



HAL
open science

Culture et communications interculturelles

Sylvie Chiousse, Cristiane Freitas, Georges Bertin

► **To cite this version:**

Sylvie Chiousse, Cristiane Freitas, Georges Bertin (Dir.). Culture et communications interculturelles : numéro dédié à Gilbert Durand. *Esprit critique.* , 16, 2012. halshs-01230974

HAL Id: halshs-01230974

<https://shs.hal.science/halshs-01230974>

Submitted on 19 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ESPRIT CRITIQUE (CNAM PDL)

REVISTA/FAMECOS (PUCRS, Porto Alegre)

Culture et communications inter culturelles.

Co direction Sylvie Chioussé (Laboratoire Méditerranéen de Sociologie LAMES, Université d'Aix Marseille), Cristiane Freitas (professeur à la Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, PUCRS, Porto Alegre), Georges Bertin, (CNAM des Pays de la Loire, directeur d'Esprit Critique).



A Gilbert Durand...

SOMMAIRE

Editorial _____	3
Culture et communications inter culturelles	
Le crépuscule du sauvage. Asymétries culturelles et transmutations de perspectives _____	8
Jean-Louis Olive - Université de Perpignan	
Transformations sociétales et mutations des systèmes éducatifs et culturels, approche comparative Orient/ Occident. _____	60
Georges Bertin - CNAM des Pays de la Loire	
Le Conte (d'un imaginaire qui) n'arrête pas _____	89
Juliana Tonin - Université Catholique Pontificale de Rio Grande do Sul	
D'origine mexicaine, vivant aux USA, _____	110
Gilbert Elbaz - Université des Antilles et de la Guyane	
Traits d'interculturalité dans le discours publicitaire des banques privées _____	133
Cristiane Mafacioli Carvalho - Université Catholique Pontificale de Rio Grande do Sul	
La mutation de l'idée du national dans la culture et le cinéma brésiliens	154
Cristiane Freitas Gutfreind - Université Catholique Pontificale de Rio Grande do Sul	
Brésil: Une nouvelle télévision pour une nouvelle classe moyenne _____	173
par Cristiane Finger - Université Catholique Pontificale de Rio Grande do Sul	
L'ambiguïté de la franc-maçonnerie, entre interculturalisme et discriminations socioculturelles _____	193
Céline Bryon-Portet - Université de Toulouse	
La mise à l'épreuve du lien social face à l'adolescent porteur de l'étranger _____	217
Rajaa Stitou - Université de Montpellier III	
Hommage à Gilbert Durand _____	232
Georges Bertin - CNAM des Pays de la Loire	

Editorial

« Il nous faut réviser, lorsqu'il s'agit de compréhension anthropologique, nos définitions sectaires de la vérité. Là plus qu'ailleurs, il ne faut pas prendre notre désir particulariste d'objectivité civilisée pour la réalité du phénomène humain ».

Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Dunod, 1985, 10^{ème} édition, p. 494.

Nous vivons des temps de décision, critiques pour nos systèmes culturels mais également occasion de repenser une relation à la Culture marquée par notre propre histoire.

Tout semble l'indiquer en ce début de millénaire qui voit nos systèmes de communication et de diffusion culturelle polariser antagonismes et rapprochements entre sociétés du Nord et du Sud, entre civilisations occidentales et orientales, entre culture de masse et cultures du quotidien, sur fond de prétention à l'Universalité de la culture occidentale.

Alors que les pouvoirs centraux politiques et économiques se cherchent de nouveaux lieux pour assujettir les citoyens réduits au rang de consommateurs ou d'agents parfaitement agis par la puissance publique et les marchés, voire la tyrannie du client, les bases de la réflexion présentée dans ce numéro ont été inspirées à ses auteurs par des réflexions croisées entre France et Brésil quand la puissance sociétale qui inspire les cultures du quotidien fait désormais pièce à l'Institué social, quand l'accélération des

échanges numériques sur les réseaux pose la question des relations interculturelles avec une nouvelle acuité.

Système complexe de signes dialectisant savoirs constitués et vécus (Edgar Morin), la Culture représente une totalité à la fois régulatrice et libératrice. Organisation en équilibre, elle tente d'assumer une tension entre le nouveau et l'ancien. Elle peut être aussi simulacre total, quand, par exemple, l'Occident panique à l'idée de n'avoir pas su sauver ce que l'ordre symbolique avait su conserver jusqu'au temps où il se choisissait son destin faustien, sa pensée se morcelant alors entre divers systèmes d'analyse pluralisés à l'extrême. En même temps, nous observons la fragilisation des traces de notre passé et le désenchantement du monde ressortant de la détérioration des supports maintenant accélérée par l'industrie numérique.

En face ou à côté, d'autres sociétés restaient attachées à une pensée plus complexe, plus paradoxale, entre rationalité scientifique et usage des grandes images, la gnose ici l'emportant sur l'exotérisme de savoirs tendant à s'adapter en permanence au variable, lorsque le progrès matériel devenait pour nous le seul étalon de la valeur et que l'Ancien se démodait par rapport au Moderne (Gilbert Durand). Ces sociétés tendent à faire coïncider exigences de la Modernité et recours aux Traditions comme régulatrices de systèmes d'expansion désormais incontrôlés.

Arrive alors un changement de perspectives, d'horizons culturels, de brassages de populations.

La redécouverte de la pensée sauvage, de l'arkhé, en est le premier facteur, elle s'inscrivait, pour Claude Lévi-Strauss, dans la perspective d'une quadruple rupture :

- avec l'Humanisme et l'idéologie du sujet, battu en brèche par les problématiques de l'inconscient,
- avec la pensée évolutionniste et historiciste, il s'agira désormais plutôt que sur des procès linéaires, de s'interroger sur des combinatoires,
- avec l'atomisme qui considère les éléments indépendamment de la totalité, et Marshall Mac Luhan a également souligné que l'alphabet avait fait naître les civilisés - c'est-à-dire des individus distincts et égaux devant la loi écrite - car il produit une dissociation analytique des sens et des fonctions,
- avec l'empirisme : au contraire du classicisme qui prônait le réel comme mesure du raisonnable, le vécu est répudié au profit de la langue et de systèmes de relations qui permettent une compréhension de tous les systèmes culturels.

Ceci le conduisait à adopter le point de vue du relativisme culturel : aucune culture ne disposant désormais de critères absolus l'autorisant à appliquer ses propres distinctions aux produits d'une autre culture.

Gilberto Freyre, aux années 30, dans son œuvre *Casa Grande e Senzala* (*Maîtres et esclaves* dans sa version française) rend positif le métissage et donne forme à une identité qui cherchait à s'affirmer. Ainsi réélaborée, l'idéologie du métissage peut s'étendre socialement et devenir ordinaire, rituellement célébrée dans les relations quotidiennes et dans les grands événements sociaux comme le carnaval et le football, ce qui était métis devenant alors national. Ainsi, on tient une « unicité » nationale qui réunit le maître et l'esclave. Depuis les écrits de Sérgio Buarque de Hollanda, l'idée de « l'homme cordial » qui

soutient l'imaginaire brésilien, rend reconnaissable son mythe fondateur : l'interculturalité qui fait du Brésil un pays pluriel, diffus, sensible à la religion qui intègre l'étranger, la « *brasilidade* » bien connue.

Les conditions de cette appropriation se complexifient encore quand des cultures autrefois séparées par leurs chiens de garde respectifs sont désormais en jeu, se confrontent ou se conjuguent, interagissent. C'est toute la question de l'interculturalité qui pose également celle d'une alternative aux politiques actuelles encore très centrées sur les Etats Nations et vouées au culte de la sacro sainte production / croissance.

Les processus en échange désormais constants et accélérés nous disent pourtant que les mutations sociales et culturelles ne sont pas sans effet sur notre vision d'une société nouvelle à construire et à laquelle l'éducation doit préparer jeunes et adultes désormais toujours *éd-ucables*, c'est-à-dire susceptibles de sortir des représentations préformées.

Les systèmes de communication sociale s'en trouvent profondément affectés comme dans leur capacité à ouvrir des brèches dans l'épaisseur du réel, comme utopie, comme transculturelle...

C'est à mieux définir, à la lumière de ces enjeux dont on voit bien qu'ils sont d'abord politiques, que s'est appliquée la réflexion ouverte par ce numéro conjoint de la revue *Esprit Critique* et de la revue *Revista Famecos* dont les auteurs se sont appliqués à une double démarche à partir de leurs terrains d'exercice particuliers :

– analyser les divers niveaux d'interrogations où se situent les pratiques culturelles et sociales et les valeurs qui structurent la vie des ensembles humains considérés.

– les resituer dans un processus dialectique, dans une perspective systémique écologique et qui prenne en compte l'historicité des sociétés du Village Planète.

Il ouvre ainsi la voie et la réflexion pour un colloque international qui se tiendra en novembre 2013, à Porto Alegre, dans le cadre de la Faculté de communication sociale (FAMECOS) de l'Université pontificale du Rio Grande do Sul.

GB, CF.



L'université PUCRS à Porto Alegre, bibliothèque.

Le crépuscule du sauvage. Asymétries culturelles et transmutations de perspectives

par Jean-Louis Olive*

« La seule différence entre culture classique et culture ethnographique tient aux dimensions du monde connu à leurs époques respectives. »

(C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, 1973 : 320)

« Tous les êtres voient le monde de la même façon - ce qui change c'est le monde qu'ils voient. »

(E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, 2009 : 38)

Décédé le vendredi 30 octobre 2009 à son domicile parisien, Claude Lévi-Strauss a quitté ce monde dans la plus grande discrétion, et a été inhumé le mardi 3 novembre 2009 au cimetière de la petite commune de Lignerolles (Côte d'Or), village de 50 habitants où il avait acquis une belle maison depuis 1964, dans une verdoyante région. Philippe Descola, qui lui succéda à la tête du laboratoire d'anthropologie sociale au Collège de France, voulut respecter les volontés du maître et de sa famille afin d'éloigner journalistes et importuns. Le maire du village dut lui aussi garder le secret et les funérailles eurent lieu dans la plus grande intimité, avant qu'une modeste plaque dorée ne soit scellée

* Professeur d'ethnologie et de sociologie à l' Université de Perpignan, Art-Dev UMR 5281 CNRS.

sur un monticule de terre : Claude Lévi-Strauss, 1908-2009.
« Pour nous, disait-il après la cérémonie, c'est la gloire du village qui s'en va¹. »

Le départ du centenaire² de l'anthropologie française, philosophe, auteur d'œuvres désormais classiques, « immortel » couvert des plus grands honneurs, comme Gilberto Freyre au Brésil, a de quoi interpellier. De Lignerolles au premier des villages brésiliens qu'il connut entre 1934 et 1939 (Bororos, Caduveos, Nambikwara), il n'y a pas si grande différence. C'est comme « un passage du continu au discret » (Viveiros de Castro, 2008 : 131), à travers cette « double torsion » que Claude Lévi-Strauss disait tenir de la pensée amazonienne (Lévi-Strauss, 1964 : 14), pensée sauvage et non « pensée des sauvages » (Lévi-Strauss, 1962 : 262). Peu de temps avant le décès du maître, paraissait l'ouvrage fondamental, et pour la première fois traduit en français, d'Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales* (2009), qui fut inspiré par les indiens Araweté du nord du Brésil, et par la proximité culturelle du cannibale, paradigme brésilien de Montaigne et protagoniste spéculaire du *Manifeste anthropophage* (Oswaldo de Andrade, 1928), et aussi source intarissable des poètes, philosophes, scénaristes, etc.

¹ Magnum, « L'anthropologue français Claude Lévi-Strauss est mort », *Slate.fr*, Lu, vu & entendu, 03.11.2009 ; « Disparition : Claude Lévi-Strauss a été inhumé en Côte-d'Or », *Le Parisien*, 03.11.2009 ; Roger Pol-Droit, « L'ethnologue Claude Lévi-Strauss est mort », *Le Monde*, 03.11.2009 ; Gérard Dubus, « Claude Lévi-Strauss, un départ discret sans fleur, ni couronne », AFP, 04.11.2009.

² Né à Bruxelles en 1908, il décéda à un mois de son 101^e anniversaire, qu'il aurait atteint le 28 novembre 2009.

Saudades do Brasil ou l'imagologie structurale du crépuscule

Auteur-écrivain (Roland Barthes), héros de l'intellect (Susan Sontag), Claude Lévi-Strauss se livre à une composition faite de textes superposés et centrifuges, une « conjonction syntaxique d'éléments fugaces, répartis horizontalement... sur le plan de la contiguïté » (Geertz, 1996 : 34-35, 40-41). Relatant son expérience ethnographique en style narratif, le maître laissait une œuvre traversée, de part en part, telles des flèches de chasseurs-cueilleurs, par de très fortes images crépusculaires : « le lever et le coucher du soleil figuraient la naissance, l'évolution et la fin, aux quatre coins d'un horizon plus vaste que je n'en avais jamais contemplé » (1955 : 66). « Le lever du jour est un prélude, son coucher, une ouverture qui se produirait à la fin au lieu du commencement comme dans les vieux opéras... Pour le coucher du soleil, c'est autre chose ; il s'agit d'une représentation complète avec un début, un milieu et une fin... Voilà pourquoi les hommes prêtent plus d'attention au soleil couchant qu'au soleil levant » (1955 : 67). Suit alors une très longue description des phases du même couchant (*Id.*, 67-74).

Claude Lévi-Strauss conçut aussi les quatre volumes des mythologiques, dont la rédaction l'a occupé pendant huit années, comme une tétralogie néowagnerienne. A la fin de *L'Homme nu* (1971), qu'il écrivit à Lignerolles dix ans avant de prendre sa

retraite³, il finit par considérer l'idée élémentaire du « mythe unique », comme « usage rhétorique de la métaphore » (Pottier, 1994 : 213). Le finale se parachève en ces termes anticipés : « Parvenu au soir de ma carrière, la dernière image que me laissent les mythes et, à travers eux, ce mythe suprême que raconte l'histoire de l'humanité, l'histoire aussi de l'univers au sein de laquelle l'autre se déroule, rejoint donc l'intuition qui, à mes débuts et comme je l'ai raconté dans *Tristes Tropiques*, me faisait rechercher dans les phases d'un coucher de soleil, guetté depuis la mise en place d'un décor céleste qui se complique progressivement jusqu'à se défaire et s'abolir dans l'anéantissement nocturne, le modèle des faits que j'allais étudier plus tard et les problèmes qu'il me faudrait résoudre sur la mythologie : vaste et complexe édifice, lui aussi irisé de mille teintes, qui se déploie sous le regard de l'analyste, s'épanouit lentement et se referme pour s'abîmer au loin comme s'il n'avait jamais existé. » (Lévi-Strauss, 1971 : 620).

Il raconta par le menu l'expérience brésilienne dans *Tristes tropiques*, qui connut le succès, dû autant à sa rage qu'à sa rage d'écrire, nuancée d'ambition et de pastiche (2004). « Je hais les voyages et les explorateurs. Et voici que je m'apprête à raconter mes expéditions » (1955 : 9). Il affirmait en conclusion que : « Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui... travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus

³ Claude Lévi-Strauss ne prendra sa retraite qu'en 1982, et aura ensuite presque trente années de vie active.

grande et qui sera un jour définitive... Plutôt qu'anthropologie, il faudrait écrire entropologie... adieu sauvage ! adieu voyages ! » (1955 : 495-497). Le thème devint constant et obsédant, tel un affect de lassitude ou une saudade : « Quand je suis né, il y avait un milliard d'hommes sur la terre, et quand je suis entré dans la vie active, après l'agrégation [en 1931], il y en avait un milliard et demi ; ils sont six milliards maintenant, et ils seront huit ou neuf demain. Ce monde n'est plus le mien » (2004 : 18). En 2005, lors d'un entretien, il réitérait : « Nous sommes dans un monde auquel je n'appartiens déjà plus. Celui que j'ai connu, celui que j'ai aimé, avait 1,5 milliard d'habitants. Le monde actuel compte 6 milliards d'humains. Ce n'est plus le mien » (Fiorini, 2009 : 113). Un an avant sa mort il évoquait « le problème fondamental de l'avenir de l'humanité » en ces termes : « je ne peux pas avoir beaucoup d'espoir pour un monde trop plein. » (Bringuier & Fortaleza Flores, 2008)

Traversant *Tristes Tropiques*, la *Pensée sauvage* et les *Mythologiques*, ce crépuscule n'est autre qu'une image, une « illusion », « un modèle théorique de la société humaine, qui ne correspond à aucune réalité observable, mais à l'aide duquel nous parviendrons à démêler ce qu'il y a d'originale et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme et à bien connaître un état qui n'existe plus, qui peut-être n'a point existé, qui probablement n'existera jamais. » (Lévi-Strauss, 1955 : 469)

S'il est admis que « l'homme n'aura plus rien à découvrir de lui-même », cette étape décisive lui a permis « d'élaborer un nouvel humanisme... trouvant son inspiration au sein des sociétés les plus

humbles... » (Lévi-Strauss, 1973 : 319-322). Dans le même temps, paradoxalement, il niait l'humanisme comme « rupture entre l'homme et les autres formes de vie », nous laissant « l'amour-propre comme principe de réflexion et d'action » (*Id.*, 334). Or, le contexte d'alors a changé et le monde s'est alambiqué au lieu de s'altérer. « Les ethnologues ont souvent cru qu'ils étudiaient des mondes en voie de disparition alors que, anthropologues, ils assistaient à la naissance, certes douloureuse et compliquée, d'un nouveau monde à la connaissance duquel ils ont aujourd'hui la capacité et le devoir de contribuer. » (Augé, 2006 : 48)

Le réchauffement historique ou la dérive des cultures

Cherchant paradoxalement à hiérarchiser puis à articuler la visée universaliste et la fonction relativiste de l'ethnologie, sur un mode rousseauiste (Todorov, 1989, 95-100), il semble que Claude Lévi-Strauss ait eu quelque mal à se départir d'une philosophie comparatiste. Il en fit même une méthode de mise en perspective (Lévi-Strauss, 1973 : 319-320). Sans doute un peu trop versé dans « l'art de la composition » (Derrida, 1967 : 166), il lui est difficile d'échapper aux typologies et aux classements, voire aux jugements, lorsqu'il définit « la plus importante contribution de l'anthropologie », qui introduit à la distinction capitale entre : « un genre de vie perçu à l'origine comme traditionnel et archaïque, qui est avant tout celui des sociétés authentiques ; et des formes d'apparition plus récente, dont le premier type n'est certainement pas absent, mais où des groupes imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un

système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité » (Lévi-Strauss, 1958 : 427-428). L'avenir en jugera, disait-il, et concédons-lui le « critère de l'authenticité » (tel qu'il fut d'abord emprunté aux culturalistes américains et à Edward Sapir, 1967-II : 142) s'il s'agit de l'interconnaissance, et du voisinage, dus au « faible volume des sociétés appelées primitives (par l'application d'un autre critère négatif) », car alors il renvoie à une « réalité positive » (Lévi-Strauss, 1958 : 425), quoi qu'elle réfère à un terrain familier et limité.

De retour de mission « que fait l'ethnologue ? Il écrit » (Geertz, 1998), « inscrit » les faits, et son problème jaillit de l'association entre « le caractère d'inauthenticité sociale » et l'histoire des « reconstructions indirectes » de l'altérité, à travers les livres entassés, documents écrits, mécanismes administratifs (*Ibid.*, 425-426), donc du rôle négatif de l'écriture (Derrida, 1967 : 197-199), dans laquelle l'ethnologue perçoit une véritable « menace » (*Id.*, 147). « L'écriture étant historique de part en part » (Derrida, 1967 : 110), la transcription de la parole reçue, la séparation et la manipulation des mots, ou leur mise en ordre, sont bien là ce qui permet de « développer les formes syllogistiques de raisonnement. » (Goody, 1979 : 50)

L'ethnologue le dit très tôt, « on renoncera à comprendre l'histoire » (Lévi-Strauss, 1958 : 19) et il désigne par là « celle qui revient de droit à la contingence absolue » (1967 : 407), ou celle de l'ethnocentrisme occidental - que l'ethnologue est cependant censé déconstruire (1973 : 382-387). L'exigence de cette anthropologie globale qu'il préconise (*Ibid.*, 413) coproduit la nostalgie des communautés perdues et opère un glissement

d'objet de l'ethnologie où « la notion d'indigène s'estompe, et fait place à celle d'indigent. » (Lévi-Strauss, 1984 : 20)

Construisant une « analogie frappante » (Derrida, 1967 : 151), qu'il considère à la fois comme phonologique et sociologique, il établit une distinction entre sociétés chaudes (historiques) et sociétés froides (sans histoire écrite) (Lévi-Strauss, 1960 : 41-43 ; Charbonnier, 1961 : 35-47 ; Lévi-Strauss, 1962 : 279). Sous ce régime métaphorique et analogique (Goody, 1979 : 210), il discrimine moins des sociétés que des dispositions : « les unes s'efforçant de stériliser en leur sein le devenir historique, les autres intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement » (1962 : 279-280). S'approvisionnant à l'« antinomie radicale » de Saussure, et à force de polariser la métaphore, il finit par aligner le synchronique avec le diurne et le diachronique avec le nocturne (Lévi-Strauss, 1968 : 156).

Il rejettera plus tard cette radicalité ou cette dichotomie (Lévi-Strauss, 1973 : 26), car il s'agit moins pour lui d'une distinction « brutale » entre deux types ou de sociétés, « bourgeoises » et « tribales » (Sahlins in Goody, 1979 : 245), que de constructions et modélisations temporaires, nécessaires à l'analyse catégorielle. Mais alors que Claude Lévi-Strauss finit lui-même par amender une telle catégorisation « dans l'absolu » (1973 : 40-41)⁴, d'autres vont au contraire l'essentialiser en « systèmes cognitifs

⁴ Cela ne l'empêchera pas de construire une autre dichotomie durable et discutable entre méthodes statistiques (sociologie et histoire) et méthodes mécaniques (ethnographie et ethnologie) (1958 : 301-317 ; 1973 : 349-350), au point d'associer ces dernières à la thermodynamique – d'où sa passion logique pour l'entropie culturelle...

fonctionnels » (Goody, 1979 : 86), qui se déclinent en cultures ou en actes de communication, jusqu'à rendre possible une scission popperienne, un partage du monde en sociétés ouvertes et fermées (Horton, 1967 : 155). Il est aisé d'instituer et de naturaliser ensuite ces grandes figures de rhétorique (Goody, 1979 : 92-100).

A moins que l'on considère, avec Pierre Clastres, que les sociétés acéphales ont délibérément fait le choix d'un refus de l'État et du pouvoir institué (Clastres, 1974). Mais dans ce cas nous ne sommes plus dans la topique rousseauiste de Lévi-Strauss, que Clastres, justement, jugeait à l'aune des historicismes et des évolutionnismes jusque-là (et parfois encore) dominants. Si l'histoire stationnaire des uns n'est qu'une construction discutabile et une aporie économique (Schumpeter, 1954 : 964 ; Parsons, 1966 : 6-38), on sait par ailleurs que la thèse inverse de l'*histoire cumulative* ou *progressive*, désignant la civilisation et le progrès, a servi à établir la théorie des *optima* économiques, par exemple le P.I.B. (Augé, 1994 : 20-21) - toutes choses et abstractions néolibérales que Lévi-Strauss tenait paradoxalement aussi en horreur.

Claude Lévi-Strauss en arrive à penser que si nos sociétés sont faites pour changer, les autres sont confinées à « la volonté d'unité », au « respect de la nature » et au « refus de l'histoire » (Lévi-Strauss, 1973 : 372-375). Il concède certes que les sociétés anhistoriques sont « dans la temporalité comme tous les autres et au même titre qu'elles, mais à la différence de ce qui se passe parmi nous, elles se refusent à l'histoire, et elles s'efforcent de stériliser dans leur sein tout ce qui pourrait

constituer l'ébauche d'un devenir historique » (*Id.*, 375-376). En privant ainsi les Indiens d'un « point de vue », ou plutôt d'un « point de vue sur un point de vue » (le nôtre en l'occurrence), ces images crépusculaires s'avèrent être aussi l'indice du « Soleil noir du relativisme qui point à l'horizon. » (Viveiros de Castro, 2007)

La pensée sauvage ou la sublime exception achronique

Si l'histoire s'enracine dans la pensée sauvage sans s'y épanouir, c'est que « Le propre de la pensée sauvage est d'être intemporelle (...) La pensée sauvage approfondit sa connaissance à l'aide d'*imágenes mundi* (...) En ce sens, on a pu la définir comme pensée analogique », et distincte de la pensée domestiquée, tel un « système de concepts englués dans les images » (Lévi-Strauss, 1962 : 313-314). Le structuralisme fonde le partage dichotomique entre pensée sauvage et pensée domestiquée, mais ce raisonnement, « à certains égards fort séduisant », est aussi « passablement fallacieux » (Goody, 1979 : 40-41), et souvent paradoxal : il reproduit en cela l'axiome de Jakobson sur le bipartisme et le caractère double du signe, de tout signe dans l'absolu, « l'un sensible et l'autre intelligible. » (Lévi-Strauss, 1963 : 162)

Le rapport d'opposition entre le sauvage et le domestiqué n'est pas plus fondé qu'il ne le fut entre le primitif et le civilisé (Goody, 1979 : 52), sinon on risque d'en arriver à l'architecture binaire de la (ou des formes polarisées de la) pensée : « La pensée sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la

connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. » (Lévi-Strauss, 1962 : 319)

« Certes, les propriétés accessibles à la pensée sauvage ne sont pas les mêmes que celles qui retiennent l'attention des savants. Selon chaque cas, le monde physique est abordé par des bouts opposés, l'un suprêmement concret, l'autre suprêmement abstrait ; et soit sous l'angle des qualités sensibles, soit sous celui des propriétés formelles » (*Id.*, 320) ; pour aboutir à « deux savoirs distincts bien qu'également positifs », lorsque l'un se base sur la théorie du sensible, alors que l'autre se situe sur le plan de l'intelligible : « la science contemporaine en est issue » (*Ibid.*, 321). Claude Lévi-Strauss gardait toute sa lucidité et s'élevait contre l'idée d'une « prétendue inaptitude des primitifs à la pensée abstraite », pour attester ainsi que « la richesse en mots abstraits n'est pas l'apanage des seules langues civilisées » (Lévi-Strauss, 1962 : 12) ; et il déplorait enfin que le sauvage « nous adresse le même reproche, et qu'à lui son propre désir de savoir paraît mieux équilibré que le nôtre. » (*Id.*, 13)

Par un bout, « l'anthropologie aspire à la totalité⁵ » (Lévi-Strauss, 1975 : 4), et obstinément se refuse à « notre besoin de morceler » (1988 : 157-158) ; par l'autre, « La pensée sauvage est totalisante ; en fait, elle prétend aller beaucoup plus loin dans ce sens que Sartre ne l'accorde à la raison dialectique, puisque, par un bout, celle-ci laisse fuir la sérialité pure, et que, par l'autre

⁵ C. Lévi-Strauss, « Anthropologie », *Diogène*, n° 90, 1975, p. 3-30.

bout, elle exclut le schématisme, où ces mêmes systèmes trouvent leur couronnement » (1962 : 292). Antagoniste à la raison analytique, l'ethnographie des hauts-plateaux, chargée de tropes relativistes (relatifs aux terrains Bororo, Caduveo, Mambikwara), résiste résolument et désespérément à la modélisation holiste (Lévi-Strauss, 1950 : XXVIII ; 1973 : 17).

Il n'empêche que « le mot sauvagerie est un marqueur du passé » (Fabian, 2006 : 136) et que le « sauvage » procède d'une construction idéologique persistante (Gliozi, 2000 : 515). C'en est une image, un « schème organisateur » (une séquence d'éléments dans un passage : Ong, 1971 : 41). En accostant le Brésil par la baie de Guanabara, l'ambassadeur de France, Arthur de Gobineau, décrit ainsi un lieu de chaos où tout est « tordu, découpé, déchiqueté », qu'il comparait à l'image d'« une belle fille inculte, sauvage, ne sachant ni lire ni écrire⁶. »

Formulée par Lucien Lévy-Bruhl et Olivier Leroy, discutée par E. Durkheim et M. Mauss, la « distinction botanique » entre le sauvage et le domestique (Goody, 1979 : 39s) anticipe une vision préscientifique (ou prélogique) qui se réfracte dans le concept de « pensée sauvage » : « ...qui n'est pas, pour nous, la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement. » (Lévi-Strauss, 1962 : 262)

⁶ Arthur de Gobineau, *Lettres brésiliennes* (1869-1870), in M. L. Concasty, Paris, « Les Bibliophiles de l'Originale », 1969 : Lettre à Keller, 17 avril 1869.

