile entre les forces serbes et les forces de l'UCK; les évacuations suivant les bombardement avaient donc pris de l'ampleur en aggravant ainsi le drame humain auquel on devait remédier.

L'« Appel » signé par 130 personnalités éminentes parmi les juifs américains, à commencer par Chomsky, reste symbolique à plusieurs titres.

Nous sommes profondément inquiets que la mémoire tragique de l'Holocauste ait été invoquée pour justifier une injuste campagne de bombardements contre la population civile de la Yougoslavie [...] Nous ne croyons pas que la guerre de notre gouvernement soit motivée par des inquiétudes humanitaires. Cela est mis en évidence, entre autres, par le refus de transporter par voie aérienne des aliments et de l'eau potable pour les réfugiés désespérés du Kosovo, ainsi que par les sommes ridicules allouées pour faciliter la situation des réfugiés, en comparaison avec les milliards de dollars dépensés pour les bombardements (<[www.adevarul.Kappa.ro](http://www.adevarul.Kappa.ro)>).

## EN GUISE DE CONCLUSION

Rappelons que la Serbie a été longtemps considérée comme l'exception, sinon « le mauvais exemple » en Europe. Elle a été le dernier pays à tenir tête aux Allemands et à l'occupation allemande, rendue impossible par les partisans serbes. Pendant toute l'ère communiste, la République fédérale yougoslave était donnée en exemple de « modèle à bannir » par les pays du bloc de l'Est, parce qu'elle n'avait jamais accepté la tutelle politique de l'Union soviétique. Après la chute du communisme, outre son profond nationalisme, la RFY a été le seul pays à refuser la mondialisation de l'économie de marché en misant beaucoup plus sur l'économie « fédérale » et sur le développement économique exemplaire du pays, favorisé par le retour des travailleurs immigrés.

En 1999, l'Alliance atlantique et l'organisation militaire, nées en 1949 pour assurer la défense collective des pays membres face au péril soviétique, fêtaient « cinquante ans de victoires ». Avec une fête transformée en Conseil de guerre, l'OTAN se donnait, en effet, une toute nouvelle mission : la « mission de gestion de crise et de sécurité collective [...], le droit d'intervention hors zone pour assurer le triomphe

de la démocratie et de l'économie de marché sur le théâtre européen ». Néanmoins l'OTAN avait commencé la mission « civilisatrice » des Balkans, avant même d'en avoir été officiellement et légalement chargée.

Dans le passage d'un millénaire à un autre, l'uniformisation de l'imaginaire de la mondialisation a sans doute pris beaucoup d'envergure. Nous pourrions dire, avec Serge Latouche (1999), que d'une certaine manière nous sommes de plus en plus enfermés dans un manichéisme dangereux qui oppose l'ethnicisme et le terrorisme identitaire à l'universalisme cannibale de l'ethnocentrisme occidental. En effet, comme on l'a beaucoup répété, si Milosevic a perdu cette guerre, l'OTAN ne l'a pas pour autant gagnée.

Par ailleurs, la fin de la guerre au Kosovo n'a pas apaisé les esprits ; bien au contraire, la bataille symbolique pour la mémoire continue et le climat d'intolérance est renforcé par deux nationalismes et deux mémoires antagonistes. Comme l'explique Dérens (2005), ces nationalismes s'expriment non seulement dans les discours politiques, mais aussi dans le discours des historiens. Alors que les historiens serbes insistent sur la revendication nationale, les historiens albanais exaltent la revendication territoriale ; pendant que les historiens serbes soulignent le fait que la ville a toujours été le haut lieu de l'orthodoxie serbe et que le Kosovo a été contrôlé par les Serbes dès le XII<sup>e</sup> siècle, les historiens albanais clament leur présence sur les lieux bien avant l'arrivée des Serbes au V<sup>e</sup> siècle, arrivée qui serait synonyme de conquête coloniale. Captives de cette bataille symbolique, les populations respectives continuent de vivre dans l'adversité entretenue constamment par des projections identitaires opposées.

## BIBLIOGRAPHIE

« Appel des juifs américains pour le Parti des Verts d'Allemagne », <[www.adevarul.kappa.ro](http://www.adevarul.kappa.ro)>.

BALANDIER, George (1992). *Le pouvoir sur scène*, Paris, Balland.

BRETON, Philippe (1999). « Utopie de la guerre technologique », *Le Monde*, 30 avril.

CAREY, James (1989). *Communication as Culture*, Londres, Unwin Hyman.

CHOMSKY, Noam (1999). « L'OTAN, maître du monde », *Le Monde diplomatique*, mai.

- DEBRAY, Régis (1999). « Lettre d'un voyageur au président de la République », *Le Monde*, 13 mai.
- DÉRENS, Jean-Arnault (2005). « Les mémoires antagonistes du Kosovo », *Le Monde diplomatique*, 1<sup>er</sup> juillet.
- DHOMBRES, Dominique (1999). « La valse-hésitation des intellectuels étrangers sur le Kosovo », *Le Monde*, 8 mai.
- DOSSIER 1999. « Kosovo : Régis Debray au pied de sa lettre », *Libération*, 14 mai.
- GARDE, Paul (1999). « Le malentendu yougoslave », *Le Devoir*, 12 avril.
- HALIMI, Serge (1999). « Quand le doigt montre la lune », *Le Monde diplomatique*, mai.
- JULY, Serge (1999). « Ce qui menace l'OTAN », *Le Quotidien*, 1<sup>er</sup> mai.
- KRISTEVA, Julia (1999). « Le poids mystérieux de l'orthodoxie », *Le Monde*, 18-19 avril.
- LA GORCE, Paul Marie (1999). « Journalisme en uniforme », *Le Monde diplomatique*, mai.
- LATOUCHE, Serge (1999). « Du fanatisme identitaire », *Le Monde diplomatique*, mai.
- MAFFESOLI, Michel (1988). *Le temps des tribus*, Paris, Méridien.
- MORIN, Edgar (1999). « Le désastre », *Le Monde*, 23 avril.
- NAUDET, Jean-Baptiste (1999). « Dans la Serbie bombardée : voyage à travers une guerre sans bataille », *Le Monde*, 25 mai.
- POIROT-DELPECH, Bertrand (1999). « Je sais mieux ce qui est bon pour vous », *Le Monde*, 21 avril.
- RAMONET, Ignacio (1999). « Le gâchis », *Le Monde diplomatique*, mai.
- ROZENBERG, Luc (1999). « L'OTAN muscle son service de communication », *Le Monde*, 4 mai.
- STOICIU, Gina et DOV SHINAR (1992). « Reality-construction in Socio-political Crisis: The Coverage of the Romanian Revolution in the Western Media », *The European Journal of Communication*, vol. 17, n° 1.
- STOICIU, Gina (1999). « Une si mauvaise guerre et une si belle légende », *Le Devoir*, 11 mai.
- TAILLEFER, Guy (1999). « Arbour contre Satan », *Le Devoir*, 28 mai.

TODOROV, Tzvetan (1999). «La fin et les moyens», *Le Monde*, 11-12 avril.

WATSON, Paul. <[www.latimes.com](http://www.latimes.com)>.

WOLTON, Dominique (1991). *War Game*, Paris, Flammarion.

P  
A  
R  
T  
I  
E

---

V

*LA SCÈNE DE  
L'IMAGINAIRE  
NATIONAL*





*L'IMAGINAIRE DU  
PLURALISME AU QUÉBEC\**  
*Les modes alimentaires*

---

\* Ce texte a déjà été publié sous une autre forme dans *Degrés*, revue à orientation sémiologique, numéro thématique, *Sémio-anthropologie du sensible*, vol. 31, n° 113.

Plusieurs questions nous interpellent quant à l'imaginaire de la table au Québec. Quels sont les lieux symboliques et les cas de figure les plus significatifs pour les modes alimentaires ? Comment se révèlent, dans chacun des cas de figure, les jeux subtils d'interaction entre les acteurs en présence ? Peut-on parler de la fabrication symbolique d'un lien d'identification collective par la publicité vantant certains produits ou certains modes alimentaires ?

### 9.1. LES MODES ALIMENTAIRES ET LA PERCEPTION DE L'AUTRE

Le mode alimentaire est un puissant marqueur d'identité ; c'est aussi une composante visible de la culture qui sert à catégoriser l'Autre. Combien de fois n'a-t-on pas entendu ces raccourcis, tantôt sarcastiques, tantôt rigolos, qui font que les Italiens sont des macaronis, les Anglais des *roast-beefs*, les Américains des mangeurs de *hot-dogs*, les Belges des amateurs de frites, les Français des bouffeurs de gre nouilles et les Allemands des inconditionnels des *kraut*.

Dans les *Carnets du major Thompson*, Pierre Daninos (1967) reprend avec beaucoup d'humour les stéréotypes et les préjugés que Français et Anglais entretiennent mutuellement depuis des siècles, en se lacérant de leurs griffes, comme s'il s'agissait des deux peuples les plus dissemblables du monde. Il est évident, dit-il, que les seules personnes qui prétendent connaître à fond un pays sont celles qui, l'ayant traversé en quinze jours, ont pu le quitter avec une opinion de confection dans leur valise. Celles qui y demeurent, par contre, apprennent chaque jour qu'elles ne savent rien, ou bien le contraire de ce qu'elles savaient déjà.

Bien que j'habite au Québec depuis bientôt vingt ans, je ne cesse de m'étonner quotidiennement des visages du pluralisme : la présence de langues et de modes de vie différents, de façons de s'habiller venant de tous les continents, la couleur et l'odeur des divers quartiers ethniques, la variété des confessions et des lieux de culte, qu'il s'agisse de la mosquée, de la synagogue, de la pagode, de la cathédrale ou de l'église.

Aussi bien au centre-ville de Montréal que dans mon petit quartier de la rive sud de la ville, des restaurants aux noms évocateurs : *Les rois de l'Asie*, *Chez Michel et Angelo*, *Shogun*, *La Casa grecque*, *Budapest*, *Le Vieux Duluth* m'invitent à traverser les continents en passant simplement d'un coin de la rue à l'autre.

S'intéresser à l'imaginaire de la table dans un contexte de pluralisme, c'est avant tout se pencher sur les représentations symboliques en présence, les images et les rituels qui s'y rattachent au quotidien. Au Québec, dans un contexte de pluralisme, mais aussi d'acculturation assumée dans une perspective d'échange et d'emprunt, les stéréotypes et les préjugés sur le mode alimentaire de l'Autre ne sont pas négatifs; bien au contraire, ils sont liés à l'exotisme, à la valorisation de l'Autre et de l'ailleurs.

Il y a sans doute une parenté essentielle entre le social et le théâtre, jusque dans les lieux où se façonne le cours des vies ordinaires (Goffman, 1993). Dans une société plurielle, les acteurs usent de leurs modes alimentaires différents pour créer une sorte de jeu de représentation ouvert à l'improvisation et aux effets de simulation et de parade. Nous nous intéressons à la théâtralité et à l'exemplarité de quelques cas de figure qui nous semblent chargés de sens dans la perspective d'une sociologie compréhensive. L'imaginaire de la table est le lieu d'une rencontre à la fois sociale et interculturelle, car le mode alimentaire tend à se conformer à un rituel marqué par des conventions qui régissent les relations entre les protagonistes, conventions qui constituent en quelque sorte un acte théâtral où il y a échange et mutuelle reconnaissance entre les protagonistes.

Notre approche se veut à la fois anthropologique et sémiologique; nous nous penchons sur notre objet d'étude en adoptant la perspective tantôt du langage des médias, tantôt de la reconstruction symbolique du phénomène par les acteurs. Trois petites précisions s'imposent au départ. Premièrement, lorsque nous parlons des acteurs qui sont partie prenante dans la construction symbolique de l'imaginaire de la table au Québec, nous faisons référence principalement aux «Québécois de souche», aux peuples autochtones et aux différentes communautés ethniques et culturelles qui vivent au Québec, appelées «néo-Québécois» ou «ethniques». Deuxièmement, nous considérons que dans un contexte de pluralisme, l'imaginaire de la table est construit matériellement et symboliquement avec les éléments suivants: les magasins d'alimentation, les cabanes à sucre, les restaurants étrangers, les centres commerciaux, qui sont des lieux publics de rencontre autour d'une table. Troisièmement, si les modes alimentaires pluriels se comportent comme des semences dans un jardin, lieu de multiples potentialités, la germination trouve son modèle et sa justification dans l'union des éléments ensemencés. On peut certainement questionner l'usage de cette métaphore: est-ce la terre d'accueil qui reçoit et intègre la semence des multiples vagues

d'immigration ou est-ce la semence qui fertilise la terre? Bien évidemment, la métaphore du jardin et des semences nous apparaît plus juste pour évoquer les enjeux du pluralisme que la métaphore du grand arbre, l'intégrateur, et des petites plantes qui poussent à l'ombre, les intégrés.

Si notre réflexion porte particulièrement sur le Québec, qui sert ici d'exemple emblématique dans un contexte d'immigration et de pluralisme ethnoculturel, l'éventail des cas de figure répertoriés au Québec est pertinent aussi pour la description de ces deux contextes au Canada.

Le Québec est une société complexe. Avec sa majorité francophone, sa minorité historique anglophone et les onze nations autochtones qui vivent à l'intérieur de ses frontières, on peut dire qu'il est une sorte de société multinationale. Particulièrement après 1945, une immigration d'origine différente s'est ajoutée aux trois populations de base (autochtone, francophone et anglophone), transformant la société québécoise en une société de pluralisme et de métissage culturel. Selon l'Institut de la statistique du Québec, en 1996, les immigrants représentaient 10% de la population du Québec. Précisons par la même occasion que 70% de ces immigrants vivent aujourd'hui dans la grande région de Montréal, où ils représentent 26,5% de la population.

L'interculturalisme est le modèle québécois de gestion du pluralisme ethnique et culturel. Il est défini selon une double perspective: d'abord et avant tout comme une convergence culturelle nécessaire vers le fait français, mais aussi comme la reconnaissance de la différence et du dynamisme des interactions conduisant à une culture hybride. Il reste néanmoins que l'étiquetage ethnique et le langage de l'altérité – de l'extériorité – sont très présents au quotidien.

Le vocabulaire lié à la construction symbolique de la nation au Québec, qu'on désigne tantôt comme population, peuple, communauté, tantôt comme région ou nation, est pour le moins indistinct. Si l'on admet l'idée d'une identité civique contractuelle commune reposant sur une nation de type « communauté politique », il faut dire que le Québec affiche aussi une identité nationale de type ethnique aux axes d'identification pluriels; l'identification à la majorité nationale francophone des Canadiens français, l'identification à la minorité nationale des Anglo-Québécois, l'identification à l'une des

nations amérindiennes pour les peuples autochtones et, enfin, l'identification à l'un des groupes issus de l'immigration pour les communautés ethniques. On ne saurait donc être surpris d'entendre parler, au Québec, de nourriture autochtone sauvage, de nourriture traditionnelle, de nourriture ethnique ou encore des « Québécois de souche » et des « néo-Québécois ».

## 9.2. CINQ MODES ALIMENTAIRES DANS L'IMAGINAIRE DU PLURALISME AU QUÉBEC

Pour parler de l'imaginaire du pluralisme au Québec en lien avec les modes alimentaires multiples, nous avons retenu cinq cas de figure représentatifs : le mode alimentaire des peuples autochtones ; le mode alimentaire traditionnel ; le mode alimentaire « ethnique » ; les restaurants étrangers ; le *fast food* multiculturel. On ne traite pas du phénomène McDo ; à lui seul, il mérite une réflexion sur le gigantisme publicitaire, la notoriété mondiale et la mondialisation de la malbouffe.

Ainsi, nous nous intéressons plus particulièrement :

- au mode alimentaire amérindien, comme enjeu d'une refonte générale ;
- au mode alimentaire traditionnel au Québec, dans une perspective de cosmopolitisme ;
- à la nourriture ethnique, comme jeu d'intégration et d'accommodement mutuel ;
- aux restaurants étrangers, comme recherche d'exotisme par la mise en scène de l'authenticité ;
- au *fast food* multiculturel dans les centres commerciaux, comme récupération marchande de la diversité.

### 9.2.1. LA NOURRITURE AUTOCHTONE, ENJEU D'UNE REFORTE GÉNÉRALE

De plus en plus souvent, la presse relate des affrontements entre les pêcheurs, les chasseurs autochtones et les inspecteurs fédéraux : « La réserve de Burnt Church a refusé de signer une entente avec Ottawa et exige de pouvoir pêcher selon ses propres règles » (Presse canadienne, 2001). Les peuples autochtones ont aussi obtenu dernièrement un droit de regard, voire de décision, sur les politiques forestières des gouvernements, afin de bien protéger leurs modes de vie traditionnels.

Si les changements de modes alimentaires des Autochtones sont à l'image des politiques colonisatrices et des abus civiques que les populations autochtones ont subis pendant trois siècles lors de la construction de nouveaux États en Amérique du Nord, la question de la nourriture vernaculaire n'est peut-être, en revanche, que l'objet d'une refonte générale quant à la reconnaissance des droits territoriaux ancestraux, droits inhérents à l'autodétermination et à la pérennité culturelle.

### **Le trio hamburger-frites-Pepsi ou un morceau de caribou ?**

Si la consommation des espèces locales a perduré au sein de la population autochtone, elle fut bien inégale et parfois quasi nulle. On raconte qu'il est très difficile de se procurer de la « nourriture autochtone » lorsqu'on est en visite chez les Premières Nations. Paradoxalement, même à des centaines de kilomètres des centres urbains, il est devenu plus facile de trouver un trio hamburger-frites-Pepsi qu'une portion d'orignal ou de caribou, alors que la forêt ou la toundra continuent à fourmiller de vie animale (Duhaime, 2001).