Anticipant la pensée structurale au jardin botanique de Padoue, Goethe recherchait la « plante originaire » (1786-1787) ; jouant sur les mots et les fleurs en appendice, Claude Lévi-Strauss effeuillait les versions européennes du mythe de la pensée sauvage (*viola tricolor*, 1962 : 323-325). Il puisait ainsi dans l'exemple ethnographique connu de la pensée Zuñi ou Pueblo de l'émergence, construite par analogie avec le règne végétal et les récits d'émergence hors de la terre, qui sont ordonnés et interprétés selon la mythologie grecque (Lévi-Strauss, 1958 : 252-256). « La question de l'origine se confond d'abord avec la question de l'essence » (Derrida, 1967 : 110).

Or, il n'est pas exclu non plus qu'il ait pioché dans les « procédés élémentaires » qui sont habituellement réservés à l'étude des proverbes, cette « sagesse des nations » qui était située dans le champ lexical de la collecte végétale et de l'herbier. On la comparait à : « des fleurs sauvages, poussées dans les brousses désertiques, au parfum particulièrement pénétrant. Quelques peuples n'ont même d'autre littérature que ces phrases souvent obscures, presque toujours frustes, où leur mentalité s'épanouit sans effort » (Faitlovitch, 1907 : 122-123). Oswald Spengler en étendit l'usage des proverbes aux sociétés : « Chaque culture a ses possibilités d'expression particulières qui apparaissent, mûrissent, se fanent et ne reviennent jamais... Ces cultures, êtres vivants du rang le plus élevé, grandissent sans la moindre finalité, comme les fleurs des champs. Elles font partie, comme les fleurs des champs, de la nature vivante de Gœthe et non de la nature morte de Newton » (Spengler, 1948-II : 33). Ce penseur évolutionniste que C. Lévi-Strauss disait coutumier d'une « fausse

opposition » (1973 : 17), différenciait les cultures fortes et les cultures faibles, usant de tropes végétatifs et de systèmes conceptuels végétalistes, comme la « pseudomorphose historique » (Spengler, 1948-II : 173). Sous l'influence de Vico⁷ puis de Hegel, il répertoriait les *cultures sauvages* et les *cultures de jardin* (Spengler, 1948-I : 116-117 ; Panovsky, 1969 : 181), tropes binaires et descriptifs d'un processus bio-sociologique. Ces métaphores végétalistes et primitivistes se prolongent dans la quête rationalisée des mythes de conquête et de déclin, d'évolution et de dévolution⁸.

« Le paradoxe n'admet qu'une solution : c'est qu'il existe deux modes distincts de pensée scientifique, l'un et l'autre fonction, non pas certes des stades inégaux du développement de l'esprit humain, mais des deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique : l'un approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination, et l'autre décalé ; comme si les rapports nécessaires qui font l'objet de toute science - qu'elle soit néolithique ou moderne - pouvaient être atteints par deux voies différentes : l'une très proche de l'intuition sensible, l'autre plus éloignée. » (1962 : 28).

L'architecte de la pensée sauvage singularise son objet en recourant à une analogie bricoleuse, à travers ses résidus et ses « qualités secondes » (*second hand*), « ses palais idéologiques avec les gravats d'un discours social ancien », « la pensée

⁷ Vico Giambattista, 1993, *La science nouvelle (La Sienza Nuova, 1725)*, Paris, Gallimard, p. 170.

⁸ Elias Norbert, 1969, *La civilisation des mœurs*, p. 13, note 1, et p. 314.

mythique, cette bricoleuse, élabore des structures en agençant des événements, ou plutôt des résidus d'événements, alors que la science, "en marche" du seul fait qu'elle s'instaure, crée sous forme d'événements ses moyens et ses résultats, grâce aux structures qu'elle fabrique sans trêve et qui sont ses hypothèses et ses théories. Mais ne nous y trompons pas : il ne s'agit pas de deux stades, ou de deux phases, de l'évolution du savoir, car les deux démarches sont également valides. » (1962 : 36)

Edward Evan Evans Pritchard avait aussi repéré et dénoncé cette tendance « intellectualiste » (Evans-pritchard, 1971 : 53-54), qui est parmi les sous-bassements de la pensée ethnocentrée des anthropologues, parfois au point d'escamoter ou d'occulter les aspects cognitifs du mythe (Goody, 1979 : 68-69). « L'analyse mythique n'a pas et ne peut avoir pour objet de montrer comment pensent les hommes (...) Il est pour le moins douteux que les indigènes du Brésil central conçoivent réellement, en plus des récits mythiques qui les charment, les systèmes de rapports auxquels nous-mêmes les réduisons. » (Lévi-Strauss, 1964 : 18-20)

Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss « tend aussi inévitablement à privilégier le cadre de référence de l'observateur plutôt que celui de l'acteur, le point de vue "étique" plutôt que le point de vue "émique" » (Goody, 1979 : 69). L'historien Giuliano Gliozzi le formule encore autrement : « Certes, la naissance de l'initiative bourgeoise dans le domaine colonial libère progressivement l'image du sauvage des voiles déformants du droit sacré, de la généalogie biblique, de la malédiction prophétique, pour faire apparaître des aspects plus

mondains et plus proches de la réalité de la vie de l'indigène américain : sa capacité de production, son intérêt pour l'échange, ses formes de gouvernement, etc. Mais il serait déplacé et trompeur de présumer que ce rapprochement du sauvage réel soit le fruit d'une disparition progressive des préjugés ethnocentriques de la culture occidentale, d'une attitude psychologique accrue à la compréhension de l'autre. » (Gliozzi, 2000 : 515)

Ethnocentrisme scriptural, logocentrisme et communication de masse

Tel « l'illusionniste pendant son tour de magie » (Fabian, 2006 : 106), le grand maître cède à la recherche d'éléments simples et au rejet des sources de complexification - dont la synthèse et la restitution interdiraient toute généralisation. Même s'il est vrai que l'on a souvent repris et réifié, exagéré ses distinctions binaires en « étiquettes génératives » (Castro, 1998 : 440) ou « matrice contrastive » (Descola, 2005 : 109, 354). La métaphore détermine le « sens propre de l'écriture » (Derrida, 1967 : 27), et Lévi-Strauss en réfère à la « clairvoyance étonnante » de Rousseau (totem : 147), à sa loi de « l'essence originellement métaphorique du langage » (Derrida, 1967 : 155), moins poétique que « de conception grossière. » (*Id.*, 385-386)

Nous sommes ici dans la forme la plus originale et la plus puissante de l'ethnocentrisme, « en passe de s'imposer aujourd'hui à la planète, et commandant un seul et même ordre », c'est-à-dire le logocentrisme, cette « métaphysique de l'écriture phonétique »

(Derrida, 1967 : 11), la « métaphysique de la présence » (*Id.*, 109), ou la « détermination de l'être comme présence ». « Solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence, détermination historique du sens de l'être comme présence » (*Ibid.*, 145), le phonocentrisme ou logocentrisme, le logos « abaisse donc l'écriture » et il « chute dans l'extériorité du sens » (Derrida, 1967 : 63-64), il crée la différence ou le parallélisme entre signifiant et signifié, *signans* et *signatum*, catégories déjà présentes dans la métaphysique et la théologie classiques. Autorisée comme « allant de soi », « toujours valable et féconde », la partition médiévale est « ressuscitée » par la pensée structuraliste moderne (Jakobson, 1963 : 162). Les post-modernes ont vu une scolastique dans « notre binarisme habituel et son arrière-goût théologique. » (Goody, 1979 : 244)

Suivant l'anthropologie structurale comparatiste, J.-A. Greimas montre aussi que la réification du signifié produit une « illusion référentielle » (Greimas, 1976 : 29-31), ou une « illusion positiviste » qui dénote en cela le discours idéologique humaniste et ses procédures de temporalisation (Fabian, 2006).

« Les symétries ne sont parfaites que si l'on ignore certaines données et si l'on re-décrit les autres en termes de synecdoques abstraites bien choisies ». Cela dit, « il aura été d'abord un découvreur de faits, l'explorateur d'un continent mental » (Sperber, 1982 : 112).

Claude Lévi-Strauss admettait que l'équivalence entre « sociétés traditionnelles » et « sociétés authentiques » tient à un différentiel d'*information* et de *traduction*. Inspiré par la théorie

de la *perte d'information* selon Norman Wiener, il leur opposait nos « sociétés inauthentiques » (au sens d'E. Sapir ; non Heidegger qui y voit la socialité, l'anonymat qui permet de sortir de l'individualité), la complexification, la multiplication des codes et des relais, la transmission indirecte, sans « contact vécu avec des personnes. » (Lévi-Strauss, 1974 : 400-401)

La typographie influence l'écriture et modifie la structure de la communication orale comme l'avait fait remarquer Walter J. Ong (1971 : 167 ; éd. originale 1958), anticipant l'analyse de Marshall McLuhan (1962 : 159s, 162s). La *Galaxie de Gutenberg* illustre donc le façonnage de l'expérience occidentale par l'invention de l'alphabet puis celle de l'imprimerie. L'œil étant devenu le principal organe de perception, les structures linéaires et la répétition des formes modèlent l'homme occidental, sa pensée et son comportement. La rhétorique, oralisation de l'écriture, se fonde sur la « technè grammatikè », la « maîtrise de l'alphabet » (Ong, 1971 : 16), et l'« art de formaliser les techniques de communication orale » (*Id.*, 49). Dans l'œuvre des scolastiques (Ramon Llull, Petrus Ramus), on décèle déjà des outils de communication de masse (1971 : 89), dont les diagrammes et les schèmes « ressemblent de manière troublante à toute une génération de procédés de représentation visuelle utilisés par les anthropologues, allant des premiers arbres évolutionnaires jusqu'aux paradigmes ethnosémantiques actuels et autres agencements structuralistes d'oppositions binaires. » (Fabian, 2006 : 195-196)

On notera la propension des programmes informatiques à faire usage de la métaphore (Geertz, 1973 : 250), et « l'arrivée à point nommé des ordinateurs permettant de décrire tout cela en termes d'oppositions binaires » (Goody, 1979 : 122). Marshall McLuhan note également que l'apparition de l'électronique est en voie de bouleverser la perception que nous avons de nous-mêmes et du monde : « en réalité et en pratique, le vrai message, c'est le médium lui-même » (1962 : 144). « L'imprimé a rendu possible l'unité politique », « les technologies créent petit à petit un milieu humain totalement nouveau. Les milieux ne sont pas des contenants passifs, mais des processus actifs » (1968 : 21). Issue de l'avant-garde et de la littérature moderne, au Brésil, l'industrie urbaine de l'image modifie radicalement le rapport au passé et à l'histoire. Comme on le verra plus avant, le conditionnement culturel du paradigme de l'anthropophagie, tel un trait original et originel, change de posture esthétique et politique et bascule vers « le débat sur l'industrie culturelle, et l'accent qui portait préalablement sur des aspects ethniques a été transféré vers des aspects politiques et économiques. » (Favaretto, 1995 : 53)

Une expérience ethnographique à l'extrême pointe de la sauvagerie

Claude Lévi-Strauss en convient sans jamais dissimuler : « chaque fois qu'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile » (Lévi-Strauss, 1973 : 47). Evoquant avec prudence épidémies et

empoisonnements, embuscades et massacres (1955 : 305, 319), veillant pourtant à ne pas reproduire de « description navrante » (*Id.*, 345), il pensait avoir (re)trouvé en la personne morale des Nambikwara les acteurs du « monde perdu » du « consentement » ou du « contrat » rousseauiste (1955 : 376), le terreau amazonien de la « société naissante » (Geertz, 1996 : 45-46), contre les positions de Freud et de Hume⁹. « J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression » (Lévi-Strauss, 1955 : 377). « J'aurais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie..., écrit-il, et au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop... ils étaient... aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre. Je recevais du même coup ma récompense et mon châtement. » (*Id.*, 397). « Il n'y a pas de perspective plus exaltante pour l'ethnologue que celle d'être le premier blanc à pénétrer dans une communauté indigène » (Lévi-Strauss, 1955 : 387). Mais lorsque celle-ci est « une société agonisante », alors l'ethnographie se transforme en illusion diachronique ou en « tentation » (*Ibid.*, 399). C'est pourquoi, rétrospectivement, il a pu reprocher au pionnier de l'ethnographie d'être un prisonnier du « dialogue intemporel avec sa petite tribu » (Lévi-Strauss, 1958 : 23, sur Malinowski), tout en se servant de la « méthode historique » à seule fin de déclasser ses prédécesseurs (Franz Boas notamment). Or, paradoxalement, c'est dans l'acte d'écriture

⁹ Geertz Clifford, 1973, « The Cerebral Savage », in *The Interpretation of Cultures*, NY, Basic books, p. 345-359.

de l'ethnographie que s'institue le temps présent (Fabian, 2006, 142-143).

Voici bien « le dilemme de l'observateur participant » (Goody, 1979 : 38), dont Claude Lévi-Strauss a pourtant cerné la spécificité interactionnelle : « La pensée sauvage ne distingue pas le moment de l'observation et celui de l'interprétation, pas plus qu'on n'enregistre d'abord, en les observant, les signes émis par un interlocuteur pour chercher ensuite à les comprendre : il parle, et l'émission sensible apporte avec sa signification » (Lévi-Strauss, 1962 : 266-267). Conforme à la tradition française, la lecture « illusoire » du mythe repose moins sur l'ensemble défini et exhaustif de données que l'on puisse soumettre à une analyse aussi précise, mais sur « une élaboration délibérée et littéraire de la vision du monde des acteurs, ils sont fonction de l'exigence d'ordre de l'ethnographe et non d'une quelconque exigence des acteurs (...) Autrement dit, les catégories répertoriées dans le tableau sont tantôt celles de l'acteur, tantôt celles de l'observateur. » (Goody, 1979 : 116-117)

Alors qu'il crut l'anthropologie « menacée par la disparition physique des dernières sociétés restées jusqu'à la fin fidèles à leur mode de vie traditionnel », Claude Lévi-Strauss énonçait en forme de nostalgie sincère ou de regret éclairé les nouvelles déterminations de l'enquête : « car ces peuples tolèrent de moins en moins qu'on les soumette à l'enquête ethnographique, comme s'ils nous soupçonnaient, en étudiant la façon dont leurs croyances et coutumes diffèrent des nôtres, de vouloir donner une valeur positive à ces différences, de freiner leur évolution et de les figer dans leur état actuel » (1973 : 67).

Jusqu'après lui, la méthode descriptive de l'ethnographie amazonienne, qui, aux dires de son élève Pierre Clastres, n'est pas exempte de violence symbolique, continue de poser les mêmes problèmes et d'éclairer les mêmes paradoxes. « Telle était la sauvagerie des Aché : pétrie de leur silence, signe désolant de leur ultime liberté, il m'était à moi aussi dévolu de désirer les en priver. Pactiser avec leur mort : il fallait, à force de patience et de ruse, à coups de petites corruptions (offres de cadeaux [...]), il fallait briser la résistance passive des Aché, attenter à leur liberté et les obliger à parler » (Clastres, 1972 : 77). Pour Philippe Descola, qui publia sa thèse sous le titre très évocateur : « Les lances du crépuscule », « Les Achuar nous posaient bien des questions sur notre société, mais ils les posaient parce que nous étions là, parce que nous leur offrions l'occasion de satisfaire leur curiosité, mais ils ne voyageaient pas pour faire des enquêtes » (Descola, 2010 : 81). L'asymétrie est constante entre le savant ensauvagé - tel l'ethnologue en affect d'empathie - et le « barbare technicisé », - selon un emprunt poétique et humoristique qu'Oswaldo de Andrade aurait fait à Hermann von Keyserling¹⁰.

La critique de Derrida et les ruses narratives de la leçon d'écriture

¹⁰ En 1929, le poète brésilien recevait (avec Le Corbusier et Joséphine Baker) Hermann von Keyserling (1880-1946), philosophe aristocrate et élitair prussien attiré par les philosophies orientales et méditatives, et refusant à la fois le communisme et le libéralisme ; il fut auteur d'une *Analyse spectrale de l'Europe* (1928), et plus tard de *Amérique, naissance d'un Nouveau Monde* (1930) et de *Méditations sud-américaines* (1932).

Parmi d'autres analogies contrastives entre deux écritures, travaux et journaux (Geertz, 1996), l'œuvre de Claude Lévi-Strauss a souvent fait l'objet d'analyses comparatives. L'une des plus précises et des plus incisives est due au philosophe Jacques Derrida, qui poussa l'analogie chirurgicale de l'exégèse descriptive des Nambikwara jusqu'à confronter les relations détaillées de la thèse du maître (*La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, 1948) et la brève évocation fragmentaire de l'essai (*Tristes Tropiques*, 1955). Et l'autre dimension comparatiste les rapporte aux *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau, et à l'*Essai sur l'origine des langues*, notamment au deuxième discours, que Claude Lévi-Strauss faisait sien, professant que la « révolution rousseauiste » a « fondé l'ethnologie », et décrivant le processus de civilisation comme allant vers « une société ennemie de l'homme¹¹. »

Sans appauvrir « sa pensée si diverse » (Derrida, 1967 : 169), ni sans complaisance, le lecteur critique sonde avec minutie les régimes de vérité des textes incriminés. Mais je m'en tiendrai ici au propos de « la leçon d'écriture » (Lévi-Strauss, 1955, ch. XXIX, 347-360). La langue Nambikwara « de consonance un peu sourde » (Lévi-Strauss, 1955 : 327), y est décrite selon un code hérité de J.-J. Rousseau : « plus claire quand on écrit, plus sourde quand on parle¹² » (Derrida, 1967 : 426). Mais elle est labile et

¹¹ Lévi-Strauss Claude, 1962, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, p. 245.

¹² Rousseau J.-J., « Fragment sur la Prononciation », in *Essai sur l'origine des langues*, 1781, p. 1249-1250.

stylisée, voire maniérée, en ce qu'elle échappe à la compréhension de l'ethnographe et rend toujours sa position ambiguë (*Id.*, 334-336).

La mortalité indienne étant élevée sur la ligne (la *Picada*), Claude Lévi-Strauss se livrait à un inventaire démographique des indiens (Lévi-Strauss, 1955 : 347), ainsi qu'à une liste d'objets destinés à l'échange de cadeaux (*Id.*, 350 ; Derrida, 1967 : 162-163). Visant paradoxalement un objectif lexicographique, en vue d'établir une liste lexicale, ou une recension onomastique (Goody, 1979 : 169-170), il effectue seul l'exercice de recodage linguistique (*Id.*, 193). C'est donc par stratagème et par ruse qu'il aborde lui-même la « guerre des noms propres » (au sens de Derrida, 1967 : 166-167) et qu'il obtient par jeu « peu scrupuleux » les noms des adultes, au risque d'une rupture de la communication, puisque l'épisode se termine ainsi : « les enfants furent réprimandés et la source de mes informations tarie. » (*Ibid.*, 326)

Jacques Derrida aligne sur le même plan la « ruse » des noms propres (obtenus des fillettes par stratagème en jouant sur leurs inimitiés) et « l'intelligence » du chef, qui avait « compris la fonction de l'écriture » (1955 : 350), et dont l'ethnographe « feint de déchiffrer » le sens du grimoire (1967 : 183), admettant en quelque sorte s'être livré lui aussi à quelque duperie, tout en ayant été victime d'une « mystification », de « désillusion », dans un « climat irritant », et de nombreuses déconvenues (pas de nourriture, mulet récalcitrant, matériel perdu, etc.)

L'autre point de la « leçon d'écriture », à proprement parler, porte sur la scripturalité, ou sur l'absence postulée de

scripturalité, chez les Nambikwara. Elle pose bien problème, car elle est doublement niée : « on se doute bien que les Nambikwara ne savent pas écrire ; mais ils ne dessinent pas davantage, à l'exception de quelques pointillés ou zigzags » (1955, 349). Dans la thèse, ils « ignorent complètement le dessin » (1948 : 40, note 1 ; Derrida, 1967 : 179-180). Ce disant il raisonne à travers une analogie asymétrique avec les Caduveo, dont les peintures corporelles servaient à codifier la position sociale et le rang (1955 : 205-212). Fasciné par la « virtuosité » des dessinatrices (Id., 213-214), il renouvelle la « leçon d'écriture » et distribue à un premier groupe Nambikwara des feuilles de papier et des crayons, « dont ils ne firent rien au début » (1955 : 350). Dans le roman, son avis apparaît tranché : « pour la plupart, l'effort s'arrêtait là ». Mais dans la thèse, il admet cependant les résultats auxquels sont parvenus les indiens d'un autre groupe, résultats qu'il présente comme « une innovation culturelle inspirée par nos propres dessins » (1948 : 123). Puis il décrit plus longuement la ruse du chef, lorsque celui-ci, « à moitié dupe de sa comédie », « trace sur son papier des lignes sinueuses et me les présente », en examinant anxieusement chaque ligne (1955 : 350), ou lorsqu'il « tire d'une hotte un papier couvert de lignes tortillées qu'il fit semblant de lire et où il cherchait, avec une hésitation affectée, la liste des objets que je devais donner en retour des cadeaux offerts », et qu'il désigne bel et bien « un arc et des flèches, un sabre d'abattis, des perles. » (1948 : 89)

L'écriture transforme la liste comme la liste à son tour transforme la série et la classe (Goody, 1979 : 186) or, n'est-ce pas précisément ce que, fidèle à « la nature symbolique de son

objet », fait lui-même l'ethnographe ? (l'Anthropologie : in Lévi-Strauss, 1973 : 20) L'anthropologue Jack Goody a invalidé l'idée absurde d'un « *grand partage* » entre l'oral et l'écrit, entre les économies cognitives, et l'on ne peut souscrire à la division arbitraire entre sociétés modernes et « sociétés affligées d'une forme d'étroitesse de vue, d'une vision du monde particulariste » (*world view parochialism*, in Horton, 1993 : 374s), cette forme de relativisme n'étant qu'une « profonde indifférence à l'égard d'autres visions du monde divergentes. » (Castro, 2004 : 3)

Dans un entretien donné à Marcelo Fiorini en 2004, Claude Lévi-Strauss réitère presque mot pour mot sa version d'origine, à savoir qu'à la différence des Caduveo, chez les Nambikwara, « la majorité ne s'intéressait pas à l'écriture, ne s'en souciait pas » (Fiorini, 2009 : 110-111), à l'exception de ces « individus exceptionnels » qu'étaient les chefs, faisant croire au groupe qu'ils partageaient avec l'ethnologue le « grand mystère de l'écriture ». Lors d'un séjour chez les Nambikwara, Marcelo Fiorini rapporte lui-même que ceux du groupe Wasusu n'avaient « aucune tradition picturale d'importance » et qu'ils ignoraient encore tout de la photographie en 1986, mais il précise que cette situation a considérablement évolué depuis (*Id.*, 88).

Renversement scriptural et autres perspectives narratologiques

Suivant Saussure, discriminant symbole et signe, langue et écriture comme systèmes distincts, l'ethnographe semble devoir

considérer que « le propre du signe, c'est de n'être pas image » (Derrida, 1967 : 66-67). « (l'institution) ne doit pas donner l'idée que le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant » (Saussure in Derrida, *Id.*, 68). Quant à l'absence d'écriture que Claude Lévi-Strauss schématise en « lignes horizontales ondulées » et qu'il ostracise chez les indiens Nambikwara, en quoi était-il impossible de lui substituer un « schème organisateur » (séquence d'éléments d'un passage : Ong, 1971 : 41) ? En quoi la représentation symbolique (oralité puis écriture) serait-elle en rupture discontinue sur la représentation iconique (Bruner, 1966 : 40-41), n'y a-t-il pas passage de l'un à l'autre ? Si le « schème organisateur » n'est pas fait de scripturalité pure, mais d'un genre contigu et graphique, alors de tels « pictogrammes » permettent une manipulation formelle, sans s'opposer aux abstractions des « logogrammes », au point qu'il y a entre eux transition syllabique (Goody, 1979 : 142) et coexistence effective de deux normes (parlée et écrite), même si la deuxième est plus marquée (*Id.*, 145).

Dans l'Esthétique, Aristote distinguait l'œil, qui perçoit l'extériorité, de l'oreille, qui perçoit la vibration intérieure de l'âme, comme une présence à soi (Derrida, 1967 : 23), et la linguistique structurale a entériné puis hiérarchisé leur division. Est-elle pour autant universelle ? Or, s'ils sont capables d'opérer un tel « renversement » de l'oreille et de l'œil (entendre et voir, in Lévi-Strauss, 1955 : 327), les indiens Nambikwara connaissent donc l'alternative de l'oral et de l'auditif, aussi fondamentalement existentiel (Ong, 1958 : 110 ; Fabian, 2006 : 200).

En outre, Claude Lévi-Strauss indique encore qu'ils feignent d'écrire ou de dessiner par ruse, voire par mondanité. Or, si l'écriture et l'acte d'écrire sont bien substantivés : *iekariukedjutu* (faire des raies, 1948 : 40), la polysémie remarquable du mot procède moins d'un incroyable potentiel sémantique que d'une esthétique, selon l'ethnologue (Derrida, 1967 : 180-181). Si le chef Nambikwara simulait parce qu'il avait « compris la fonction de l'écriture » (1955 : 350), était-ce une « comédie », une supercherie destinée à « étonner ses compagnons », ou bien le grimoire et les « lignes horizontales ondulées » jouaient-ils un rôle d'idéogramme à caractère métonymique (la partie pour le tout), ou d'un logogramme (un signe pour un mot, in Goody, 1994 : 22-23, 75). On peut aussi y voir, justement à l'instar des dessins des artistes Caduveos, l'un des premiers *iconogrammes* (représentation abstraite, in Panovsky, 1967 : 13-45).

Suivant l'avancée magistrale de Franz Boas¹³, André Leroi-Gourhan a aussi nié le caractère évolutionniste de l'histoire de l'art (qui postulait alors que ce dernier ne peut qu'évoluer du concret vers l'abstrait, ou du figuratif vers le schématique), il a montré que dès la préhistoire « le graphisme débute non pas dans la représentation naïve du réel mais dans l'abstrait » (Leroi-Gourhan, 1964-I : 263-270). En allant plus loin, si l'on admet l'hypothèse du couple main-outil et visage-langage (Leroi-Gourhan, 1964-1 : 161), on peut concevoir que l'écriture ne procède pas seulement du langage verbal unilinéaire et de ses phonèmes, mais qu'elle peut aussi se construire à partir des monèmes, et d'un

¹³ Boas Franz, *Primitive art*, New York, 1927, p. 352.

langage pluridimensionnel dérivé de la main et du geste (Leroi-Gourhan, 1964 : 270-275 ; Deleuze, 1980 : 83). Génie et bricolage.

Dans l'épisode qu'il intitulait lui-même la « leçon d'écriture », il lui est difficile d'admettre sans les dévaluer la validité d'autres formes orales standardisées à « transmission générative » (Goody, 1979 : 208-209), qui dénotent la résistance de l'oralité, laquelle n'est pas toujours écrasée sous le poids de la formule rhétorique (Ong, 1971 : 39) ou dominée par le pouvoir de l'écriture.

Mais s'il y a eu « filiation idéographique de l'alphabet » (Derrida, 1967 : 66), telle une trace « à la racine de l'écriture » (*Id.*, 110), elle est effacée par l'œuvre logocentrique du rapporteur (ou du censeur ethnocentré ?). Si le chef a « immédiatement compris son rôle de signe, et la supériorité sociale qu'elle confère », il ne se contente pas forcément d'imiter « en cela le seul usage qu'ils nous voyaient faire de nos blocs-notes, c'est-à-dire écrire », l'usage qu'il fait des lignes est synchroniquement oralisé et commué en phonogrammes syllabiques. Dans l'écriture pluridimensionnelle du mythe, ainsi se forment les caractères de l'alphabet mythique, qui est une sorte de langue première, avec ses premiers *mythogrammes*¹⁴ (Goody, 1979 : 25), ailleurs aussi

¹⁴ L'écriture est censée procéder de deux étapes techniques : l'incision sur bois, os et pierre, au Moustérien (- 35 000 ans), et celle, figurative ou préfigurative (abstraite), du Solutréen (- 15 000 ans). Il s'agit là d'un graphisme linéaire, ou d'un « *dispositif rythmique de caractère incantatoire* » dans lequel on peut identifier une série de *mythogrammes* : in Leroi-Gourhan A., *Le geste et la parole*, 1964, vol. I., p. 263-270.

sans doute les géoglyphes qui caractérisent les Amérindiens (Castro, 1998 : 433).

Le problème, nous dit Derrida, est plutôt la croyance dans laquelle Lévi-Strauss tient l'écriture, sorte de cause exogène venue corrompre la bonté naturelle des Nambikwara (1955 : 352-355). En tenant un propos discutable sur l'origine, l'historicité et la synchronicité de l'écriture et de la science, Claude Lévi-Strauss voyait toute son argumentation s'effondrer ou se trouver « frappée d'un lourd indice d'approximation empirique » (Derrida, 1967 : 188-189 ; Goody, 1979 : 38). S'il révèle ainsi un ethnocentrisme résiduel (pourtant combattu avec conviction), il dénote ici aussi une « profonde indifférence à l'égard d'autres visions du monde divergentes » (Castro, 2004 : 3), ou autrement dit une incapacité à absorber divers points de vue.

Anthropophagie imaginaire et figures d'une altérité converse

Constatant une « issue stérile et désespérante de la quête » (Geertz, 1996 : 52), Claude Lévi-Strauss comparait résolument le Nouveau et l'Ancien Monde à deux planètes opposées, dans des dilemmes au caractère absolu, total, intransigeant. Les Espagnols n'étaient « même pas sûrs que ce fussent des hommes, et non point des créatures diaboliques ou des animaux » (1955 : 79-80), lorsqu'en 1493 le Pape confia déjà aux Rois Catholiques le « soin d'instruire les indigènes et les habitants dans la foi catholique et de leur enseigner les bonnes mœurs » (Gliozzi, 2000 : 83). Dans la décennie qui suivit celle de la découverte du Nouveau Monde, des auteurs comme Bartolomé de Las Casas s'interrogeaient et

ouvraient des controverses sur l'humanité des indios du Nouveau Monde, et en réalité sur l'injustice de l'Encomienda et de ses formes de servage naturel, puisqu'il s'agissait « d'animaux parlants¹⁵ » (avis du licenciado Gregorio en 1511, in Gliozzi, 2000 : 243-244), l'esclavage et la nature « bestiale » des indios étant politiquement liés, selon la référence fréquente à Aristote (*Politique*, 1254b). En prenant Lévi-Strauss à rebours, Sergio Landucci puis Giuliano Gliozzi défont les interprétations des idéologues de la Conquista et les suggestions des bulles papales de Paul III en 1537.

La bestialité, « entendue comme incapacité politique et rationnelle » (Gliozzi, 2000 : 247), est une transgression des lois de nature, donc inférieure à l'humanité, et pire que l'animalité (les animaux ne pèchent pas). Elle servait à justifier a posteriori la condition des indios, « hommes esclaves par nature » (selon la loi d'Aristote, resémantisée par Sepúlveda dans le *Democrates Secundus*, 1545 ; in Todorov, 1982 : 186-204). Dans la troisième décennie de la découverte de l'Amérique, les Espagnols disaient avoir été précédés par les Phéniciens et les Carthaginois (Oviedo et Vanegas, in Gliozzi, 2000 : 211). Pour des partisans de l'esclavage comme Pedro Simón ou Juan-Luís Vives, ces prédécesseurs immolaient les enfants à Saturne en les brûlant à l'intérieur de statues creuses, en bronze, du dieu. Dans ses commentaires à La Cité de Dieu de saint Augustin (J.-L. Vivès, 1522), le valencien ajoutait que dans l'île américaine appelée

¹⁵ Gregorio, cité par Bartolomeo de Las Casas, *Ibid.*, 1.III, chap. XII, p. 197-199.

Caroline, récemment découverte, avaient été trouvées « des statues en bronze des dieux que ces peuples adorent, creusées à l'intérieur (...), dans lesquelles ils placent les nouveaux-nés et les enfants qu'ils doivent immoler à ces dieux, pour ensuite les brûler cruellement avec le feu allumé dans le creux des statues et l'air extraordinairement embrasé¹⁶. » (*Id.*, 216)

On connaît l'usage insistant que fit Claude Lévi-Strauss de l'anecdote rapportée par Oviedo (*Historia General de las Indias*, 1535) : alors que les colons européens cherchaient à savoir si les indigènes avaient une âme, les indiens Carib, eux, s'interrogeaient sur la nature du corps des Européens après les avoir mis à pourrir dans des tonneaux. Ainsi « le temps du Sauvage est opposé à celui de l'Occident pour mieux en combler les déficits » (Affergan, 1987 : 272). L'asymétrie interprétative (divinité vs bestialité) du problème de congruité du corps ennemi au corps humain « universel » apparaissait là comme un élément fondateur de l'anthropologie (Lévi-Strauss, 1952 : 21 ; 1955 : 81-83 ; 1973 : 384). Reprenant les mêmes termes, toujours aliénés au passé (2005 : 386-387), Philippe Descola traduit aussi la cosmologie européenne en une forme inversée du cannibalisme : « non pas, comme en Amérique du sud, l'incorporation physique de l'identité d'autrui comme condition d'un point de vue sur soi, mais dissolution du point de vue d'autrui sur lui-même dans le point de vue de soi sur soi. » (2001 : 165)

¹⁶ Vivès Juan-Luís, *D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Civitate Dei libri XXII... cum commentariis... Ioa. Lud. Vivis*, Paris, 1613, I.VII, chap. XIX, col. 1647.

Amendant Lévi-Strauss, il reconnaît sa dette envers Eduardo Viveiros de Castro, alors encore méconnu (Descola, 2005 : 389-390), et surtout envers son analyse innovante du cannibalisme amérindien (Castro, 1996 : 126-128)¹⁷. Mais Eduardo Viveiros de Castro conteste l'argument Lévi-Straussien et renverse cette relation en chiasme (2009 : 15), même s'il reconnaît aussi la prescience du maître qui, à sa manière, finit par identifier l'anthropologie réflexive comme « le retour de leur philosophie dans notre pensée » (Lévi-Strauss, 2000 : 720). En définitive, et dans le même temps, la position épistémologique de E. Viveiros de Castro se fait plus radicale sur le fond : « Ce qu'ils appellent le corps n'est pas ce que nous entendons par le même terme (...) Contrairement au nôtre, il n'est probablement pas à chercher dans l'esprit comme une représentation mentale d'un corps physique dont l'esprit serait exclu. Au contraire : il est inscrit dans le corps lui-même comme une perspective-définissant-le-monde, à l'instar de tous les autres concepts amérindiens. » (Castro, 1998 ; 2004 : 4-5)

Anthropophagie diachronique et figures d'une altérité inversive

Claude Lévi-Strauss se passionnait pour Jean-Jacques Rousseau, mais aussi pour Montaigne, qui trouvait des excuses critiques à la barbarie des Américains et au cannibalisme : « Je pense qu'il y a

¹⁷ Viveiros de Castro Eduardo, 1996, « Os pronomes cosmológicos o perspectivismo ameríndio », *Mana*, n° 2 (2), p. 115-144. Pour la traduction française : *op. cit.*, 1998.

plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et par gênes un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux ». S'il est détestable de voir, « de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins de concitoyens », se dérouler ainsi nos mœurs européennes (et guerres de religion), il est préférable, à propos de son ennemi, « de le rôtir et manger après qu'il est trépassé » (*Essais*, I, XXXI, 208).

De toutes les pratiques sauvages, poursuivait le maestro, l'anthropophagie est « celle qui nous inspire le plus d'horreur et de dégoût » (1955 : 463), et il la distinguait lexicalement d'un cannibalisme intellectuel qui, aux yeux de l'ethnographe, est « beaucoup plus révoltant que l'autre » (Lévi-Strauss, 1962 : 307). Arguant ici de sauvagerie et disputant Sartre, il avait créé un néologisme analogique pour désigner une Europe amplifiant un processus sans limite d'exclusion et de haine, se vomissant elle-même : l'*anthropémie*, pensée par antonomase à l'*anthropophagie*, « qui nous semble étrangère à la notion de civilisation » (Lévi-Strauss, 1955 : 464), dans un antagonisme où « on serait tenté d'opposer deux types de sociétés », celles qui pratiquent l'absorption « d'individus aux forces redoutables » et ses rituels élaborés et celles qui préfèrent l'exclusion (Imbert, 2008 : 41).

Comme si le maestro eût, là aussi, quelque intuition remarquable de sa faiblesse, le modèle fut peu utilisé, et dans un enseignement de 1974-1975, il se mit à déconstruire et réfuter les deux catégories de l'exo- et de l'endo-cannibalisme, dont la « distinction trompeuse » (freudienne) dissimulerait des états de

transition. En exemplifiant les Yanomamis du sud du Vénézuéla, il conclut à une forme de cannibalisme métaphorique : « l'endo-cannibalisme pratiqué au sens propre est le moyen d'un exo-cannibalisme figuré ». Elargissant ensuite l'aire de répartition à l'Amérique entière, sans égards idiographiques, « le cannibalisme apparaît alors comme une forme limite de la torture de l'autre ; mais celle-ci n'est souvent, sous forme ouverte ou déguisée, qu'une torture de soi par le ministère d'un autre. » (Lévi-Strauss, 1984 : 142)

Mais la distinction, d'abord réfutée, va ensuite porter sur l'antagonisme radical du sens qui est attribué au signifié de la torture, selon qu'elle est un « moyen accepté, sinon même recherché par la victime », par l'identification mystique du prisonnier à ses gardiens, cette forme n'ayant « rien de commun avec celle qui se pratique dans les sociétés dites civilisées », telle que celle-là est « infligée à soi-même par soi-même ou par l'office d'un parent, d'un concitoyen, d'un étranger... (et) dont l'effet est d'avilir la victime » (Lévi-Strauss, 1984 : 142). En attribuant à Rousseau l'« identification à autrui » comme l'origine de la sociabilité, il oppose la première forme à la seconde, qui sert à « expliquer le cannibalisme par un instinct d'agression », et lui associe sans autre raisonnement ethnologiques et éthologiques contemporains (*Id.*, 143).

Proche d'une intuition géniale ou brillante, mais aussi familier du chiasme ou de « l'inversion symétrique » (Sperber, 1982 : 92-93), il renvoie les protagonistes dos à dos mais sans parvenir à se dégager des tropes de sa propre expérience. Occupé à opposer les réalités amérindiennes et les représentations européennes,

parfois à refouler ou minimiser la violence des premières, il avait oublié de distinguer les sociétés acéphales de type amazonien, et les sociétés à Etat, des Andes ou de méso-Amérique, ce qui l'amenait à passer sur la distinction entre le meurtre rituel par cannibalisme et le meurtre sacrificiel, qu'ont mieux saisie Nathan Wachtel ou Pierre Clastres en recherchant « la vision des vaincus » chez les Chipayas ou chez les Guayakis.

Arthur de Gobineau déplorait le métissage, qu'il opposait à l'unité et au développement de la nation qu'il idéalisait : « la population brésilienne était en position de subdiviser davantage les éléments fâcheux de sa constitution ethnique actuelle », et il préconisait de la fortifier par « des alliances d'une valeur plus haute avec les races européennes¹⁸ ». Née en critique ardente de l'évolutionnisme, l'anthropologie tente de s'émanciper de ses représentations persistantes, mais en vain, car « L'Europe cherche son identité dans l'exotique (...) chez les peuples sans écriture (...) L'autre est vécu comme une véritable purification du soi » (Sontag, 1970 : 185). Toute la difficulté est qu'« on se représente le savoir indigène comme le négatif des grandes idées dominantes » (Carneiro da Cunha, 2010 : 33). L'« hégélianisme appliqué », cherchant le soi dans l'autre, n'est pas au programme de l'anthropologie brésilienne qui a l'avantage de réfléchir l'occidentale en aversion asymétrique : « C'est pourquoi nous n'avons jamais eu de grammaire, ni collectionné les herbiers. » (Andrade, *Manifeste Anthropophage*, 1928)

¹⁸ Arthur de Gobineau, « L'Émigration au Brésil », *Le Correspondant*, 96, 25 juillet 1874.

Métaphysiques cannibales et ontologies de la prédation

Là où Claude Lévi-Strauss s'évertuait à relativiser et à séparer, les auteurs brésiliens opposent la vision plus transitive du « Manifeste anthropophage » : « Seule l'anthropophagie nous unit. Socialement. Economiquement. Philosophiquement » (Oswaldo de Andrade, 1928)¹⁹. Après enquête minutieuse sur la réciprocité des meurtres chez les Tupinamba, Florestan Fernandes a inventé le principe de réciprocité de vengeance, dont il fit sa thèse²⁰, et Alfred Métraux a osé après lui une première herméneutique cannibale. Le retour au « primitif » correspondait à une recherche de l'autre, de l'étrange, de l'exotique, des races indigènes et africaines ; au rituel de dévoration (*devoração*) qui est aussi un acte de communion (*comunhão*, 1950). Pour Oswaldo de Andrade et Mário de Andrade, le primitif renvoyait à leur propre origine récurrente.

Par ce renversement d'images, « il s'agissait d'un indianisme inversé, s'inspirant du sauvage brésilien de Montaigne (*Des Cannibales*), du 'mauvais sauvage', qui exerçait sa dévoration désabusée contre les impostures du civilisé²¹ ». Ce nouveau gisement iconique fut exploité par le *Cinema Novo*, entre la « poétique de la radicalité » (modernisme des années 1920) et l'âge du post-tropicalisme de la culture urbaine (les années 1960), et il produisit quelques gemmes du 7^e art, qui contribuèrent à

¹⁹ http://a-a-a.blogg.org/themes-manifeste_anthropophage-104583.html

²⁰ Fernandes Florestan, 1952, « A função social da guerra na sociedade tupinamba », *Revista do Museu Paulista*, vol. VI, São Paulo, p. 7-425.

²¹ Oswald Andrade, 1990, *Pau Brasil*, São Paulo, Globo, p. 44.

renverser les codes (tel le témoignage historique de Hans Staden) en un modèle de nationalité agressive. Y culminent *Comme il était bon mon petit français*, de Nelson Pereira dos Santos (1971) ; *Pindorama*, d'Arnaldo Jabor (1971) ; *Orgia ou o homem que deu cria*, de João Silvério Trevisan (1970) ; *Triste Tropicque*, d'Arthur Omar (1974)²².

Erigée au rang de manifeste poétique, national et amazonien, et parfois au risque de la mode, la notion d'*anthropophagie* est une réponse aux rapports complexes entre le local et le global, proche et lointain, l'étranger, qui se transplante et se greffe du dehors vers le dedans, alors que le dedans se mue en dehors. Car la manducation, l'ingestion et la digestion de l'autre implique une transmutation de celui qui mange, dans un rapport symétrique à deux termes dialogiques :

Car « ce n'est pas l'altérité qui met en crise l'identité. L'identité se trouve en crise, lorsqu'un groupe ou une nation repousse le jeu social de la rencontre avec l'autre ». Disons qu'« Il n'est pas d'identité sans la présence des autres. Il n'est pas d'identité sans altérité. » (Augé, 1994)

Dans un mythe étiologique recueilli par André Thevet, les Tupinamba s'attribuent des dieux jumeaux ou dioscures, l'un protecteur des Indiens (Tamendoaré), l'autre des Blancs ou non-Indiens (Sumé), et parfois aussi de leurs ennemis (Aricouté, in Lévi-Strauss, 1983 : 278, 283). Selon une autre intuition de Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres pressentit l'anthropophagie

²² Je me réfère à Guiomar Ramos : <http://lesilo.org/2011/04/un-cinema-bresilien-anthropophage-guiomar-ramos/>

sémiographique des noms propres, chez les indiens d'Amazonie, comme un calendrier ou une forme de « conjuration des âmes ou des noms morts » (Clastres, 1972 : 332-340). Et dans un autre mythe rapporté par Alfred Métraux, la dévoration des ennemis s'inscrit dans un rapport complexe de vengeance et de réciprocité (1967 : 68-69), qui dissimule une ontologie de soi en l'autre (le prisonnier dévoré était lui-même coupable d'un acte analogue et antérieur à celui vécu) : « Ce n'étaient donc pas les énergies du prisonnier mais la substance du parent mangé par lui qu'on cherchait à s'approprier (...) la collectivité récupérait son intégrité et le groupe ennemi, en la personne du sacrifié, était amoindri et humilié. » (*Id.*, 70)

La plupart du temps, les prisonniers étaient adoptés et bien traités, nourris, choyés ; et le jour venu, lorsque le meurtrier avait fait son office (d'un coup de massue), il se livrait à divers rites de purification (passage à travers l'arc), puis recevait un nouveau nom (*Ibid.*, 73-75) pour se préserver de la colère des victimes. Il devait enfin être privé de ses biens, jeûner et se laisser pousser les cheveux en signe de deuil. Lors d'un rite de sortie du deuil il se peignait le corps au genipa et subissait de nombreuses incisions qui laissaient des scarifications (*Ibid.*, 77-78). Par un réexamen attentif des matériaux ethnographiques, de nombreux anthropologues ont pu montrer que c'est tout autre chose qui se joue dans la mise à mort rituelle et la dévoration de l'ennemi : la capture de sa condition d'ennemi, l'incorporation de la perspective de l'autre, du contraire en tant que point de vue sur le soi (1992). Le cannibalisme est une « sémiophagie » d'autodétermination réciproque par le point de vue de l'autre

(Muguet, 2010). Quand tout le groupe consomme rituellement les signes du corps de l'ennemi, on a affaire à un « processus de transmutation de perspectives » (Castro, 2009 : 112) : ce rapport est tout à fait réel, et n'est donc pas un rapport imaginaire à la divinité comme dans le sacrifice. Dans sa thèse, Eduardo Viveiros de Castro réfracte le propos ethnocentré et narcissique des anthropologues européens en révélant l'allocentrisme paradoxal des indiens Tupinambá. Par une ethnographie précise et une relecture diachronique critique, il démontre que pour ces prédateurs anthropophages « La capture d'altérités extérieures au *socius* et sa subordination à la logique sociale 'interne' était le moteur et motif principal de la société qui répondait pour son impulsion centrifuge. [...] Vengeance cannibale et hospitalité enthousiaste exprimaient la même propension et le même désir : absorber l'autre et, dans ce processus, s'altérer. » (Castro, 2002 : 207)

Transmutation perspectiviste et multinaturalisme cosmopolitique

Eduardo Viveiros de Castro prolonge l'œuvre du maître Claude Lévi-Strauss et la réinterprète aussi en la soumettant à l'analyse acérée de Gilles Deleuze (et de quelques autres), afin de redéfinir la perspective de l'anthropologie. Suivant l'heuristique de la critique du Totémisme (1962), et la dépassant, Viveiros de Castro considère le cannibalisme comme une pensée subversive : ici « pas d'idéologie du sang ou de la race » (Castro, 1998 : 452). Plutôt érudit en anthropologie de l'Amazonie, il se place d'abord

sous l'inflexion perspectiviste, courant qu'il a théorisé à l'appui des thèses de Tania Stolze Lima (1992) et Kaj Arhem (1993). L'anthropologue ne doit plus penser avec un ami mais avec un ennemi, non plus avec ses catégories domestiques mais avec celles des métaphysiques chamaniques, car la consommation collective du corps de l'ennemi capturé et tué n'a pas pour cause la disette ; c'est une pratique ritualisée, qui prend sens dans ce perspectivisme²³, qui veut intégrer en lui le point de vue de l'ennemi.

Malgré son désaccord de fond avec le maître, E. Viveiros de Castro prit sa défense contre « la florissante industrie critique », en rappelant que « le caractère occidentalisant de tout dualisme a plaidé pour l'abandon de notre héritage conceptuel dichotomique. Mais jusqu'à présent, les alternatives se résument à des desiderata post-binaires quelque peu vagues » (1998 : 431). Il discrimine son erreur de jugement sur le « modèle amazonien » du frère et du beau-frère, ou compère (1949 : 554-555 ; Castro, 2004), mis en ordres de nature et culture ; mais lui accorde d'avoir avait entrevu l'identification possible avec un ennemi-allié (Castro, 2009 : 111).

Le chasseur doit apprendre à voir comme ceux qu'il combat, et à être en affinité avec eux : l'ennemi, humain ou animal, devient donc un *affin*. Et le chasseur s'identifie à son ennemi : l'animal qu'il chasse ou le prisonnier qui sera tué et mangé cérémoniellement. S'il admet que « les animaux sont des gens ou

²³ K. Popper assimilait ce « troisième monde » à un psychologisme débridé (*standpoint epistemologies*, 1972).

se voient comme des personnes » (1998 : 432), le chamane est alors « celui qui peut expérimenter des points de vue différents - se faire jaguar, ennemi, ou divinité » (2009 : 129). La métaphysique des Indiens apparaît alors comme opposée à la nôtre : pour eux, l'homme ne descend pas de l'animal, mais tous les animaux ont, un jour, été humains, avant de se différencier. Si tous « se voient morphologiquement et culturellement comme des humains » (1998 : 445), le « vêtement est un corps », « échangeable et jetable », qui exprime la métamorphose de l'être, de forme humaine, animale ou végétale (*Id.*, 453). La manducation du corps de l'autre et l'incorporation de son point de vue sont ligaturées (âme et esprit incorporés pour le chamane, gibier pour le chasseur, ennemi pour le guerrier).

Le perspectivisme sort du structuralisme et n'a rien de commun avec le relativisme culturel : « une seule culture, de multiples natures - le perspectivisme est un multinaturalisme car une perspective n'est pas une représentation » (*Id.*, 447). « Les Amérindiens postulent donc une continuité métaphysique et une discontinuité physique entre les êtres ; la première découlant de l'animisme, la deuxième du perspectivisme » (*Ibid.*, 449). Autrement dit, « les Indiens sont deleuziens » (2006 : 50), formule-t-il, car lorsqu'il propose le concept de multinaturalisme, De Castro l'annonce comme « le résultat de la rencontre entre un certain devenir-deleuzien de l'ethnologie américaniste et un certain devenir-indien de la philosophie de Deleuze-Guattari » (*Id.*, 61), spécifiant qu'il s'agit de le mettre en lien avec ce qui émerge dans un certain nombre de programmes de recherches, du féminisme, de l'éthologie et de la philosophie des sciences.

Eduardo Viveiros de Castro applique à sa méthode les leçons tirées de son objet, qu'il faut voir (et non représenter) en « plurivers » ou « multivers » (1998 : 436).

Les Indiens ont une pensée radicalement différente de la nôtre, et pas une « pensée sauvage » qui compléterait ou pire préfigurerait le devenir de la raison ou de la pensée scientifique. Le perspectivisme est une cosmopolitique qui offre des solutions aux « alternatives infernales » de la modernité capitaliste, avec l'avèrs de sa tradition d'arrogance ethnocentriste, ou le revers de son paternalisme allocentriste. Cédant, une fois n'est pas coutume, au style téléologique lévistraussien, Viveiros de Castro se réfère à un livre non-écrit, opus inachevé mais aussi écrit à plusieurs, *L'Anti-Narcisse*. « Notre discipline est déjà en train d'écrire les premiers chapitres d'un grand livre qui serait, pour elle, comme son Anti-Œdipe. » (2009 : 7)

Le sauvage n'est plus le double inversé dans lequel nous nous contemplons narcissiquement. Si la réflexivité anthropologique considère désormais les « faits » comme des « interprétations constituées », son activité consiste surtout à (re) « tourner continuellement les instruments des sciences sociales sur le chercheur » (Ghasarian, 2002 : 238-239). Plutôt qu'une anthropologie réflexive, louable mais encore insuffisante, puisque le terme est désormais connoté et son sens trop galvaudé, « L'histoire que nous voulons raconter est, de fait, un conte d'horreur : une anthropologie cognitive altermondialiste ou (comme je l'ai un jour entendu de la bouche de Patrice Maniglier) un « altercognitivism »... » (Castro, 2009 : 55)

Claude Lévi-Strauss nous livrait les Saudades d'un monde dont il prédisait la fin, option dont ne s'est pas totalement départi Philippe Descola, même si c'est sur un mode plus analytique. Si l'ethnographie « laisse derrière elle un monde dévasté », il serait injuste d'omettre que tout au long de sa carrière, Claude Lévi Strauss prit fait et cause pour les Indiens qu'il connut sur le terrain, même s'il ne les revit plus jamais (Menget & Monod in Fiorini, 2009 : 5-7). Voilà qu'avec ses « multivers », Eduardo Viveiros de Castro nous restitue un monde habitable, ou cohabitable, au moment où les peuples indiens d'Amazonie luttent pour leurs droits et actent une place dans le monde²⁴ - le monde des points de vue. Alors écoutons-les, si désormais nous avons « la possibilité de philosopher avec des gens. » (Castro, 2009 : 164)

Conclusion : métaphysique des noms et extraordinaire incident

Un an avant la mort de Claude Lévi-Strauss, sur le tournage d'un film au Brésil, Tito, qui fut l'un de ses informateurs privilégiés à Utiarity, en pays Nambikwara, témoigne d'une mémoire généalogique étonnante. Pour l'anecdote, il rappelle la visite originaire du Maréchal Rondon et identifie ensuite aussi formellement l'ethnologue français sur une photographie, bien qu'il le désigne non pas sous son nom mais sous celui de Massimo Levi : « celui qui a vécu parmi nous » (Bringuier & Fortaleza Flores, 2008, DVD 1). Ce glissement anthroponymique, ou ce

²⁴ Ces droits sont autres et autrement formulés que ceux induits par l'écologie classique et médiatique, nouvelle forme d'acculturation par les ONG que les Indiens ne prisent que très superficiellement (Descola, 2010 : 73-75).

« surnom dont la genèse est aujourd'hui obscure » (Fiorini, 2009 : 93-95), que l'on ne saurait réduire à une confusion due au défaut de l'âge, n'est pas anodin, d'autant que les souvenirs de Tito Wakalitesu sont assez précis. Ce changement d'identité nominale, ou pronominale, telle qu'elle est énoncée ici par un témoin direct, indien âgé et informateur lucide, est peut-être la métaphore inattendue de cette « dividualité de l'être social. » (Castro, 1998 : 430, 445)

Non sans ironie, ou par quelque « hasard » réflexif de l'histoire, ne sommes-nous pas ici « en présence de deux types extrêmes de noms propres » (Lévi-Strauss, 1962 : 240), Massimo Lévi pour marque d'identification, assignée par les Nambikwara (et réitérée à 70 ans d'écart sur la base d'un cliché photographique du maître), et Claude Lévi-Strauss comme libre création de l'individu que l'on nomme et qui se nomme, ou mieux encore, « les deux choses à la fois ». Rejetant l'identité pronominale (avec Peirce et Russel, *Id.*, 285-286), le grand anthropologue choisissait l'acte de signifier et refusait l'intention de montrer aux noms propres des Indiens (*Ibid.*, 288), en leur refusant finalement l'accès à l'écriture (Derrida, 1967 : 160-161).

L'erreur fut féconde, puisque réfléchi par le « miroir contre-ethnocentrique » (*Id.*, 168), elle fut à l'origine (partielle) des travaux de l'un de ses plus brillants lecteurs : Eduardo Viveiros de Castro. Dans sa thèse (1984), et ses condensations et traductions (1986, 1992), il a montré que l'identité collective des Araweté confond les notions d'humanité et de personne (1998 : 445). Philippe Descola y a peut-être vu un cas particulier aux indiens du groupe Tupi. C'est possible. Qu'importe, en changeant

de prénom / pronom, Claude Lévi-Strauss / Massimo Levi était ainsi restitué à son « humanité indienne » par le point de vue d'un Nambikwara qu'il a connu et le connaît, qui le reconnaît sur ses vieux jours²⁵. On ne saurait mieux dire.

J.-L. O.

Bibliographie

Affergan Francis, 1987, *Exotisme et altérité*, Paris, Puf.

Augé Marc, 2006, *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Paris, Galilée.

Augé Marc, 1994, « Introduction. Espace et altérité », in Fr. Quelette et C. Bariteau (dir.), *Entre Tradition et Universalisme*, Montréal : Institut Québécois de Recherche sur la Culture.

Augé Marc, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.

Carneiro da Cunha Manuela, 2010, *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Terra Cognita, éditions de l'éclat.

Charbonnier G., 1961, « Entretiens avec Claude Lévi-Strauss », Paris, *Les Lettres Nouvelles*, 10.

Clastres Pierre, 1974, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit.

Clastres Pierre, 1972, *Chronique des indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon.

Deleuze Gilles & Guattari Félix, 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Ed. de Minuit.

²⁵ Son portrait d'adolescent est reproduit sur la première page de couverture des rééditions de l'ouvrage *Tristes Tropiques* (réédition de 1984, que j'ai utilisée ici) et sur la couverture du DVD *Le siècle de Lévi-Strauss* (2008).

Derrida Jacques, 1967, *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit.

Descola Philippe, 1993, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon.

Descola Philippe, 2001, *Leçon inaugurale*, Paris, Collège de France, Chaire d'Anthropologie de la nature, p. 159-172.

Descola Philippe, 2004, « Les deux natures de Lévi-Strauss », in Michel Izard, *Lévi-Strauss*, Paris, Éd. de l'Herne, p. 296-305.

Descola Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Descola Philippe, 2010, *Diversité ces natures, diversité des cultures*, Paris, Bayard éditions.

Evans Pritchard Edward Evan, 1971, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot.

Fäitlovitch Jacques, 1907, *Proverbes abyssins traduits, expliqués et annotés*, Paris, Geuthner ; et Mondon-Vidailhet Casimir-G., 1907, *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, 1907, p. 122-123.

Favaretto Celso, 1995, *Tropicália, alegoria, alegria*, São Paulo, Ateliê Editorial.