### **Comment expliquer ce paradoxe ?**

Lors d'une confrontation entre les Inuits et les Blancs sur le sens donné aux termes *inuit* et *esquimau*, Tamusi Qumak, un leader très connu de la communauté des Inuits du Québec, répondit de cette façon : « J'ai entendu dire moi aussi que le mot *esquimau* est censé signifier "mangeur de viande crue" dans une des langues amérindiennes et que, venant de la bouche des Blancs, c'est même un terme dérogatoire. Moi, je n'éprouve aucune gêne, aucune honte à cela. Dans notre pays de froidure sans arbre, le feu tient presque du miracle. Si nos ancêtres n'avaient pas été des mangeurs de viande crue, nous ne serions pas ici ce soir ! » (Filotas, 2001).

Replaçons-nous dans le contexte historique afin de mieux comprendre les véritables enjeux. Au Québec, le passage à la modernité des peuples autochtones fut traversé par des événements qui bouleversèrent radicalement les assises de leur société : l'insertion dans l'économie marchande par l'activité de la chasse ou de la pêche organisée, les tentatives de retourner à une économie de subsistance, les épidémies et les famines, le secours sociosanitaire du gouvernement lors de l'installation des Blancs sur le territoire, ou encore la sédentarisation des Autochtones qui vivaient auparavant de leurs cultures vivrières.

La perception du développement fut évidemment différente de part et d'autre. Si, dans les projets de développement qu'il mit en place pendant la Révolution tranquille, le gouvernement du Québec considérait le passage vers la modernité à travers le prisme de la rationalité instrumentale et d'une modernisation occidentale qui tournait le dos au passé, les peuples amérindiens voyaient cette modernisation comme un rituel de passage par lequel la communauté intégrait les changements dans une logique non pas de rupture, mais bien de continuité. Pour citer le même leader inuit : « Si trop souvent les Blancs nous considèrent encore aujourd'hui comme n'étant qu'un peuple de chasseurs qui a l'étrange coutume d'aimer la viande crue [...] notre culture ne peut être réduite à ces seuls éléments traditionnels. Notre culture fournit une base et une cohésion aux gestes quotidiens ; hier, nous allions à la chasse en traîneau à chiens ; aujourd'hui, nous bâtissons nos coopératives ; et demain, nous dirigerons notre gouvernement et nos institutions » (Filotas, 2001).

Voyons maintenant de plus près de quelle manière les changements se sont produits dans les modes alimentaires des peuples autochtones. Après avoir adopté le travail salarié et les échanges marchands par la pratique quotidienne de la monnaie, les Autochtones ont été séduits par l'offre de l'industrie alimentaire. Ce mode d'approvisionnement rapide dans les magasins ainsi que la consommation du sucré, du mou et des aliments traités ont vite gagné par la suite toutes les classes d'âge et surtout les jeunes. Les maladies du « monde civilisé », le diabète, les maladies cardiovasculaires et l'obésité, peu connues auparavant chez les Autochtones, sont ainsi devenues les nouveaux ennemis de la communauté.

Dans cette guerre plutôt commerciale et silencieuse, plusieurs facteurs sont entrés en ligne de compte. Des campagnes publicitaires de tout acabit où le mode alimentaire autochtone était associé à l'impureté, au danger et au mal, et le catastrophisme des tenants de l'industrie alimentaire ont fait en sorte que la population autochtone a commencé, paradoxalement, à s'inquiéter plus de la contamination du poisson et du gibier, sources alimentaires généralement saines et abondantes, que des dangers de la consommation des aliments traités. En même temps, tous ceux, nombreux, qui travaillaient pour gagner leur vie (salariés) n'avaient plus accès au gibier, ressource alimentaire qui continuait à faire l'objet d'un jeu complexe de dons et qui n'était donc pas commercialisée.

Dans ce contexte de marchandisation et de commerce industriel, revenir à la distribution des produits vivriers par les réseaux ancestraux exige presque la commercialisation de la nourriture autochtone, mais uniquement par l'initiative et l'effort de cette communauté. Autrement dit, pour revenir à la coutume traditionnelle de l'approvisionnement par les réseaux de parenté, il faut stratégiquement l'abandonner pour un certain temps, afin de renverser les forces du marché alimentaire industriel, après quoi les peuples autochtones seront véritablement en position de décider eux-mêmes du bricolage à faire entre ces deux modes alimentaires.

On pourrait résumer ce cas de figure par le jeu de mots suivant : lorsqu'il s'agit des modes alimentaires des peuples autochtones, on ne peut pas ou plus parler simplement de l'état de la question sans en faire une question d'État. D'un côté comme de l'autre, la pérennité des traditions alimentaires autochtones est devenue un enjeu politique global.

### **9.2.2. LA FOLKLORISATION DE LA NOURRITURE TRADITIONNELLE**

#### **Les chaînes alimentaires et la nourriture traditionnelle**

À en croire la publicité des grandes chaînes alimentaires, qui se déploie à la télévision et dans les dépliants offerts partout, tout le monde mange la même chose. Et cela est vrai en partie. Les chaînes alimentaires en question ont non seulement industrialisé et standardisé les produits alimentaires, elles les ont aussi, d'une certaine manière, démocratisés. Si tout le monde peut aujourd'hui manger du caviar et du saumon, encore faut-il savoir de quelle qualité il s'agit.

Peut-on s'attendre à retrouver dans l'assiette de tout Québécois, qu'il habite en ville ou dans un village, qu'il soit «de souche» ou «ethnique», ce que la publicité vante à longueur de journée? Pour ajouter un élément de difficulté à cette question, signalons qu'au Québec le nouvel arrivant, bien avant d'être considéré pour sa qualité de travailleur, de producteur de biens ou de citoyen dans la cité, est presque instantanément reconnu en sa qualité de consommateur. Il lui suffit en effet d'avoir une adresse et un appareil de télévision pour être «intégré», voire «récupéré» dans la grande famille des consommateurs. Cependant, si être «accueilli» par une logique de consommation reste le tout premier signe de reconnaissance de la présence de l'Autre, les dures épreuves de la véritable intégration ne font que débiter.

Bien que nous ayons avancé l'idée de la standardisation des magasins alimentaires en observant de plus près la présentation commerciale des produits, nous pouvons constater assez vite la présence de coins assez bien indiqués pour les aliments exotiques, qu'ils soient d'Asie ou d'ailleurs (d'Italie, de Grèce, etc.). Par contre, on aura beaucoup plus de difficulté à repérer le coin de la nourriture traditionnelle. Devrait-on la réduire à l'équation de la standardisation des modes alimentaires ou encore considérer que, dans ce double contexte de la standardisation et de l'ethnisation des produits alimentaires, elle ne trouve qu'avec beaucoup de difficulté sa place symbolique dans l'imaginaire de la table ?

### **Que veut-on dire par « nourriture traditionnelle » ?**

À leur arrivée en Nouvelle-France, les premiers colons, qui venaient de la Loire, du Perche et de la Normandie, n'avaient pour toute alimentation que les soupes ou les bouillis de lentilles et, quelquefois, du lard salé, de la poule, du chou, du navet, des haricots secs et du pain. Les patates sont bien moins recherchées, car on croit qu'elles donnent la lèpre. À cette époque, on s'aperçoit de l'utilité (rudesse de l'hiver oblige) d'engraisser le cochon et de le tuer à la fête de Saint-Nicolas, pour avoir de la viande toute l'année. Cette fête devient ainsi un hymne à la joie et le prétexte de rencontres, de communion en grande famille. Ce rituel est pratiqué surtout dans les villages et dans les fermes. Aujourd'hui encore, dans l'imaginaire des « Québécois de souche », le cochon désigne la viande fraîche de porc et le lard, la viande conservée et bien plus tard industrialisée.

Malgré l'influence de la modernisation, cette nourriture plutôt ancestrale que traditionnelle continue à évoquer symboliquement la mémoire des premiers colons et leurs dures épreuves. Seuls quelques artisans, ici et là, comme à la charcuterie La Queue de cochon, à Montréal, veulent faire de leur commerce un rendez-vous gourmand associé plus directement aux produits du Québec et indirectement à la mémoire de l'arrivée en Amérique des premiers colons.

Il faudrait ajouter un autre élément de compréhension. Dans les approches historiques de l'identité québécoise, on précise que celle-ci est complexe et particulière à cause des multiples héritages qui lui viennent avant tout de la France, la mère patrie, de la Grande-Bretagne, le conquérant, et des États-Unis, le grand voisin. Cela est aussi vrai de la représentation symbolique des influences alimentaires : on dit par exemple que l'imaginaire populaire associe la coutume du petit déjeuner « œufs et bacon » à l'influence britannique,

mais que la production et la consommation de masse des produits alimentaires, pratiques bien intégrées dans le quotidien des Canadiens français, sont incontestablement influencées par l'*American way of life*.

### **La cuisine traditionnelle, les fêtes gourmandes et les cabanes à sucre**

Sur l'île Notre-Dame, à Montréal, depuis dix ans se déroule pendant deux semaines le Festival international des fêtes gourmandes. Il s'agit d'une sorte de rituel annuel qui met en scène la diversité des cuisines, sous différents chapiteaux installés pour l'occasion et qui forment un véritable village multiculturel où se côtoient toutes les communautés de Montréal.

Lors du dixième Festival, la productrice de l'événement, qui se définit comme une Québécoise de souche, déclara à la presse : « Il s'agit d'une fête des papilles gustatives où l'on marche, on perd des calories, on reprend de l'appétit ; on mange des plats inusités. On ne mange pas de la poutine, des hot-dogs et des hamburgers, mais de la nourriture saine, avec du goût, et raffinée » (Gagnon, 2001).

On remarquera sans difficulté que ce discours valorise les mets étrangers et, par la même occasion, dévalorise la cuisine traditionnelle, qu'il associe à la nourriture quotidienne standardisée et au *fast food*. Selon cette logique de négativité, la cuisine quotidienne serait lourde, grasse, sans goût et peu raffinée.

L'ethnisation de la cuisine au Québec est un fait ; elle témoigne de la quête d'une certaine ouverture sur le monde et, en même temps, d'une forme de défense face à la standardisation des modes alimentaires. Ce mouvement d'ethnisation s'accompagne d'une tendance à folkloriser la cuisine traditionnelle. À première vue, cela est particulièrement frappant. En effet, la cuisine traditionnelle québécoise a quitté les villes pour se réfugier dans les cabanes à sucre, devenus des points d'attrait touristique. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, on organise pour les touristes et les nouveaux arrivants, en guise d'initiation aux coutumes culturelles de la majorité francophone, des événements « cabanes à sucre ». Effectivement, c'est dans ces lieux qu'on peut encore goûter aux plats traditionnels québécois comme la tourtière, les boulettes de viande à la sauce brune, le ragoût de

pattes de cochon, et qu'on peut baigner dans l'ambiance traditionnelle du « Québec authentique ». Sinon, il faut compter sur une invitation amicale, lors de la fête du jour de l'An, pour manger de la dinde farcie et écouter les vieilles chansons de Noël.

Lors du rituel des fêtes gourmandes ou des cabanes à sucre, c'est la communauté d'accueil qui semble appartenir au folklore, à l'altérité, à l'extériorité. On constate une fois de plus que c'est la cuisine traditionnelle qui semble avoir le plus de difficulté à se forger une place autre que folklorique dans l'imaginaire de la table au Québec.

### **9.2.3. LA NOURRITURE ETHNIQUE COMME JEU D'INTÉGRATION ET ACCOMMODEMENT MUTUEL**

Comme d'autres grandes villes du Canada, pays officiellement « multi-culturel », Montréal est une véritable mosaïque culturelle. Sa population variée est constituée des vagues successives d'immigrants dans des proportions telles qu'on a vraiment l'impression d'y retrouver un échantillonnage représentatif de la diversité des ethnies, des cultures et des cuisines du monde.

Si les villes ont un rapport particulier avec l'histoire et si l'histoire envahit l'espace et se convertit en spectacle de célébration des marques culturelles, on peut dire que l'interculturalisme se traduit à Montréal par la multiplication des quartiers ethniques : le quartier chinois, la petite Italie, le quartier juif, le quartier grec, le quartier portugais ne sont que quelques exemples révélateurs de cette stratégie de regroupement territorial.

#### **La nourriture ethnique et les immigrants**

Malgré le progrès économique qu'ils connaissent tous après quelques générations, les différents groupes ethniques changent rarement de stratégie résidentielle ; le plus souvent, ils préfèrent vivre dans le quartier de leur communauté. Qui plus est, selon une sorte de développement particulier à la montréalaise (McNicoll, 1993), les nouveaux groupes ne vont pas déloger les anciens ; ils se créent plutôt de nouveaux espaces ou des banlieues bien à eux. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, même les francophones québécois ont préféré créer de nouveaux arrondissements dans cette ville, devenue majoritairement française après l'exode rural des Canadiens français à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, plutôt que de déloger la bourgeoisie anglophone installée sur le mont Royal (montagne désignée d'ailleurs par une appellation très *British*).

Dans ces enclaves résidentielles diverses, on trouve le soutien des associations et un degré avancé d'organisation communautaire : des lieux de culte dans la langue d'origine, parfois des écoles du dimanche pour les enfants d'immigrants et de nombreux magasins d'alimentation qui offrent des ingrédients venant du pays d'origine. C'est surtout au rythme de leurs rencontres, lorsqu'ils s'approvisionnent dans les magasins du quartier, que les gens renouvellent quotidiennement leur communion et leur attachement communautaire.

S'il est vrai que le rituel d'approvisionnement « ethnique » s'inscrit dans une certaine continuité culturelle avec le pays d'origine et avec les générations précédentes de l'immigration, il reste qu'il est en parfaite congruence avec la normalité culturelle de la société d'accueil. En effet, ces magasins ethniques sont fréquentés aussi bien par les « ethniques » que par les « Québécois de souche ».

### **La nourriture ethnique et les « Québécois de souche »**

Comment interpréter alors le pèlerinage et l'approvisionnement des « Québécois de souche » dans les quartiers ethniques ? S'agit-il d'une inversion pour sortir de l'ennui, d'une façon pittoresque de changer le train-train quotidien ?

À la chaîne de télévision Télé-Québec, des émissions de grande écoute (pensons notamment à *Ciel mon Pinard* il y a quelques années et plus récemment à *À la di Stasio*) présentent « des recettes originales de cuisine ethnique », « des petits voyages guidés », « des trouvailles séduisantes et des aliments authentiques » dans les quartiers ethniques. La presse, à son tour, met l'accent sur la diversité des influences culinaires dans la gastronomie québécoise. Des articles consacrés à l'alimentation soulignent l'originalité et la force que la variété et l'hybridité de ses restaurants procurent à la gastronomie de Montréal. Ces indices laissent supposer que le Québec a pris le virage de la vie cosmopolite, qu'il est plutôt en rupture avec les traditions canadiennes-françaises ou alors qu'il veut représenter un syncrétisme particulier d'héritages et d'influences.

Deux éléments d'interprétation, l'un d'ordre historique, l'autre d'ordre anthropologique, semblent éclairer ce comportement cosmopolite : Denise Bombardier, journaliste militante très connue au Québec, témoigne de la « mauvaise habitude des Canadiens français à trop bousculer les références symboliques, par une sorte de fuite en avant qui nous vient de nos voisins du Sud » (Bombardier, 2001). Cette « fuite en avant » est devenue presque une habitude au Québec. Ainsi, dans les années 1960, en rupture avec le passé canadien, les

Canadiens français se sont rebaptisés Québécois. Avec la « québécoïtude », on a gommé de la mémoire collective un pan essentiel de l'identité québécoise; on a par la même occasion permis au gouvernement fédéral d'attribuer dorénavant à ce peuple fondateur l'étiquette plutôt régionale de « la belle province ».

Plusieurs intellectuels et historiens québécois évoquent le traumatisme originel: arrivés au Canada un siècle avant les Anglais, les Canadiens français semblent avoir refoulé dans leur inconscient la blessure historique que représentent la Conquête par l'Angleterre en 1763 et l'abandon de la mère patrie française. De plus, avec cette nouvelle appellation de Québécois, qui témoigne du deuil déchirant que les Québécois doivent faire de l'identité canadienne qu'ils ont mise au monde, il est dorénavant impossible de faire comprendre aux immigrants la grande difficulté des francophones québécois à décrocher, contre toute logique, du Canada fédéral.

La « fuite en avant » se poursuit, dans les années 1970, avec la volonté des femmes de garder leur nom, du moins celles qui étaient mariées; dans les années 1980, les universités et les hôpitaux sont devenus des « campus » et, tout dernièrement, alors qu'on s'accommode très bien de la présence et de la toponymie des quartiers ethniques, on songe à changer le nom historique des municipalités, pour les inscrire dans une logique d'appellation plutôt administrative.

Avec *Je me souviens*, cette devise nationale inscrite symboliquement sur toutes les plaques d'immatriculation des véhicules au Québec, la fuite en avant nous apparaît pour le moins contradictoire.

Dans une perspective plus anthropologique, on peut remarquer que les véritables frontières imaginaires de l'identité surgissent lorsqu'on parle du « caractère distinct de la société québécoise », de la question du « fait français » en Amérique, de la bataille des drapeaux entre les gouvernements québécois et canadien. Par contre, en marge de la structure sociale qui reste au Québec, comme on le note souvent, « tricotée assez serré », le syncrétisme de la bouffe représente, dans l'imaginaire collectif, un symbole accepté, voire affiché, du pluralisme ethnoculturel. Cette récupération des modes alimentaires ethniques par les « Québécois de souche » pourrait être comprise comme une inversion ou un interstice dans la vie sociale. Cet apparent vif de l'interdépendance et ce vide de centre, pour utiliser le langage de Victor Turner (1990), ne sont-ils pas en effet indispensables au fonctionnement d'une société plurielle et inclusive ?