Fiorini Marcelo, Menget Patrick, Monod Jean-Claude (& alii), 2009, « Lévi-Strauss et les Nambikwara », *ethnies*, n° 33-34, 160 p. + DVD.

Geertz Clifford, 1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture » (éd. orig. 1973), trad. André Mary, *Enquête*, 6 (*La Description*), p. 73-105.

Geertz Clifford, 1996, « Le Monde dans un texte : comment lire Tristes Tropiques », in *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, p. 33-54.

Ghasarian Christian, 2002, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.

Gliozzi Giuliano, 2000, *Adam et le Nouveau Monde*, trad. A. Esteve et P. Gabellone, Lecques, Théétète Éditions.

Goethe J. W., 1931, *Voyage en Italie*, trad. M. Mutterer, Paris, Champion (visite du jardin botanique de Padoue le 27 septembre 1786, et lettre à Herder du 17 mai 1787).

Goody Jack, 1994, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, Puf.

Goody Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, éd. de Minuit.

Greimas Julien-Algirdas, 1976, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil.

Greimas Julien-Algirdas, 1970, *Du sens. Essais de sémiotique*, Paris, Seuil.

Horton Robin, 1993, *Patterns of Thought in Africa and the West : Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

Horton Robin, 1967, « African traditional thought and western science », *Africa*, 37, 50-71 et 155-187.

Imbert Claude, 2008, *Lévi-Strauss. Le passage du Nord-Ouest*, Paris, Éditions de l'Herne.

Jakobson Roman, 1963, *Essais de linguistique générale*, Paris, éd. de Minuit.

Leroi-Gourhan André, 1964, *Le geste et la parole*, vol. I, Paris, Albin Michel.

Lévi-Strauss Claude, 2008, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, édition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé & Martin Rueff.

Lévi-Strauss C., 2004, « Le coucher de soleil. Entretien avec Boris Wiseman », *Les Temps Modernes*, 59^e année, n° 628 (août-sept.-oct. 2004, dédié à Claude Lévi-Strauss), 2-18.

Lévi-Strauss C., 2000, « Postface », *L'Homme*, n° 154-155, 2000.

Lévi-Strauss C., 1988, *De près et de loin* (entretiens avec Didier Eribon), Paris, Odile Jacob.

Lévi-Strauss C., 1984, *Paroles données*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1971, *L'homme nu. Mythologiques IV*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1968, *L'origine des manières de table. Mythologiques III*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1967, *Du miel aux cendres. Mythologiques II*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1964, *Le cru et le cuit. Mythologiques I*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1960, *Leçon inaugurale de la chaire d'anthropologie*, faite le 5 janvier 1960, Paris, Collège de France, Nogent-le-Rotrou, Impr. Daupley Gouverneur ; rééd. « Le champ de l'anthropologie », *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 11-44.

- Lévi-Strauss C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss C., 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon (réédition de 1984 utilisée ici).
- Lévi-Strauss C., 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Puf, p. IX-LII.
- Mac Luhan Marshall, 1968, *Pour comprendre les médias*, Paris, Seuil.
- McLuhan M., 1962, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press ; en français *La Galaxie Gutenberg*, Paris, Mame, 1967.
- Métraux Alfred, 1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Paris, Gallimard.
- Muguet Didier, 2010, « Aux PUF : Métaphysiques cannibales d'Eduardo Viveiros de Castro » (recension), *La Revue Internationale des Livres et des Idées Web*, 01.06.2010.
<http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=535&page=actu>
- Ong Walter J., 1971, *Rhetoric, Romance and Technology*, NY, Ithaca (éd. orig. 1958).
- Panovsky Erwin, 1969, *L'œuvre d'art et ses significations*, Paris, Gallimard.
- Panovsky Erwin, 1967, *Essais d'iconologie*, Paris, Gallimard.
- Parsons Talcott, 1973, *Sociétés : Essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod (éd. orig. 1966).
- Popper Karl, 1972, *La connaissance objective*, Bruxelles, Ed. Complexe.
- Pottier Richard, 1994, *Anthropologie du mythe*, Paris, Kimé.
- Sapir Edward, 1967, *Anthropologie*, Paris, Minuit, II volumes.

Schumpeter J.-A., 1954, *History of Economic Analysis*, London, Oxford University Press.

Sontag Susan, 1970, « The Anthropologist as Hero » (1966), in Hayes E. & Sontag S. Éd., *Claude Lévi-Strauss : The Anthropologist as Hero*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Spengler Oswald, 1948, *Le Déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard (1^e éd. 1918-1922, II vol.).

Sperber Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.

Todorov Tzvetan, 1989, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.

Todorov Tzvetan, 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris, Seuil.

Viveiros de Castro Eduardo, 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf, Métaphysiques.

Viveiros de Castro Eduardo, 2008, « Claude Lévi-Strauss, Œuvres », *Gradhiva*, 8, p. 130-135.

Viveiros de Castro Eduardo, 2007, « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar », réponse à une question de Didier Muguet, *multitudes.samizdat.net*, n° 24, 12 mars 2007.

Viveiros de Castro Eduardo, 2004, « Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie », *ethnographiques.org*, n° 6, novembre 2004.

Viveiros de Castro Eduardo, 2002, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Ed. Cosac & Naify.

Viveiros de Castro Eduardo, 1998, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in E. Alliez (dir.), *Gilles*

Deleuze, une vie philosophique, Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de tourner en rond, p. 429-462.

Filmographie

J.-P. Beurenaut, J. Bodansky, P. Menget, 1991, *A propos de Tristes Tropiques*, Zarafa Films, France, 46 mn.

Jean-Claude Bringuier & Marcelo Fortaleza Flores, 2008, *Le siècle de Claude Lévi-Strauss*, DVD 1 : *Auprès de l'Amazonie*, de Marcelo Fortaleza Flores, 52 mn ; DVD 2 : *Une approche de Claude Lévi-Strauss*, de Jean-Claude Bringuier, France, 135 mn.

Transformations sociétales et mutations des systèmes éducatifs et culturels, approche comparative Orient/ Occident²⁶.

Georges Bertin. CNAM des Pays de la Loire.

« L'Orient éclaire l'Occident qui réfléchit la lumière reçue ».

Marie-Jo Delalande.

Les cultures ne sont pas des systèmes fermés et autochtones... elles sont à leur tour ouvertes et quelquefois éventrées par les aléas de l'histoire».

Gilbert Durand, 1989.

Résumé.

Les sociétés du Village Planète se trouvent aujourd'hui confrontées à de rapides et irréversibles mutations. Elles interrogent, de façon radicale, les relations des systèmes éducatifs à leurs environnements socio politiques.

Après le passage de sociétés traditionnelles marquées par l'idée communautaire et ordonnées aux codes de la logosphère à celles de la Modernité sous tendue par la relation aux Etats Nations et par les référents d'une graphosphère organisatrice de toute vie intellectuelle et institutionnelle, nous vivons désormais une

²⁶ Cet article s'inscrit dans le prolongement d'une réflexion ouverte par Cristiane Freitas, lors du séminaire international qu'elle a organisé, à Porto Alegre, les 18 et 19 octobre 2010 : *Imagens do espaço...*

nouvelle mutation dans une Post Modernité aux références multiples dans la pluralité des modes d'appartenance et d'expression, accélérées par les réseaux au temps de la Galaxie Internet.

Dans cet esprit, l'interrogation des relations Orient/Occident est peut-être une des clefs de lecture possibles pour repenser l'Education en tant que système culturel et interculturel.

Nous interrogerons dans ce sens la rupture épistémologique de la fin du 12ème siècle, quand « l'Occident se choisit son destin faustien » (Durand), et, nous fondant sur les analyses de la socio-anthropologie contemporaine, tenterons de camper, en relation avec les ruptures contemporaines que nous constatons de la sphère du social, celle des codes et langages pour en montrer les implications dans les imaginaires sociaux à l'œuvre, entre Orient et Occident, lesquels nous obligent à reconsidérer des systèmes éducatifs désormais pluriels.

Mots clefs : éducation, sociétés, imaginaires, communication, Orient, Occident.

Introduction.

La tradition *e ducative* au sens de « *conduite hors de* » du latin *e ducere*, nous fait sortir de la posture du croyant servile en lui substituant une méta connaissance. Méthode *meta ôdé*, mise sur la voie, elle propose en effet des itinéraires constituant un contre modèle, proche de celui que proposent, depuis des millénaires, les sages orientales. Elle retrouve singulièrement son actualité dans un monde voué à l'insignifiance généralisée. Après avoir contextualisé les évolutions sociétales dont nous

sommes à la fois témoins : comme éducateurs et acteurs, nous montrons ici les points de rencontre entre Occident et Orient, si ce n'est de transmission, et l'étudions plus particulièrement à propos de la question éducative.

Contexte, évolutions et mutations sociétales.

David Riesman²⁷ distingue trois types de sociétés, types pour nous opératoires pour comprendre les mutations communicationnelles et éducatives à l'œuvre:

- 1) *tradition directed* (à détermination traditionnelle),
- 2) *inner-directed* (intro-déterminée),
- 3) *other-directed* (extéro-déterminée).

Les sociétés à détermination traditionnelle, (tribales ou primaires).

Ces sociétés se caractérisent, pour Riesman, par un fort potentiel de croissance. Leur civilisation, fondée sur une friche économique, tend à occuper et à orienter le monde dans une perspective de stabilité à travers calendriers et rites religieux, dans la récurrence et la cyclicité des formes instituées. Leurs membres suivent la tradition définie de temps immémoriaux, entretenant des relations fonctionnelles bien établies avec leur entourage grâce aux rituels qui les mettent en forme. "*Comment l'indigène, écrivait Lucien Lévy Bruhl*²⁸, *se représenterait-il sa*

²⁷ Riesman D. *La Foule solitaire*, Arthaud, 1984. D Riesman appartient à la seconde génération des sociologues de l'École de Chicago qui compte également dans ses rangs Erwin Goffmann et Becker.

²⁸ Lévy-Bruhl L. *La mentalité primitive*, Paris, Retz, 1976, p. 382.

destinée individuelle quand il n'a jamais pensé à l'indépendance de sa personne dans la société où il vit?"

Les sociétés traditionnelles connaissent pourtant une implacable et incessante auto-altération, même si nous avons du mal à la saisir, laquelle se déroule dans leurs profondeurs. Leur caractère statique, répétitif, anhistorique, atemporel, n'est que leur manière de rapport au temps, à une temporalité qui est différemment historique car "toute société existe en instituant le monde comme son monde".²⁹ Elles sont pourtant "également engagés dans l'histoire en ce sens que l'écoulement du temps les marque et les transforme mais ils subissent cette évolution sans chercher à la maîtriser"³⁰. On peut, à ce sujet, évoquer avec Jean-Charles Pichon, la relation au Grand Temps, au temps des dieux, aux mythes qui dominent les époques et dont il observe la cyclicité, loi de l'Eternel retour qui les place bien au delà des temps historiques et dont les sociétés traditionnelles seraient les témoins privilégiés.

Sociétés proches de la Nature et de ses cycles, elles marquent un effort de solidarité entre leurs membres fondé sur le lieu d'habitation et de travail (Castells³¹). Le lien social prédominant étant celui de la grande famille étendue, la Tradition y règne comme modèle de conduite éducative et les organisations sociales se régulent entre le patriarcat et les relations tribales et familiales³² chargées d'assurer la reproduction du même.

²⁹ ibidem p. 259.

³⁰ Cazeneuve J. *Dix grandes notions de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 104.

³¹ Castells Manuel, *La Galaxie Internet*, Fayard, 2001, p. 12 sq.

³² Castells, ibidem.

L'évolution en sera lente vers la phase suivante, non linéaire puisqu'en de nombreux endroits, y compris dans les sociétés contemporaines, subsistent des comportements relevant de ce mode de fonctionnement social. Le rapport au collectif est présent dans toutes les formations sociales du Moyen-Age, période obsédée par le collectif, par le groupe communautaire, le village, les appartenances, où le travailleur isolé ne peut que mal faire et où le grand « péché » consiste à se singulariser³³. De fait, l'individu médiéval pris dans un réseau de solidarités, et aussi de soumissions, ne trouve guère de sens à sa liberté ou plus exactement la confond avec les privilèges qui lui garantissent son statut. Comme la liberté est indissociable de la communauté, elle ne peut exister que dans la dépendance et la contre dépendance.

C'était vrai dans les communautés rurales où la proximité entraîne ipso facto la fraternité et la *communio* soit la communauté, comme en milieu urbain, où la Ville occidentale voit s'organiser corporations et confréries, où la cathédrale, maison commune, est l'institutrice du peuple. On trouve encore ce fonctionnement, dans l'orbite des grands chantiers des cathédrales, chez les compagnons-bâisseurs qui doivent affirmer leur solidarité, se rendre visite en cas de maladie, se prêter mutuellement assistance grâce à des caisses de secours.

Leurs modalités de communication s'ancrent sur une relation au sacré marqué par la prédominance du Logos divin (en ses diverses manifestations) et de savoirs qui reposent sur la toute puissance de la Parole *révélée* dans des univers platoniciens où les idées

³³ Le Goff J. *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964, p.347-8

précèdent les choses et leur expression. Dans certaines traditions éducatives, la parole est faculté de médiation sacrée, elle se confond avec un souffle divin, le pouvoir créateur de Dieu, c'est l'exemple du *logos* grec, du *verbum* des pères de l'Eglise. La récitation et la répétition orale des textes sacrés y est acte herméneutique, parole vivifiante. C'est ainsi que dans l'Ancien Testament, la pluralité des langues fut instituée par Dieu en châtiment de la démesure des hommes (symbolisme de la tour de Babel fondée par Nemrod). Une tradition musulmane mentionne également la répugnance d'Ali à prier sur ses ruines. Chez les Druides, nous apprend Christian Guyonwarc'h³⁴, il y avait trois sortes de *glam dicinn*, incantations ou cris, malédictions impromptues et extrêmes concernant injure, honte ou faute qui fondaient leur efficacité, -tant la puissance de la parole du druide était immense-, sur la magie du verbe tout en étant munies d'un appareil rituel aussi chimérique que considérable. Et l'Education druidique est également fondée sur répétition et transmission orale.

Le niveau de communication culturelle est là à la fois plat et récurrent, l'homme y ayant peu conscience de sa qualité d'individu. Parole toute puissante, langage sanctifié, l'esprit humain en reçoit la manifestation via la Voix de l'Eternel (Régis Debray, 1969), toute révélation étant d'abord orale inspirée divinement directement ou par truchement angélique (Moïse au Mont Sinai, le Prophète Mohamed à la Mecque, Jésus sur la Montagne, etc.)

³⁴Guyonwarc'h Ch. *Les Druides*, Rennes, Ouest-France-Université, 1986, p.176

Au service de ce medium, *l'ouïe* sera privilégiée comme sens physique et vecteur d'une communication essentiellement orale. D'abord circulaire, elle repose sur le partage fusionnel des émotions et le sentiment que, chacun étant partie indistincte du tout, le réel n'est évoqué que dans la répétition de la certitude du retour des choses à leur place attendue, les invocations et rituels servant à communiquer son rappel.

La rupture avec la période renaissante et l'accès à la modernité se manifeste par la prédominance de l'écrit. L'historien Martin Aurell, étudiant la classe des lettrés, nous montre qu'aux 12^{ème} et 13^{ème} siècles, « *l'oralité à l'état chimiquement pur n'existe pas* ». Si le livre -en nombre encore restreint- tend à se répandre dans la société de l'époque via les *scriptoria* des monastères mais également les bibliothèques nobles, la proportion d'individus analphabètes reste importante et la voix est encore le vecteur majeur de la divulgation aux publics des œuvres écrites ou dans les prises de parole des jongleurs dans les assemblées curiales. C'est vrai du livre de fiction lu à haute voix, comme de l'enseignement universitaires où le maître lit et commente les œuvres et où les étudiants apprennent à argumenter grâce à la *disputatio*.

Pour autant, le glissement qui s'opère entre oralité et littérature est favorisé par la diffusion des langues vernaculaires (romanes). De même certains abbés auront à cœur de « *translater* » les textes sacrés ou religieux pour l'édification de ceux « *qui n'ont pas de clergie* ». La fréquentation des lettres contribue à adoucir la brutalité chevaleresque en favorisant l'*érudition* (au sens étymologique, i.e. *extrait* de la *rusticité*, de la *rudesse*), et la

culture livresque cristallise à cette époque une rencontre intellectuelle entre plusieurs types d'intérêts³⁵. Al Andalous reste, dans notre mémoire collective, un des lieux de cette confrontation/fusion.

C'est à cette période que Durand fait coïncider avec la mort de Averroes en 1198, qu'est assassiné Sohrawardi et que le grand Ibn Arabi, quittant Cordoue, retourne en Orient. Face à la Théosophie de la Lumière, l'Occident se choisit alors son destin faustien (Durand) quand son épistémologie totalitaire, codifiée par le rationalisme critique, confond la causalité avec un temps abstrait, newtonien et sidéral, quand naît la fable d'une histoire linéaire, unique et causale. S'officialise alors la séparation du corps et de l'âme, alignant le corps, puis l'esprit humain, sur la machine, une logique strictement binaire venant se substituer au *«système unitaire et trinitaire de la relation symbolique du système des signatures, le signe algébrique transparent remplace alors le symbole et son opacité constitutive»*³⁶.

Réduction du sacré au profane, suprématie de l'explication historique, toute puissance des faits, s'imposent dans la pensée moderne. Elles formeront la base de toute Education. La Science Moderne, dont la science politique, en naîtront sur fond de philosophie dualiste.

Les sociétés intro-déterminées, sociétés industrielles ou secondaires.

³⁵ Aurell Martin, *Le chevalier lettré*, Paris, Fayard, 2011.

³⁶ Durand Gilbert, *Science de l'Homme et Tradition*, Berg ; 1979, p. 74

Pour David Riesman, ces sociétés (pré industrielles et industrielles) se caractérisent par une vieille classe moyenne formée par les métiers de la banque, du commerce, de l'entreprise en expansion presque constante :

- soit intensive concernant les biens et les personnes,
- soit extensive concernant leurs capacités à explorer, à coloniser (cf. Les Grandes Découvertes).

Sociétés impérialistes, leur dynamique interne est orientée vers des buts généraux perçus comme inévitables. Les choix y sont déterminés par un caractère rigide mais hautement individualiste, chacun étant persuadé qu'il a conscience de diriger son existence, que ses choix sont largement ouverts. Le cadre social ambiant y est contraignant, un individu ayant peu de possibilités de revenir sur sa décision même si la solidarité est en nette diminution sur la période précédente, ceci pouvant confiner jusqu'à l'anomie (Durkheim). Cette société trouve son apogée dans le classicisme, période magnifiant l'ordre, la règle, l'autorité, le triomphe de la raison, de la logique, elle proscriit le mélange des genres, prônant la majesté du ton, la vraisemblance. Les qualités développées sont la raison, le discernement, l'objectivité, le « sens pratique », ouvrant la voie aux techniques, devenant le modèle absolu. La dialectique y fonde le mythe du progrès puisque il ya toujours un dépassement possible.

Le niveau de communication culturelle y est unidimensionnel et fermé, tout ordonné à la primauté d'un individualisme dominant (les artistes signent désormais leurs œuvres). Il constitue le substrat culturel paradigmatique de la modernité et préside à la

diversité croissante des modes de sociabilité, dans une centration sur l'individu qui favorisera l'essor de la famille nucléaire.

Alors que la société traditionnelle se fondait sur l'oralité (*logosphère* chez Debray), celle-ci va axer la communication des individus entre eux sur l'écrit, le livre, bientôt amplifié par l'imprimerie et qui crée, par le recours à la *fragmentation* un autre modèle d'épistémé dans un Occident homogénéisé. Il sera le principal support de l'Education. Celle-ci, pour Mac Luhan joue un rôle primordial dans la transformation sociale, en imposant la linéarité dans le raisonnement, lequel est ordonné à la toute puissance de l'ordonnancement des caractères et subordonne les mécanismes de compréhension à *la vision*, sens premier dans ce contexte. C'est ce que Mac Luhan³⁷ appelle « l'explosion de l'œil », ce transport de l'ouïe à la vue étant, selon lui, une des transformations les plus fondamentales et radicales qui aient pu survenir dans la structure sociale. Dans les processus d'acquisition et de communication, l'image sera, elle, toujours subordonnée au texte, elle l'accompagnera, l'illustrera.

Edgar Morin³⁸ a décrit les codes constitutifs qui reposent sur le couple *connaître/s'exprimer* et font le lit subtil de l'élitisme jusque dans ses usages monopolistiques.

Ce *double-bind*, vécu dans l'écartèlement entre ces types de formes, favorisera l'émergence d'un nouveau type de culture, déstabilisant les normes et codes de la culture cultivée. Un

³⁷ Op.cit. p.71

³⁸ Morin E. *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984, p.358 sq.

nouveau système émerge alors qui va chercher ses modèles ailleurs.

Mac Luhan a analysé très précisément la jonction de cette société et de celle qui va suivre, la nôtre, constatant que l'individualisme visuel, alphabétique et fragmentaire n'est plus possible dans une société électriquement structurée et fragmentée³⁹.

Les sociétés extéro-déterminées. (*soumises aux préférences d'autrui*), **post modernes ou tertiaires.**

"New perspectives give birth to new historic ages. Humankind has many dramatic revolutions of understanding- great leaps, sudden liberation from old limits".

Marylin Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*.1980.

Et voici qu'à nouveau nous visons d'autres temps, un **Nouvel Age** de l'Humanité. Arrive de fait un changement de perspectives, d'horizons culturels, fait des brassages de populations, de métissages. La redécouverte de la pensée sauvage, de l'*arkhé*, en est le premier facteur et s'inscrit, pour Claude Levi-Strauss, dans la perspective d'une quadruple rupture, avec l'Humanisme et l'idéologie du sujet, avec la pensée évolutionniste et historiciste, alors que « *les constructions du monde moderne, écrit Pierre Chaunu, ont réalisé un progrès décisif dans l'ordre de*

³⁹ Op.cit. p. 72

*l'abstraction*⁴⁰ », avec l'atomisme qui considère les éléments indépendamment de la totalité, et Mac Luhan a également souligné que l'alphabet avait fait naître les civilisés c'est-à-dire des individus distincts et égaux devant la loi écrite car il produit une dissociation analytique des sens et des fonctions⁴¹, avec l'empirisme, quand le vécu est répudié au profit de la langue et des systèmes de relations permettant une compréhension de tous systèmes culturels. Ceci le conduit à adopter le point de vue du *relativisme culturel* : aucune culture ne disposant désormais de critères absolus l'autorisant à appliquer ses propres distinctions aux produits d'une autre culture.

La différence observable avec les sociétés traditionnelles, c'est l'accélération constatée dans les échanges sociaux, culturels, éducatifs. Sociétés singulières, écrit Maffesoli, dont la singularité s'enracine dans un substrat archaïque intemporel repensé en fonction du présent. Vécue de manière spécifique, elle n'en garde pas moins la mémoire des origines⁴².

Il s'agit, pour Riesman, de sociétés en déclin démographique, elles sont composées, majoritairement, des nouvelles classes moyennes aisées des grandes villes. On observe chez elles un changement de mentalité, de valeurs. Leur univers interne rétréci provoque :

- une accélération des contacts entre les cultures, la diffusion de modèles éducatifs basés sur l'interaction notamment numérique,

⁴⁰ Chaunu Pierre, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud Flammarion, 1982, p.16

⁴¹ Op.cit. p.108

⁴² Maffesoli Michel, *L'instant éternel*, Paris, Denoël, 2000, p. 33.

- la mise en œuvre de nouveaux mécanismes psychologiques, liés à l'abondance, aux loisirs, aux excédents, à la consommation accrue de mots, d'images, de signes (essor des mass médias),
- d'autres systèmes de relations décrits par Marilyn Ferguson and co. Fondés sur de nouveaux réseaux relationnels, à savoir « synergiques, holistiques, ouverts au monde, à la célébration et à l'exploration, ils sont le lieu d'alternatives sociales assurant d'autres types de coopération entre groupes et individus⁴³.

Les attitudes sociales y sont orientées par le souci de garder contact avec les autres de façon quasi instantanée visant à abolir la temporalité. La sexualité, séparée des impératifs de production/reproduction, y devient un bien de consommation, un mécanisme de défense contre l'apathie, un lieu de réassurance personnelle et de quête psychologique. Egalitarisme et uniformisation en sont les marques⁴⁴ tandis que le statut de la femme y tend à l'égalité.

La communication y est déterminée par l'instantanéité et l'interdépendance, sociétés où le jeu prédomine comme facteur du lien social, si ce n'est d'une nouvelle initiation à l'être ensemble (Frédéric Vincent 2010⁴⁵) sociétés hybrides, dites de la vidéosphère ou de la numérisphère où la communication ne passe

⁴³ Ferguson, op.cit. p. 225 sq.

⁴⁴ Maffesoli Michel, *La violence totalitaire*, Desclée de Brouwer, 1979, p.312.

⁴⁵ Vincent Frédéric, " *De L'imaginaire initiatique. Les mythes postmodernes ou le dépassement de l'existence tragique*", thèse de doctorat de sociologie, Université Paul Valéry Montpellier 3 2010.

plus d'individu à individu mais « de la multitude à la multitude » (Régis Debray⁴⁶).

Nous sommes désormais à l'âge du tertiaire si ce n'est du quaternaire, de l'interdépendance et de consciences multiples en interaction. Le réseau étant au fondement de la communication dans *le village global*, il réunit, gagnant de proche en proche sur les réseaux sociaux, les nouvelles tribus de l'internet (Maffesoli⁴⁷), quand comme l'a également vu Castells, les communautés prennent des formes personnalisées et gèrent les individualismes en réseau, mettant en œuvre des synergies sources d'une puissance sociétale jamais atteinte dans l'Histoire, comme on a pu le voir récemment. Nombre d'acquis éducatifs s'y constituent désormais en dehors de l'institution éducative, et, ce, en dépit des crispations observées.

Revient en force le règne des images, mais celles-ci sont désormais mouvantes, disparates, encore liées au texte non certes pour l'illustrer mais en contrepoint, dans une relation dynamique qui n'est plus de subordination (les hypertextes, le multimédia) mais d'interaction et d'interdépendance, sollicitant dans le même temps plusieurs sens : vision, ouïe, voire bientôt toucher, goût, odorat... comme on commence à l'apprécier.

La consommation est, dans ces sociétés la culture majoritaire, d'usage, celle des gens ordinaires et tend à gagner la planète y compris dans des milieux et pays moins développés (On estime à 50% par an, la croissance des abonnés au téléphone portable en

⁴⁶ Debray Régis, *Introduction à la médiologie*, Puf, 2000.

⁴⁷ Maffesoli Michel, *Le Temps des tribus*, Méridiens Klincksieck, 1988

Afrique Noire et au Maghreb, ainsi le nombre de téléphones portables dépasse désormais, au Maroc, en unités celui de la population du Royaume⁴⁸). De fait, par sa manipulation du produit, le pratiquant est l'auteur d'une production culturelle secondaire qu'il fait sienne, en quelque sorte, il s'auto éduque⁴⁹ et participe par l'échange immédiat de l'éducation de ses semblables. L'ici et le maintenant est valorisé au détriment de l'histoire par de multiples stratégies et tactiques qui font que, d'un même objet, chacun fait son produit à lui, différent. De fait, « la vie immédiate s'exprime avec force, outrepassé les frontières, barrières et diverses enclosures institutionnelles, suinte de partout... témoignant d'une vitalité sans justification ou rationalisation aucune⁵⁰».

Là encore, écrit Maffesoli, la pensée orientale peut nous être utile, en contrepoint, quand elle met en évidence la cosmicité des choses.

Mutations des imaginaires et avènement de l'interculturalité.

Mac Luhan nous a décrit une conscience nouvelle sensorielle et instantanée de l'ensemble quand nous passons dans un monde de structure et de configuration qu'il nomme champ global. Nous y sommes et l'image y retrouve toute sa force alors que la modernité l'avait subordonnée au texte. Il n'est pas stupide de s'interroger à ce sujet sur la puissance des régimes de

⁴⁸ Source infos plus Gabon 2011

⁴⁹ Certeau (de) M. *Les Cultures Populaires*, Privat. 1971.

⁵⁰ Maffesoli Michel, *L'instant éternel*, Paris, Denoël, 2000, p.170

l'imaginaire à l'œuvre dans leur surdétermination de la mutation que nous vivons.

Nous avons observé, sur la longue durée, le glissement des modèles de l'imaginaire social, depuis les sociétés maternelles de la *logosphère* se pensant dans le retour du Même (temps cyclique) à celles, héroïques, de la *graphosphère* et du progrès, accordant une exacte définition des moments du temps renforcé par la tyrannie des horloges (temps uniforme) des sociétés modernes, et ne pouvons qu'aller dans le sens de Mac Luhan écrivant « l'horloge a arraché l'homme au monde que rythmait le retour des saisons aussi complètement que l'alphabet l'avait libéré de la magie résonnante de la parole et de la fosse tribale »⁵¹.

Et voici, écrit-il encore, que « la pluralité des temps succède à l'uniformité du Temps ». Nous vivons donc une mutation considérable d'une socialité fondée sur la concaténation des marginalités (Maffesoli), temps de synthèses et de syncrétisme amplifiée par l'accélération des échanges dans la *numérisphère* ou *ère du numérique*: et voici que Mac Luhan écrit que « notre civilisation spécialisée et fragmentaire à structure centro-périphérique subit une réorganisation instantanée de ses fragments spécialisés en un tout organique⁵² » et de décrire une accélération tendant vers l'infini et une implosion instantanée, une « fusion de l'espace des fonctions » quand nos systèmes nerveux se prolongent dans les satellites, et encore n'a-t-il pas tout anticipé, quand les biotechnologies participent de la

⁵¹ Op.cit. p.182

⁵² Op.cit. p. 117

déstructuration des identités, « quand le développement des prothèses sophistiquées permis par l'informatique et le recours à des matériaux issus de s nano technologies achève de rendre précaire les frontières entre le vivant et la machine⁵³ ».

Cette critique de la Modernité est énoncée chez Michel Freitag, « si la Modernité a représenté dans l'histoire de la Société un moment permettant de dépasser... les seuls rapports de force et d'instituer sur une base réflexive la collectivité, cette construction grandiose a marqué ses limites (...) si l'individualisme libéral et le rationalisme abstrait sont un moment négatif de la dialectique historique, car ils libèrent la conscience réflexive et critique des individus, ils doivent être à leur tour critiqués pour leur insuffisance⁵⁴ ». Ce qui d'une certaine façon recycle en le renouvelant l'apport de la Tradition.

Quel enseignement pour nos systèmes culturels ?

La question Orient-Occident.

Les sociétés méditerranéennes, aux fortes traditions culturelles sont inscrites en même temps dans une modernité triomphante de par leur ancrage industriel (première et seconde révolutions industrielles⁵⁵), et se trouvent placées au carrefour d'influences culturelles qui viennent s'y croiser, ceci interroge par ailleurs de façon très actuelle les relations entre cultures occidentales et orientales, problème qui n'est d'ailleurs pas nouveau.

⁵³ Besnier J-M, *Demain, les posthumains*, Paris, Fayard, 2010,p.155

⁵⁴ Freitag Michel, et Bonny Yves, *L'oubli de la société, pour une théorie critique de la Modernité*, Presses Universitaires de Laval, 2002, p.45

⁵⁵ Aron Raymond, *Dix huit leçons sur la société industrielle*, Paris Gallimard, 1962.

René Guénon, philosophe né à Blois en 1886 et mort au Caire en 1951, attiré par les épopées orientales, a posé avec lucidité la question des relations entre Orient et Occident, et ce, à partir de sa découverte, derrière l'existence des religions, de « *l'histoire intérieure et cachée qui annonce l'aurore de la Grande Lumière* ». Témoin à charge de la crise du monde moderne dans « *Le règne de la quantité et les signes des temps* », il dénonçait l'idée de progrès infini et rappelait que nous n'avons plus la moindre idée de certaines sciences cultivées au Moyen Age occidental. En renversant les rapports des divers ordres, le monde moderne occidental a provoqué un amoindrissement de l'ordre intellectuel au profit de l'ordre matériel. Son ouvrage « *Orient et Occident* » met l'accent sur les caractères propres aux quêtes orientales de cette recherche, et d'opposer une science occidentale qui analyse et disperse à la connaissance orientale qui concentre et synthétise. C'est ainsi que ce que les occidentaux appellent progrès est, pour les orientaux, changement et instabilité. La multiplication sans cesse croissante en Occident des spécialités, la division du travail, repose sur une véritable myopie intellectuelle puisque, loin d'approfondir et d'étendre son domaine, notre science divise le problème, le subdivise et voit ses objets lui échapper dans l'atomisation de leurs composants. En Orient au contraire, pour Guénon, toutes les sciences ont une base traditionnelle toujours rattachée à certains principes: « elles expriment un certain ordre des choses, étant le reflet d'une réalité supérieure immuable dont participe nécessairement tout ce qui possède quelque réalité ». Car la connaissance est compréhension de l'ordre universel. Au Moyen

Age, Guénon pointait la plus grande facilité qu'avait la civilisation occidentale, -par l'entremise de ces lieux de rencontre qu'étaient Al Andalus, la Sicile Normande, le Moyen Orient franc-, d'entrer en relations avec les organisations orientales travaillant dans l'ordre intellectuel pur.

Gilbert Durand reprend à son actif cette réflexion. De fait, estime-t-il, « *objectivation, causalisme logique et généralisation constituent le grand modèle du rationalisme déductif de toute science occidentale*⁵⁶ ». Et d'en appeler à la mise en œuvre d'un troisième terme « *l'intellect agens* » encore nommé *imaginal* par Henri Corbin, abandonné par les occidentaux depuis ce qu'il nomme la catastrophe métaphysique de l'Occident. Alors que le 12ème siècle avait été un siècle d'or où s'équilibraient *voces* et *res*, démarches sacrées et démarches profanes, Durand voit, à la fin du 12ème siècle, le monde des *res* s'émanciper des *voces*, quand la réflexion occidentale « se libère de la tradition orphique et de tout accès à la transcendance (...) dénie toute effectivité au monde des mythes. » Y confluent averroïsme thomiste, ambitions temporelles de la papauté, sur fond de lutte du sacerdoce et de l'empire. Il opposera à la démarche objectivisante ou réifiante, une démarche compréhensive fondée sur la postulation d'un monde intermédiaire où « les contradictions, cessent d'être perçues contradictoirement » (Breton). Un grand mythe structure la pensée occidentale, moteur du destin faustien de l'Occident, le mythe de l'objectivité scientifique qui ne peut que renforcer l'indifférence. Dans une vue mécaniste et déterministe

⁵⁶Durand Gilbert, *Science de l'Homme et Tradition*, Berg International, L'Île Verte, 1979, p. 151.

de l'Univers, il produit « l'homme aliéné » dans la coupure entre sacré et profane, au nom d'une logique binaire abandonnant toute relation symbolique fondée, elle, sur le trinitaire. En découle cette suprématie de l'explication historique, de la toute puissance des faits, justifiant toutes les persécutions et fanatismes puisque seule une caste, celle des clercs, dont les universitaires sont les héritiers institués, a le pouvoir de dire la vérité au nom de l'objectivité scientifique.

Considéré comme le siècle du positivisme, le 19^{ème} siècle va pourtant redécouvrir le Bouddha et les études orientales (Eugène Burnouf (1801- 1885), Sylvain Lévi (1863-1935), Emile Guimet (1831-1916) et aussi les romantiques qui redécouvrent avec le Moyen Age, l'art gothique et l'Orient. La relation entre l'Orient et l'Occident est de fait un sujet central dans la littérature du 19^{ème} siècle. Alfred de Vigny a l'esprit occupé de Bouddha, Edouard Quinet et Hippolyte Taine rapprochent les deux religions, un nouveau souffle court sur les études orientales.

La Théosophie⁵⁷, à la fin du siècle, prend pied en Occident. Helena Petrovna Blavatsky (1831, 1891) fonde la Société Théosophique (S.T.) à New York en 1875. Installée à Adyar aux Indes, près de Madras, en 1883, elle dispense un enseignement qui repose sur une croyance en l'évolution de l'individu vers la perfection suprême à travers des vies successives (karma). Jiddu Krishnamurti présente la synthèse la plus vivante de ce courant , il inspire encore aujourd'hui nombre de pédagogues œuvrant dans

⁵⁷Delalande Marie José, *Le mouvement théosophique en France, 1876-1921*, thèse de doctorat d'histoire contemporaine, Université du Maine, 2007.

le domaine de l'éducation, tel René Barbier travaillant, depuis plus de trente ans, à l'Université de Paris 8 où il a fondé le GREK (groupe de recherches et d'études sur Krishnamurti). En 1910, à 15 ans, Krishnamurti publie son premier livre "*Aux pieds du Maître*". Citoyen du monde, il voyage beaucoup pour enseigner sa pensée. Il meurt le 17 février 1986, aux Etats-Unis à près de 91 ans. Son enseignement est hors du commun, un véritable questionnement « oriental » sur le sens de l'éducation, en fonction d'une finalité d'éveil d'un profil d'être humain propre à notre temps. Le processus éducatif pour Krishnamurti est justement cette faculté à s'ouvrir au monde sensible, naturel et social, au sein d'une attention vigilante. L'enseignement qu'il donne doit être reçu en profondeur et avec un véritable esprit critique. C'est à la faculté intelligente de l'autre qu'il s'adresse. car « l'entendement ne vient qu'à celui qui se connaît lui-même ». Ce que recherche Krishnamurti dans son interlocuteur, c'est un "auteur", le créateur de soi-même, non un "suiveur", un disciple: une personne qui s'autorise à s'approprier, d'une manière dubitative et expérientielle, une information essentielle pour son propre devenir, même si cette nouvelle conscience de soi, soudainement reconnue, fait disparaître l'illusion d'un moi existentiel et intentionnel séparé du monde. "Faites l'expérience" est son maître-mot, en entendant par ce terme, une situation de la vie quotidienne et non la mise en place d'un dispositif exceptionnel.

La posture du magister est donc questionnée par Krishnamurti⁵⁸: "Ce sont les enseignements qui comptent, pas l'instructeur qui les délivre". (...) Et la vérité n'est d'aucun pays, d'aucune foi. Car le vrai maître n'est pas celui qui a érigé une organisation impressionnante, mais celui qui étant riche intérieurement ne demande rien pour lui-même⁵⁹. »

De l'Orient à l'Education moderne en Occident.

Ce programme se rencontre justement, depuis deux siècles, avec celui de l'Education Nouvelle et des mouvements de l'Education Permanente. René Barbier en a justement souligné les convergences.

- L'idée d'une sensibilité comme valeur à redécouvrir,
- L'importance de la méditation,
- La reconnaissance de la relativité du Temps et de l'Espace.

Ainsi l'éducation nouvelle, courant pédagogique qui défend le principe d'une participation active des individus à leur propre formation, déclare que l'apprentissage, avant d'être une accumulation de connaissances, doit avant tout être un facteur de progrès global de la personne. Une des instances de médiation développées par l'Education Nouvelle est la structure groupale. A l'encontre d'une éducation seulement destinée aux individus, elle comporte une dimension collective profondément instauratrice du lien social. On trouve là une dimension plus ancienne de l'évolution

⁵⁸Jiddu Krishnamurti / 1895-1986 / La première et la dernière liberté / 1964.

⁵⁹ Krishnamurti, *De l'Education*, p. 96.

sociétale, alors que la Modernité avait mis l'accent sur l'Individu souverain.

Au fond, nous pouvons nous demander si l'Education Nouvelle ne s'origine pas dans une tradition tri fonctionnelle indo-européenne assurant aux groupes sociaux leur équilibre par la complémentarité des fonctions sociales (*laboratores, equites, oratores*), bien discernables dans la plupart de nos mythes et épopées, comme l'a établi Georges Dumézil⁶⁰. Elle tente ainsi de corriger la tentation d'une pédagogie individualisante provenant d'institutions surplombantes (l'Eglise, l'Université) imposant leurs dogmes, leur doxa. Et cela s'est produit à une époque positiviste qui ne voit le salut individuel que dans l'adhésion au mythe du progrès sur fond de logique binaire. A côté d'une pédagogie « moderne » centrée sur l'individu, l'Education Nouvelle et l'Education populaire ou permanente, puisent leurs racines et dans les métaphysiques issues des Lumières et dans des courants plus « undergrounds » liés à l'apport des traditions orientales, confortées par une posture à la fois compréhensive et herméneutique, prennent leurs modèles éducatifs dans d'autres cultures, sortes de contre cultures à la fois spiritualistes et tribales.

Post Modernité : éducation par le groupe et les traditions.

Et c'est là que se rencontrent récits orientaux et occidentaux.

Dans la Bible, les principaux personnages ont avec eux des "*associés*": les douze chefs des tribus, les douze disciples du

⁶⁰ Dumézil Georges, *Mythe et Epopée*, Gallimard, 1966.

Christ, recrutés dans le peuple....On connaît aussi les douze pairs de France... Le nombre douze, rapporté par les ésotéristes au douzième arcane, Messie ou Holocauste, signifie le sacrifice de l'individu au profit du collectif, nécessité du salut de l'Univers, il est dans ses manifestations, représentation de l'Humanité comme point d'appui du Messie⁶¹, dont la chaîne initiatique est porteuse. Car le monde des 12 signes zodiacaux est la sphère d'application de ce sacrifice. C'est là que la matière reçoit l'impulsion nécessaire à sa renaissance spirituelle. On sait encore que la musique chinoise la plus ancienne avait adopté le système duodécimal et que les bouddhistes reconnaissent douze causes d'existence.

Le nombre douze est également présent dans la tradition islamique : imams duodécimains, douze planètes, douze mois dans le calendrier de l'Hégire...En Islam, les compagnons du prophète sont nombreux, reconnus pour l'avoir fréquenté et transmis sa parole, ils sont premiers dans la chaîne de transmission des hadiths.

Dans la société, il est indispensable que les individus se regroupent sur des centres d'intérêt induits par le sensible dépassant leurs occupations individuelles. Cet attachement aux intérêts du groupe est fondateur de morale dans la mesure où l'activité se socialise et se règle dans le groupe, on le trouve encore dans l'éducation compagnonnique.

⁶¹Marcotoune Serge, *La science secrète des initiés et la pratique de la vie* , Champion, 1955, p. 121.

L'éducation nouvelle organise cette transition à une époque où seuls ceux qui sont capables de nomadisme, de vagabondages initiatiques, de réenchâtement du monde (Michel Maffesoli) et seront suffisamment armés pour affronter les temps nouveaux. Comme l'écrit le sociologue Georges Balandier : « *l'imaginaire emporté dans le flux ininterrompu des images et des figures qui le manifestent se nourrit encore de thèmes anciens: ceux qui le rétablissent dans une durée et l'allient aux mythes dont les significations restent vives, ceux qui resurgissent dans les vides que l'homme imaginant de ce temps ne parvient pas à combler. Et toutes les périodes de transition révèlent ce retournement vers les sources premières, vers les mythes du commencement, vers les savoirs cachés et protégés...* ⁶² »

En ce sens, nous avons à assumer l'idée nouvelle d'une culture nouvelle fondée sur une pédagogie de l'Imaginaire en actes, et, complémentairement, sur les grandes images qui structurent, de manière transversale, nos espaces culturels comme sur le recours indispensable aux technologies et réseaux de la Modernité, nouveaux espaces que nous avons à investir alors que nos partenaires, étudiants, élèves, auditeurs, acteurs culturels se les sont déjà appropriés!

Conclusion.

La perspective interculturelle détermine un Nouvel Age de la communication éducative, au rendez-vous de la fonction fantastique avec un retour prolifique des images en interaction

⁶²Balandier Georges, *Le dédale*, Paris, Fayard, 1994, p 31.

constante engendrant un luxuriant essaim ravissant la pensée à l'enchaînement temporel, quand l'être change de camp, quand la vocation de l'esprit est insubordination à l'existence et à la mort, et la fonction fantastique se manifeste comme le patron de cette révolte⁶³.

Nous vivons désormais des visages du temps dépassant les précédents dans la forme englobante de l'icône, « *dressant contre les visages du temps le pouvoir de nous dresser contre la pourriture de la mort et du destin* »⁶⁴, nous conduisant à une profonde et intuitive connaissance du processus créateur, de la vie en société⁶⁵.

Changement de conscience et de modes d'action, dynamiques sociales planétaires en ce début de millénaire, quand le centre est partout et que les effets culturels en sont innombrables⁶⁶. C'est le thème de l'émergence développé par Jean Michel Besnier, alors même que la science et la technique modernes ont perdu l'idéal cartésien de maîtrise qui les définissait car voici que les utopies post humaines offrent la perspective du Tout Autre⁶⁷.

Nous nous devons d'assumer une nouvelle ontologie, de « nouvelles figures du pensable⁶⁸ » comme capacités de création, de vie fondée sur l'être, comme « surgissement permanent sortant d'un abîme sans fond », soit une autre façon de penser le monde proprement instituant.

⁶³ Durand G., *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris Dunod, 1969, p. 462 et 468

⁶⁴ Ibidem p. 470

⁶⁵ Mac Luhan, *Pour comprendre les médias*, Le Seuil 1968. p. 164

⁶⁶ Ferguson, op. cit. p. 225

⁶⁷ Besnier J-M., *Demain les post humains*, Fayard, Paris 2010.. p.200

⁶⁸ Castoriadis C., *Figures du pensable*, Paris, Le Seuil, 1999, p 281 sq

Ainsi les mutations à l'œuvre dans nos imaginaires nous incitent à nous représenter de façon « plus gaie et fortuite » les significations imaginaires sociales naissant du flux incessant des interactions à l'œuvre dans des sociétés désormais plurielles, où le lointain est devenu si proche.

Nous pouvons prendre le pari raisonnable que les sociétés éducatives qui sauront à la fois ne pas se couper de leurs racines, cultiver des modalités d'Education fondées sur la communauté et la Tradition et prendre avec elles dans le même temps, paradoxalement sans les renier, la distance critique que la Modernité nous a enseignée, tout en affrontant les mutations du cyberspace et de ce que l'on nomme aujourd'hui le « post humanisme », se placeront dans une perspective ouverte et nécessairement dynamique car fondée sur de réelles interactions. Une autre Education, tirant les leçons de cette complexité, soit plurielle, labile, combinant paradoxalement, dynamique de groupe, graphosphère et numérisphère, grâce aux nouvelles technologies, y trouvera sa force et sa raison d'être.

Car il est vrai, comme l'écrit Gilbert Durand, que « *notre Science de l'Homme se fonde d'abord sur la reconnaissance de la complexité extrême et ressortissant d'une logique de l'antagonisme de l'objet humain*⁶⁹ ».

Bibliographie.

Ardoino Jacques, *Education et politique*, Paris Anthropos, 2001, rééd.

⁶⁹ Durand G. *Science de l'Homme...* op. cit. p. 221.

- Ardoino Jacques, *Propos actuels sur l'Education*, Paris L'Harmattan, 2004, rééd.
- Balandier Georges, *Le dédale*, Paris, Fayard, 1994.
- Bertin Georges, *La Pierre et le Graal*, Paris, Véga, 2006.
- Bertin Georges, *La quête du saint Graal et l'Imaginaire*, Condé sur Noireau, Corlet, 1997.
- Besnier J.-M., *Demain les post humains*, Fayard, Paris 2010.
- Castoriadis Cornélius, *La montée de l'insignifiance, les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, le Seuil, 1996.
- Cazeneuve J. *Dix grandes notions de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1991
- Certeau (de) Michel, *Les Cultures Populaires*, Privat. 1971
- Chaunu Pierre, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud Flammarion, 1982.
- Delalande Marie José, *Le mouvement théosophique en France, 1876-1921*, thèse de doctorat d'histoire contemporaine, Université du Maine, 2007.
- Debray Régis, *Introduction à la médiologie*, PUF, 2000.
- Dumézil Georges, *Mythe et Epopée*, Gallimard, 1966
- Durand Gilbert, *Science de l'homme et Tradition, Le nouvel esprit anthropologique*, Paris, Berg International, 1979.
- Freitag Michel, et Bonny Yves, *L'oubli de la société, pour une théorie critique de la Modernité*, Presses Universitaires de Laval, 2002.
- Goguel d'Allondans Thierry, *Rites de passage, rites d'initiation*, PU Laval, 2002.
- Guénon René, *La crise du monde moderne*, Paris Gallimard, 1973, rééd.

Guénon René, *Orient et Occident, Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 1945.

Lerbet Georges, *Dans le tragique du monde*, Paris Edimaf, 2005.

Levy-Bruhl L. *La mentalité primitive*, Paris, Retz, 1976,

Mac Luhan, *Pour comprendre les médias*, Le Seuil, 1968.

Maffesoli Michel, *Eloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.

Maffesoli Michel, *Le temps des tribus*, Paris Méridiens Klincksieck, 1988.

Marcotoune Serge, *La science secrète des initiés et la pratique de la vie*, Champion, 1955

Morin Edgar, *Sociologie*, Fayard, 1974.

Riesman David. *La Foule solitaire*, Arthaud, 1984

Vincent Frédéric, " *De L'imaginaire initiatique. Les mythes postmodernes ou le dépassement de l'existence tragique*", thèse de doctorat de sociologie, Université Paul Valery Montpellier 3, 2010.

LE CONTE (D'UN IMAGINAIRE QUI) N'ARRÊTE PAS⁷⁰

Juliana Tonin⁷¹

Il est possible de connaître l'homme par ses traces. C'est en quelque sorte comme s'il était empreint dans les matérialités qui l'entourent. Il y est. On peut le connaître ou essayer de le connaître à travers un travail de reconstitution, de rapprochement successif de ses traces. Dans cet article, on se propose d'observer les expressions actuelles des contes de fées, dans leurs versions cinématographiques, et de repérer ce qu'elles peuvent « dire » de l'homme contemporain. Le vrai propos n'est pas ici de penser les caractéristiques, les habitudes, les préférences de cet homme, en adoptant un ton d'identification qui permettrait de dessiner son profil, mais de se rapprocher de l'imaginaire émanant de ces contes et dans lequel l'homme s'inscrit, et de réfléchir, à partir de cette compréhension, sur le style de cette époque. Michel Maffesoli (1995, 32) définit le style comme étant un principe d'unité, « une manifestation de la culture en tant que totalité. Le style reflète ou projette la forme intérieure de la pensée et du sentiment collectifs »

⁷⁰ Travail présenté au XXI *Compós*, à l'Université UFJF, à Juiz de Fora, en juin 2012. Version du Projet de Recherche ayant le même titre qui a pour objectif d'analyser la relation entre les contes de fées, les légendes et les mythes, et l'imaginaire contemporain.

⁷¹ Professeur au Programme de 3^e cycle de la Faculté de Communication à l'Université Catholique Pontificale du Rio Grande do Sul (PUCRS). Docteur en Communication Sociale.

De quoi un conte est-il fait ? D'une trame, de l'entrelacement de personnages à un conflit. Techniquement parlant, et pour faire court, c'est bien de cela qu'il s'agit. Il y a des descriptions, un climax et des dénouements fortement pénétrés par des drames et des tragédies dont le protagoniste est l'être vivant dans son temps. Révélant par des touches la culture, la structure sociale, la socialisation, les modes d'être et de penser, les mythes, les contes, les légendes, les fables qui s'expriment dans la littérature, le cinéma, le théâtre, la musique, la publicité, quel qu'en soit le support de diffusion, c'est-à-dire son « média », sont à la fois de créatures et des créateurs des imaginaires dominants. Ils sont tous des technologies de l'imaginaire (Silva, 2003). Des technologies parce qu'avant tout, ils agissent.

Dans chaque conte, un imaginaire pourrait se risquer. Mais le contraire est également vrai. Dans chaque imaginaire, un conte. Le conte cristallise, anime et nourrit l'imaginaire d'une époque, tout en étant sa créature.

Le conte émane du réel, prend un caractère symbolique, permet aux individus d'organiser leurs notions, qui trouvent leur reflet dans leurs représentations, celles-ci font retour dans le réel, se transforment et créent de nouveaux contes : c'est une technologie de l'imaginaire qui engendre des imaginaires (TONIN, 2004, p. 64).

En ce qui concerne l'imaginaire, il y a un mode de compréhension qui permet d'en saisir le sens. Les sociologues français Jean-

Bruno Renard et Georges Bertin⁷², connaisseurs de l'œuvre de Gilbert Durand, indiquent ce qui, selon eux, fonde le sens de l'imaginaire sur les *structures anthropologiques de l'imaginaire*. Pour ces auteurs, l'essentiel n'est pas d'en retenir la structure, les éléments constitutifs, les dominantes, les signes, les schémas, les symboles, les archétypes, les régimes. De l'imaginaire, il faut juste en saisir le dynamisme. C'est cela l'imaginaire. Actif, agile, mutant, transitoire, mouvant, ce sont autant d'attributs que sa notion évoque. Imaginaire n'est pas synonyme de subjectivité, d'inconscient, de ludique, d'onirique, d'imagination. Il s'agit d'un mode dynamique de comprendre, de sentir et d'agir la vie. L'imaginaire est une sorte d'énergie vitale.

Les contes constitueraient l'une des manifestations de cette énergie mobilisée dans le sens de la (re)connaissance, de l'identification, de la compréhension, de l'acceptation et de la tolérance de l'être d'être lui-même. Par échantillon.

L'imaginaire opère dans les contes et, de par son dynamisme, les resignifie. Durand (2002), en distinguant le régime diurne et le régime nocturne de l'image, affirme que l'imaginaire subit un changement tous les 36 ans, cette période correspondant, selon lui, à celle d'une génération. A chaque génération, c'est comme si le régime « refoulé » revenait à la surface, supplantant le précédent dans un mouvement permanent d'impulsion et de refoulement.

⁷² Dialogues pendant le *XI Séminaire International de la Communication*, tenu en novembre 2011, à l'initiative du PPGCOM – Famecos/PUCRS, sous la direction de Carlos Gerbase, Juliana Tonin, Juremir Machado da Silva, Eduardo Campos Pellanda e Cristiane Freitas Gutfreind.

Entre 2003 et 2004, on a mené une recherche ayant pour objet une campagne publicitaire réalisée et diffusée par la chaîne de télévision RBS⁷³ des États du Rio Grande do Sul et de Santa Catarina (Brésil), motivée par le besoin de défendre le Statut de l'Enfant et de l'Adolescent (ECA, sigle en brésilien) et de mettre fin aux abus, à la maltraitance et à l'abandon des enfants. Cette campagne avait pour personnages les méchants des légendes et des contes : la Sorcière, le *Boi-da-Cara-Preta*^{*}, le Diable, la *Mula-Sem-Cabeça*^{*}, le Croquemitaine et le Méchant Loup. Mais là ils avaient tous une conduite morale inversée : tous étaient gentils. A la télé, à la radio, dans le journal et sur internet, leur personnification contrariait l'imaginaire adulte et infantile, qui les a toujours eus comme archétypes du Mal. La question du changement opéré dans le récit des contes et, dans le cas présent, du changement radical du caractère du méchant suscitait une grande inquiétude dans le sens de comprendre le rapport entre les productions médiatiques et la configuration de l'imaginaire infantile.

Parmi les productions cinématographiques des dix dernières années⁷⁴, consacrées au public infantile et réalisées à partir de contes de fées ou de légendes, on repère quelques points de

⁷³ La famille Sirotsky est propriétaire de RBS (Chaîne régionale de télévision relayant la chaîne Globo). Cette chaîne régionale, avec un réseau de stations de radio et le journal *Zero Hora* (fondé en 1964 à partir du journal *Última Hora*), forment un empire médiatique dans le sud du Brésil. Ce qui assure à ce dernier le respect et la visibilité de l'un des plus importants journaux du pays.

* N.T.: Ce personnage appartient au folklore brésilien.

* N.T.: Ce personnage appartient au folklore brésilien.

⁷⁴ L'inventaire des films est effectué avec l'aide du Festival International du Cinéma Infantile (FICI) : <http://www.festivaldecinemainfantil.com.br/2011/>

réinvention de l'intrigue, adoptant le plus souvent un ton parodique. Dans cet article, on tentera une première analyse de ces films en attirant l'attention sur certains d'entre eux. Cinq films font déjà explicitement dans leur titre la promesse d'un changement dans le récit. On les cite : *La Véritable Histoire du Petit Chaperon Rouge* (Europa Filmes/Cory Edwards) ; *La Vengeance du Petit Chaperon Rouge* (Imagem Filmes / Mike Disa) *Cendrillon & le Prince (pas trop) Charmant* (Europa Filmes/ Paul Bolger) ; *La Véritable Histoire du Chat Botté* (California / Jérôme Deschamps / Pascal Hérold) ; *Il était une fois Blanche Neige, 1 pomme, 3 petits cochons, 7 nains* (Focus/ Steven E. Gordon / Boyd Kirkland). En langue originale, les titres sont les suivants : *Hoodwinked e Hoodwinked too* ; *Happily n'ever after* ; *La Véritable Histoire du Chat Botté* ; *Happily n'ever after 2 (snow white - another bite at the apple)*.