Si l'on peut comparer la liminarité – qui est une sorte d'entre-deux-chaises – de l'intégration vécue par les immigrants à une tragédie, car elle implique l'humiliation, le renoncement, la rupture et la douleur du déracinement, chez les Québécois on pourrait associer cette inversion de statut à la comédie, car elle implique la dérision et le renversement de position. Cependant, il ne faut pas oublier que l'hybridité des modes alimentaires est une pratique culturelle acceptée et intégrée par l'ensemble des acteurs, qu'ils soient « de souche » ou « ethniques ». Toujours est-il que cette liminarité d'inversion n'est pas un signe d'anomie. Pour ceux qui y adhèrent avec zèle, il ne s'agit pas non plus d'une suppression de l'ordre social, de la structure sociale, mais bien plus d'un rituel d'inversion, c'est-à-dire d'« une nouvelle perspective d'où l'on observe la structure : [...] s'il n'y avait pas d'intervalles, d'interstices, il n'y aurait pas de structure, et c'est précisément ces écarts qui sont affirmés dans ce genre de liminarité » (Turner, 1990). Une liminarité qui affiche bien ses caractéristiques de rituel de passage : hétérogénéité, réduction des distinctions, simplicité, hétéronomie, égalité, état de socialité.

#### **9.2.4. LES RESTAURANTS ÉTRANGERS ET LA MISE EN SCÈNE DE L'AUTHENTICITÉ**

##### **Les restaurants étrangers : descriptions médiatiques**

Dans son cahier du vendredi, le quotidien *Le Devoir*, journal national indépendant, présente sous la rubrique « Plaisirs » de séduisantes descriptions de restaurants étrangers ; précisons qu'on appelle « restaurant étranger » tout restaurant dont l'enseigne ou la publicité annonce clairement une cuisine nationale ou régionale d'origine étrangère. Les quelques que voici nous donnent le ton de cette rubrique.

Chez *La pasta Andrea*, prosciutto, pancetta, cappiccolo et toute une ribambelle de fines herbes embaument la cuisine italienne ; elles sont mélangées avec de l'huile d'olive véritable et des vinaigres balsamiques faits en Italie et à l'italienne. Le chef vous rappelle que *tutto va bene* et *buon appetito*, et Eros Rammazzotti chante en sourdine pour les initiés de l'ambiance italienne [...]

Au restaurant grec *Psarotaverna*, « Vive la Grèce libre ! » Ici les bouzoukis bouzoukent comme à Paros et les nappes à carreaux bleues et blanches vous rappellent la mer Egée ; le bleu des îles grecques est omniprésent. Le vin retsina est à la portée de la main. La nourriture est grecque et les ingrédients aussi : taramosalata, tzazikis, spanakopitas, dolmathes, suivis de côtelettes d'agneau et de poissons grillés. Une fois le café pris, grec, il va

sans dire, on sort et on découvre que, de l'autre côté de la porte, ce n'est ni l'île Paros, ni celle de Mykonos, mais la rue Saint-Denis à Montréal (Rioux-Soucy, 2001).

Comme on peut le constater, la narration prend ici la forme de l'aventure et du voyage. Pour y arriver, on insiste sur l'authenticité de l'endroit : « la vraie cuisine étrangère », « de vrais ingrédients », « un décor et une ambiance exotique permettant aux clients de plonger dans l'imaginaire d'un restaurant typique de quartier en Italie ou d'un coin des îles grecques ».

À d'autres moments, les journalistes font ressortir le syncrétisme de la cuisine pratiquée dans les restaurants étrangers :

*La Gaudriole* est la fabuleuse chimère propulsée dans la réalité urbaine et grouillante d'un Plateau Mont-Royal multiculturel. Le propriétaire, une créature hybride, changeante comme le temps et qu'il a appris à brider, mais qu'il préfère enjôler, est renommé comme l'un des meilleurs créateurs de la table dite « fusion ».

Le chroniqueur laisse ensuite la parole au propriétaire :

Cuisiner c'est aussi séduire et courtiser [...] *La Gaudriole* est un espace réservé au plaisir, c'est du cousu main, pas de prêt-à-porter [...] La cuisine fusion a évolué au gré du marché, des arrivages et des inspirations, flirtant avec les saveurs intenses des pays ensoleillés sans pour autant renier la subtilité des textures nordiques du terroir québécois. C'est une gastronomie aux contradictions harmonieusement réconciliées (Rioux-Soucy, 2001).

Avec le *Voodoo Grill*, on est en présence d'un restaurant intercontinental, qui saute de continent en continent et qui est très « afro-asiatique-ethno-techno » :

Le *Voodoo Grill* est un syncrétisme de diverses influences; on trouvera un mélange justifiable par une superposition d'exotismes [...] l'esprit d'aventure, on le trouve moins dans les plats que dans une amusante option, très originale, des menus midi : détour par l'Amérique latine à l'apéro; retour en Asie et en Océanie pour le plat principal [...] un dessert cochon : le gâteau au chocolat et caramel (épais comme ça) est tout à fait nord-américain dans sa conception, pour le volume autant que pour la masse de sucre. Mais, après ce tour du monde à l'heure du midi, il faut bien revenir à la réalité... On est bel et bien au Québec. Pas de doute là-dessus (Charest, 2001).

On voit que dans les deux derniers cas, lorsqu'on parle de fusion et de syncrétisme, l'originalité est liée à une sorte d'exemplarité du multiculturalisme comme performance artistique et art d'interprétation de la diversité au moyen de l'intégration hybride de modes alimentaires.

Comme on vient de le constater, ce discours médiatique, à la fois interculturel et publicitaire, met l'accent sur l'exotisme, voire le sensationnalisme et l'évasion. L'exotisme relève symboliquement de l'étrangeté, de la joie de vivre, des vacances et des fêtes, et de l'authenticité; il s'oppose à l'environnement urbain, qui semble synonyme de froideur, d'hiver, de solitude, de monotonie et de dépression. Cette véritable métaphore des vacances, du voyage sans prendre l'avion et sans interrompre le train-train quotidien, qu'on confronte cependant à une expérience de « fine bouche », ne suggère-t-elle pas la fonction d'évasion ?

### **Les restaurants étrangers : le point de vue des propriétaires**

Moins il y a de restaurants de cuisine traditionnelle à Montréal, plus le nombre de restaurants étrangers se multiplie, aussi bien dans la métropole qu'en région. Pour les propriétaires, le restaurant étranger est avant tout un mode d'intégration au marché du travail, une manière de s'assurer une autonomie financière dans la société d'accueil (Turgeon et Carpin, 1996). D'ailleurs, la plupart des propriétaires nés à l'étranger déclarent avoir pratiqué un tout autre métier dans leur pays d'origine; c'est ici qu'ils ont fait leurs classes de cuisine et souvent là où ils s'y attendaient le moins, derrière les fourneaux. Cependant, cette rupture dans leur trajectoire professionnelle est vécue naturellement parce que, dit-on, trouver un lieu de travail dans la société d'accueil tient de la logique de l'offre et de la demande. Les propriétaires interprètent leur propre expérience de restauration non pas comme un désir de conserver la culture d'appartenance, mais comme une contrainte assumée dans leur processus d'intégration économique. Aussi considèrent-ils que non seulement la décision de se lancer dans la restauration est d'ordre économique, mais encore la pratique quotidienne du travail est un effort de séduction et de mise en scène de l'exotisme dicté par des raisons commerciales.

Les éléments exotiques de la culture étrangère visent à séduire le client et à lui offrir un voyage imaginaire. Si certaines parties du décor suggèrent un « ailleurs », les éléments les plus fonctionnels (le couvert, les serveurs) sont tout à fait nord-américains. La bouteille de ketchup, symbole du mode alimentaire nord-américain très bien

intégré par le Québécois, est subtilement placée sur la table afin de sécuriser le client. Les propriétaires étrangers recrutent leurs serveurs parmi les jeunes Québécois pour attirer une clientèle principalement constituée, pendant la semaine, de « Québécois de souche » ; discrets et distants, ces serveurs sont un gage de protection de la bulle privée du client, une valeur qui est au cœur de la culture nord-américaine. Il faut dire aussi que la cadence accélérée du travail (d'autant plus s'il s'agit des repas du midi) fait aussi partie des valeurs chères à la culture américaine. Précisons par ailleurs qu'il ne se tisse pas vraiment de convivialité des différences ethnoculturelles autour de l'assiette et encore moins entre serveurs et clients. Le serveur reste plutôt un relais, un passeur entre le monde de l'immigrant (la cuisine) et la clientèle québécoise (la salle à manger).

### **La perception des clients**

Pour la clientèle de fin de semaine, principalement « communautaire », il s'agit avant tout d'un rituel de communion et de rencontre de toute la famille. Cependant, pour les clients de la semaine, majoritairement « québécois de souche », la description de l'expérience du restaurant étranger prend la forme du récit de voyage, comme dans les chroniques de « Cabrioles gourmandes » ; le mode de narration est le même que pour un séjour dans un ailleurs exotique : on y vient pour bien manger, essayer du nouveau, s'enrichir par le plaisir, se dépayser, ou encore se souvenir de voyages et de vacances au soleil. On peut décrypter dans cette façon de parler du voyage individuel un certain culte du narcissisme, où le moi exulte et s'affiche par une expérience personnelle.

Le sentiment d'être en vacances chez l'Autre se construit sur l'exotisme. Qu'est-ce que l'exotisme peut bien suggérer dans une perspective interculturelle ? On peut l'interpréter comme un Autre idéalisé par le rêve de dépaysement. En fait, on se projette dans un ailleurs, qui est tel parce qu'il est lointain et autre ; dans ce cas, la narration témoigne, par une sorte d'inversion des insatisfactions et des frustrations du quotidien, de la nostalgie d'un ailleurs idéalisé. L'exotisme peut aussi être une manifestation de ce que Tzvetan Todorov appelle l'éloge de la méconnaissance ; en ce sens, l'ailleurs témoigne d'une fascination certaine pour des endroits peu ou mal connus.

Dans le cas des restaurants étrangers, on peut constater que la même expérience est chargée, selon les acteurs qui font la description de la situation, d'un sens différent. Alors que, pour les propriétaires, il s'agit principalement d'un mode d'intégration économique et d'un

rituel de conformité sociale, pour la clientèle, l'expérience du restaurant étranger devient une petite subversion de la vie sociale contraignante et s'inscrit ainsi dans un rituel d'évasion, sorte de liminarité et d'entre-deux. Cependant, pour les uns et les autres, cette expérience s'inscrit dans une dynamique interculturelle qui dépasse la dichotomie ouverture/fermeture ou encore chez nous/chez l'autre.

### 9.2.5. LE FAST FOOD ET LE CENTRE COMMERCIAL

Les mégacentres commerciaux de Montréal ressemblent à tous à ces centres couverts et fermés, inventés à la fin des années 1950 aux États-Unis et répandus depuis dans le monde entier. On trouve le même schéma de base à la Plaza : une gigantesque structure géométrique de forme cubique ou rectangulaire, avec des magasins d'envergure nationale aux extrémités et, dans l'espace intermédiaire, une myriade de petites boutiques et une aire de restauration rapide.

Qu'est-ce qu'on trouve dans ce coin de restauration ? Du *fast food* multiculturel : des hot-dogs merguez, des bagels au fromage, des fajitas, des tacos, des souvlakis, des lasagnes, des saucisses allemandes, des crêpes bretonnes et du poulet à la Kentucky. Le multiculturalisme de l'assiette carton, vite préparée et consommée, est évoqué par le langage coloré de l'endroit ; le *fast food* nord-américain du colonel Sanders (PFK, poulet frit à la Kentucky) côtoie le *fast food* de la cuisine libanaise, mexicaine, grecque, italienne, allemande ou française. Si l'on ne peut pas lier l'ethnisation du *fast food* à une politique quelconque de multiculturalisme, on peut cependant l'associer avec le processus d'ethnisation des banlieues. D'une part, les grands trusts alimentaires se sont lancés dans le *fast food* ethnique pour une raison strictement commerciale ; ainsi, McDonald a commencé à produire et à servir des tacos et des pizzas, General Foods, des burritos et des quiches lorraines, et Stouffer, des plats multiethniques congelés. D'autre part, les promoteurs des centres commerciaux ont aménagé des lieux de restauration rapide multiethnique, dont l'organisation spatiale, l'ambiance sonore tranquillisante et la publicité concourent à une efficacité expressive, mais une efficacité du commerce et non pas du multiculturalisme.

Le *mall* est une image forte de la société de consommation puisqu'il est la synthèse des activités de consommation, qui mêlent la marchandise utilitaire (vêtements, chaussures, cosmétiques), la marchandise culturelle (librairies, cinéma, magasins de disques) et les lieux de *fast food*.

Comme l'avait démontré Baudrillard, la classe moyenne, qui semble baigner dans le bonheur de la consommation, ne ressent plus le *mall* comme une activité de loisir, mais plutôt comme un devoir de consommer.

Peut-on comprendre l'imaginaire du *fast food* multiculturel autrement qu'en rapport avec l'imaginaire de la fête de consommation? Il y a parfois de ces synchronies... Le chercheur se sent tout à coup provoqué par des instants complices, vécus avec les gens dans le théâtre de la vie, et ces moments sont porteurs d'une réflexion combien plus désinvolte. Ainsi, pendant des années, je rencontrais au centre commercial de mon quartier un voisin qui, muni d'un sac et d'un air faussement consommateur, passait son temps dans les allées. Forts d'une familiarité faite de voisinage, de sourires et de regards complices, nous nous sommes retrouvés un jour devant un café tout à fait américain, bien que nous eussions choisi le petit coin du *Rainforest, café de l'Amazonie*. Bref, c'est là qu'il m'a révélé son grand secret. Chaque fois qu'il venait au centre commercial, ce n'était pas pour acheter, mais avec l'étrange sentiment qu'il allait un jour rencontrer des amis, comme auparavant au marché de son quartier, dans son pays d'origine. Mais le miracle ne se produisait jamais... sauf peut-être ce jour-là. Il me confia discrètement sa pensée: «Je sens que la consommation est un substitut à tout ce qui nous manque dans la vie. On veut nous faire croire que la vie est un divertissement, mais elle n'est que l'illusion de notre propre déshumanisation.»

Effectivement, dans un centre commercial, on consomme non seulement du matériel (des objets, de la nourriture), mais aussi et avant tout une idéologie dominante, celle de la marchandisation, qui récupère même le multiculturalisme. Les promoteurs et la publicité ne cessent de nous assurer que l'organisation de la banlieue autour du centre commercial ainsi que l'organisation du centre ne sont que l'expression directe de la volonté populaire: «L'architecte principal du centre commercial n'est nul autre que le peuple qui exprime librement sa propre volonté» (Tom, 2000). Or, le centre commercial est, avant toute chose, un lieu hautement symbolique de reproduction de la société de consommation: «Véritable église de notre société post-moderne, par la mise en scène rituelle de la force d'achat et du narcissisme de l'individu moyen, le centre d'achats assure le bon fonctionnement de l'ordre établi» (Debord, 2000).

La convivialité plurielle du *fast food* multiculturel n'est pas au rendez-vous dans le centre commercial; en effet, chaque individu erre comme un loup solitaire et se sent égaré au milieu des troupeaux

multicolores. Fuyant son quartier anonyme, anodin et parfaitement identique à un autre, tout un chacun cherche un supplément d'âme dans cette église moderne où la communion n'est qu'imaginaire.

Le multiculturalisme version *fast food* n'est pas, comme on pourrait le croire, un cérémonial de la société métissée qui veut célébrer la mosaïque culturelle dans son assiette, mais plutôt une mise en scène de la différence au profit du commerce et une réponse commerciale à l'exode des néo-Québécois et de la classe moyenne vers les banlieues. Ce *fast food* multiculturel s'adresse à l'individu moyen de banlieue qui, quelle que soit son origine, travaille, épargne et dépense, jouant ainsi le rôle, pour reprendre une expression de Guy Debord, de « figurant minable de la société de consommation ».

Le *fast food* multiculturel du centre commercial est surtout une fête de divertissement et de gaspillage, ingrédients si nécessaires à la reconnaissance sociale dans la société de consommation. Si, dans le quotidien, il y a des pauvres et des riches, des « Québécois de souche » et des « ethniques », le gaspillage festif procure à tout un chacun un sentiment d'égalité et de transgression des différences.

Sous l'éclairage du *fast food* multiculturel comme fête de consommation, on peut trouver, sans grande difficulté, quelques-unes des fonctions du rituel suggérées par Durkheim : la fonction de socialisation et de renforcement de la structure ; par Turner : la transgression par la suspension liminaire dans des moments hors temps et d'effervescence mythologique ; ou encore par Guy Debord : l'évasion festive par laquelle les individus éprouvent de temps en temps un sentiment de liberté, de laisser-aller, de fuite face à des réalités contraignantes.

Il est aussi vrai que le multiculturalisme en version *fast food* et centre commercial met en évidence une certaine fonction de synchrétisme social et culturel à l'intérieur d'une vaste communauté temporaire, là où les hiérarchies et les différences semblent expulsées, du fait que chaque individu décide apparemment à sa guise de l'acte de consommation. À travers ces rencontres passagères et éphémères, un sentiment d'appartenance à une Tour de Babel, sentiment collectivement accepté, se met en place pour signifier un pluralisme bien intégré à la fête.

## EN GUISE DE CONCLUSION

Nous terminerons cette petite revue de cas de figure symboliques liés à l'imaginaire de la table dans un contexte de pluralisme par quelques considérations d'ordre épistémologique. Analyser les croyances, les illusions ou les imaginaires en voulant les expliquer ou y déceler une logique de cause à effet serait une approche réductionniste ; la sociologie compréhensive s'emploie plutôt à les comprendre comme une construction symbolique de la réalité. Cette approche compréhensive profite cependant de quelques autres éclairages théoriques. Ainsi, l'interculturalité des modes alimentaires peut être traitée sous l'angle :

- de la contre-culture, non pas comme une contre-culture des modes alimentaires traditionnels, mais plutôt des phénomènes de standardisation et de globalisation ;
- du bricolage et de la culture hybride, produit de la rencontre interculturelle qui remet en cause la logique binaire de l'assimilation ou de la résistance, et celle du local ou du global ;
- de la fête, où il est possible de transgresser les contraintes et les interdits sans pour autant remettre en cause la normalité sociale. S'il est vrai que le pluralisme alimentaire, comme fête, possède un potentiel de transgression et de révolte, il reste éphémère et ponctuel ; la rupture d'avec le monde social constitue plutôt une délivrance des servitudes quotidiennes, un moment et un état où l'on est tenu non pas de se conformer, mais de dépenser et de se dépenser. La pertinence du grand angle de la théâtralité et de l'imaginaire de la table, en tant que reconstruction symbolique par les acteurs, s'en trouve alors renforcée.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAUDRILLARD, J. (1970). *La société de consommation*, Paris, Denoël.
- BOMBARDIER, D. (2001). « Changer ; progrès et dépersonnalisation », *Le Devoir*, 12 août.
- CHAREST, R. (2001). « Bienvenue à l'intercontinental », *Le Devoir*, 7 septembre.
- DANINOS, P. (1967). *Les carnets du Major Thompson*, Paris, Livre de poche.
- DEBORD, G. (2000). *La société du spectacle*, Paris, Folio.

- DUHAIME, G. (2001). « Le dilemme alimentaire autochtone », *Le Devoir*, 2 septembre.
- FILOTAS, G. (2001). « Portrait d'un précurseur », *Le Devoir*, 2 septembre.
- GAGNON, G. (2001). « La fête des papilles gustatives à sa 10<sup>e</sup> édition », *Brossard Éclair*, 7 août.
- GOFFMAN, E. (1993). *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit.
- MAZOYER, F. (2000). « Consommateurs sous influence », *Le Monde diplomatique*, décembre.
- McNICOLL, C. (1993). *Montréal société multiculturelle*, Paris, Bélin.
- PRESSE CANADIENNE (2001). « Le conflit de la pêche », *Le Devoir*, 17 septembre.
- RIOUX-SOUCY, L.M. (2001). « Cabrioles gourmandes », *Le Devoir*, 10 et 31 août.
- TOM, F. (2000). « Le bonheur est dans le centre commercial », *Le Monde diplomatique*, août.
- TURGEON, L. et G. CARPIN (1996). « Contacts et échanges interculturels dans les restaurants étrangers de la ville de Québec », dans Khadiyatoulah Fall, *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- TURNER, V. (1990). *Le phénomène rituel*, Paris, Presses universitaires de France.

# 10

*LE NATIONALISME  
ET LA BIÈRE*

*I Am Canadian* est une annonce de bière destinée à la télévision qui a été commanditée au courant de l'année 2000 par la société Molson. À elle seule, cette publicité constitue un cas de figure symbolique dans le processus de construction d'une communauté imaginée.

Le succès à la fois commercial et politique de cette publicité fut tel que l'annonce a été diffusée, une année durant, dans presque toutes les salles de cinéma partout au Canada. Dans un certain nombre d'arènes destinées aux amuseurs publics et au grand public, elle a été mise en scène sous la forme d'une courte pièce de théâtre. Avec comédiens, scénographie et adaptation locale à l'appui, elle a été « jouée » devant un public à chaque fois émerveillé ; le spectacle a récolté des ovations et provoqué une certaine frénésie festive.

La même année, forte de son succès à titre d'« exemple à suivre », la publicité a été présentée dans un congrès de la presse internationale, à Boston, par une ministre du gouvernement libéral de Jean Chrétien (il s'agit de Sheila Copps, alors ministre de Patrimoine Canada). Fait encore plus significatif, les journalistes et le public ont consacré la publicité *I Am Canadian* « parole politique collective ». Voici le contenu de cette annonce. Un jeune homme s'avance sur une scène et prend un micro. Timidement, il se présente :

*Excusez-moi.  
Je m'appelle Joe, et je suis Canadien.*

Un peu gêné, un peu exaspéré, il explique :

*Non, je ne vis pas dans un igloo.  
Non, je ne travaille pas dans le commerce des fourrures.  
Je ne fais que vivre au Canada.*

Peu à peu, il s'enflamme :

*Je parle le français ou l'anglais, pas l'américain !  
Le Canada soutient la paix, non pas les actions policières !*

Sur fond musical de *Land of Hope and Glory*, une chanson patriotique britannique, il crie :

*Le Canada est le pays du hockey et la meilleure moitié de l'Amérique du Nord... et je m'appelle Joe. I Am Canadian. Merci beaucoup !*

Puis il quitte la scène.

Pour comprendre ce cas plutôt virtuel que réel, on peut dire que, lorsque le virtuel utilise un processus symbolique d'actualisation, il devient réel pour la communauté qui le raconte et le vit comme vrai. Qu'est-ce que l'annonce publicitaire et la réaction frénétique

qu'elle a suscitée nous apprennent? Voici quelques commentaires inspirés par la lecture de cette publicité; ils portent sur le rôle de la communication dans la construction des communautés imaginées et sur les liens entre le fait politique et les médias.

D'abord, les médias jouent un rôle important dans la construction symbolique du sentiment national. La communication est un processus symbolique par lequel la réalité est produite, maintenue, réparée et transformée continuellement. Les médias sont des lieux de reconstruction imaginaire où l'on crée un esprit national. Ils produisent des liens symboliques parce qu'ils facilitent le partage de sens entre les membres d'une communauté, la communion, la convivialité et la célébration des valeurs collectives. Avec cette perspective de communication de type rituel, on peut voir dans des actes aussi simples que lire un journal national ou regarder la télévision de véritables moments de communion nationale.

Le deuxième commentaire a trait à la construction symbolique de l'identité canadienne. Pour commencer, précisons que l'identité canadienne se définit par son nationalisme civique, contractuel. Ce nationalisme civique est fondé sur le bilinguisme, le multiculturalisme, l'attachement à la monarchie constitutionnelle et sur cette idée de la grandeur du pays, dont l'immense territoire s'étend de l'Est à l'Ouest, *coast to coast*. L'unité pancanadienne se nourrit d'un État fort, préoccupé par l'union sociale et la force de l'État-providence.

On cherche souvent à attiser la fierté canadienne en présentant le pays comme un pays jeune, démocratique et défenseur de la paix dans le monde. Force est de constater que dans le discours très court mais combien significatif du jeune Joe de la publicité *I Am Canadian*, on trouve plusieurs indices et symboles de cette identité civique canadienne. Plusieurs journalistes l'ont remarqué d'ailleurs; ce discours imaginaire semble s'adresser plus au voisin du Sud qu'aux compatriotes. Comme si le discours exprimait le désir des Canadiens anglais de corriger gentiment le grand voisin du Sud, qui connaît mal le Canada.

Pour commencer, le nom *Américains* est un flottement, sinon un dérapage sémantique, puisque les États-Unis ne sont pas l'Amérique. Le plus souvent, vu des États-Unis, le Canada semble se réduire au « pays des pluies acides » et à une ceinture de sécurité de la frontière américaine. Le discours de Joe se construit effectivement sur cette opposition entre le Canada et les États-Unis. Pour suggérer ce que le Canada est ou n'est pas, le style narratif emprunte beaucoup à la

logique de la négativité : le Canadien ne parle pas l'américain ; le Canadien ne travaille pas dans le commerce de la fourrure ; le Canadien ne soutient pas les actions policières. Par contre, le récit devient affirmatif lorsqu'il veut suggérer ce que le Canadien fait : il joue au hockey ; il soutient le maintien de la paix. De toute évidence, les verbes *être* et *faire* sont au cœur du discours. Et, pour terminer, Joe, un peu gêné, dit clairement : « Le Canada est la meilleure moitié de l'Amérique. » Il y a là une image forte qui semble résumer l'essentiel sous un mode d'affirmation nationale.

Il faut dire que le « danger américain » est bien plus ressenti au Canada anglais qu'au Québec. Au Québec, la langue, l'histoire, la religion et toute la symbolique de la Nouvelle-France sont autant d'indices symboliques de la différence ; dès lors, se confronter et même intégrer une certaine « américanité » ne posent vraiment pas problème au Québec. Si la résistance identitaire existe au Québec, et on sait à quel point elle est toujours au cœur de la politique, elle s'affirme face au Canada anglais et non face aux États-Unis. Ne dit-on pas par ailleurs que si le Québec peut vivre symboliquement sans le Canada, le Canada ne peut pas se départir de cette référence forte au Québec et aux trois peuples fondateurs : les Amérindiens, les Canadiens français et les Canadiens anglais.

On peut constater à quel point, sous l'emprise de la mise en scène d'une figure identitaire emblématique, l'image gouverne la présentation du « soi » et, du même coup, d'un « nous » collectif imaginaire. L'identité est-elle en effet autre chose qu'un centre virtuel auquel il faut absolument se reporter pour expliquer certaines choses, même si elle n'a pas d'existence réelle ?

Avec les symboles de cette publicité, on peut évoquer le nationalisme au quotidien, ce *nationalisme banal* (Wachtel, 1998). En effet, le nationalisme ne se traduit pas nécessairement par un « nationalisme chaud », qui aurait systématiquement besoin de désigner l'ennemi et de hisser le drapeau au son des armes. Le nationalisme est avant tout *un état d'esprit*, une *communion*, un sentiment d'appartenance à quelque chose de commun. Le nationalisme banal s'exprime dans des gestes aussi simples que prendre le métro avec les autres, avoir accès aux mêmes produits de consommation, bénéficier de bons services sociaux, lire le même journal, apprendre la même histoire, regarder les mêmes émissions de télévision. En outre, se reconnaître dans la littérature et le cinéma national devient un gage que la nation est une création symbolique. Si la publicité de Molson pour sa bière n'est pas, pour ainsi dire, un *monument électronique* ou un événement

médiatique au sens où l'entendent Dayan et Katz (1992), elle fait partie certes de ces gestes banals qui donnent un sens d'occasion et nourrit symboliquement le sentiment national.

Notons enfin que cette annonce n'est pas sans rappeler une campagne publicitaire faite au Québec il y a un quart de siècle par Labatt, un autre fabricant de bière. Dans ce cas-là, le discours imaginaire s'adressait aux Québécois, en plein processus d'émancipation identitaire ; on leur disait tout simplement : « On est six millions, faut se parler. » Le spectacle symbolique offert par ces deux annonces de bière est effectivement semblable. Dans les deux cas, un discours publicitaire sert de liant à l'identification collective ; ce qui peut avoir l'air d'une appartenance « naturelle » et « réelle » n'est en fait qu'une production symbolique. C'est par le jeu de la proximité médiatique que le citoyen consommateur se sent proche de ses semblables. À travers un lien imaginaire, le citoyen se retrouve symboliquement dans cette narration sur lui-même ; il s'y perçoit, pour citer Benedict Anderson, dans une sorte de « camaraderie profonde et horizontale ». Ce ne sont pas tant les individus qui habitent la communauté que la communauté qui habite l'imaginaire des individus ; les gens vivent ainsi à l'image de leur communion, et cette fraternité permet à des millions de gens de s'identifier avec leurs semblables, de penser et sentir de la même manière et, dans certains cas, même de tuer ou de mourir au nom de leur nation (Anderson, 1996).

Ce jeu s'effectue en quelque sorte par l'inversion des rôles : le consommateur devient citoyen. De même pour l'inversion des codes : une bière sert à l'identification politique et nationale. L'ambiguïté qui en résulte procure à ce genre d'annonce une double efficacité, commerciale et politique, qui s'exprime par l'adhésion du consommateur à une identification citoyenne. Cependant, dans les deux cas, si une marque de bière peut servir de prétexte à un patriotisme commercialisé, cette inversion, par le même jeu d'ambiguïté des rôles et des codes, ne contribue-t-elle pas à rendre dérisoire cet exercice de fierté nationale ? Dans le sens du nationalisme banal, certainement pas, sinon comment expliquer la frénésie collective suscitée par ces publicités ? Par ailleurs, le véritable succès de ces annonces n'a pas été la vente de bière, mais bien l'attrait symbolique d'une telle communauté d'esprit.

Néanmoins, si l'on peut trouver des ressemblances entre ces deux publicités, l'une canadienne et l'autre québécoise, on peut également lire certaines différences quant au type de mobilisation qu'elles portent implicitement. Selon Castells (1997), il y aurait trois manières

de construire symboliquement l'identité : la légitimation de l'identité (*legitimizing identity*), l'identité comme résistance (*resistance identity*) et l'identité de projet (*project identity*). Alors que la publicité *I Am Canadian* nous semble plus près d'un processus de légitimation et de résistance (voici ce que nous ne sommes pas, voici ce que nous faisons et comment nous nous percevons par rapport à l'autre), la publicité de Labatt se rapproche plutôt d'une identité par projet, dans laquelle les individus sont invités à se battre ensemble pour un objectif commun : *faut se parler!*

On peut certainement s'étonner de voir à quel point un discours commercialement efficace réussit à capter l'attention du citoyen et à engendrer un sentiment de fierté nationale, alors que, habituellement, c'est l'inverse qui se produit. Comme l'a si bien expliqué Balandier (1992), le discours des acteurs politiques cherche à séduire par le truchement des médias et d'un langage publicitaire. D'autres auteurs ont parlé des « effets d'annonce » visés par les politiques. Effectivement, la confusion entre politique et divertissement est surprenante ; souvent, les ingrédients de mise en scène des discours sont les mêmes : l'émotif, l'instantané, la théâtralité. Nous sommes ici au cœur d'un débat contemporain. Certains auteurs considèrent que le politique se dissout dans le médiatique et que ce serait donc la fin du politique. Selon d'autres, la télévision publique permettrait au contraire l'avènement de la « démocratie de masse », dont elle est une des conditions d'existence (Wolton, 1990). Autrement dit, le politique change de forme, il ne disparaît pas, parce qu'il est indissociable du tragique et du comique, toujours présents, en tout temps, dans toutes les sociétés.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, B. (1996). *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- BALANDIER, G. (1994). *Le pouvoir sur scène*, Paris, Baland.
- CAREY, J. (1988). *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Londres, Unwin Hyman.
- CASTELLS, M. (1997). *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell.
- DAYAN, D. et E. KATZ (1992). *Media Events*, Boston, Harvard University Press.
- DEBORD, G. (2000). *La société du spectacle*, Paris, Folio.

DELEUZE, G. (1968). *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France.

WACHTEL, A. (1998). « Literature and Cultural Politics in Yugoslavia », dans *Making a Nation*, Stanford, Stanford University Press.

WOLTON, Dominique (1990). *L'éloge du grand public : une théorie critique de la télévision*, Paris, Flammarion.



# VI

**LÉGENDES  
CONTEMPORAINES**  
*Rites de passage  
et fonctionnement  
cérémonial*



*LES FUNÉRAILLES  
DE LADY DIANA\*  
Princesse du peuple*

---

\* Ce texte a été publié sous une autre forme dans la revue *Frontières* à l'hiver 1988.

Les funérailles des personnes publiques sont signifiantes à plusieurs points de vue. Elles désignent non seulement l'ensemble des cérémonies destinées à rendre les derniers hommages à la dépouille d'une personne publique, mais surtout et avant tout un événement médiatique fait d'actes de symbolisation et de ritualisation collective.

La disparition prématurée de Diana Spencer, princesse de Galles, a été le prétexte d'une énorme effervescence mythologique qui a renouvelé la vivacité de l'imaginaire collectif. Altesse royale et martyre du mariage arrangé, Lady Diana devint ainsi une figure mythique et une véritable héroïne de conte populaire.

### 11.1. UN ÉVÉNEMENT CÉRÉMONIEL

On peut jouer sur l'ambiguïté des termes *cérémonie* et *événements*. En effet, certains événements provoquent une couverture médiatique cérémonielle et certaines cérémonies amplement médiatisées deviennent des événements publics majeurs. Des événements rares et exceptionnels, tels que les fêtes nationales, les parades militaires, les actes politiques ou encore les noces et l'enterrement de personnalités publiques marquantes, mobilisent l'énergie collective et déclenchent une couverture médiatique hors du commun. L'expérience festive des événements cérémoniels donne naissance à des communautés diasporiques, cette ancienne forme de célébration collective. Ainsi, le caractère symbolique de l'expérience festive ne tient pas tant aux informations qu'elle procure qu'à l'interprétation et à l'évaluation qu'elle fait de l'événement souligné.

La transmission des funérailles de Lady Diana en direct à la télévision, par un flux continu d'informations, d'images et de commentaires, s'est construite dans un récit passionné et pathétique qui, forcément, fait appel aux émotions. Les téléspectateurs ont regardé et interprété ensemble ce récit, dans une sorte de communion et d'emballage émotionnels. Regardons de plus près cette couverture médiatique. Du 30 août au 6 septembre 1997, une semaine durant, l'accident de la route et la mort de Lady Diana tiennent le monde entier captif de l'événement. Livrée en quelque sorte « à domicile », la couverture médiatique de la cérémonie funéraire de cette princesse de la fascination donne lieu à un déversement général de sacré, dans une multitude de centres régionaux, en Angleterre, mais aussi ailleurs dans le monde, et transforme Diana en objet de religiosité diffuse.