Production	Titre/ année de sortie au Brésil
2005	Deu a Louca na Chapeuzinho 1 - lancement 2006
2011	Deu a Louca na Chapeuzinho 2 - lancement 2011
2006	Deu a Louca na Cinderela - lancement 2007
2009	A verdadeira história do Gato de Botas - lancement 2009
2009	Deu a Louca na Branca de Neve -

	lancement 2009
Titre/ année de sortie en France	
La Véritable Histoire du Petit Chaperon Rouge - lancement 2006	
La Vengeance du Petit Chaperon Rouge - lancement 2011	
Cendrillon & le Prince (pas trop) Charmant - lancement 2007	
La Véritable Histoire du Chat Botté - lancement 2009	
Il était une fois Blanche Neige, 1 pomme, 3 petits cochons, 7 nains - lancement 2010	

Source : <http://www.allocine.fr>

Tous ces films sont sortis simultanément au Brésil et en France. Les mêmes contes, resignifiés, au-delà des frontières culturelles et géographiques. En survolant les histoires racontées dans ces films, on observe les moments de présentation de quelque chose de nouveau ou de différent⁷⁵. On remarque que chaque film promet, d'une façon distincte, de dévoiler des faits qui « n'ont jamais été racontés ou montrés » dans les versions précédentes.

« Toute histoire renferme plus que elle ne le raconte », ainsi commence le film *La Véritable Histoire du Petit Chaperon Rouge*⁷⁶. L'intrigue met en scène un vol de recettes dans la forêt dont tous les personnages sont soupçonnés. La scène classique de la rencontre du *Petit Chaperon Rouge* avec le *Méchant Loup* devient la « scène du crime », la police de la forêt arrive et tous

⁷⁵ Pour des questions formelles, on ne présentera pas de versions précédentes des contes. Aux fins comparatives, on considère celles qui sont diffusées au cinéma et dans la littérature du XX^e siècle.

⁷⁶ Première version écrite du *Petit Chaperon Rouge* : **Contes du temps passé**, Charles Perrault (1697).

sont conduits au commissariat : le Petit Chaperon Rouge (livreuse de gâteaux, championne de karaté et insatisfaite de la monotonie de sa vie dans la forêt), la Mère-Grand (passionnée de sports extrêmes), le Méchant Loup (journaliste d'investigation) et le Bûcheron (vendeur de schnitzels dans son camion et acteur). Chacun raconte sa version des faits et tous sont déclarés innocents. Le coupable est un lapin qui voulait dominer la forêt et contrôler la production et la distribution de gâteaux. Enfin, le détective emploie les « quatre héros » dans une agence d'espionnage nommée « Ils Vécurent Heureux », leur première mission y étant celle de dévoiler l'affaire de Trois Petits Cochons qui font de l'arnaque dans une entreprise du bâtiment en construisant et en vendant des maisons qui s'écroulent.

Dans *La Vengeance du Petit Chaperon Rouge*, les « quatre héros » sont en mission pour aider Hansel et Gretel, deux enfants kidnappés par une sorcière maléfique. Dans le film, on finit par apprendre que les enfants ne sont pas innocents : ce sont eux qui ont kidnappé la Sorcière. Tout n'a été qu'un coup monté pour attirer la grand-mère de Rouge et la faire préparer une truffe magique les rendant invincibles. Ils sont démasqués et, pour avoir mangé trop de truffes, désignés à un programme de rééducation alimentaire car ils sont obèses. Un des propos prononcé par la Grand-Mère pourrait bien exprimer la morale de cette histoire : « le danger est dans le dessert. Mais ce n'est pas leur faute, la faute est à la société ».

Dans *Cendrillon & le Prince (pas trop) Charmant*⁷⁷, il y a un service dans le Pays des contes de fées dont la fonction est de maintenir les histoires toujours inchangées. La Belle-Mère en prend le contrôle pour y exercer son pouvoir suprême. Cendy (Cendrillon) découvre le plan maléfique et part à la recherche du prince pour qu'il devienne le héros et sauve l'équilibre entre le bien et le mal. Le prince, de son côté, n'a pas grand-chose de charmant. Ce blondinet aux muscles saillants est stupide, niais, fat. Son assistant lui dit à un moment donné: « mon prince est si exalté par le bal qu'il arrive même à avoir de la personnalité ». Et contrastant avec la stupidité et la nullité du prince, Cendy devient l'héroïne. Elle avoue avoir une liaison avec l'assistant du prince, son ami de toujours, qui l'aide à sauver le pays. Elle admet que la fin n'est pas heureuse, ce n'est qu'un début et que « même un sujet ordinaire peut découvrir une heureuse fin ». A la fin du film, le narrateur prononce la phrase suivante : « ce n'est peut-être pas l'histoire de Cendrillon que nous connaissons mais je préfère celle-ci ».

Dans le film *La Véritable Histoire du Chat Botté*⁷⁸, il n'y a pas de rupture avec l'ordre des faits. Ce qui est nouveau c'est la présence de Charles Perrault, qui écrit l'histoire en même temps que celle-ci se déroule, en révélant des détails de certains passages et en parodiant certaines scènes. Même si le film reprend toute l'histoire, les personnages y ont un nouveau profil, notamment la Princesse. Celle-ci a un corps voluptueux, porte des

⁷⁷ Première version écrite de *Cendrillon* : **Contes de ma mère l'Oye**, Charles Perrault (1697).

⁷⁸ Première version écrite du *Chat Botté* : **Contes du temps passé**, Charles Perrault (1697).

pantalons, des corsages décolletés, et elle chante dans une boîte de nuit, toujours masquée pour ne pas être reconnue. Elle connaît la véritable origine du Prince, l'encourage à raconter la vérité sur sa condition mais se laisse en même temps impliquer dans la trame et finit par se marier avec lui à la fin de l'histoire. Et elle ne se marie pas avec le Prince par amour, juste parce qu'elle « le trouve sympa ».

Dans *Il était une fois Blanche Neige, 1 pomme, 3 petits cochons, 7 nains*⁷⁹, dès le début - « il était une fois est dépassé, il faut inventer de nouvelles histoires, mélanger un peu les choses » - on découvre Blanche Neige adolescente, frivole, aimant les fêtes de célébrités, les discothèques, la mode et les paparazzis, inséparable de son téléphone portable et de ses amies *La petite Bergère, Boucles d'Or e Le Petit Chaperon Rouge*. Le Roi, souhaitant que sa fille acquière des valeurs dignes, décide de se remarier pour que sa nouvelle femme accomplisse cette tâche. La Marâtre (*Dame Futile*) fait appel au miroir magique pour être choisie mais elle est rejetée par *Blanche Neige*. Pour se débarrasser de sa belle-fille, elle produit une pomme qui a le pouvoir de transformer sa victime en une commère. Elle dit : « Les potins, si l'on sait s'en servir, peuvent en finir avec une réputation mais pas forcément de la personne qui en est le motif. » La malédiction s'accomplit et *Blanche Neige* s'enfuit dans la forêt. Avec l'aide des nains, elle s'y met à faire toute sorte de travail, redécouvre certaines valeurs, nie la consommation (objets, apparence) et accepte la nature (l'Autre, l'essence).

⁷⁹ Première version écrite de *Blanche Neige* : **Kinder-und Hausmärchen**, Frères Grimm (1812).

Grâce à un plébéien, orphelin, elle peut rentrer au château, empêcher le mariage de son père et envoyer la Marâtre à un programme de réhabilitation de valeurs. Il n'y a pas de Prince dans cette histoire. Ni mariage ni le « ils vécurent heureux... »

Toutes ces histoires présentent des éléments pouvant faire l'objet d'une analyse commune. Parmi ces éléments, que l'on nommera les thèmes récurrents, cinq sont assez significatifs : la découverte de la vérité, le désenchantement, la figure de la femme, la figure de l'homme, le corps.

Le premier thème transversal à toutes les histoires est le besoin de révéler la vérité, un fait caché, comme si dans les versions précédentes, quelque chose cachait, masquait les conflits et les personnages, les empêchant de se montrer tels qu'ils « sont véritablement ». Il y a une rupture par rapport au « manque de vérité ».

Il en découle un deuxième thème récurrent : le désenchantement. Comme si la vérité était révélée pour permettre la découverte d'un monde plus « réel » que « fantastique ». La fin de la dualité du bien et du mal chez les personnages du film *Le Petit Chaperon Rouge*, une approche plus complexe de leur caractère et de leurs sentiments ; la culpabilité de la société pour la saga affrontée par *Hansel et Gretel*, victimes de l'obésité ; un prince déchu par rapport à la figure emblématique du courage, de l'intelligence et de l'héroïsme ; l'apparition de la femme comme héroïne, capable et responsable de son propre sort. Autant d'indices d'un imaginaire actuel pénétré par le deuil des grands projets portés par la Modernité, des rêves produits par un imaginaire qui mettait en valeur la

Technique, le Progrès, la Croissance (Baudrillard). Les supports pour donner un sens (et le bon) à la vie, l'unité en tant que projet social, rationnel, l'utopie du progrès pour atténuer le présent au profit de l'avenir, la religion unique dans l'attente du salut ont cédé la place aux vérités multiples, transitoires, paradoxales, contradictoires, susceptibles d'adhésion et de refus à la fois. C'est la perte des grands référentiels qui ont orienté les projets personnels et collectifs. Paradoxalement, tout devient référentiel, de façon fragmentée, formant comme un *patchwork*. A cet égard, le film le plus représentatif est peut-être *Le Petit Chaperon Rouge*. Tout le monde y est gentil. Et méchant. Mais il s'agit là du mal plutôt que du Mal. C'est le doute, la faute, l'insécurité, l'insatisfaction. La véritable méchanceté, selon une possible morale de l'histoire, est dans l'avidité favorisée par le capitalisme et le besoin d'exercer le pouvoir et d'avoir le contrôle des moyens de production. Le désenchantement présent dans ces films reflète une image de la société contemporaine. Ne pas croire aux utopies, ne pas espérer l'avenir, vivre au moment présent, voilà ce que les films manifestent.

Le troisième thème récurrent est celui de la femme incarnant la nouvelle héroïne. D'elle-même. Il n'y a pas seulement (et non moins important) une actualisation des traits, du corps et de l'habillement, l'inscription dans la société de consommation, de l'information et de la technologie, mais aussi une nouvelle compréhension du rôle de la femme, de son savoir et de son pouvoir. Elle n'a plus besoin de la figure du prince pour être. Simplement, elle est. Elle est généralement belle, son corps est mûr et sensuel, elle se bat pour obtenir ce qu'elle veut, trouve les

réponses qu'elle cherche, mais sans enchantement, sans représenter la figure de l'héroïne imbattable, invincible, toute-puissante. C'est une jeune fille/ femme, désenchantée, ordinaire, qui peut avoir raison ou tort, elle a des attentes, se sent frustrée. Elle a plus confiance en elle qu'en toute autre personne, croyance ou objet. L'amour n'est pas pour elle la voie d'accès à la conquête éternelle de sa vraie vie. Elle ne l'évoque même plus. Elle compte de plus en plus sur elle-même pour trouver cette voie. Si celle-ci existe bien. Car les « ils vécurent heureux », comme l'on sait, ont échoué.

Badinter (1985) montre qu'à partir du XVIII^e siècle, le rôle de la femme était fondé sur l'idée du complément. L'homme est fort et actif, la femme, elle est fragile et passive. Donc, « elle est ce que l'homme n'est pas, pour former avec lui, et sous ses ordres, le tout de l'humanité » (p. 242). Voilà un des paris pour la bonne constitution de la société. A la femme, le foyer, au mari et surtout aux enfants, l'idéologie dominante, celle qui était en vigueur jusqu'aux années 1970. Le travail et le revenu ont donné aux femmes des libertés dont la génération précédente n'avait jamais rêvé. Contraceptif, avortement, divorce, voilà la révolution qui, selon Badinter, a signé la fin du patriarcat.

L'image de la femme traditionnelle s'effaçait pour céder la place à une autre femme, plus virile, plus forte, presque maîtresse d'elle-même, voire de l'univers. Après des millénaires de tyrannie plus ou moins douce, qui emprisonnait la femme dans des rôles secondaires, elle devenait l'héroïne d'un film dans lequel l'homme jouait le rôle secondaire (BADINTER, 2005, p. 14).

C'est bien le cas des femmes dans les films étudiés. *Le Petit Chaperon Rouge* et sa quête d'accomplissement personnel ; la *Princesse*, dans *La Véritable Histoire du Chat Botté*, chanteuse et danseuse, moins idéaliste par rapport au mariage ; la vaillance de *Cendy* (*Cendrillon*) renonçant au prince pour décider de la fin de sa propre histoire ; la frivolité de *Blanche Neige*, que celle-ci a surmontée d'elle-même. Autant de signes d'un imaginaire féminin actualisé renversant la notion de dépendance et permettant de concevoir autrement d'anciennes histoires.

Par dérivation, le quatrième thème récurrent est mis en évidence dans le rôle et le profil de l'homme. Le prince cesse d'être héros, vaillant, sûr de lui, invincible, fort et puissant pour devenir... homme. Il ne se transforme pas en crapaud, comme on pourrait le penser. Car tout crapaud comporte la puissance du prince, et dans le cas de ces films, il n'y a pas de possibilité (ou d'illusion) de transformation. Il est tel qu'il se présente. La figure de l'homme, si celui-ci a un physique athlétique, à l'exemple du *Bûcheron* ou du *Prince de Cendrillon* (*Cendy*), est représentée péjorativement : ils sont dotés de muscles mais d'un petit cerveau. Ils sont bêtes, infantiles, niais, idiots, égocentriques, faisant souvent l'objet de railleries. Le héros cesse d'exister, supplanté par la figure de la femme, la vraie héroïne. Les hommes formant couple avec ces femmes sont des êtres ordinaires, habités par des sentiments de doute, d'ennui, de désespoir, d'infériorité, mais il leur reste encore, malgré tout, sur le compte du hasard et d'un dénouement encore possible de l'histoire, un minimum de persévérance pour figurer encore comme

personnages dans ces intrigues. La question de savoir ce qui arrive à l'homme, qui il est, est secondaire par rapport à la trajectoire des personnages féminins.

Le cinquième et dernier thème récurrent retenu dans cette étude concerne le corps. Il est utile de rappeler que la question du corps intègre les notions d'apparence, de forme et de santé.

Dans la plupart de ces films, même si on y repère deux approches différentes, la question du corps est centrée sur un personnage. Dans *La Véritable Histoire du Petit Chaperon Rouge*, même si *Mère-Grand* a des formes arrondies et vieilles, elle pratique des sports extrêmes. Elle a un corps performant et l'esprit de l'aventure.

Pour Baudrillard (2002), le rapport au corps est aujourd'hui le reflet de l'imaginaire technologique, le fantasme de la performance idéale ; c'est le « vertige anxieux d'atteindre les limites technologiques de ses possibilités (BAUDRILLARD, 2002, p.131). La *Mère-Grand* représente la notion de performance. Elle est le corps qui agit, qui fait, qui défie et se dépasse. Sans limites et indéfiniment.

Dans le film *Cendrillon & le Prince (pas trop) Charmant*, c'est le prince qui porte le « poids du corps aux muscles saillants ». Narcissique, il s'attache à son physique et à son apparence ; ce qui compte c'est le corps et rien d'autre. Ce corps n'est pas habité par l'intelligence, le discernement, les sentiments, la vivacité et la vaillance. C'est aussi un corps performant, une « montagne de muscles ». La critique à l'attachement à l'apparence est évidente. En ce qui concerne la distinction entre essence et apparence, intérieur et extérieur, c'est comme si le *Prince*, de par le souci

démesuré de sa propre image, avait nié et atrophié définitivement son intérieur, la conscience de soi.

Dans *La Vengeance du Petit Chaperon Rouge*, la question du corps en forme est centrale concernant les figures de Hansel et Gretel. Leur obésité est le grand mal à combattre. La graisse, les desserts, tout est dangereux. C'est la faute à la société. Fabriquant et encourageant la consommation de ces produits, la société en est la grande coupable. Il n'y a pas de critique mais la confirmation de l'argument selon lequel le corps doit être maigre, et donc, les grands ennemis à combattre sont le sucre et les glucides. Les figures de Hansel et Gretel renforcent l'idéal et la quête du corps en forme comme rédempteurs de l'esprit. Alors que la consommation de sucre corrompt l'essence même de ces personnages, l'abandon du sucre peut les sauver. La Grande Santé serait la nouvelle utopie.

On peut en conclure qu'il s'agit là d'une illusion de retrouver des valeurs et du sens à l'existence au moyen de quelque chose de concret, tangible, proche, de quelque chose ici. Comme l'affirme Sfez, « la pratique de la santé constitue l'armure permanente de la vie quotidienne ». Il donne l'exemple de l'utilisation excessive de médicaments neuroleptiques par les français, et constate que ce souci de la santé et de la bonne apparence ne constitue pas un repli sur soi mais plutôt une ouverture vers les préoccupations concernant le monde. Dans la consommation de médicaments, par exemple, il s'agit de « maintenir un niveau satisfaisant du contrôle de soi et de compenser ainsi les dégâts provoqués par les conditions de vie » (1996, p. 100).

Selon Lipovetsky, le souci du corps témoigne du fait que l'individu contemporain est toujours tourné vers l'avenir, mais maintenant, il se conjugue à la première personne : « la surveillance, le contrôle et la prévention : alimentation saine, perte de poids, contrôle du cholestérol, aversion au tabac, activité physique - l'obsession narcissique de la santé et de la longévité s'accompagnent de la priorité accordée à l'avenir en détriment du ici et maintenant » (2005, p.73).

Dans *La Véritable Histoire du Chat Botté*, la figure de la *Princesse*, par ses formes voluptueuses et ses habits moulants, ses robes courtes, révèle une sensualité, une sexualité apparente et prête à s'exprimer. C'est un corps qui se montre, une image très différente de la représentation moderne du corps des princesses qui, à l'exception du buste, avaient leur corps caché sous des robes longues, bouffantes et délicates. Ce corps dénudé évoque la dualité de l'essence et de l'apparence. Le corps érotisé, dans ce cas, apparaît comme la porte qui enferme derrière elle une période de croyance en l'idéal de l'amour romantique et s'ouvre à l'expérience de relations possibles.

En ce qui concerne le film *Il était une fois Blanche Neige, 1 pomme, 3 petits cochons, 7 nains*, on ne s'occupera pas ici de la traditionnelle quête de beauté par la marâtre, ce qui se répète dans cette intrigue, mais du grand souci de l'apparence qu'exprime *Blanche Neige*. En faisant appel à des artifices pour devenir plus belle - des soins, des crèmes, du maquillage, des vêtements ou tout ce qui lui permette de « faire fureur » dans la presse mondaine - *Blanche Neige* est représentée de façon critique comme étant superficielle, frivole, dépourvue de valeurs nobles et

« essentielles » tel l'altruisme. Ce personnage atteint le salut en renonçant à la quête de l'apparence et en retrouvant son essence. Dans la dualité apparence/essence, le premier terme est synonyme du Moi replié, de l'individualisme, alors que le second terme désigne l'ouverture à l'Autre, la collectivité et la conscience que l'on ne vit que par cet Autre.

Dans toutes les époques, les contes de fées et les légendes ont toujours présenté des versions différentes et des changements. Selon le contexte et la culture, on ajoute ou supprime des personnages, on change les dialogues, mais surtout, au cours des siècles, les contes ont été aseptisés dans leurs passages les plus tragiques et violents. D'après Coelho (1991), ils apparaissent, venant de sources orientales, dans les Nouvelles Populaires Médiévales. Perrault, Grimm, Andersen, La Fontaine ne font qu'enregistrer ces récits et raconter, au XVII^e siècle, des histoires anonymes transmises oralement d'une génération à l'autre. Au Moyen Âge, il y eut de profonds changements historiques et culturels, tous marqués par la violence, la cruauté, le carnage, ce dont témoigne le ton de plusieurs contes. Ces contes avaient un caractère sanguinaire qui s'est peu à peu éteint, comme l'on observe. La religion se consolida et la littérature infantile devint un instrument de civilisation, mettant en évidence le caractère moralisateur, pédagogique, sentencieux. Darnton (1986) explique que ce qui touchait, dans les contes, c'était le caractère même de la tragédie, et non le *happy end*, qui ne fut apporté à ces histoires qu'au début du XIX^e siècle. D'après lui, les contes sont des documents historiques dans la mesure où ils furent inventés au fil de plusieurs siècles et subirent des

changements successifs : « nous pouvons mesurer l'écart entre notre univers mental et celui de nos ancêtres en imaginant qu'au coucher de notre enfant nous lui racontons la primitive version champêtre du *Petit Chaperon Rouge*⁸⁰ ».

Selon Durand (2002), les contes traduisent en mots et en idées les symboles et les archétypes respectivement. On peut y lire la façon de penser de chaque génération. Certaines études de psychologie, comme celles de Bruno Bettelheim et de Marie-Louise Von Franz, considèrent que les contes apportent certains aspects concernant les stades du développement et leurs rites de passage, la mort, l'abandon, la séparation, l'orphelinat. Matérialisant, concrétisant des sentiments ou des expériences internes et individuelles, les contes aideraient à comprendre le *self* et serviraient en quelque sorte d'instrument thérapeutique.

D'un point de vue sociologique, les contes seraient une sorte de miroir des formes sociales reflétant des valeurs morales, le vrai, le faux, la limite, la transgression, la gratification, la punition, le bien, le mal, une éthique et un style de vie, tout ce qui fonde la construction des représentations et permettent à l'homme de vivre en société.

En termes anthropologiques, selon Durand (2002), les contes, les fables, les mythes, les légendes et les jeux seraient les instruments dont l'homme dispose très tôt, les premiers apprentissages qui lui permettent d'activer la fonction symbolique et, par là, d'orienter son action fantastique, essentielles à

⁸⁰ Dans cette version, Le Loup dévore Le Petit Chaperon Rouge après avoir bu le sang et mangé la chair de la Grand-Mère.

l'équilibre vital (euphémisation de la mort), à l'équilibre psychosocial (équilibre entre pulsions et refoulement), à l'équilibre anthropologique (construction de l'homme en tant qu'être symbolique), à la transcendance infinie (accent sur la valeur suprême de l'homme). Pour Durand, l'action fantastique est la nourriture de la construction de la culture.

Les contes sont de puissants instruments d'identification et de projection individuelle, de reconnaissance sociale et culturelle, et de puissants mobilisateurs de pratiques. En ce qui concerne les films qui ont fait l'objet de cet article, tous les contes peuplent l'imaginaire actuel, révèlent des profils psychologiques, des relations sociales et des pratiques culturelles de l'homme contemporain. Ils présentent les ruptures des méta-récits modernes qui rompent eux-mêmes avec leurs propres méta-récits. Ils démasquent les utopies, notamment celle de la vérité absolue ; ils racontent la fin de la fin, du moins de cette fin idéalisée, lointaine, qui devient imaginable, attendue ; ils invitent, d'une façon critique plus ou moins explicite, à la réflexion sur les valeurs actuelles et sur la condition post-moderne de l'homme ; ils dévoilent des configurations nouvelles des rôles joués par la femme, par l'homme ; ils font voir le corps post-moderne.

Dans ces films, les contes photographient l'actualité. L'imaginaire contemporain, celui de la technologie, de la consommation, du corps, des représentations sociales, coule dans les veines de ces productions et se laisse entrevoir dans les formes, les mots, les gestes, les actions, la trame et l'intensité dramatique. Dans quel autre contexte la grand-mère du *Petit Chaperon Rouge* avouerait : « j'ai subi une opération plastique (juste une) et j'ai une double

vie, pleine de secrets et de mensonges, mais cela n'est pas une raison pour me soupçonner » ? Voilà le reflet de ce qui caractérise notre époque, une période marquée par la rupture. Sensible au bord de l'abyme entre tout ce qui fut et n'est plus. Vivant dans l'insécurité d'ignorer de quoi demain sera fait.

Références bibliographiques

BADINTER, Elisabeth. *Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Rumo Equivocado: o feminismo e alguns destinos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BAUDRILLARD, Jean. *A Transparência do Mal: ensaios sobre os fenômenos extremos*. São Paulo: Papirus, 1992.

BETTELHEIM, Bruno. *A Psicanálise dos Contos de Fadas*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro: Olympio, 1976.

COELHO, Nelly Novaes. *Panorama Histórico da Literatura Infantil/Juvenil*. São Paulo: Ática, 1991.

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre de Gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.

As Estruturas Antropológicas do Imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MAFFESOLI, Michel. *A Contemplação do Mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

SILVA, Juremir Machado da. *As Tecnologias do Imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2003.

SFEZ, Lucien. *A Saúde Perfeita: crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Loyola, 1996.

TONIN, Juliana. *O imaginário infantil na publicidade contemporânea: a campanha da RBS "O amor é a melhor herança, cuide da criança*. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Comunicação Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004. Disponível em <http://verum.pucrs.br/ppgcom>

VON FRANZ, Marie-Louise. *A Sombra e o Mal nos Contos de Fada*. São Paulo: Paulinas, 1985.



D'origine mexicaine, vivant aux USA,

Gilbert Elbaz, Université des Antilles.

Résumé

L'objectif de cet article est d'appliquer l'hypothèse de Blauner au cas des personnes d'origine mexicaine qui vivent aux Etats-Unis et de tester sa validité. Sur le plan méthodologique, l'analyse a été conduite de façon diachronique et synchronique. La première partie se penche sur la genèse de l'interculturalité entre le Mexique et les Etats-Unis. La deuxième considère la situation présente des personnes d'origine mexicaine résidant aux Etats-Unis. Les données statistiques utilisées dans cet article ont été empruntées à des agences fédérales états-uniennes.

Mots-clés : Mexicain-Américain, Interculturalité, Blauner

Abstract

The present article attempts to apply and test the validity of Blauner's hypothesis to the situation of US residents of Mexican descent. Methodologically, the study has been conducted both diachronically and synchronically. The first part examines the genesis of interculturality between Mexico and the United States. The second analyzes the current situation of US residents of Mexican descent. Statistical data were drawn from federal agencies.

Keywords : Mexican-American, Interculturality, Blauner

Introduction

Cet article traite de l'interculturalité entre les personnes d'origine mexicaine et la culture états-unienne. Par le terme « personnes d'origine mexicaine » nous entendons non seulement les personnes qui sont nées au Mexique et qui ont émigré aux États-Unis, mais aussi celles qui, nées aux États-Unis, ont une ascendance mexicaine. Cette définition inclut à la fois les personnes d'origine mexicaine pourvues de documents légaux et celles qui résident sur le territoire états-unien sans document légal.

Au niveau sociologique, la notion d'interculturalité signifie la rencontre de deux ou plusieurs cultures, que cette rencontre ait été causée par des mouvements migratoires, des guerres, des échanges artistiques ou par tout autre événement. La première rencontre de personnes d'origine mexicaine avec les États-Unis s'est faite de façon relativement paisible, puis s'est transformée en conflit guerrier, pour se terminer par une forme de colonisation dont l'impact économique et culturel se fait encore sentir aujourd'hui. Le sociologue états-unien Robert Blauner a formulé une hypothèse selon laquelle les communautés venues aux États-Unis par voie de colonisation (qu'il définit comme une domination économique et culturelle) auront plus de mal à s'intégrer que les communautés venues par voie d'immigration. Blauner définit l'intégration à deux niveaux : sur le plan culturel, l'intégration inclut l'apprentissage de la langue et des us et coutumes de la culture d'arrivée. Sur le plan structurel, l'intégration signifie, selon lui, l'acquisition d'un emploi décent,

d'un mode de vie typique de la classe moyenne et d'un statut reconnu par la culture d'arrivée (Blauner, 1972, 1989).

L'objectif de cet article est d'appliquer l'hypothèse de Blauner au cas des personnes d'origine mexicaine qui vivent aux Etats-Unis et de tester sa validité. Sur le plan méthodologique, l'analyse a été conduite à la fois de façon diachronique et de façon synchronique. La première partie rappelle la genèse de l'interculturalité entre le Mexique et les Etats-Unis. La deuxième considère la situation présente des personnes d'origine mexicaine résidant aux Etats-Unis. Les données statistiques utilisées dans cet article ont été empruntées à des agences fédérales états-uniennes.

Analyse diachronique, ou l'interculturalité par l'histoire

Afin de comprendre la situation des personnes d'origine mexicaine qui vivent aux Etats-Unis aujourd'hui, il faut remonter dans le temps et analyser leur parcours historique. En 1598, bien avant que les colons britanniques n'installent leur premier campement sur la côte Est, les Mexicains occupaient ce qui correspond aujourd'hui au Sud Ouest des Etats-Unis, où ils restèrent les seuls résidents avec les Amérindiens jusqu'en 1820. Au début du 19^{ième} siècle, les Mexicains développèrent quatre régions qui correspondront plus tard aux territoires du Texas, de la Californie, du Nouveau Mexique et de l'Arizona. L'économie de ces régions dépendait fortement de l'agriculture et de l'élevage de bétail, et la plupart des résidents vivaient dans des villages ou

dans des fermes. La vie s'organisait socialement et politiquement autour de la famille et de l'Eglise catholique (Weber, 1973).