Les médias se sont faits les intermédiaires d'une communion dans le deuil : deux millions de spectateurs sur le passage du cortège à Londres et deux milliards et demi de téléspectateurs en direct. La station BBC, qui avait le monopole de la transmission des funérailles de la princesse, a réussi un véritable exploit d'émoi intense et passionné. Passionné, oui, selon un certain ordre mondial de communion toutefois. En premier lieu, ce sont les Britanniques (toutes races, confessions, modes et professions confondues) qui sont en larmes et en deuil, puis les gens du Canada anglais, de l'Australie, de l'Inde et d'autres satellites de l'ancien empire colonial anglais. Enfin, la population des autres pays, plus ou moins anglophones, plus ou moins monarchiques, se laisse contaminer par l'émotion planétaire. Le monde entier vit un moment de deuil, une procession dont la mise en scène est signée par le suprême maître de cérémonie : la télévision. Rappelons tout de suite que le premier grand spectacle télévisé du monde avait été le couronnement de la reine Elizabeth II d'Angleterre, en 1952, suivi, dans la gradation des méga-événements mondains, du mariage *télé* du prince Charles avec Lady Diana Spencer, en 1981.

La construction dramatique des funérailles de Lady Di plonge les téléspectateurs dans une atmosphère porteuse de tragédie, à la fois hollywoodienne, moderne et antique. Les Euménides, ces divinités grecques qui annonçaient les catastrophes, sont remplacées par les sondages, de véritables divinités modernes dans la cité, annonciatrices du bonheur ou du malheur collectifs. Il faut dire aussi que les temps sont durs et que le contexte est, en quelque sorte, aux funérailles. La mort tragique de la princesse n'a été que la pluie qui a fait éclater la semence. Quoi de plus symbolique que le triomphe de l'émoi collectif dans un contexte où néolibéralisme rime avec chômage et précarité et liberté, avec isolement et individualisme ? Quoi de plus humain et de plus solennellement fraternel que de ressusciter, par les fresques télévisuelles, les thèmes universels de l'amour, de la trahison, du bonheur, du malheur et de l'espoir dans un monde où les discours prennent une couleur affreusement affairiste et financière ?

À défaut de pensée éthique, on a besoin, au moins, d'émotion éthique ; à défaut de croyance religieuse qui convie à la fraternité, on a besoin, au moins, d'une religiosité affective. Ainsi, journalistes et spectateurs entrent dans ce jeu symétrique de pleureuses consentantes où chacun de son côté accentue le caractère dramatique de l'événement et de l'effervescence mythologique. Une semaine durant, les médias nous ont envoyé, par cette narration sur nous-mêmes, une image de socialité polymorphe, de communion dans la souffrance et de vitalisme collectif renforcé par l'identification générale au personnage

de Diana. Ce fut un événement médiatique suprême où la réalité paraissait moins vigoureuse que l'image. La théâtralité qui a entouré la ritualisation médiatique de la mort de la princesse et qui a, en quelque sorte, exorcisé les frayeurs quotidiennes était enflammée par des mots magiques : *le Bien, le Mal, les Justes et les Méchants* ; les attentes collectives étaient tournées vers la recherche d'un esthétisme existentiel et d'une éthique personnelle. Disons que l'effervescence mythologique ressurgie de cette communion émotionnelle dans la légende de Lady Di a constitué une excellente drogue pour calmer les angoisses collectives. Le mot « religion », un mot galvaudé sur la scène politique, peut être remplacé de nos jours par le sens qu'il garde dans la culture populaire, où il est synonyme de rituel et de sacré.

Le rituel est le fait d'être ensemble, de se rassembler, de faire face ensemble à des moments éprouvants de la vie, en posant ensemble des gestes et des mots. Le sacré, c'est le mystère, le grandiose, l'espoir, la naïveté, la pureté, la confiance dans la vie et dans le salut, comme droit de croire à un autre monde. Ne dit-on pas que les rituels de la mort sont faits pour ceux qui restent et non pour ceux qui partent ?

## 11.2. UN RITUEL DE PASSAGE

Si l'on analyse la ritualisation médiatique des funérailles de la princesse comme un rituel de passage, nous pouvons découper la reconstruction dramatique de cet événement en trois grandes séquences dramatiques : l'accident (la rupture et le début du deuil), les préparatifs des funérailles (la séparation du passé par un intervalle de réflexion collective) et l'héritage (l'image probable et souhaitée de l'après-Diana).

### 11.2.1. LA MORT D'UNE PRINCESSE-STAR

Le samedi 30 août 1997, la princesse arrive à Paris en avion privé avec son fiancé, Dodi al-Fayed, *playboy* et producteur de cinéma connu pour être le fils du richissime Égyptien Mohamed al-Fayed. Propriétaire du célèbre magasin Harrod's, ce milliardaire égyptien, à qui le gouvernement conservateur a par deux fois refusé la nationalité britannique, a du mal à se défaire de l'étiquette médiatique d'« épicier de la Reine » qu'on lui a collée ; mais pas son fils, qui a déjà conquis le cœur de la princesse. Ce voyage d'amoureux a un objectif précis : Dodi souhaite remettre à Diana une bague de fiançailles qui l'éblouira par sa beauté et par son nom : « Dis-moi oui ! » et qui vient de la vitrine d'un célèbre bijoutier de Monaco, Alberto Repossi. Par la

même occasion, Dodi veut montrer à Diana leur future demeure. On dîne au Ritz, propriété de la même riche famille, dans une suite impériale afin d'éviter l'omniprésence des photographes. On quitte l'hôtel en pleine nuit, selon un scénario tout à fait improvisé, pour berner les photographes. Mais la traversée de Paris, capitale du *glamour*, nouvel Eldorado des paparazzi et des magazines de photos style *People*, s'avère un défi ; la voiture est prise en chasse par les photographes à moto et en voiture. Le chauffeur de la Mercedes du fiancé accélère, rate un virage, freine, effleure un pilier, freine une seconde fois et s'écrase en faisant un tête-à-queue. L'accident de la route est signalé à 0 h 24 le 30 août<sup>1</sup>.

On ne le dit jamais assez : la mort de plus de 10 000 personnes est une statistique, celle d'une centaine de personnes est une catastrophe. Par contre, la mort d'une ou deux personnes est une tragédie, parce qu'elle prend alors un nom et un visage, elle évoque un destin individuel. La mort de la princesse Diana, de son fiancé Dodi al-Fayed (du chauffeur aussi, mais comment s'appelait-il donc ? Avait-il une famille ?) est une tragédie moderne. Comme le disait si bien un journaliste, pas une seule plume valide qui n'ait versé une larme sur ce destin aussi inédit que tragique. Les transpositions des différents journalistes et commentateurs révèlent les principes qui gouvernent la vie collective, les débats et les conflits qu'elle engendre. Telle association de femmes exprime l'idée que la princesse aura joué le rôle d'une Emma Bovary moderne, dont les amours du dernier été auront reçu le même accueil que le célèbre roman de Flaubert il y a un siècle et pour les mêmes raisons : comment résister aux amours d'une femme passionnée, d'une mère qui recherche l'amour, mais qui adore ses enfants ? D'autres voient en elle une Dame aux camélias à qui l'on pardonne ses écarts de conduite parce qu'elle a beaucoup aimé et souffert. Les accusations de conspiration diabolique n'ont pas raté leur coup : c'est un crime raciste pour empêcher un ressortissant arabe de se marier avec une princesse anglaise, déclare en toute sérénité Muammar al-Kadhafi, le leader de la Libye. Selon une agence officielle égyptienne, le scénario des événements et l'attaque raciste barbare qui a précédé l'accident laissent supposer qu'il pourrait s'agir d'un complot. Enfin, si l'on en croit un quotidien irakien dirigé par

---

1. Les faits rapportés ici n'ont pas la prétention de dire la « vérité » ; ils résultent simplement de la « reconstruction de la vérité » exposée dans les magazines à grand tirage pendant la semaine du 30 août au 6 septembre 1997.

le fils aîné de Saddam Hussein, Diana et son compagnon ont été liquidés par des espions britanniques parce que la princesse s'était trop aventurée dans l'arène politique.

Mais la plupart des plumes voient en Diana une princesse qui a choisi de faire le métier de star. On la compare soudain à John Kennedy, à Marilyn Monroe, à James Dean, à Grace Kelly, à John Lennon : victime du *star-system*, elle a vécu sa vie comme « une bougie dans le vent » et, comme toutes les stars, elle en est morte. Tout comme JFK, Marilyn, James, Grace et John, Diana était dotée d'un magnétisme hors du commun. Tout comme eux, jeune, riche et célèbre, elle était devenue un bien public, et la mort l'a consacrée véritable légende vivante. Comme le déclare le comte Spencer, le frère de la défunte, Diana, la déesse de la chasse, a été elle-même pourchassée...

### 11.2.2. LES PRÉPARATIFS DES OBSÈQUES : LA SÉPARATION

Pendant la semaine des préparatifs, il n'y avait plus, nous raconte *Paris-Match*, une seule fleur à Londres ; elles étaient toutes devant les palais de Kensington et de Buckingham pour prouver l'amour d'un peuple, uni dans la douleur (pour une fois, le Royaume-Uni méritait son nom...). Cet océan de fleurs est le message que le peuple envoyait à la famille royale : la vraie reine du peuple était « Diana of Love ». On aurait dit que le Royaume préférait à la reine du devoir une reine de charme. Les médias n'ont pas cessé d'alimenter cette théâtralité de la rupture entre le peuple et la famille royale dans cette période de deuil. D'une part, le deuil passionné d'un peuple uni dans et par la souffrance, animé par une vitalité collective renouvelée chaque jour ; d'autre part, une famille royale enfermée dans l'isolement et le silence. Comme dans un moment de crise qui révèle des enjeux cachés, la reine du devoir, Son Altesse Élisabeth II, s'adresse à la nation par la télévision (elle n'avait pas parlé de l'avant-scène depuis la guerre du Golfe). Elle évoque cet être unique qui fut l'épouse de son fils, en ajoutant qu'on doit tirer des leçons de ce qui s'est passé.

Le recueillement collectif devant les palais et l'océan de fleurs ont fait émerger une riche mythologie quant à la disparue : une princesse rebelle, une reine des cœurs, une princesse de la douleur, une ambassadrice de l'humanitaire, une consolatrice des affligés. Avec beaucoup de flair médiatique, le premier ministre britannique Tony Blair lança lui-même l'idée que Diana avait choisi d'être une « princesse

du peuple» (lire princesse pour s'occuper du peuple), message des plus symboliques pour une bonne cohabitation entre la monarchie et le nouveau gouvernement travailliste.

L'effervescence mythologique liée à cette séquence de ritualisation médiatique évoque une présence palpable, une véritable force vibrante, une Diana vivante. Elle «est» (comme si un miracle était encore possible) cette femme libre et moderne. Elle sculpte son corps, elle a le mal de vivre de sa génération; elle en est un emblème. Elle craque, rit, pleure, souffre le désastre conjugal et connaît la boulimie et l'anorexie. Face à un époux rigide, sceptique et réservé, elle est une femme démocratique, gaie et espiègle. Figure emblématique, elle est aristo et riche, mais elle troque Kensington contre Hollywood, le charme des princes contre celui des stars, la rigidité du protocole monarchique contre l'indiscrétion. Elle a un côté sombre et un côté lumineux; elle est triste mais drôle, compliquée mais naïve; elle est une bonne mère mais une femme divorcée qui cherche une nouvelle vie sentimentale. C'est probablement en cela que bon nombre de femmes se reconnaissent dans Diana. Cette identification tient avant tout à la nouvelle morale occidentale qu'elle représente. Elle a concilié trois amours auparavant inconcevables et inconciliables: l'amour maternel durable, l'amour sentimental électif et l'amour fragile pour le prochain. La présence attentionnée de Charles auprès des enfants, Harry et William, représente en effet la permanence du couple parental au-delà de la séparation du couple conjugal.

On se reconnaît aussi dans l'altruisme de la princesse envers les faibles, un altruisme de compassion, électif et affectif, à l'image de la charité moderne; on donne sans rien perdre; on accorde, le temps d'un instant fragile, un regard attentionné à une âme abîmée. Pour le reste, c'est le principe de la «main invisible» qui se charge de maintenir le système. Chacun pour soi et, de temps à autre, un regard pour autrui; voilà une morale qui traduit bien cette charité émancipée du collectif, ce désengagement du social et de l'assistance publique d'un État de moins en moins providence, de moins en moins présent dans des batailles collectives. Comment alors ne pas s'identifier et ne pas être en deuil devant cette «icône», symbole de notre propre vie et reflet de notre propre malheur? Comment ne pas souffrir devant cette démonstration du danger que l'on court à vouloir vivre ce mode de vie?

### 11.2.3. LES OBSÈQUES ET L'HÉRITAGE

Les obsèques ont lieu un samedi, pour que le peuple travailleur et travailliste puisse y participer ; c'est une journée ensoleillée, pleine d'ombres et de lumière. Ces obsèques prennent l'allure d'un couronnement post-mortem. La princesse, dit-on, aurait porté un coup spectaculaire à une monarchie qui ne survit que grâce au poids de la tradition, mais qui pourrait néanmoins résister grâce au renouvellement. Une princesse légitime parce que sa légitimité tient au mérite, en plus de ses signes de naissance. Après avoir insisté sur le statut de princesse-star lors de sa mort, sur le statut de femme moderne et de princesse du peuple pendant les préparatifs des obsèques, les médias projettent, lors de la cérémonie du cortège, l'image d'une héroïne perturbatrice, d'une prophétesse et d'une guide de la nation.

On voit en William, son fils aîné, le futur monarque, l'image de la réincarnation de la princesse. Il ressemble étrangement à sa mère, il capte la lumière et charme ; il saura certainement valoriser l'héritage républicain légué par sa mère. Elle avait su apprendre aux jeunes princes la vie de tous les jours : faire la queue dans les magasins, suivre des cours dans une école publique mais huppée, s'habiller en jeans et casquette, aller au cinéma, manger des hamburgers. En suivant la voie montrée par la mère-guide, William devra un jour instaurer une monarchie du peuple (monarchie toutefois) et se comporter en roi-citoyen.

Les obsèques de la princesse annoncent en quelque sorte ce que sera l'*après-Diana*. Le peuple a voulu des obsèques nationales ; à force d'insister, il les a obtenues. Le peuple a voulu que la famille royale descende dans la rue ; en passant outre à la tradition ancestrale, la famille royale se mêle à la foule devant les palais. Au mât de Buckingham sera hissé et mis en berne, à la place de l'étendard de la famille royale, le Union Jack, celui du peuple.

Dans l'abbaye de Westminster, lieu chargé de souvenirs de l'histoire collective, une cérémonie exceptionnelle a lieu en l'honneur d'un être exceptionnel. Parmi les mille neuf cents invités, ministres, têtes couronnées, acteurs d'Hollywood, aristocrates de l'argent et hommes d'affaires se côtoient dans un rassemblement qui exhibe l'ordre social, pour rappeler, en cette circonstance, les divers statuts sociaux ainsi que les hiérarchies qu'ils régissent. La cérémonie de l'abbaye de Westminster, que le peuple suit, mais à l'extérieur, sur un écran géant, est un mélange de tradition et de modernisme. Le chœur entonne des versets de l'Évangile tirés du livre des prières anglicanes, versets lus à toutes les funérailles royales en Angleterre. Les sœurs de la princesse récitent des poèmes chers à la disparue. Le comte Spencer,

frère de la princesse et chef d'une des familles les plus anciennes d'Angleterre, fait, du haut de la chaire, l'élégie de sa sœur puis une philippique à la méchante presse et à la rigoureuse famille royale. En outre, il s'engage à transmettre les valeurs de sa lignée à William et Harry qui ne sont pas que des princes appartenant à la monarchie, mais également les enfants de Diana, une femme moderne et émancipée. Finalement, c'est la prestation de la pop star Elton John qui semble bouleverser complètement la cérémonie mi-traditionnelle, mi-moderne. Avec la chanson dédiée à Diana : «Tu as vécu comme une bougie dans le vent», il trouve l'expression apte à rassembler l'émotion collective. Les Saturnales transforment ainsi la subversion cérémoniale en une autre forme de retour à l'ordre. En véritable héroïne perturbatrice, Diana a, semble-t-il, déclenché aussi une tourmente dans le monde des médias qui, incriminés d'avoir enclenché le rouage de l'épisode tragique, font publiquement leur mea-culpa. Même si l'examen de conscience sera vite oublié (logique marchande oblige), il aura été un moment de remise en question du voyeurisme trop enthousiaste des médias qui, grâce aux nouveaux moyens technologiques, font à outrance intrusion dans la vie privée<sup>2</sup>.

Les funérailles de la princesse Diana ont constitué un moment de plus où fiction et mythologie ont pris le pas sur la réalité, où la vérité n'a été qu'une vision de l'actualité construite et déduite des arcanes de l'imaginaire collectif. Maîtres de cérémonie, les médias qui plaquent tout un imaginaire sur la réalité ne dramatisent que pour permettre le rétablissement de l'ordre. Avec une narration qui tire ses effets d'un mixage du réel et de la fiction, ils ont réussi à canaliser une sorte de fureur à laquelle le peuple s'abandonnait dans le désordre affectif pour mieux revenir à l'ordre social, par ce moment d'identification collective.

La ritualisation médiatique de la mort de la princesse a permis de faire surgir les colères, les peurs et les angoisses collectives; elle aura servi de contestation populaire dramatisée et, ainsi, de libération festive de l'énergie. Les mythes et les fresques médiatiques ne sont-ils que des miroirs de nos propres angoisses collectives ?

---

2. Les photos prises par les paparazzi dans les mois et les années précédant la mort de la princesse ont été amplement diffusées pendant les jours qui ont suivi sa mort, et les journaux qui l'ont fait ont multiplié leur tirage par deux, trois ou quatre pendant la même période.



# 12

**LA LÉGENDE DE LADY DIANA**  
*Altesse royale et martyre  
du mariage arrangé*

Les funérailles de la princesse Diana ont marqué en quelque sorte le début du mythe Diana. La princesse fut en effet transformée en objet de culte populaire. Dans ce texte, nous allons tenter de mettre en évidence quelques éléments mythiques qui ont nourri sa légende. Retenons notamment les pistes suivantes : Diana, princesse abandonnée et victime du mariage arrangé ; Diana et le mythe sacrificiel ; La vie de Diana, un conte.

### **12.1. DIANA, PRINCESSE ABANDONNÉE ET VICTIME DU MARIAGE ARRANGÉ**

Le mythe est avant tout une histoire exemplaire et, par le fait même, amnésique par rapport au réel. Depuis que Roland Barthes a entrepris l'analyse des mythes modernes, on sait que leur fonction n'est pas de dire la vérité, mais plutôt d'interpréter le réel et de lui conférer une signification :

Discours anonyme de la répétition, le mythe est une parole non pas créatrice mais répétitive, non pas libératrice mais fermée ; sa fonctionnalité est étouffante et répressive puisqu'il fait un travail d'imposition, de prescription.

La fin des mythes, c'est d'immobiliser le monde : il faut que les mythes suggèrent en mime une économie universelle qui a fixé une fois pour toutes la hiérarchie des possessions. Ainsi, chaque jour et partout, l'homme est arrêté par les mythes, renvoyé par eux à ce prototype immobile qui vit à sa place, l'étouffe à la façon d'un immense parasite interne, et trace à son activité les limites étroites où il lui est permis de souffrir sans bouger le monde (Joly, 2004).

Objets de curiosité et de scandale, les mésaventures du couple princier Charles et Diana ont été évoquées en long et en large par les tabloïds anglais. Diana est ainsi consacrée princesse sans amour et sans famille, victime du mariage arrangé, qui règne sur le monde anglo-saxon par la souffrance.

Son corps blessé, toujours vierge, malgré le mariage, l'enfantement et l'adultère, vierge parce qu'elle est une princesse délaissée par son époux, se porte vers les corps blessés et mutilés. Frappée par l'ostracisme affectif et sexuel au sein du mariage arrangé dont elle est dupe, Diana recherche le contact physique

et sensuel avec d'autres exclus, tels que les cancéreux, les mourants, les malades de sida ou encore les mourants qui ont sauté sur une mine (Caviglioli, 2004).

La compassion et l'humanitaire deviennent le lieu de rédemption de la princesse délaissée. Lorsqu'elle rencontre Mère Teresa à New York, un quotidien britannique titre: «Deux anges dans le Bronx». Deux anges compassionnels, il va sans dire. Or, Lady Diana «est un ange» parce qu'elle représente, pour les femmes, la jeunesse rebelle et les trahisons des hommes, et, pour les hommes, l'icône de la jalousie et de la trahison des femmes. Tout le monde y trouve son compte, dans un monde anglo-saxon écartelé entre les pulsions et la morale.

Pour reprendre l'expression de Pierre Bourdieu, cette sorte de goutte-à-goutte symbolique auquel les journaux écrits et télévisés contribuent très fortement – en grande partie inconsciemment, parce que la plupart des gens qui répètent ces propos le font de bonne foi – produit des effets profonds. Les représentations collectives se présentent sous l'apparence du réel.

De la même manière que Lady Diana a été consacrée star de la souffrance dans le couple et divinité consolatrice, Jacqueline Kennedy était perçue dans son temps comme l'heureuse épouse de Jack Kennedy dans un couple idéal, comblé par le bonheur et la réussite. On peut constater à quel point le mythe est une parole choisie par l'histoire. Lors de la mort tragique de John Kennedy, le 23 novembre 1963 à Dallas, le mariage de John et de Jackie fut raconté selon le modèle du bonheur et de la fidélité, comme si la mort avait brisé un mariage exemplaire et flamboyant. Dans cette optique, l'assassinat du président Kennedy paraissait doublement tragique; d'abord parce qu'il «confirmait» le destin tragique qui s'acharnait sur le clan Kennedy, ensuite parce qu'il le renouvelait une fois de plus avec cette fatalité qui veut que les grandes amours finissent tragiquement.

Lorsque, plus tard, en 1968, Jacqueline Kennedy épousa le riche armateur grec Onassis, les médias du monde entier crièrent à la trahison: «Jackie se marie avec un chèque en blanc», titrait un journal anglais; «L'Amérique a perdu une sainte: John Kennedy est mort aujourd'hui pour une deuxième fois», annonçait *Il Messagero*. *France Soir*, quant à lui, évoquait «La tristesse et la mort» et le *New York Times* transmettait aux Américains «La colère, le choc et la consternation».

Quelques voix, comme celle de l'écrivain Romain Gary, tentèrent alors de comprendre, non pas la vérité des informations, mais le mécanisme de fabrication des mythes qui s'appuie sur des images qui n'ont que très peu de liens avec la réalité. Dans la revue *Elle* de l'époque, il écrivait ceci sur le mariage de Jackie avec Onassis :

On demande à Jacqueline Kennedy qu'elle soit une veuve admirable, fidèle jusqu'à sa mort, à la grandeur tragique du destin du président Kennedy.

Rétroactivement, dans les yeux du monde assoiffé d'une beauté exemplaire, son mariage fut dépeint par une image de bonheur parfait. Bonheur frappé par la fatalité [...] Or vous n'avez jamais été une femme gâtée par un mari qui avait autre chose à faire. Vous choisissez alors, cette fois, un homme qui est à vos pieds ; pour lui, vous êtes le triomphe inespéré d'une vie de « parvenu ». Il fera de « notre » marquise une véritable reine [...] Qu'est-ce que vous faites, si vous n'êtes pas une adorable marquise qui aime le soleil, la mer, les voyages et qui est lasse de la tragédie ? Vous épousez alors un grec sans tragédie (Pancol, 1998).

Romain Gary conclut ainsi : « Lorsqu'il s'agit des autres, rien n'égale notre soif d'histoires exemplaires, et nous manifestons ainsi une énorme fidélité aux images que nous avons fabriquées nous-mêmes. »

Pour les spécialistes du mythe Dumézil, Eliade et Lévi-Strauss, le mythe est plutôt une représentation symbolique, une interprétation compulsive qui confère une signification intelligente, particulière à ce qu'il désigne et est, par ce fait même, un outil de l'intelligence humaine. Par les histoires mythiques, l'homme parvient à maîtriser son angoisse ; le mythe lui permet non seulement de structurer, comprendre et interpréter les événements, mais aussi d'élaborer psychologiquement et sociologiquement son angoisse, en la symbolisant, en l'organisant dans un système de signes et dans des représentations suggestives.

À tort ou à raison, par ruse, par conviction ou par illusion, l'homme est capable d'être allégé de cette angoisse existentielle, soulagé, rassuré. L'angoisse, grâce au mythe, devient supportable parce qu'elle parle et se parle ; et dès qu'elle est supportée, elle devient créatrice et ne cesse plus de l'être (Joly, 2004).

## 12.2. DIANA ET LE MYTHE SACRIFICIEL

Les mots *mythe*, *légende*, *destin* scandaient les éloges funèbres qui ont orchestré l'émotion collective lors de la mort de la princesse Diana. Son destin semble marqué par le *fatum* des tragédies grecques. Le

sentiment d'injustice, de peur, de révolte sont les éléments qui ont nourri la sacralisation de la princesse, afin qu'elle devienne objet de culte populaire. Et le mythe sacrificiel se met en marche (Couturier, 1999). Lady Diana est une Iphigénie moderne, sacrifiée par la société du spectacle. Lorsqu'on évoque les circonstances de sa mort mystérieuse, les éléments du mythe sont déjà là : le cache-cache dans les hôtels, la chasse au trésor par les journalistes, la descente dans le tunnel de la mort, la tentation d'échapper aux monstres du monde journalistique par des astuces de toutes sortes, l'accident fatal et inévitable, et enfin les derniers mots.

Pourchassée par les journalistes, Diana est assimilée à l'Artémis de la mythologie grecque et à la Diane de la mythologie romaine ; c'est une déesse de la chasse qui finit par être pourchassée. En ce sens, la diabolisation des paparazzi rejoint le mythe de Pygmalion, le dieu qui a détruit son œuvre.

Diana apparaît aussi sous le visage de Faust : elle, qui avait pactisé avec la presse à scandale afin de se faire une gloire et de se venger de la cour, finit par être manipulée et écrasée par le système médiatique. Sa mort dans un accident de voiture n'est pas sans rappeler le « destin » des stars qui ont péri de la même façon, en pleine jeunesse : James Dean, Grace de Monaco. Beauté et symbole de la féminité de son temps, elle meurt aussi jeune que la star américaine Marilyn Monroe.

Ainsi, le mythe est fondamentalement le récit des origines ; type de récit particulier, distinct des contes et des légendes, des récits historiques ou des fables en ce que ses héros sont reconnus comme vrais par les sociétés qui le racontent, qui constitue, ce faisant, la charte symbolique de ces sociétés.

### 12.3. LA VIE DE DIANA, UN CONTE

Le mythe Diana a été amplement nourri par les magazines et leurs photos de couverture ainsi que par les biographies apparues à la hâte. La légende de Diana appartient aux mythologies modernes et à la catégorie du *star system*, qui se préoccupe des vedettes du monde du cinéma, de la télévision, du stade et de la mode, mais aussi de la vie des princes et princesses. Diana est une figure doublement signifiante puisqu'elle est à la fois princesse de naissance et « princesse populaire », comme l'a dit le premier ministre britannique Tony Blair.

La plupart des biographies de Diana racontent sa vie sur le mode du conte : « Il était une fois une belle princesse... » Elle est née dans une famille riche. Elle fut éduquée dans la bonne tradition d'une vie de princesse. Malheureusement, son enfance fut marquée par le divorce de ses chers parents et par des ruptures qui feront d'elle une adolescente timide et frêle.

Diana, la belle aristocrate, est par la suite l'objet d'un mariage arrangé avec nul autre que l'héritier du trône d'Angleterre, le prince Charles. Elle est une femme passionnée d'amour pour son époux, mais sa belle-mère ne l'aime pas beaucoup, et sa vie est triste. La princesse est mélancolique et mal comprise par son entourage. Sa vie est d'autant plus malheureuse qu'une maîtresse occupe son époux ; elle s'appelle Camilla Parker Bowles et joue le rôle d'une véritable sorcière. La maîtresse n'est ni jeune ni belle ; elle manigance en secret, et le complot des amants isole encore plus cette malheureuse princesse à la cour princière.

L'immaculée Diana tombe malade d'une maladie très moderne, la boulimie. En proie à une détresse profonde, la princesse tombe dans les bras d'amants qui la trahissent. Que faire alors ? Il ne lui reste que le rôle de mère exemplaire et surtout celui d'ambassadrice de la compassion auprès des exclus. Parce qu'elle incarne les attributs universels du bonheur, de la richesse, de la beauté et de la jeunesse, sa détresse n'en est que plus puissante. Et la mort vient alors qu'elle a enfin trouvé l'homme qui l'aimait... Dodi Al-Fayed, ce *latin lover* qui la protège et qui l'aime, est une figure emblématique dans l'univers symbolique britannique : fils d'un immigrant riche qui ne réussit pas à avoir la citoyenneté anglaise, il est considéré pour la Couronne comme un proscrit et un indésirable. Enfin, l'amour leur est fatal, et leur histoire romantique est brisée par la mort...

Ce conte fait de Lady Diana l'objet d'un processus de mythification et de mystification. De mythification d'abord, parce que le conte est un récit particulier qui raconte des histoires vraisemblables pour les sociétés qui les racontent et parce que, en tant que mythe, il devient ce que les spécialistes des mythes antiques appellent un outil d'intelligence humaine. De mystification ensuite, parce que le mythe est une croyance collective, un culte d'adoration laïque spontanée, une parole dépolitisée, amnésique, qui fait un travail de justification au service des dominants et des privilégiés ; parce que, mythe et mythomanie riment avec les mouvements de masse, comme l'explique Roland Barthes dans *Mythologies*, le mythe apparaît aussi comme outil de la bêtise et de l'aliénation.

Doit-on pour autant se débarrasser des mythes ? En lien avec cette interrogation, il est intéressant de noter ces propos d'Edgar Morin :

La démystification est nécessaire, mais elle doit aussi se réfléchir elle-même et découvrir ce problème énorme : le mythe fait partie de la réalité humaine. Toute communauté humaine comporte du mythe. Le problème n'est pas de vivre dans un pur réel débarrassé de mythes, car alors ce réel s'effondrerait. Le problème est de reconnaître et élucider la réalité de l'imaginaire et du mythe, de vivre avec une nouvelle génération de mythes, « les mythes reconnus comme mythes », d'entretenir un nouveau commerce, non plus dément, non plus sanglant, avec nos mythes, de les posséder autant qu'ils nous possèdent (Morin, 1981, p. 78).

## BIBLIOGRAPHIE

- ALBUM (1997). *Diana, princesse de Galles*, photographies de Till Graham, Paris, Solar.
- CAVALIE, France (1997). *Lady Diana, une princesse foudroyée : histoire d'un destin d'exception*, Monaco, Éditions du Rocher.
- CAVIGLIOLI, François (2004). « Lady Di », *Le Nouvel Observateur*, numéro spécial « Mythologies », juillet-août.
- COUTURIER, Régis (1999). « Diana », dans Pierre Brunel (dir.), *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*, Monaco, Éditions du Rocher.
- DAVIES, Nicholas (1997). *Diana, la princesse abandonnée*, Paris, L'Archipel.
- JOLY, Martine (2004). « Le mythe est une parole choisie par l'histoire », *Le Nouvel Observateur*, numéro spécial « Mythologies », juillet-août.
- MORIN, Edgar (1981). *Pour sortir du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Nathan, coll. « Points ».
- PANCOL, Katherine (1998). *Jackie Kennedy, une si belle image*, Bucarest, Libra.



# 13

**MAURICE RICHARD**  
*Les funérailles  
d'une idole nationale*

Au Québec, Maurice Richard fait figure de combattant et de vainqueur. Comment est-il devenu le mythe Rocket et quel est ce mythe ? Qu'est-ce qu'un mythe ? Quelles sont ses caractéristiques et ses fonctions ? Quel est le rôle des médias lors des rituels de passage et des funérailles de personnes publiques ?

### **13.1. LA RÉVÉLATION DU MYTHE ROCKET**

Pour mieux comprendre comment le mythe Maurice Richard s'est construit, nous tenterons d'en refaire le trajet anthropologique, dans un Québec en pleine effervescence, avant et après la Révolution tranquille.

Le mythe efface l'histoire personnelle pour en faire un destin ; le parcours de Maurice Richard est exemplaire puisqu'il épouse parfaitement ce passage des valeurs de la résistance obstinée et de solitude combattante aux valeurs d'affirmation nationale.

La révélation et l'installation d'un mythe passent par plusieurs étapes : la latence du mythe, son explosion, sa grandeur relative, son usure et sa capacité de rebondir (Gilbert Durand, 1984). La latence est une période de clandestinité et de fermentation, lorsqu'un mythe ruisselle, mais n'ose pas encore dire son nom. La plupart du temps, les mythes explosent dans les villes pour se répandre ensuite à toute une communauté. Le fait de choisir une seule voie d'interprétation conduit à l'usure du mythe ; celui-ci subit alors une transformation par travestissement et masquage, puisqu'un mythème constant semble englober les autres mythèmes. Cependant, un mythe ne finit jamais : il passe dans l'oubliette pour un temps, il s'éclipse mais il ne peut pas mourir, parce qu'il tient de l'anatomie mentale la plus intime du Sapiens.

#### **13.1.1. LE JOUEUR DE HOCKEY MAURICE RICHARD**

Grandeur nature, Maurice Richard, joueur de hockey, membre et capitaine de l'équipe du Canadien, est le premier à avoir marqué 544 buts et 1 285 points. Durant sa carrière, il a conduit le Canadien, cette équipe fétiche, à la conquête de huit coupes Stanley dont cinq d'affilée à la fin des années 1950.

En 1945, il a été le premier joueur à inscrire 50 buts en une saison. À ce palmarès s'ajoutent les 82 buts marqués en séries éliminatoires, dont plusieurs sont considérés comme des pièces d'anthologie :

cinq buts et trois assistances après une journée de déménagement très épuisante (1944); le défenseur Siebert qu'il traîne sur ses épaules, de la ligne bleue au gardien, pour aller déjouer Lumley d'une seule main (1945); les 50 buts en 50 parties (1945); le but contre Jim Henry quand il est revenu au jeu dans les dernières minutes de la partie, après avoir subi une très grave commotion cérébrale en deuxième période.

Mais c'est à travers des narrations mythologiques que le joueur de hockey s'est métamorphosé en légende vivante. Les combats et les victoires sur la patinoire, de 1944 à 1960, constituent la phase de latence du mythe; l'émeute de 1955 au Forum fait exploser le mythe Rocket; la retraite du champion, en 1960, confirme l'installation du mythe. Les célébrations occasionnées par la fermeture du Forum, en mars 1996, mettent en évidence la grandeur du mythe qu'était devenu le personnage de Maurice Richard au Québec. Cependant, c'est avec ses funérailles publiques, en 2000, que le mythe rebondit de toute sa force. Maurice Richard dit le Rocket, le champion, le vainqueur, devient un véritable héros national, dont le parcours coïncide avec l'histoire du Québec de 1950 à 2000.