Les effets de l'expansion des Anglo-américains vers l'Ouest se firent sentir dès le 19^{ième} siècle. Le Mexique ne représentant pas de menace militaire sérieuse pour son voisin du Nord, les Anglo-américains s'installèrent en nombre significatif au Texas dans le courant des années 1820, et, en 1835, ils étaient six fois plus nombreux que les Mexicains qui y résidaient. Inefficace dans sa politique d'immigration, le gouvernement mexicain ne put empêcher une révolution organisée par les résidents Anglo-américains de la région soutenus par des rebelles mexicains. Initialement, la cohabitation entre Anglo-américains et *Tejanos* (Texans d'origine mexicaine) ne posa aucun problème car la terre fertile et abondante satisfaisait tous les besoins d'une population relativement faible. La relation interculturelle entre Anglo-américains et *Tejanos* fut donc au départ de type coopératif.

Cependant, cette situation changea assez rapidement lorsque le gouvernement des Etats-Unis décida d'annexer le Texas en 1845. Le Mexique répondit à cette main mise par les armes, mais il fut défait par la supériorité militaire de son ennemi. Par le Traité de Guadalupe Hidalgo, le Mexique fut contraint de céder la plupart des territoires qui correspondent maintenant au Sud Ouest des Etats-Unis. Ces derniers acquirent le reste de la région par le Traité de Gadsden Purchase. La conséquence directe de ces traités fut que les Mexicains de la région devinrent alors à la fois étrangers et minoritaires sur les terres mêmes où ils étaient nés. Dès lors, les relations interculturelles entre Anglo-américains et Mexicains, vivant désormais aux Etats-Unis, ne firent que se

détériorer. Dans la course à l'acquisition des terres, les Anglo-américains n'hésitèrent pas à violer les droits politiques et civiques des *Tejanos*, voire à user à leur encontre de violence extrême comme le lynchage (Weber, 1973).

En Californie, la Ruée vers l'Or de 1849 provoqua un important mouvement migratoire en provenance de l'Est. Comme au Texas, les relations entre Anglo-américains et *Californios* (Mexicains vivant dans l'Etat de Californie) furent au départ cordiales, formant la base d'un état multiethnique et bilingue. Cette paisible interculturalité fut perturbée lorsque la Californie devint un état en 1850. Les Anglo-américains devinrent majoritaires, et les *Californios* perdirent leurs droits civiques et politiques. Des lois furent votées pour encourager les Anglo-américains à s'installer sur des terres qui appartenaient originellement aux *Californios*. L'héritage culturel mexicain fut éliminé de la vie publique et des institutions telles que les écoles et les gouvernements locaux. Ainsi, en 1855 une loi annula l'obligation de traduire les textes légaux en espagnol. En utilisant la violence et une législation discriminatoire à l'encontre des *Californios*, les Anglo-américains s'assurèrent le monopole de l'or et des richesses foncières.

En ce qui concerne l'Arizona et le Nouveau Mexique, l'immigration des Anglo-américains y fut statistiquement moins importante qu'au Texas ou en Californie, et les deux états conservèrent une majorité mexicaine pendant plusieurs dizaines d'années. En Arizona, la majorité des Mexicains étaient eux-mêmes des immigrants venus chercher du travail dans les fermes, dans les mines ou dans la construction des voies ferrées. Cependant, à terme, les Anglo-américains prirent le contrôle de la

structure politique et économique de l'état. Le Nouveau Mexique resta toutefois le seul état où les Mexicains maintinrent leur assise politique et économique, en grande partie grâce à leur grand nombre et à leur volonté de se mobiliser politiquement. De plus, le Nouveau Mexique ne devint un état qu'en 1912, ce qui permit aux Mexicains d'asseoir leur pouvoir politique et économique, pouvoir qu'ils gardèrent, même après que le Nouveau Mexique fut devenu un état.

La situation de contact initial entre Mexique et Etats-Unis fut donc variable d'un état à l'autre ; cependant cette variabilité n'affecta pas le résultat final commun à toutes les régions de contact : la réduction d'une population à l'état de minorité étrangère au sein même de son propre territoire d'origine. Le gouvernement fédéral fut largement responsable de la dépossession et de l'acculturation des personnes d'origine mexicaine. Bien que le Congrès eût concédé en 1868 la citoyenneté états-unienne à toute personne d'origine hispanique née sur le sol états-unien, il vota en 1902, le *Reclamation Act* qui eut pour effet de déposséder de leurs terres de nombreuses personnes d'origine mexicaine, y compris celles protégées par le Traité de Guadalupe Hidalgo (Weber, 1973).

Immigration durant la première moitié du 20^{ième} siècle

A l'aube du 20^{ième} siècle, la situation des personnes d'origine mexicaine ressemblait à certains égards à celle des Amérindiens. Totalisant à elles deux à peu près 1% de la population générale, les deux communautés différaient du groupe dominant, les Anglo-américains, en termes de culture et de langage. Appauvries et

isolées, elles résidaient dans des zones rurales éloignées des grands centres urbains. À d'autres égards, les personnes d'origine mexicaine ressemblaient aux Africains Américains qui vivaient dans le Sud. Les deux communautés fournissaient la plupart de la main d'œuvre agricole du Sud et ne recevaient en échange que de maigres salaires. Les trois communautés furent assujetties au processus de colonisation des Etats-Unis si bien que, au début du 20^{ième} siècle, aucune d'entre elles n'était en mesure de s'affranchir de cette emprise économique et culturelle. La communauté d'origine mexicaine se distinguait cependant par la proximité de sa culture d'origine, laquelle lui permettait, par des voyages fréquents, de perpétuer sa tradition, notamment à travers la pratique constante de sa langue (Weber, 1992).

Depuis le début du 20^{ième} siècle, une série d'événements au Mexique a poussé ses habitants à immigrer ; ainsi, la révolution de 1910 provoqua un important mouvement migratoire vers le Nord. Bien que la pauvreté de leur pays fût un facteur important dans la décision des Mexicains d'émigrer vers les Etats-Unis, elle n'explique pas totalement ces mouvements migratoires. Ce sont les offres conjoncturelles, mais régulières, d'emplois méprisés du travailleur Anglo-américain, qui semblent expliquer, jusqu'à présent, et de façon plus réaliste, l'immigration des Mexicains vers les Etats-Unis, même si ces emplois se trouvent être sous-rémunérés et épuisants. Inversement, lorsque la situation économique devient plus difficile au Etats-Unis, le gouvernement referme ses frontières et vote des mesures à l'encontre des étrangers. Ainsi, en 1917, période marquée par le protectionnisme, le gouvernement vota l'*Immigration Act*, qui

durcissait les conditions d'entrée aux USA ; en 1921, il créa des quotas d'immigration selon l'origine nationale ; et en 1925, il créa les patrouilles frontalières. Ces mesures poussèrent la communauté d'origine latino-américaine à créer en 1929 la *League of United Latin American Citizens* (LULAC), dont l'objectif était de dénoncer les pratiques de discrimination et de ségrégation dans le système scolaire et de lutter pour l'acquisition et le respect des droits civiques des personnes d'origine sud-américaine (Weber, 1992).

A partir de 1929, quand les temps se durcirent avec la Grande Dépression, la demande de main d'œuvre diminua, et, avec elle, l'immigration mexicaine. Le gouvernement demanda à ceux qui étaient déjà sur le territoire états-unien de repartir au Mexique, de leur plein gré... ou de force. Le gouvernement mit sur pied une campagne de rapatriement pour forcer tous les immigrants illégaux à retourner chez eux. Sous la pression de fonctionnaires trop zélés, un grand nombre de Mexicains, résidents légaux aux Etats-Unis, voire citoyens américains de naissance, furent forcés de partir au Mexique. La population mexicaine aux Etats-Unis baissa subséquemment de 40% (Weber, 1992).

Lorsque la dépression arriva à son terme, les Etats-Unis se mobilisèrent pour partir en guerre. Il y eut de nouveau besoin de main d'œuvre bon marché, et la politique d'immigration des Etats-Unis changea une fois de plus. Tout naturellement, ils se tournèrent vers le Mexique et, en 1942, ils créèrent le programme « *Bracero* » (travailleur manuel). Ce programme permettait de recruter sur le territoire états-unien, dans l'agriculture ou dans d'autres domaines ne requérant aucune

qualification, et pour une période limitée, des ouvriers mexicains. Représentant une source majeure de main d'œuvre pour l'économie états-unienne, le programme « *Bracero* » dura plus de deux décennies après la fin de la deuxième guerre mondiale. Pour la seule année 1960, le programme fournit 26% de la main d'œuvre saisonnière employée par la nation toute entière, et généra d'énormes profits pour les agriculteurs qui payaient les travailleurs d'origine mexicaine beaucoup moins que les travailleurs états-uniens (Taylor, 1981).

Alors que le programme des *braceros* se développait, le gouvernement s'acharnait sur les travailleurs illégaux, dont beaucoup étaient entrés dans le pays avec les *braceros*. Multipliant ses efforts de contrôle, le gouvernement organisa en 1950 l'Opération contre les Clandestins (*Wetback Operation*), ce qui lui permit de déporter près de 4 millions de personnes d'origine mexicaine. Durant cette opération, les autorités organisèrent des rafles dans les foyers de personnes d'origine mexicaine en se souciant peu de respecter leurs droits civiques ou de vérifier leur situation légale (Taylor, 1981).

Les années 1960

Le programme *Bracero* se termina officiellement en 1964 et, l'année suivante, un autre programme fut créé, le *Border Industrialization Program*, plus communément connu sous le nom de programme *Maquiladora*. Ce dernier attira plusieurs milliers de Mexicains vers la région frontalière, où des centaines d'usines furent créées du côté mexicain. Cependant, le succès du programme n'empêcha pas les flots migratoires à travers la

frontière. Au contraire, le programme *Maquiladora* fut l'occasion pour plusieurs générations de Mexicains d'émigrer vers les États-Unis.

A l'instar d'autres groupes minoritaires, les personnes d'origine mexicaine ont essayé d'améliorer leur situation collective. Au niveau local, leur mobilisation débuta dès la situation de contact au 19^{ème} siècle. Cependant, il fallut attendre le 20^{ème} siècle pour voir apparaître des organisations régionales et nationales. Comme pour les organisations africaines américaines, les premières organisations mexicaines exprimèrent des valeurs intégrationnistes et assimilationnistes. Un des premiers groupes concernés, *The League of United Latin American Citizens* (LULAC) promouvait l'américanisation des personnes d'origine latino-américaine et luttait pour que ces dernières aient accès à l'éducation et jouissent des mêmes droits civiques et du même statut légal que les Anglo-américains. Après la deuxième guerre mondiale, les organisations mexicaines américaines se multiplièrent. Délaissant l'objectif intégrationniste des autres organisations, la *Community Service Organization* et l'*American GI Forum* se battirent pour accroître le pouvoir politique de la communauté (Tatum, 2001).

Portée par la vague des mouvements sociaux des années 1960, la mobilisation des personnes d'origine mexicaine s'intensifia et se radicalisa. Le *chicanismo*, mouvement radical mexicain, prit son envol au même moment que le *Black Power* et le *Red Power*, mouvements radicaux noirs et amérindiens. Ce mouvement se distinguait par son refus de s'accommoder du racisme ambiant de la société états-unienne et par son exigence de justice et

d'égalité, cette fois-ci clairement formulée. Tout en remettant en cause la tendance assimilationniste des organisations précédentes, l'objectif de ce mouvement était d'éveiller la conscience des personnes d'origine mexicaine à leur constante exploitation. A la manière du Mouvement des Droits Civiques mené par les Africains Américains, les *Chicanos* encourageaient la communauté mexicaine à s'inscrire dans les bureaux de vote, et à participer à des marches et à des rassemblements politiques (Tatum, 2001).

Le *chicanismo* était la réponse mexicaine à une société états-unienne défaillante dans son engagement d'intégration et d'égalité des diverses communautés qui la composent. Le mouvement rejetait les stéréotypes qui stigmatisent les personnes d'origine mexicaine, revendiquait une image et un héritage positifs, et offrait une analyse de l'histoire des Mexicains aux Etats-Unis qui condamnait la discrimination institutionnelle. Selon les activistes *chicanos*, seul un pouvoir politique accru, une fierté communautaire et une certaine autodétermination pouvaient améliorer la situation des personnes d'origine mexicaine vivant sur le territoire états-unien. Le mouvement *chicano* compta dans ses rangs Reies Lopez Tijerina, qui fonda la *Alianza de Mercedes*, et exigea réparation pour les saisies illégales de territoires appartenant aux Mexicains durant le 19^{ième} siècle ; Rodolfo Gonzales, lui, créa la Croisade pour la Justice, une autre organisation, qui luttait contre la violation des droits civiques et légaux des personnes d'origine mexicaine ; Jose Angel Gutierrez, quant à lui, créa le parti de *La Raza Unida* afin de renforcer le

pouvoir politique local des personnes d'origine mexicaine (Tatum, 2001).

Indubitablement, une des grandes figures du mouvement *chicano* de 1960 à 1970 fut César Estrada Chávez (31 mars 1927 - 23 avril 1993), qui organisa la *United Farm Worker* (UFW), le premier syndicat à représenter en force les travailleurs immigrés. Chávez fut le premier syndicaliste à organiser les travailleurs africains américains, philippins, anglo-américains et mexicains américains. À l'instar de Martin Luther King, Jr., Chávez était un disciple de Mahatma Gandhi et un adepte de l'action directe pacifiste. Il se rendit célèbre par la grève qu'il organisa avec les travailleurs viticoles, grève qui fut suivie d'un boycott national du raisin. Entamé en 1965, ce boycott se termina en 1970, date à laquelle les propriétaires agricoles reconnurent l'UFW comme représentant légitime des travailleurs agricoles. Par leurs nombreuses actions, Chávez et son syndicat permirent d'améliorer la situation des travailleurs immigrés aux Etats-Unis (Tatum, 2001).

Le gouvernement états-unien ne resta pas insensible à cette mobilisation accrue de la communauté d'origine mexicaine. En 1965, il assouplit sa politique d'immigration en autorisant le regroupement familial pour les Mexicains qui étaient citoyens états-unis. Après cette nouvelle législation, le nombre d'immigrants augmenta sensiblement. En votant l'*Immigration Reform and Control Act* (IRCA) en 1986, le Congrès tenta d'apporter une solution au problème de l'immigration illégale, dont les Mexicains représentaient, selon lui, la grande majorité. Cette législation permit à 3 millions de Mexicains résidant depuis 1982

sur le territoire états-uniens de se faire régulariser. Cependant, cette amnistie ne diminua en rien l'immigration clandestine, puisqu'en 2001 cette dernière était estimée à 8 millions, dont la moitié provenait fort probablement du Mexique (Trueba, 1999).

Première conclusion

L'analyse diachronique de l'interculturalité entre personnes d'origine mexicaine et nation états-unienne montre que les premières sont passées par une étape assimilationniste et intégrationniste qui n'a eu que des effets limités. Par la radicalisation de la communauté, les mouvements des années 1960 ont mis l'accent sur la préservation de la culture mexicaine, et donc sur le pluralisme culturel. Au niveau de l'intégration structurelle, c'est-à-dire principalement l'intégration professionnelle selon Blauner, les statistiques montrent que la population d'origine mexicaine, historiquement colonisée sur son propre territoire par voie d'acculturation et d'américanisation forcée, a effectivement eu jusqu'à présent plus de mal à s'adapter au modèle états-unien. Jusqu'à la fin du 20^{ième} siècle, l'hypothèse de Blauner semble donc s'appliquer à l'expérience des personnes d'origine mexicaine résidant aux Etats-Unis.

Analyse synchronique, ou l'interculturalité au présent

Combien sont-ils ?

Selon une enquête démographique nationale conduite tous les dix ans, près de 21 millions de personnes s'identifiaient comme Mexicain(e)s en 2009. Ce nombre représentait 58.5% des Latino

Américains vivant alors aux Etats-Unis (U.S. Census Bureau, 2009). Aujourd'hui, ce nombre est estimé à près de 30 millions.

Où sont-ils ?

Aujourd'hui, on recense des personnes d'origine mexicaine sur tout le territoire états-unien. Plus précisément, la majorité (55%) vit dans l'Ouest, les autres vivent dans le Sud (34%) et un petit nombre vit dans le Midwest et le Nord Est. La Californie est l'état qui comprend le plus grand nombre de Mexicains, puis viennent le Texas, l'Illinois et enfin l'Arizona. Contrairement à un préjugé courant, seulement 10% de la population d'origine mexicaine vit en région agricole, l'écrasante majorité résidant en zones urbaines (U.S. Census Bureau, 2009).

Que font-ils ?

Tout au long du 20^{ième} siècle, les structures du marché de l'emploi se sont diversifiées pour les personnes d'origine mexicaine. Elles trouvent maintenant du travail dans les secteurs de la transformation, de la construction et du transport. Un certain nombre a accédé au niveau de vie de la classe moyenne et, pour une part infime, à celui de la classe supérieure. Cependant, la grande majorité reste aujourd'hui concentrée au bas de l'échelle sociale. La situation est pire pour les femmes qui doivent travailler en dehors du foyer, souvent dans des emplois domestiques, dans l'industrie du vêtement, voire dans l'agriculture, où elles sont payées moins que leurs homologues anglo-américaines et bien moins que leurs homologues masculins, toutes races confondues (U.S. Census Bureau, 2009).

Les 10.5 millions de personnes actives d'origine mexicaine se concentrent principalement et dans des proportions assez équilibrées dans des emplois manuels, des emplois d'assistants techniques ou administratifs, ou des emplois de service. Elles sont aussi employées dans les secteurs de la production de matériel de précision, de l'artisanat et de la réparation (Current Population Survey, 2009). Un peu plus de 10% ont des emplois de type « profession libérale ». Même s'ils représentent le plus grand nombre de travailleurs dans l'agriculture, l'exploitation de la forêt et le secteur de la pêche aux Etats-Unis, les travailleurs d'origine mexicaine dans ces secteurs ne sont qu'une minorité par rapport à leur communauté active, contrairement aux stéréotypes dont ils sont victimes (U.S. Census Bureau, 2009). Nombreuses sont les personnes d'origine mexicaine qui ont ouvert des entreprises de type familial telles que des restaurants, des garages, des boutiques d'esthétique, ayant ainsi atteint une certaine indépendance.

Chômage et pauvreté

Malgré leur esprit d'entreprise, les Mexicains sont frappés d'un taux de chômage (8,4% en mars 2009) supérieur à celui de la population générale (6,2% en mars 2009). À qualifications égales, leurs salaires sont plus bas que ceux des Anglo-américains. Alors que 11,5% des travailleurs états-uniens gagnent plus de 75 000 dollars par an, seulement 3,8% des hommes d'origine mexicaine et 2,1% des femmes d'origine mexicaine gagnent ce salaire. Comparativement aux Anglo-américains, les personnes d'origine mexicaine ont tendance à donner plus d'importance à la famille.

Tout en ayant permis la création de nombreux réseaux de soutien et d'efforts collectifs, ce « familialisme » entre souvent en conflit avec l'individualisme si cher aux Anglo-américains. Ainsi, les liens familiaux peuvent dissuader certains Mexicains de se déplacer loin de leur famille pour trouver un emploi plus rémunérateur (U.S. Census Bureau, 2009).

Même si un nombre croissant de personnes d'origine mexicaine a atteint un niveau d'éducation qui lui a permis d'accéder au monde professionnel, à la propriété et plus généralement à la classe moyenne, la grande majorité fait toujours partie de la classe ouvrière. De plus, les familles d'origine mexicaine ont un taux de pauvreté (20,4%) deux fois plus élevé que celui de la population générale (9,2%). Les mères d'origine mexicaine qui sont seules au foyer sont les plus frappées par la pauvreté car 38,4% vivent au dessous du seuil de pauvreté. Ces mères doivent souvent travailler en plus de leurs responsabilités familiales, et elles arrivent à relever ce défi apparemment conflictuel en formant des réseaux de soutien pour assurer la garde de leurs enfants (U.S. Census Bureau, 2009). De façon plus générale, la situation financière du Mexique n'a fait que s'aggraver, malgré les accords de libre échange passés en 1994 avec les Etats-Unis (*North American Free Trade Agreement* (NAFTA)). Ce problème constant a eu pour effet de multiplier les flots d'immigration vers les USA. (Jordan, 2001)

Education

Le niveau moyen d'éducation des individus d'origine mexicaine est plus bas que celui de la population générale aux Etats-Unis. Plus de 17% d'entre eux ne terminent pas le lycée. En 2009, un peu moins de 2% détenaient un diplôme universitaire supérieur à la licence. Ce faible niveau d'éducation rend difficile l'acquisition d'un emploi décent (Trueba, 1999). Cependant, les personnes d'origine mexicaine ont toujours cherché à éduquer leurs enfants. Une des premières affaires liées à la déségrégation aux Etats-Unis eut lieu dans la petite ville de Lemon Grove, située à dix lieues de San Diego en Californie. Le 5 Janvier 1931, Jerome T. Green, proviseur d'une école primaire, refusa d'inscrire 75 enfants d'origine mexicaine. Ces derniers furent séparés des enfants anglo-saxons et placés dans une grange utilisée en guise d'école. La communauté d'origine mexicaine ne tarda pas à exprimer son mécontentement et poursuivit en justice le *Lemon Grove School Board*, l'autorité locale chargée de l'éducation primaire. La Cour Suprême de Californie se rangea du côté des plaignants (Espinosa, 1986).

Malgré cette victoire, les personnes d'origine mexicaine ont toujours connu des difficultés à poursuivre leurs études au niveau du lycée et, dans certains cas, ont été forcées d'abandonner l'espagnol au profit de l'anglais. Cependant en 1967, sous l'influence de la législation sur les droits civiques, le Congrès états-unien vota des lois pour créer des programmes spéciaux afin d'aider les enfants dont le niveau d'anglais était insuffisant. Puis, en 1974, il vota *l'Equal Educational Opportunity Act*, une loi

autorisant des soutiens financiers à ces mêmes enfants et la création de programmes bilingues.

Aujourd'hui

La communauté d'origine mexicaine a créé un grand nombre d'organisations qui luttent pour les droits de ses membres. Lorsqu'ils sont sans papiers, les Mexicains aux Etats-Unis se tournent souvent vers l'Eglise catholique qui les aide à naviguer entre les diverses bureaucraties afin de régulariser leur situation. Au niveau local, ce sont souvent les femmes qui organisent les *tandas*, organismes de crédit de type associatif destinés à aider les familles en situation de besoin (Vélez-Ibáñez, 1983). Dans le même esprit, des *Mexican American Chambers of Commerce* ont été créées dans diverses villes du Texas, de la Californie, et d'autres états afin d'aider les entrepreneurs d'origine mexicaine. D'autres organisations professionnelles, liées entre elles par l'Internet, incluent des médecins, des avocats, et des professeurs d'université. Les gangs jouent aussi un rôle structurant au sein des secteurs les plus pauvres de la communauté d'origine mexicaine, malgré la spirale de violence dans laquelle ils se trouvent impliqués, souvent à cause du trafic de drogue. Pour de nombreux jeunes, ces gangs représentent une alternative à la culture normative dont ils ont été rejetés (Vigil, 1998, 2002).

La communauté d'origine mexicaine a une longue tradition de mobilisation. De nombreuses organisations telles que le *Mexican-American Legal Defense and Education Fund (MALDEF)* rappelle

l'esprit de l'ancien GI Forum, de LULAC et du parti de la *Raza Unida*. Des organisations religieuses telles que la *Industrial Areas Foundation* (IAF) et la *Gamaliel Foundation* participent également à cet élan mobilisateur pour aider les personnes d'origine mexicaine vivant aux Etats-Unis.

Métissage culturel ?

Depuis quelques années il semble que l'on assiste, sinon à l'assimilation des personnes d'origine mexicaine, du moins à un processus de diversification et de métissage, une sorte de syncrétisme culturel, où les personnes d'origine mexicaine adopteraient certains aspects de la culture dominante tout en gardant certains aspects de leur propre culture. Il est bon de rappeler que la culture mexicaine est au départ une culture diversifiée, qui se manifestait déjà dans des pratiques anciennes qui se sont maintenues aux Etats-Unis. Ainsi, outre l'espagnol, près de 10% des personnes provenant du Mexique parlent dans leur ensemble plus de 50 langues amérindiennes répertoriées par les ethnologues (Adler, 2004 ; Kearney, 2000). La diversité des pratiques religieuses fait aussi partie de la culture mexicaine. Que ce soit dans leur pays ou aux États-Unis, les Mexicains catholiques observent toujours les anciens rites comme la *Noche de Muertos*. Ce syncrétisme se retrouve chez les personnes d'origine mexicaine qui, aux Etats-Unis, se sont converties au protestantisme, puisqu'elles continuent de célébrer la Vierge de Guadalupe. De même, la culture populaire mexicaine s'exprime de deux façons, soit par des productions culturelles typiquement mexicaines, soit par des productions culturelles réalisées sur le

territoire états-unien. La musique traditionnelle (la *mariachi*, *sones*, *norteña*) coexiste aux Etats-Unis avec le *rap chicano*. Il y a maintenant autant de stations de radio en langue espagnole qu'en langue anglaise, et toutes les grandes villes ont ouvert leur centre d'arts mexicains (Cahn, 2003).

Conclusion générale

Les développements culturels récents montrent que l'intégration structurelle des personnes d'origine mexicaine s'améliore, quoique très lentement, comme l'indique la décision du gouvernement états-unien de construire un mur frontalier pour empêcher les mouvements migratoires illégaux. Au niveau de l'intégration culturelle, la communauté d'origine mexicaine semble se diversifier, sans virer vers le pluralisme séparatiste des années 1960. Plus consciente de son pouvoir politique, elle emploie la tactique de la négociation pour améliorer son statut, et en même temps fait partie d'une mouvance comprenant d'autres communautés qui refusent le rapport de domination imposé par les Anglo-américains.

La question n'est plus de savoir comment adapter la communauté (qu'elle soit latino-américaine ou autre) au modèle états-unien, mais plutôt comment repenser le modèle états-unien en tenant compte de l'incontournable diversité communautaire qui le définit. En conclusion, les concepts modernes « d'intégration structurelle et culturelle » du sociologue Blauner ne sauraient rendre compte de toute la complexité du phénomène de métissage qui semble se produire au niveau de la religion, des arts et des identités, non

seulement parmi les personnes d'origine mexicaine, mais aussi au sein de la société états-unienne contemporaine dans son ensemble.

Références

Adler, Rachel H. (2004). *Yucatecans in Dallas, Texas: Breaching the Border, Bridging the Distance*. Boston: Pearson Education, Inc.

Blauner, Robert (1989) *Black Lives, White Lives: Three Decades of Race Relation in America*. University of California Press.

(1972) *Racial Oppression in America*. New York: Harper & Row, 1972.

Cahn, Peter (2003) *All Religions are Good in Tzintzuntzan: Evangelicals in Catholic Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Espinosa, Paul (1986). *The Lemon Grove Incident*. San Diego: KPBS. (video, 60 minutes).

Jordan, Mary (2001). Immigration on Mexican Agenda: Bush and Fox to discuss Change in Treatment of Illegal Workers. *The Washington Post* (Friday, February 16), p. A-1, A-22.

Kearney, Michael (2000). Transnational Oaxacan Indigenous Identity: The Case of Mixtecs and Zapotecs. *Identities* 7:173-195.

Massey, Douglas, Rafael Alarcón, Jorge Durand, and Humberto González (1987). *Return to Aztlán: The Social Process of International Migration from Western Mexico*. Berkeley: University of California Press.

Tatum, Charles M. (2001). *Chicano Popular Culture*. Tucson: University of Arizona Press.

Taylor, Paul S. (1981). *Labor on the Land: Collected Writings, 1930-1979*. New York: Arno Press.

Trueba, Enrique (Henry) T. (1999). *Latinos Unidos: from Cultural Diversity to the Politics of Solidarity*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

U.S. Census Bureau, Current Population Survey, March 2008, Table 1.2, Ethnic and Hispanic Statistics Branch, Population Division, Internet Release date: June 18, 2009.

U.S. Census Bureau, Current Population Survey, March 2008, Ethnic and Hispanic Statistics Branch, Population Division.

Vélez-Ibáñez, Carlos G. (1983). *Bonds of Mutual Trust: The Cultural Systems of Mexican/Chicano Rotating Credit Associations*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Vigil, James Diego (1988). *Barrio Gangs: Street Life and Identity in Southern California*. Austin: University of Texas Press.

Vigil, James Diego (2002). *A Rainbow of Gangs: Street Culture in the Mega-City*. Austin: University of Texas Press.

Weber, David J. (editor) (1973). *Foreigners in Their Native Land: Historical Roots of the Mexican Americans*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Weber, David J. (1992). *The Spanish Frontier in North America*. New Haven: Yale University Press.