### 13.1.2. LA FERMENTATION DU MYTHE

On peut considérer que la phase de fermentation du mythe s'étend de 1944 à 1960; Maurice Richard était alors un sportif téméraire, un combattant déterminé et un vainqueur dans les combats contre les Anglais, sur la patinoire. À cette étape, si l'on se fie aux chroniques des quotidiens et des journaux de l'époque, les Canadiens français ne se sont pas encore rendu compte du mythe qu'ils avaient fabriqué à partir des exploits du Rocket sur la patinoire. Le Canada est alors un pays britannique où l'on tolère un groupe français et où le Québec vit encore dans la déprime d'être une nation française maltraitée par l'envahisseur. Comme le dit Daoust: «Les personnages historiques qui sont alors vénérés finissent mal leurs parcours. On les vénère comme de grands vaincus. Nos héros de la commémoration, Montcalm, Papineau, Chénier, Riel et tant d'autres, incarnent la défaite courageuse et terminent leur vie dans le malheur ou une destinée tragique, quand ils ne sont pas victimes de trahison» (Daoust, 2005).

Aussi bizarre que cela puisse paraître, ce sont les journalistes du Canada anglais qui ont pointé le doigt vers ce personnage sportif, comme symbole des angoisses de persécution des Canadiens français et de leur combat contre les Canadiens anglais. Ainsi, en 1952, dans le journal *Herald*, à la suite de ce match où Maurice Richard revient

dans les dernières minutes de la partie, marque un but et permet au Canadien d'aller en finale, le journaliste Elmer Ferguson s'exclame : « Ce maudit bâtard-là vient de compter un but dans un état de semi-conscience. »

### 13.1.3. L'EXPLOSION DU MYTHE

L'explosion du mythe *Rocket* semble avoir eu lieu lors de l'émeute de 1955. Cette année-là, quand Clarence Campbell exclut Maurice Richard du jeu pour le reste de la saison et les éliminatoires, c'est la révolte à Montréal, signe que le mythe était en fermentation. Après une violente bagarre lors d'un match à Boston, Maurice Richard est suspendu pour le reste du calendrier sportif, par un arbitre anglophone. Pour les francophones, la sanction « fleure l'arrogance et le dédain d'un riche anglophone de Montréal pour les Canadiens français ». Au match suivant, c'est l'orage et la protestation dans la rue. L'événement passera à l'histoire comme « l'émeute du Forum », soulèvement spontané et signe avant-coureur de la Révolution tranquille.

Cette émeute témoigne du grand rôle que Maurice Richard joue alors en tant que rédempteur des Canadiens français, qui se mettent à rêver de confrontation et de victoire. Maurice, le conquérant rebelle et le vainqueur impénitent, est considéré comme la main invisible du destin, et Hugh McLane comme le véritable porteur du complot. Le mal que les Canadiens français subissent de la part du conquérant, et plus encore le mal qu'on redoute, se trouve concrètement incarné dans un personnage exposé en pleine lumière et au regard de tous : l'arbitre anglophone, ce fanfaron qu'on a envie de cogner peut enfin être dénoncé, affronté. L'arbitre anglophone incarne la figure de l'Autre, du ROC (*Rest of Canada*), la source du mal, du paternalisme et de la domination.

Avec l'émeute de 1955, ce n'est pas Maurice Richard qui a été frappé par l'humiliation, mais la communauté francophone tout entière ; l'affrontement devient une sainte bagarre. Dans un éditorial percutant du *Devoir*, André Laurendeau le dit bien : « On a tué mon frère ! » Il faut dire que la Révolution tranquille est née, entre autres de l'indignation, dans un Québec où des expressions surannées comme « citoyens de seconde classe », « subalternes » ou « nègres blancs d'Amérique » qualifient encore les Canadiens français.

Dans les années 1940 et 1950, c'est par la radio qu'on a construit la popularité du grand joueur. Dans les retransmissions radiophoniques du samedi soir, on parle des exploits de *Rock*, du

*Rocket*, du célèbre n° 9 du Canadien ou encore du capitaine des Glorieux. On le surnomme la comète, le roi du hockey, Maurice le Magnifique, Richard le Surhomme, la panthère, le volcan sur glace ou enfin le *Flying Frenchman*.

Si le mythe a pris naissance à la radio et dans la presse écrite, il s'est étendu surtout grâce à la télévision. Depuis sa retraite en 1960 et quarante ans durant, la télévision a littéralement transfiguré Maurice Richard en idole nationale. En effet, le passage du « marqueur le plus prodigieux de l'histoire du hockey nord-américain » au personnage national légendaire s'est fait dans la danse des images : ses courses fulgurantes, ses buts comptés d'une façon incroyable, ses prises de bec avec les adversaires et les arbitres, tous ces gestes forment non seulement un chapitre mais un volume de notre histoire. Maurice Richard devient ainsi l'image vivante du « Nous, les Canadiens français ».

En septembre 1960, lorsque Maurice Richard prend sa retraite, le chroniqueur Louis Chantigny utilise le mot *mythe* pour parler des liens qui se sont établis dans l'inconscient collectif entre Maurice Richard et les Québécois : « Maurice Richard, c'est nous tous, les Canadiens français, c'est la magistrale revanche des déboires que nous essayons au courant de notre vie obscure [...] Voilà pourquoi il entre déjà dans le mythe. » (Cité par Daoust, 2005)

Il faut se rappeler que, dans les années 1970, les artistes québécois – poètes, peintres, écrivains, chanteurs, cinéastes et comédiens – deviennent les véritables porte-drapeau du mouvement d'indépendance au Québec. Comme le dit Jacques Godbout, l'un des militants du mouvement : « Le Québec libre – 7 millions de francophones dans un océan de 260 millions d'anglophones – était une idée de poète, défendue par des artistes » (George, 1994, p. 39). Au référendum de 1980, René Lévesque plaide pour un Québec souverain.

Par la suite, dans cette longue bataille contre le gouvernement fédéral, il y a eu beaucoup de combats gagnés et d'autres perdus. Les accords du Lac Meech, en 1990, et de Charlottetown, en 1992, ont marqué des moments de tempête entre Québec et Ottawa. Enfin, en 1995, le référendum de Jacques Parizeau suscitait un nouvel optimisme quant à l'indépendance. Ce qui était perçu au Québec comme souveraineté et indépendance était considéré dans le *Rest of Canada* comme un mouvement de séparation.

Mais, dans les années 1990, le malaise n'est certainement plus celui de « l'humiliation du pauvre Québécois maltraité par l'envahisseur anglais », parce que la souveraineté est une idée bien installée dans l'esprit des Québécois. La Belle Province est devenue « un pays normal ».

#### **13.1.4. L'INSTALLATION DU MYTHE**

Dans ce contexte, on comprend pourquoi les célébrations occasionnées par la fermeture du Forum à Montréal, en 1996, marquent le moment glorieux du trajet du mythe Maurice Richard; ce moment donne toute la mesure de l'installation du mythe. Après s'être tenu sur la glace et y avoir vécu, en larmes, l'émotion de dix minutes interminables d'applaudissements, il dira : « Bien sûr que j'ai aimé les applaudissements, mais qu'est-ce qu'ils applaudissent, au juste ? [...] Comment ça se fait que les gens m'aiment de même ? Je suis seulement un joueur de hockey ! »

Les spectateurs célèbrent en fait leurs propres rêves, la fuite en avant et leurs propres victoires dans cette longue bataille pour le futur de demain. L'homme qu'ils applaudissent incarne la trajectoire de tout un peuple; ces spectateurs se retrouvent dans ses souffrances, ses survivances, ses combats, ses rêves et ses résurrections. Un peu comme si Maurice incarnait l'histoire de la « flagellation » dont parle le grand poète québécois Gaston Miron, lorsqu'il évoque « les genoux qui mènent au lit des résurrections et [les] mille fulgurances de nos métamorphoses, de nos levains où lève le futur » (Maughey, 1999, p. 55).

Dans ces rêves collectifs, Maurice Richard incarne un modèle, un archétype du Québécois combattant et vainqueur. Or l'archétype a cette qualité de servir d'exemple et de référence identitaire à une masse indéfinie; il permet aux membres d'une même communauté de partager leurs valeurs, leurs lieux et leurs idéaux, et de donner corps à la mobilisation des efforts collectifs. Maurice Richard incarne cette longue bataille de libération nationale qui a permis à un groupe minoritaire au Canada de devenir une majorité nationale au Québec.

#### **13.1.5. LE REBONDISSEMENT DU MYTHE : MAURICE RICHARD, UN HÉROS NATIONAL**

Si le grand Maurice a reçu de nombreux hommages pendant sa vie, c'est à l'occasion de ses funérailles nationales, en 2000, qu'on assiste à sa divinisation en tant que héros national. Il faut se rappeler qu'en 2000 le gouvernement québécois proposait au Forum national sur la citoyenneté et l'intégration une vision sur « la citoyenneté québécoise ».

Entre le 27 mai 2000, jour du décès de Maurice Richard, et le 31 mai, journalistes et hommes politiques se sont livrés à une véritable compétition rhétorique, et les récits qu'on a pu entendre à la télévision ou lire dans les journaux pendant les funérailles nationales ont créé une vague d'émotion collective.

Les journalistes<sup>1</sup> évoquent un homme de feu, un buisson ardent, une tornade sur la glace, un timide à fleur de peau, un saint de glace, un phénix qui renaît de ses cendres.

L'illustre disparu avait un cœur de lion. Il fut grand tout en restant humble, glorieux sans avoir la vanité de la gloire. Il est devenu grand par sa seule activité sportive, franche, sincère et totale. Il a été le plus grand, parce qu'il a exalté son peuple sans le moindre discours.

Derrière le grand Maurice, on trouve non seulement la figure exemplaire du citoyen, mais aussi l'éternel Québécois, l'idéal qui sert d'exemple de moralité : « homme de caractère », « homme sincère et aimable », « homme simple, digne et sobre », « un être vrai comme nous ». « Il nous a montré qu'il faut jouer et gagner et que nous n'étions pas faits pour un petit pain. »

Les propos reviennent souvent sur l'image d'un Maurice, flambeau des valeurs chères au Québec : travail acharné, volonté de s'affirmer, volonté de gagner ; fierté, ténacité et détermination ; respect de la famille et de l'amitié. Une certaine nostalgie des années 1950 et 1960, « années de notre enfance et des grandes familles », traverse aussi les commentaires : « Maurice venait d'une famille de huit enfants et lui-même en a eu sept. À cette époque on jouait pour gagner un combat et non pas pour gagner des millions et se vendre au plus offrant... »

Le mythe rebondit, se réveille ; on ne sait pas à quel point le héros a exalté son peuple et le peuple, exalté son héros. Le mythe reste insaisissable dans son essence, puisqu'il exprime un désir collectif et conduit à la métamorphose d'un personnage réel en figure mythique. Le mythe n'a pas à être compris. Pour devenir vrai, il n'a qu'à être vécu comme vraisemblable ; c'est la communauté qui le raconte, qui lui confère une âme.

---

1. Tirés de *La Presse et Le Devoir* du 27 mai au 30 mai 2000.

La classe politique québécoise évoque le Québécois :

[Maurice Richard est] un grand Québécois, un géant québécois. Il a réussi à faire bloc autour de lui. Il aurait maintenu une histoire d'amour, d'affection et d'attachement avec les Québécois. Il aura longtemps été la fierté des Canadiens français à une époque difficile pour un peuple qui tient tant bien que mal à se définir. Son désir de vaincre et son regard de feu auront donné confiance à toute une nation. Vedette québécoise sur la scène internationale, il est de ceux qui ont offert un Québec au monde.

La classe politique canadienne parle elle aussi de ce Canadien : Maurice Richard a été « aimé par tous les Canadiens, francophones ou anglophones ; il restera comme le Canadien ».

Aussi bien le pouvoir provincial que le pouvoir fédéral l'imaginent comme un héros national. Si l'on ne sait pas trop à quelle réalité politique renvoie le mot *national*, on comprend néanmoins qu'il s'agit d'un travail liturgique collectif qui récupère les figures emblématiques du nationalisme, tant au Québec qu'au Canada. Et l'on assiste en direct à l'Histoire, qui s'écrit comme mythification des moments forts et des héros de la communauté.

### 13.2. LE MYTHE : SES CARACTÉRISTIQUES ET SES FONCTIONS

Parole vivante, le mythe est le fruit de l'intelligence et de l'imagination collectives. Façonné par l'inconscient collectif, il est une parole de la mémoire, de l'émotion qui parvient à se faire accueillir et à être crue parce qu'elle satisfait l'imaginaire d'une communauté et exorcise des désirs collectifs.

Pour Edgar Morin, qui se concentre sur l'étude des mythologies politiques et des stars, le mythe est un mélange de vérité et d'erreur, de réalité et d'illusion. Il contient des représentations, des faits et des personnages réels, qui sont mystifiés, déformés, amplifiés par l'imaginaire collectif (Morin, 1981).

Le mythe est une représentation symbolique, une interprétation compulsive qui confère une signification intelligente, particulière à ce qu'il désigne. Il devient par le fait même un outil de l'intelligence humaine.

À tort ou à raison, par ruse, par conviction ou par illusion, l'homme est capable d'être allégé de cette angoisse existentielle, soulagé, rassuré. L'angoisse, grâce au mythe, devient supportable parce qu'elle parle et se parle ; et dès qu'elle est supportée,

elle devient créatrice et ne cesse plus de l'être [...] Le mythe est fondamentalement un outil de l'intelligence. Type de récit particulier, distinct des contes et des légendes, des récits historiques ou des fables en ce que ses héros, ancêtres ou animaux, sont reconnus comme vrais par les sociétés qui le racontent et que, ce faisant, il constitue la charte pragmatique de ces sociétés (Joly, 2004, p. 4).

### 13.2.1. LES CARACTÉRISTIQUES DU MYTHE

Dans l'analyse du mythe de Maurice Richard, on peut relever un certain nombre de caractéristiques du mythe, en tant que narration à caractère fabuleux. En effet, la redondance, la cohérence imaginative, la fluidité, l'ambivalence et le polymorphisme sont autant d'attributs du mythe de ce héros.

Pour Lévi-Strauss, la redondance est la qualité essentielle du mythe, lequel apparaît comme un enchaînement, une accumulation obsédante d'images qui se rejoignent dans une constellation à propos d'un thème. Comme dans le rêve, il y a une dynamique d'images qui s'enchaînent, qui naissent l'une de l'autre et qui s'appellent magiquement l'une l'autre. De la même manière que le jazz relie toute une composition à un thème musical, les images mythiques fonctionnent comme des variations sur le même thème. Avec l'image du Rocket, Maurice Richard devient «la comète, le roi du hockey, Maurice le Magnifique, Richard le Surhomme, la panthère, le volcan sur glace, le *Flying Frenchman*».

L'imaginaire mythologique procède par analogies. La syntaxe associative, qui revêt une certaine cohérence, se déploie par un mécanisme combinatoire, une succession d'images et de combinaisons prévisibles qui se suivent en crescendo: Maurice Richard est un homme de feu, un buisson ardent, une tornade sur la glace, un timide à fleur de peau, un saint de glace, un phénix qui renaît de ses cendres.

La fluidité du mythe tient à l'indécision de ses contours. La dynamique de l'enchaînement l'emporte dans des directions fluides mais prévisibles, comme une tache d'huile qui s'étend: ses courses fulgurantes, ses buts comptés d'une façon incroyable, ses prises de bec avec les adversaires et les arbitres, tous ces gestes forment non seulement un chapitre mais un volume de notre histoire. Le processus de construction symbolique de la figure du Héros passe par un

vocabulaire mythologique associé à la figure mythique du vainqueur (Girardet, 1986). De là, par fluidité des images, on prête au personnage l'aventure, l'éclat, l'impétuosité, l'élan, la hardiesse conquérante de jeunes capitaines avides de gloire, et une autorité presque céleste, divine, qui nous rappelle le mythe d'Alexandre le Grand.

L'ambivalence du mythe s'exprime par une certaine réversibilité des images et des thématiques. Maurice Richard est un homme tantôt humble, tantôt le plus grand, tantôt glorieux sans avoir la vanité de la gloire. Il est le plus grand porte-parole sans jamais avoir prononcé le moindre discours. Alors que plusieurs propos rappellent que Maurice Richard ne faisait pas de politique et qu'il évitait toute récupération politique, il est considéré comme « un grand Québécois qui a réussi à faire bloc autour de lui », « un Héros du Québec, figure mobilisatrice et prophétique du Québec libre », ou encore « le Canadien, aimé par tous les Canadiens ».

Enfin, on constate le polymorphisme du mythe Maurice Richard à la diversité des thématiques et des résonances cognitives et affectives qu'il réussit à réveiller par une lecture ouverte et infiniment imaginative. Ainsi, Maurice Richard fait non seulement figure de sportif téméraire, de combattant, de capitaine d'équipe, de vainqueur, mais il est aussi bon père de famille, citoyen humble et respectueux, un ami, un membre de la famille et un grand frère.

### **13.2.2. LES FONCTIONS DU MYTHE**

Le mythe est au centre de l'identification collective, de ce qui est commun et communion pour la communauté qui le vit et le raconte. Nous pouvons constater qu'un certain nombre de fonctions s'enchaînent pour conduire à cette identification collective : les fonctions explicative, affective, sociale et de mobilisation.

Le mythe est une source d'exemplarité : Maurice Richard représente le grand dessein des combats et victoires des Canadiens français face au conquérant anglais ; à lui tout seul, il retrace les grands moments de l'histoire de la naissance d'un Québec souverain et libre. Le mythe offre donc des repères, des grilles, des représentations et des cartes d'explication du monde. Par ses dimensions cognitives, il sert à expliquer et ordonner les faits en leur donnant une cohérence qui n'existe pas nécessairement dans la réalité.

Comme le mythe se pense dans l'homme à son insu, Maurice Richard a montré, sur la patinoire, et d'une façon fulgurante, que les Canadiens français sont capables d'affronter, voire de gagner le combat avec les Canadiens anglais, comme il l'a lui-même fait.

Par ses dimensions d'évaluation, de valorisation, de dévalorisation et de démarcation entre ce que la communauté juge bien ou mal, bon ou mauvais, le mythe jouit d'une fonction affective remarquable; il sert de réconfort, il permet d'exorciser le Mal et l'hostilité de l'ennemi et de l'histoire.

La vedette du hockey incarne la figure du rédempteur des Canadiens français: Maurice Richard, c'est nous tous, les Canadiens français, c'est la magistrale revanche des déboires que nous essayons au courant de notre vie obscure. En effet, l'identification culturelle d'une collectivité peut s'effectuer par ses mythes, par les phases de son histoire et par ses héros (Mucchielli, 1986, p. 41). En codifiant les principales croyances et valeurs, le mythe a une fonction de cohésion sociale, puisque l'identification des membres de la communauté à un modèle culturel commun assure l'unité symbolique du groupe.

Enfin, la fonction mobilisatrice du mythe se présente comme une dimension pathétique et prophétique capable de mobiliser les énergies collectives vers l'idéal rêvé: le futur de demain, dont parle le poète Gaston Miron (1970).

### 13.3. LA TÉLÉVISION CÉRÉMONIELLE

Au Québec, du 27 mai 2000, jour du décès de Maurice Richard, au 31 mai, jour des funérailles nationales organisées à sa mémoire, tous les médias confondus ont marqué au Québec un rituel de passage et un temps d'arrêt et de réflexion. Pendant un certain temps, tout le monde a oublié ses problèmes, enterré ses angoisses personnelles; porté par le courant de la mobilisation collective, le peuple a vibré à l'unisson.

Il va sans dire que des funérailles nationales sont un rare honneur qui n'est réservé qu'aux personnes ayant marqué profondément et symboliquement la société. Ces personnes mythifiées servent à donner corps à la mémoire collective. Au Québec en particulier, les personnages mythiques donnent substance à la devise *Je me souviens*, inscrite sur la plaque d'immatriculation des voitures.

Les autres disparus qui ont attiré des foules au Québec ont été soit des figures ecclésiastiques, comme le curé Labelle, le frère André, le cardinal Léger, soit des figures politiques comme Laurier, Mercier et Lévesque. Avec Maurice Richard, la figure du sportif entre dans la mythologie de la nation.

Le 31 mai, les funérailles nationales ont donné lieu à une cérémonie télévisuelle qui a suscité, dans tout le pays, une communion exemplaire; par l'émerveillement, le temps minuté était tout d'un coup métamorphosé en temps éternel. Par télévision interposée, le tout-Québec a assisté aussi à un moment fort de communion affective, de camaraderie horizontale qui réunissait dans un même souffle la société entière. Comme le disait un commentateur de télévision: « Les gens de tout âge et de toute couleur étaient, à cette occasion, ensemble. Les petits et les grands, les riches et les pauvres, les femmes et les hommes. »

Par une sorte d'enchaînement cinématographique et en anticipant les attentes du public, les journalistes ont réalisé une véritable orchestration médiatique. Ils ont ainsi relevé le pari de répondre aux besoins virtuels de toutes les catégories de spectateurs: ceux qui ne se posent pas de questions, ceux qui se posent des questions sans nécessairement avoir les bonnes réponses, et les initiés, ceux qui sont en possession des bonnes questions et des bonnes réponses.

On sait que la cérémonie télévisuelle est un genre nouveau de télévision qui échappe à toute routine (Dayan et Katz, 1996); nouveau parce qu'il n'est pas interrompu par le quotidien; c'est du « direct », sans intermédiaires. La cérémonie télévisuelle suppose un grand déploiement technologique et un déroulement difficile à contrôler parce qu'il montre l'événement de l'intérieur. Les règles de diffusion sont temporairement mises entre parenthèses, et tout le monde regarde la même chose en même temps; la cérémonie télévisuelle a alors le quasi-monopole de l'attention.

Dayan et Katz (1966) ont expliqué qu'on peut imaginer, suivant différents critères de légitimité utilisés dans la reconstruction symbolique, trois cas de figure des cérémonies télévisuelles: d'abord *la confrontation* avec une rhétorique rationnelle qui s'inscrit dans une logique de légalité des choses; puis *la conquête*, avec une rhétorique charismatique; enfin, *le couronnement*, avec une rhétorique des traditions. La mise en scène des funérailles nationales de Maurice Richard semblait tenir de la fête collective et du couronnement d'un héros. Elle s'apparentait à un montage cinématographique en imbriquant des propositions cérémonielles dans la rue, à la télévision et au

domicile. Même si trois types d'acteurs : les tenants du pouvoir, les médias et le public s'étaient donné rendez-vous à cette occasion, on avait l'impression que tout un chacun participait à l'Histoire qui s'écrivait en direct.

Bien qu'on ait qualifié l'ambiance des funérailles de Maurice Richard de « surréaliste », on a pu constater à quel point toute la mise en scène rappelait l'architecture médiatique d'une autre cérémonie télévisuelle, les funérailles de Lady Diana, le 6 septembre 1997. Si la simplicité de la cérémonie à la mémoire de Maurice Richard laissait à peine percevoir la mise en scène, on pouvait néanmoins deviner, derrière cette reconstruction symbolique, le déploiement de l'art de la scénographie. Le scénario comprenait l'exposition de la dépouille en chapelle ardente au Centre Molson, le défilé du cortège funèbre s'ouvrant par trois motocyclettes de la police, suivies du corbillard et de quatorze limousines; ensuite, le parcours sur la rue Sainte-Catherine, témoin de tant de défilés de la conquête de la coupe Stanley, et rue du vieux Forum, temple du hockey; enfin, une cérémonie religieuse à la basilique Notre-Dame.

Cette cérémonie religieuse s'est déroulée en présence de dignitaires et de gens ordinaires et a été diffusée à l'extérieur sur un écran géant. Elle comprenait la messe religieuse, un programme musical classique « supervisé » et des témoignages vibrants adressés au grand disparu. Comme par enchantement, le moment le plus intense de la cérémonie religieuse fut marqué par la chanson *Ceux qui s'en vont*, interprétée par Ginette Reno, étoile chérie du monde du spectacle au Québec. On se rappelle que, dans le cas des funérailles de Lady Diana, c'était Elton John, star très populaire en Angleterre, qui avait symboliquement marqué le moment d'adieu en chantant *Candle in the Wind* dans l'abbaye de Westminster.

Ce moment fort est un autre exemple de mélange de cérémonial traditionnel et de cérémonial moderne : en effet, si la tradition veut que l'on accompagne celui qui part, le modernisme exige du spectacle. Le rituel était chargé des gestes inspirés par la coutume et le culte des morts au Québec; silence pour signifier l'émotion et l'amitié, applaudissements pour marquer le respect et l'admiration. Comme lors des funérailles de René Lévesque, quand le cercueil de Maurice Richard a circulé dans les rues, la foule a applaudi.

En même temps, il y avait des signes de mégaspectacle télévisé. Des salves d'applaudissements ont retenti lorsque le cercueil est entré dans l'église, puis renforcés après la chanson de Ginette Reno. Qui

plus est, le ton de l'ensemble des funérailles était serein et traduisait une affection tranquille : on ne pleure pas, on est ensemble pour cette dernière grande sortie en douceur de Maurice Richard. Les gens, souriants, déclaraient spontanément aux journalistes vouloir « lui témoigner de l'amour et lui faire une fête ».

Lors des rituels de passage, on assiste à un moment festif rempli de cérémonial, mais également à l'affirmation archétypale, au remplacement temporaire d'un social rationalisé par une socialité à dominante empathique et tribale. On oublie pour un temps le caractère hiérarchique de la société pour mettre de l'avant la communauté de destin et ses figures emblématiques. La communauté entière devient généreuse et s'ouvre à la beauté utopique. Lieu et temps suspendus, ces funérailles auraient réussi par magie à recréer, quelques heures durant, l'Âge d'or de la concorde familiale d'antan : dans la rue, pendant ces funérailles, c'est à voix basse que l'on parlait et c'est avec attention que les plus jeunes écoutaient les plus vieux raconter le célèbre numéro 9 et son époque ; pères et fils ont été nombreux à faire ensemble le pèlerinage à l'aréna Maurice-Richard.

On a entendu aussi le commentaire suivant : les conjointes qui accompagnaient leur homme faisaient preuve de patience et leur laissaient tout le temps pour rendre leur hommage. Comme si un véritable miracle s'accomplissait pour oublier cette réalité sociologique révélée chaque jour par les statistiques : l'absence du père, le branle-bas de combat quotidien dans les relations entre les femmes et les hommes ou encore les difficultés que les femmes éprouvent à laisser leur conjoint jouer son rôle d'époux et de père.

La communauté a vécu les funérailles de Maurice Richard comme le départ d'un citoyen modèle, d'un vrai Québécois, d'un ami, d'un membre de la famille et d'un grand frère. Autant dire qu'on lui a attribué non seulement le rôle de modèle civique exemplaire, mais aussi celui de modèle de moralité : Comment ne pas porter en triomphe un homme qui a tant contribué à nous donner fierté et confiance en nous ? Maurice Richard, c'est vous, c'est moi, c'est Nous, les Canadiens français [...] Maurice Richard est la locomotive qui nous a sorti, nous, le peuple québécois, du tunnel de la Grande Noirceur, pour déboucher sur la Révolution tranquille et présider à notre émancipation. Plus il s'éloigne, plus il se rapproche de nous.

## EN GUISE DE CONCLUSION

Les pratiques symboliques du récit mythologique, la mise en scène des rituels de passage et l'identification archétypale sont autant d'expressions de la vitalité collective. De son côté, la cérémonie télévisuelle convie le public à une expérience de communauté émotionnelle par laquelle l'Être collectif tente de socialiser le deuil. C'est ainsi, par la magie d'une représentation affective et poétique, qu'on peut collectivement exprimer la force de la vie et la négation vitale de la mort, du temps qui nous échappe et du néant qui nous affole. (Durand, 1984)

Il semblerait que nous sommes bien plus doués pour les deuils collectifs « de prestige » que pour les deuils individuels. Alors que, individuellement, nous occultons la mort de tant de façons, en courant chez le psy, en faisant le tour des magasins pour « se dépenser » ou encore en adoptant un chien battu et abandonné, nous profitons en quelque sorte des messes collectives occasionnées par les funérailles nationales pour nous réconcilier périodiquement avec nous-mêmes, avec les souffrances de la vie et surtout avec la peur de la mort.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, B. (1991). *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte.
- BALANDIER, G. (1992). *Pouvoir sur scène*, Paris, Presses universitaires de France.
- DAOUST, P. (2005). « L'émeute au Forum, première révélation du mythe », *Le Devoir*, 17 mars.
- DAYAN, D. et E. KATZ (1996). *La télévision cérémonielle*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURAND, G. (1984). *Imagination symbolique*, Paris, Bordas.
- GEORGE, M. (1994). « Le Québec, le piège de l'indépendance », dans *Express international*, n° 2259.
- GIRARDET, R. (1986). *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil.
- JOLY, M. (2005). « Le mythe est une parole choisie par l'histoire », *Le Nouvel Observateur*, hors série, n° 55.
- MAFESSOLI, M. (1988). *Le temps des tribus*, Paris, Klincksieck.
- MAUGEY, A. (1999). *Gaston Miron: une passion québécoise*, Montréal, Humanitas.

- MIRON, G. (1970). *L'homme rapaillé*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- MORIN, E. (1981). *Pour sortir du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points ».
- MUCCHIELLI, A. (1986). *L'identité*, Paris, Presses universitaires de France.
- TURNER, V. (1990). *Le phénomène rituel*, Paris, Presses universitaires de France.

C O N C L U S I O N

---

*LA RÉINVENTION  
DE LA VIE SOCIALE*

Si la reconstruction symbolique du monde social passe par le mécanisme subjectif d'appropriation et de renégociation des propositions touchant la manière de vivre ensemble, nous nous devons de jeter un regard critique sur les rapports de force et les relations de pouvoir qui caractérisent le processus de négociation dans le contexte du néolibéralisme.

On parle beaucoup de la perte de sens qui affecte les sociétés contemporaines et la postmodernité. On entend par là la pauvreté du projet commun, du monde commun, de la volonté de vivre ensemble, face à l'offensive des groupes de pression et des égoïsmes libérés du bien commun et de l'intérêt général. Si le langage n'a eu de cesse de reformuler des propositions cohérentes de « projet éthico-politique de la modernité », l'atomisation de la vie sociale se traduit de plus en plus dans les multiples demandes de judiciarisation des rapports sociaux. Ce culte de la différence, qui se manifeste dans le refolement des appartenances et des enracinements historiques ou dans la revendication corporatiste, entraîne inexorablement la rupture de la cohésion sociale et de l'unité nationale.

Dès lors, on peut se demander quelle est la dynamique de changement et de renouvellement dans nos sociétés démocratiques, où le libéralisme social proclame le droit individuel à l'épanouissement et où la logique du marché investit le langage quotidien. Que devient la participation du citoyen dans le jeu d'improvisation collective ?

L'esprit du temps et la morale collective se déclinent de plus en plus en fonction du bien individuel, avec « ce que je crois être bien ». Dès lors, une sorte de relativisme moral semble régner, où chacun peut avoir sa propre cause et avancer selon les désirs du groupe minoritaire auquel il s'identifie à l'occasion. La plupart du temps animé par les intérêts des groupes de pression, le débat public vise non pas à défendre les causes relevant du bien collectif, mais plutôt à susciter le consentement populaire à des causes minoritaires. Forcément, le processus de justification, de légitimation, d'objectivation et d'institutionnalisation prend alors en considération non pas les propositions du vivre-ensemble, mais celles de l'émancipation minoritaire.

Quelques exemples d'actualité nous permettent de mieux saisir les paradoxes de l'émancipation minoritaire en tant que justice commune. Alors que le mariage traditionnel et la famille sont en train de perdre tout leur poids symbolique, on se demande comment légaliser le mariage des homosexuels et, du même coup, comment

l'inscrire dans l'ordre symbolique. Maintenant qu'interdire la cigarette dans les lieux publics devient une vertu, on s'interroge sur la manière de légaliser la marijuana. On constate, d'une part, l'éclatement de l'unité; d'autre part, on cherche à réinventer un projet éthique commun, sous des formes inattendues. C'est le cas, par exemple, de la revendication visant à légaliser l'euthanasie, à légiférer donc sur le moment et la façon de « laisser mourir » les souffrants.

Lorsqu'on réfère à la gestion de la diversité ethnoculturelle, au Canada, d'une part on se pose la question de l'intégration citoyenne à un projet social commun, d'autre part on discute d'une dynamique communautaire dans laquelle la légalisation d'un tribunal rabbinique ou musulman de médiation familiale deviendrait juridiquement possible. Comme si plus de législatif et de judiciaire apportaient plus de justice sociale. Or la « judiciarisation » des rapports sociaux apporte plus de droits et plus d'émancipation minoritaires, mais pas plus d'égalité.

Et que devient la participation du citoyen dans ce jeu d'improvisation collective, lorsque la logique du marché s'infiltré dans le langage? L'impératif moderne « il faut communiquer » entretient en quelque sorte un décervelage efficace et rassurant. Efficace parce que la logique du marché se voit renforcée, et rassurant parce qu'on croit à cette supposée culture démocratique. Le langage devient comptable et la pensée se fait mercantile: alors que la pensée semble se structurer par des mots pragmatiques tels que gestion, rentabilité, efficacité, objectifs et intérêts des programmes, le langage que tout le monde parle emprunte, lui, les mots: cible, mission, impact, placement, investissement, bilan et projet de vie.

L'idéologie de la performance et de l'excellence, produit secondaire de l'idéologie du libre marché, cache une vision de la vie selon laquelle tout se rapporte à l'individu. Cette idéologie repose sur la mobilisation psychologique: si tu réussis, c'est un indice d'une bonne gestion personnelle; si tu ne réussis pas, il en va de ta responsabilité de mieux gérer ton stress et ton intelligence émotionnelle. Selon cette vision du monde, les solutions aux problèmes sociaux sont individuels, leur prise en charge doit donc relever de la privatisation, voire de la « psychiatriation » des problèmes de société. Consulter un psy, prendre des psychotropes et d'autres pilules du bonheur est désormais vécu comme une affaire personnelle qui n'a rien à voir avec l'environnement de travail et le contexte social.

Alors que le discours politique répète que la société se gère comme une entreprise et que la performance se décline avec la privatisation et la rentabilisation, alors que le monde du travail remobilise les troupes, que la vie religieuse s'accommode du choix des croyances à la carte et que l'art et la musique se voient hantés par la logique du commerce, les sciences adoptent à leur tour la logique des priorités du marché et des subventions.

Imprégnées de cette logique marchande, les consciences ne semblent-elles pas entrer en communion grâce à la culture démocratique du « tout le monde en parle » ? Il s'impose de critiquer le néolibéralisme et la vision du monde qu'il défend, pour réhabiliter la recherche du bien commun et la reconstruction d'un monde dans lequel il l'emporte sur le « moi-par-dessus-tout ».