Traits d'interculturalité dans le discours publicitaire des banques privées

Cristiane Mafacioli CARVALHO ⁸¹

Résumé

Le présent article vise à observer la question de l'interculturalité dans le texte publicitaire en tant que stratégie visant à le rapprocher de son public-cible. Cette étude prend comme point de départ des concepts d'Edgar Morin et de Néstor Garcia Canclini pour relever un certain nombre d'aspects pertinents à la compréhension du contexte interculturel où les textes publicitaires seront analysés. En vue d'établir un découpage pour cette étude, nous avons sélectionné deux annonces de banques privées, une à portée mondiale et une autre à portée nationale, dans le but d'identifier les traits signalant les différences culturelles et les relations entre celles-ci. À la fin de l'étude, nous constatons, au moyen de l'observation et de l'analyse des deux textes, qu'il y a un positionnement stratégique commun aux institutions bancaires qui consiste à qualifier le sujet dans cet espace d'une nouvelle culture mondiale qui se transforme, modifie et interagit avec les différences.

⁸¹ Docteur en Science de la communication, Professeur au Cours de publicité et propagande à la Faculté de communication sociale / Université Catholique Pontificale de Rio Grande do Sul (FAMECOS/PUCRS) et Professeur au Programme de post-grade de FAMECOS/PUCRS, e-mail : cristiane.carvalho@puers.br

Mots-clé: Interculturalité ; communication ; publicité ; discours publicitaire.

Introduction

Penser la publicité et ses pratiques à l'heure actuelle implique, d'une part, de maintenir une série de préoccupations et, d'autre part, de mettre à jour un certain nombre de regards sur l'univers qui l'entoure. *Ces préoccupations* appartiennent à un champ tendu, inscrit dans des pratiques de marché, sous-jacentes aux logiques économiques et commerciales qui le régissent. En même temps, elles s'inscrivent dans des pratiques culturelles qui se manifestent par les sens soustraits à la société où il est inséré et aux sujets participant à cette dernière, et qui influencent, à leur tour, cette matrice culturelle au moyen des représentations articulées à ces discours. *Mettre à jour les regards* implique de penser la production publicitaire construite dans un contexte mouvant, dans un monde inquiet entre différences et similitudes, distances et proximités, connexions et exclusions. Un monde aux transformations incessantes et accélérées, apparemment effrénées.

La publicité, inscrite dans ces dimensions, s'attache, dans un effort continu, à rester toujours proche de deux instances nécessaires à sa pratique: (1) L'économie des entreprises pour lesquelles elle travaille et (2) l'identité avec le public consommateur des biens, matériels ou d'ordre idéologique, qu'elle annonce.

Si on considère ces deux aspects centraux, *l'économie* et *l'identité culturelle*, il faut tenir compte du fait que la transformation la plus frappante subie par la pratique publicitaire au cours des dernières années est celle qui s'est installée depuis les années 90, au moyen d'une communication travaillant pour une économie et une culture mondialisées. La publicité devait aller au-delà de ses limites territoriales et gagner le monde. Celui-ci est un des premiers obstacles auxquels la publicité a fait face, surtout en ce qui concerne son appropriation de langage. Préserver l'unité de marque, du concept de campagne - qui devaient dorénavant être les mêmes partout dans le monde - et, en même temps, s'adapter aux caractéristiques et aux spécificités culturelles de chaque région, de chaque endroit.

En tant que champ de pratiques, la publicité s'articule et se transforme à partir de *l'habitus* social. Toute transformation de la vie des gens, de l'économie sociale ou des dynamiques culturelles implique des changements dans la pratique publicitaire. Ainsi, donc, penser la publicité dans le contexte d'interculturalité c'est, évidemment, une dimension pertinente et extrêmement intéressante pour ce champ.

Le présent texte vise à parler de ces relations, se penchant spécialement sur la façon dont le discours publicitaire s'attache à mettre en évidence les marques et les traits d'interculturalité au moyen des références adoptées dans les configurations de ses textes, de ses récits. Dans ce dessein, nous allons nous centrer sur deux aspects de ce processus qui nous semblent importants :

- 1) Reprendre un certain nombre de concepts importants sur l'interculturalité dans le but de constituer un contexte qui nous

permette de mener cette réflexion dans le domaine publicitaire; et 2) analyser la manière dont le discours publicitaire actuel se configure, et ce au moyen de l'examen d'annonces mettant en évidence des traits et des références d'interculturalité.

Pour un tel examen, nous avons choisi un objet d'analyse permettant d'établir un découpage, au sein de tant de textes publicitaires, d'un type à partir duquel il soit possible de trouver des signes d'interculturalité. Nous avons choisi d'analyser des annonces institutionnelles de banques privées, en les considérant comme des entreprises financières qui mettent naturellement en évidence l'appel de l'actuel modèle économique aux changements. Nous avons traité deux annonces audiovisuelles véhiculées par la télévision brésilienne : la première, d'une banque à portée internationale, HSBC, afin de comprendre les références d'un discours à caractère mondial; la deuxième, d'une banque brésilienne, Itaú, dans le but d'observer si, de par sa caractéristique locale, on peut y déceler des différences par rapport à un discours à profil mondial. Sur la base de l'analyse des surfaces matérielles de ces deux textes, nous visons à établir le débat sur l'interculturalité utilisée en tant que stratégie dans la construction du discours publicitaire et sa relation étroite avec les valeurs qui structurent la vie du sujet-citoyen, tenant compte de ses pratiques socio-culturelles.

Le contexte interculturel

Nous avons toujours été différents les uns des autres. Néanmoins, en tant que sujets sociaux, nous avons également

toujours cherché les identités qui nous permettent de nous reconnaître dans autrui. Les débats au sujet de l'interculturalité ont comme point de départ ce principe de la différence et de l'égalité, de la distance et de la proximité, de l'inclusion et de l'exclusion. Il s'agit de processus marqués par la culture qui se manifeste à la surface des échanges sociaux, des interactions aujourd'hui déterminées par un monde où l'information est disponible sur une plus vaste échelle et en temps réel.

Le sentiment d'appartenance à un monde de plus en plus rapproché culturellement s'accroît, mais se renforce aussi la dimension des contrastes entre les identités, les cultures. C'est un sentiment d'ambivalence, exactement comme Morin (2007) et Canclini (2005) l'entendent. Sous ce regard ambivalent, Morin (2007) évoque, d'ailleurs, la relation entre deux mondialisations, qui se manifestent au moyen d'ordres différents. L'un a trait aux conséquences historiques de la domination de l'Europe Occidentale sur la planète, qui a engendré la relation entre les conquistadores et leurs conquis. Pour Morin, c'est suite à la dernière guerre que commence le processus de décolonisation ou d'émancipation relative de ceux qui étaient jusqu'alors dominés. Plus tard, la chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'empire soviétique ouvrent la voie à l'hégémonie technologique et économique de l'Occident. Ce long processus déboucherait sur la première mondialisation.

La deuxième, c'est le négatif de la première, ce que Morin appelle une « mondialisation minoritaire » où l'on considère « [...] toutes les cultures et civilisations non pas comme étant inférieures à la culture et la civilisation occidentales, mais aussi

comme des cultures et des civilisations qui ont leurs vertus et leurs qualités » (2007, p.40). Pour l'auteur, a également lieu à ce moment une autocritique minoritaire dont le sommet serait constitué, au XX^e siècle, par les conceptions de Lévi-Strauss, qui comprend que les petites, mais anciennes cultures, dites primitives, possèdent des vertus et des qualités humaines.

Le parcours de la deuxième mondialisation nous conduit, donc, à envisager autrui « avec respect et attention » et fait suite aux idées des droits humains et de l'humanisme, ainsi qu'aux idées antiesclavagistes et à la réaction des internationalismes du siècle dernier, début de ce siècle. Pour Morin, les deux mondialisations coexistent. Ces mondialisations consistent en deux axes liés l'un à l'autre, mais antagoniques.

Ce type de dualité est également très présent chez Canclini (2005), pour qui le processus de la culture doit être compris de façon complexe. Selon cet auteur, le fait d'observer les diverses cultures en relation les unes avec les autres ne veut pas dire qu'on puisse tout simplement passer de la différence aux fusions, comme si les différences avaient cessé d'être importantes. « À la rigueur, il s'agit de rendre le spectre complexe [...] il faut articuler les différences à d'autres conceptions des relations interculturelles : celles qui comprennent l'interaction comme inégalité, connexion/déconnexion, inclusion/exclusion » (2005, p.25). Canclini (2003) souligne qu'il faut traiter, en même temps, mondialisation et interculturalité, attirant l'attention sur les aspects dont on ne peut pas ne pas tenir compte :

Ceux qui parlent sur la manière dont notre temps se mondialise narrent des processus d'échange fluides et d'homogénéisation,

des nations qui ouvrent leurs frontières et de peuples qui communiquent. Leurs arguments s'appuient sur des chiffres, sur l'augmentation du nombre des transactions et sur la vitesse ou la simultanéité à laquelle celles-ci sont dorénavant réalisées : volume et vitesse. Ainsi, les études sur la migration, la transculturation et d'autres expériences interculturelles sont pleines de récits sur déracinements et conflits, frontières renouvelées et désir de restaurer des unités nationales, ethniques ou familiales perdues : intensité et mémoire. (CANCLINI, 2003, p.31).

Il est important de rappeler que tous les aspects des pratiques culturelles sont directement associés à l'histoire, la langue, les valeurs, les coutumes qui sont celles de chaque endroit. Mais ils se trouvent aussi en rapport direct avec l'environnement politique et économique de la vie sociale. Par ailleurs, on sait depuis très longtemps que les inégalités économiques prenant différentes formes sur notre planète sont aussi responsables des différentes caractéristiques qui sont celles de chaque culture et ses manifestations. Et chaque forme d'organisation politique, avec ses différentes références, luttes et crises, influence inévitablement la matrice culturelle de chaque continent, chaque pays, chaque région ou la moindre des cellules de la vie en communauté.

Ainsi, les références particulières, limitées au local, coexistent avec la recherche de la planification d'un sens politique commun et d'un ordre économique mondial, engendrant cette tension entre les sentiments d'être et distinct et intégré, et différent et égal. Au moyen d'une comparaison des signifiés englobant un ordre global et un ordre local, le géographe Santos (2006) structure une série d'éléments qui caractérisent l'essence de chacun de ces

ordres. Dans cette comparaison, il propose des relations pertinentes à la réflexion sur l'interculturalité dans le cadre de la présente étude. L'auteur dit que

L'ordre global se sert d'une population éparse d'objets régis par cette loi unique qui les constitue en système. L'ordre local est associé à une population contiguë d'objets réunis par le territoire et en tant que territoire, régis par l'interaction.

Dans le premier cas, la solidarité est le produit de l'organisation. Dans le deuxième, c'est l'organisation qui est le produit de la solidarité. [...]

L'ordre global fonde les échelles supérieures ou externes à l'échelle du quotidien. Ses paramètres sont la raison technique et opérationnelle, le calcul de fonction, le langage mathématique. L'ordre local fonde l'échelle du quotidien, et ses paramètres sont la coprésence, le voisinage, l'intimité, l'émotion, la coopération et la socialisation basée sur la contiguïté. (Santos, 2006, p. 230-231).

En analysant la comparaison faite par Santos (2006) entre le global et le local, nous pouvons supposer que la relation idéalisée d'interculturalité concerne exactement le moment où ces deux ordres se croiseraient : ajouté à la déjà connue proposition « penser globalement, agir localement », nous aurions ici une logique inversée (mais non pas exclusive) par rapport à l'affirmation que, pour vivre l'interculturalité de façon plus vaste, il serait important « d'agir globalement avec une attitude locale », c'est-à-dire, de vivre la mondialité sur la base de l'essence positive des actions locales.

Mais ce n'est pas aussi simple que ça. Le monde se trouve de plus en plus un et de plus en plus particularisé, découpé en morceaux, comme l'affirme Morin (2007). Et c'est aussi le cas des individus, qui partagent des expériences, des cultures, des produits, des marques, des informations et des médias, que tout ceci soit positif ou négatif. Canclini, dans la même lignée, traite des aspects qui nous font sentir la présence de cet échange, qu'il appelle des « fusions précaires, armées, surtout, dans des décors médiatiques » : les multiples langues parlées à la maison, à la télévision par câble et sur internet; dans les magasins vendant des aliments et des vêtements, qui nous mettent en contact avec divers pays le même jour; par des footballeurs argentins, brésiliens, français et anglais jouant dans des équipes d'autres pays; et, surtout, au travers les différentes marques qui sponsorisent et soutiennent tout ce processus.

Au-delà des formats de multiculturalité qui existent dans les relations interethniques ou de genre, Canclini (2005) attire l'attention également sur d'autres connexions nationales et internationales actuelles et qui sont pertinentes à la vision de l'étude développée ici : ce sont les relations entre les niveaux éducationnels et les groupes d'âge, médiatiques et urbains. Ce qu'il nous intéresse d'analyser ici, ce sont ces grands formats, cherchant à reconnaître ces différences de cultures et leurs relations telles que celles-ci sont représentées dans les discours publicitaires : les différences nationales et internationales, les différences de genre, de tranche d'âge, d'accès à l'éducation et aux médias, les différences ethniques, de langue et de niveau économique, la diversité, enfin, dans son expression culturelle.

Traits d'interculturalité dans les annonces de banques privées

Dans le cadre de cette analyse, nous présentons maintenant chaque annonce dans le contexte de ses conditions de production. La première annonce est celle de la banque HSBC et la deuxième, celle de la banque Itaú. Ensuite, nous procéderons au relevé des traits du texte discursif qui représentent les différences culturelles et les modes dont ces traits sont mis en évidence. Du point de vue de la production publicitaire, on sait que chaque référence est articulée stratégiquement pour mettre en évidence un positionnement de marque, de l'entreprise et de sa vision du public et du marché. Cependant, ce que nous voulons surtout explorer ici, ce sont les manières dont ces annonces indiquent ces thèmes et les effets que ces pièces publicitaires pensent obtenir en termes de sens.

Annonce 1

Client: HSBC

Titre: Lemonade

Année: 2012

Format: Film

Durée: 60 secondes

Disponible sur:

<http://www.youtube.com/watch?v=c2YmUEaQY3E>

Née à Hong Kong en 1865, la HSBC a aujourd'hui son siège mondial à Londres, en Angleterre. C'est une banque caractérisée

par le fait de travailler dans les domaines du détail, des assurances, des prêts et des financements, ainsi que d'être présente dans 84 pays et territoires d'Europe, d'Asie-Pacifique, des Amériques, du Moyen-Orient et d'Afrique. Elle est aujourd'hui considérée comme l'une des plus grandes organisations de services financiers et bancaires au monde.

Au cours de son histoire, la banque a adopté divers positionnements de marché, dans différentes phases. À l'heure actuelle, cependant, la HSBC cherche à s'affirmer en tant que « banque à expérience internationale et connaissance locale ». Au début de 2012, la banque lance son nouveau positionnement global de marque au moyen d'une campagne développée sur le plan international par l'agence de publicité JWT. L'axe de la campagne, c'est l'avenir et l'importance du commerce international; elle est véhiculée partout dans le monde. L'annonce analysée ici fait partie de cette campagne, qui traduit le moment actuel de la banque, centré sur des marchés émergents et sur le commerce international entre les pays développés et les économies en expansion. Le film intitulé « Lemonade » montre une fillette qui monte un petit comptoir pour vendre de la limonade devant sa maison. L'histoire est située aux États-Unis, pays dont les marques discursives sont déjà mises en évidence par le décor : une maison de style américain, avec un vaste jardin, sans murs, sans grillages, et des rues où ne circule qu'un petit nombre de voitures.

La fillette est aidée par son père dans cette tâche. Voici un des premiers traits discursifs d'interculturalité : la représentation du père. La manière dont la figure du père est conçue montre un

homme sensible, se trouvant à la maison pendant la journée, à la cuisine, portant un tablier qui, de par ses couleurs et broderies, pourrait très bien être considéré comme féminin. Par ailleurs, c'est lui qui produit de grands volumes de limonade pour aider sa fille à jouer à monter son petit commerce. La fillette représente l'interculturalité de genre, de la femme qui acquiert le droit social d'être une « future femme d'affaires » et qui, très tôt, fait preuve de son aptitude à jouer ce rôle. D'ailleurs, la marque de la différence d'âge a aussi le caractère d'une modalité interculturelle, car la pratique de la fillette acquiert un sens de valeur et respect pour l'initiative de l'enfant, dont l'activité est prise au sérieux et non pas comme un simple jeu.

Un autre signe d'interculturalité est visible dans la situation subséquente, où les premiers clients interagissent avec la petite vendeuse. Il s'agit d'une dame accompagnée de son fils qui s'arrête devant le comptoir et demande à la fillette deux verres de limonade mais qui, lorsqu'elle ouvre son portefeuille pour payer, révèle des billets en monnaie brésilienne. La fillette dit, en anglais, qu'elle accepte le paiement en *Reais*. Lorsque la dame lui remet, en souriant, les billets de *Reais*, la fillette la remercie en portugais « *Merci, madame* », et la cliente lui répond : « *Il n'y a pas de quoi. Très bien* » (compliment fait à la fillette pour ses efforts à interagir dans une autre langue). La fillette continue en portugais, malgré son fort accent américain : « *Voulez-vous une paille ?* », et le gamin (client) lui répond « *Oui* », toujours en portugais. Ils prennent congé en portugais. Ici, les échanges culturels sont mis en relief par la langue, qui est différente et néanmoins partagée en vue de la compréhension mutuelle. L'image,

alors en gros plan, montre un écriteau se trouvant sur le comptoir et où une écriture enfantine signale le prix de la limonade en Dollars, Reais, Euro et Livres Sterling. Ce sont des références à une interculturalité d'ordre économique qui signale la coexistence et la circulation aisée de diverses monnaies et qui signifie également le renforcement d'autres économies mondiales. Ce dernier facteur sera d'ailleurs renforcé à la fin de l'annonce au moyen de son slogan.

L'annonce se termine sur l'arrivée d'un autocar plein de touristes venant de différents pays qui, eux aussi, se rendent au comptoir pour se procurer de la limonade. Dans cette scène, l'image d'un homme aux traits asiatiques, celle d'un monsieur à peau et cheveux très clairs et celle d'un autre monsieur au visage indien ressortent sur le fond fait de dizaines de personnes qui occupent l'espace. Encore des traits d'interculturalité, signalée par les différentes nations qui s'y trouvent représentées et dont les ressortissants sont situés dans une activité touristique comme forme d'interaction et d'échange symbolique entre les diverses cultures. Comme conclusion des relations proposées dans ce texte publicitaire, un narrateur dit : « *La HSBC croit que, dans l'avenir, même la plus petite des entreprises sera multinationale.* »

À la fin, on voit l'animation graphique portant la signature visuelle de la HSBC et la narration du slogan, qui signale son positionnement institutionnel : « *Un nouveau monde est en train d'émerger; faites partie de ce monde* ». L'ensemble de ces traits discursifs met en relief l'intention qui est celle de la HSBC de se positionner en tant que partenaire idéal dans le nouveau panorama

économique où les pays émergents sont autant de signes d'une croissance mondiale.

Annonce 2

Client: Itaú

Titre: Graphiques

Année: 2011

Format: Film d'animation graphique

Durée: 2 minutes et 30 secondes

Disponible sûr:

http://www.youtube.com/watch?feature=endscreen&v=d0rg_7GMKNA&NR=1

Fondée en 1945, Itaú est une banque privée brésilienne. Selon son propre site web, Itaú est aujourd'hui l'une des dix plus grandes banques au monde. Et pour prendre en charge sa clientèle brésilienne partout dans le monde, la banque dispose de bureaux et de représentations dans des pays d'Europe, d'Asie, du Moyen-Orient et des Amériques. Itaú est une banque de détail et d'investissement, de même qu'une société d'assurance.

Au cours des dernières années, le positionnement de marque qu'elle adopte nous parle d'une banque technologiquement avancée, mais qui tient compte de la singularité de tout un chacun. Ce message est synthétisé dans le slogan « Faite pour vous », où les signatures visuelles étaient toujours tracées au moyen d'un personnage qui dessinait dans l'air la forme @ avec son index. Ceci semblait souhaiter montrer, entre autres choses, que la banque avait évolué technologiquement, mais sans perdre son caractère humain.

Dès 2011, la banque adopte un nouveau positionnement. Associé à son slogan « Une banque faite pour vous » ce positionnement met en évidence une préoccupation mondiale par rapport aux changements et à ses transformations, au moyen du texte : « Le monde change et Itaú change avec vous. »

L'annonce analysée ici, qui est longue par rapport à la durée habituelle des pages de publicité à la télévision, est entièrement produite en animation graphique et texte, basée sur les couleurs institutionnelles - orange et bleu - qui sont devenues l'identité visuelle de toutes les campagnes publicitaires de la marque. La bande sonore à caractère émotionnel assure l'appel souhaité, qui est renforcé par le texte. La musique semble vouloir montrer que la banque s'applique à attirer les affects de son public. Et en voici un détail intéressant : il n'y a pas de narrateur. La totalité du long texte figure sur la vidéo en caractères, parfois accompagnés d'images, parfois pas. Cette stratégie exige du regard du spectateur qu'il soit aussi lecteur, lecteur chez qui l'attention et l'émotion doivent interagir avec le contenu.

Afin de montrer l'effet de l'annonce, le texte est intégralement transcrit ci-dessous. On trouve entre parenthèses la description de quelques-unes des images qui accompagnent éventuellement les caractères (lorsque ces descriptions sont pertinentes au sens de l'analyse). Leur vaste majorité est présentée en fondu d'une image vers la suivante, exactement comme l'annonce prétend traiter les changements culturels.

« Le monde que vous voyez maintenant (image du monde sous forme de globe terrestre) est différent du monde que vous voyez MAINTENANT (planisphère). Nous vivons plus longtemps, et en

meilleure santé. On dit que les 40 ans d'aujourd'hui (image d'un homme chauve, portant lunettes, chemise et cravate) sont les 30 ans d'autrefois (image d'un homme portant des lunettes de soleil et une chemise de sport) et que la vie commence à 60 ans (image d'un homme au dos courbé, appuyé sur un bâton, qui se met à marcher et à se redresser, jette son bâton en l'air, saute sur une moto et part à toute vitesse). Les jeunes, eux aussi, ont changé. Pour eux, un ordinateur est aussi normal qu'un mixeur l'était naguère. Notre défi n'est pas celui de pousser les enfants à chercher des informations, mais plutôt de savoir ce qu'ils en feront. Le rôle de la femme a également changé. Dorénavant personne ne se demande si elles conduisent bien ou mal. Elles conduisent des voitures de plus en plus puissantes (animation du changement des modèles de voitures, des plus anciens aux plus osés), elles dirigent de grandes entreprises (la voiture parcourt la ligne montante d'un graphique), elles sont à la tête de grands pays (la ligne du graphique devient le contour géographique du Brésil). Il n'y a pas que le Brésil qui soit présidé par une femme (drapeau du Brésil sur l'écran), d'autres pays le sont également (au drapeau brésilien s'ajoutent ceux de 8 autres pays). Les puissances mondiales, elles aussi, ont changé. Le monde a été conduit par deux puissances (planisphère tiré par un homme à chaque bout), ensuite par le G7 (maintenant cinq autres hommes saisissent les bords du planisphère), et aujourd'hui nous sommes G20 (de nombreux hommes autour du planisphère, qui devient le globe terrestre). Et avec tant de pays émergents, il n'y a plus d'espace pour aucun type de préjugé (illustration montrant diverses ethnies les unes après les autres: arabe, juive, asiatique,

africaine, européenne et indienne). Et les distances ont également changé. Loin et près, ça n'existe plus. Il y a connexion (image d'un couple, chacun d'un côté de l'écran, tenant chacun un portable qui émet un signal renvoyant au réseau wi-fi). Sur 24 ans, le nombre d'appareils connectés à l'internet est monté de 1.000 à 1.000.000.000. Le temps que vous visionnez cette vidéo, plus d'un million de recherches ont été faites sur Internet. Ce sont quelques exemples des changements que subit le monde. Et Itaú change avec vous. »

Cette annonce évoque un grand nombre d'appels interculturels. Le premier de ces appels, ayant trait au sens de la mondialisation, montre un monde qui perd sa forme de globe (qui ne montre que quelques pays) et, devenu planisphère, rétrécit les distances et signale le même droit qu'ont tous à être présents dans le monde.

Un autre trait d'interculturalité est situé dans la relation entre les différentes tranches d'âge et les manières dont celles-ci interagissent culturellement, présentant aussi leurs changements et les transformations de leurs perspectives. Ceux qui se sentaient vieux à 40 ans, sont dorénavant considérés comme émotionnellement plus jeunes, et ce changement a tellement de retombées culturelles que même leur aspect change. Il y a aussi le fait de considérer qu'à 60 ans commence la vie comme aventure. Il s'agit de valeurs et de références ayant subi des bouleversements culturels importants au cours des dernières décennies. Toujours par rapport à la tranche d'âge, il y a la transformation radicale de la vie des jeunes et des enfants qui, connectés, vivent dorénavant une autre relation d'apprentissage

et de connaissance, d'accès à l'information et de modes de relations.

Les traits soulignés le plus fortement dans le texte concernent le genre et les ethnies. Ceci est très clair lorsque le texte parle de la différence culturelle qui met la femme sur une clé de changement, car elle peut occuper une place de leadership et de respect. C'est d'ailleurs ici également que le discours prend un rare ton local lorsque le drapeau brésilien est montré et que l'on parle de sa gestion politique. Ensuite, les diverses ethnies représentées - dans le cadre de l'argument que, face au grand espace qui est aujourd'hui celui des cultures auparavant minoritaires ou méprisées, il n'y a plus de place pour les préjugés - construisent un sens de rapprochement racial, convivialité pacifique et respect des différences.

Finalement, la dimension médiatique et technologique représentées à la fin de l'annonce semblent indiquer le sens d'un échange englobant et intense, au moyen duquel se fait la diffusion d'informations et de contacts. C'est le lieu où les relations se constituent de façon plus agile, plus instantanée. Comme si ce lieu rendait toutes ces transformations plus faciles.

Considérations finales

L'observation de ces deux textes publicitaires nous fait y déceler un positionnement stratégique commun : celui qui articule les attentes du sujet vis-à-vis d'un discours qui, quoique fortement basé sur le point de vue économique - puisque celle-ci est sa caractéristique essentielle en tant que produit - cherche à qualifier le sujet dans cet espace d'une nouvelle culture mondiale

qui se transforme, se modifie et interagit avec les différences de façon « naturelle » et « sans effort ».

La provocation lancée par Morin est pertinente ici. Inquiet, l'auteur interroge la gestion de la planète où nous vivons face à toute l'évolution technique et scientifique : « Y a-t-il une société-monde ? [...] Y a-t-il un phénomène qui puisse effectivement faire une société, comme les communications ? » (2007, p.57). La réponse de Morin lui-même c'est que toutes les possibilités organisationnelles d'une société-monde sont données, ce qui veut dire qu'il ne serait plus possible qu'il y ait des guerres, des luttes, de la destruction, de la domination et de l'oppression. Ce qui manque pour que ceci puisse se matérialiser, néanmoins, ce sont les « consciences éthique et politique ». De telles consciences supposent un « sens d'appartenance ». Appartenance à la même communauté humaine, à la même diversité.

Il semble y avoir un sentiment commun que, si nous apaisions cette tension qu'entraînent les différences, nous aurions atténué les exigences de bonheur et de bien-être imposées à l'humanité. Ainsi, penser l'interculturalité dans ce processus *inter*, de bouleversement et superposition qui additionne, réunit et partage, semble être la voie souhaitable, la voie à parcourir vers un monde meilleur, plus solidaire, plus humain. Le mot-clé ici, c'est l'interaction. C'est sur cette force que s'appuie le versant éducationnel de nombreuses théories qui signalent les processus interculturels comme la quête idéale d'une société juste, équilibrée et plus heureuse.

Dans l'optique de la publicité, cette voie acquiert inévitablement des couleurs et des spectres lumineux, un sens universel de paix

et d'harmonie marqué par un esprit commun libre et heureux, comme le prônent tous les publicitaires, de par leur ordre naturel qui est celui de vendre des fantaisies. Cependant, à l'instar de Morin (2007), nous croyons à la dualité de ce processus, qui crée des tensions et qui câline. Nous pensons que la publicité, soumise à la force de sa logique économique et commerciale, met fortement en évidence un modèle de langage qui explore, dans beaucoup de ses textes publicitaires, l'individualité de la culture capitaliste, les valeurs de souveraineté, indépendance et nationalisme. Néanmoins, il y a des signes avant-coureurs montrant que commence à être exploré un sentiment de communauté, qui évoque la diversité, l'unité en vue de solutions mondiales et de la solidarité avec autrui. Il ne s'agit certainement pas de discours naïfs, mais plutôt de discours qui délimitent un territoire par où circulent les attentes et intentionnalités du sujet social, interprété par la publicité comme *public cible*, et sa culture en transformation.

Références bibliographiques

CANCLINI, Néstor Garcia. **A Globalização Imaginada**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

MORIN, Edgar. **As duas globalizações: complexidade e comunicação, uma pedagogia do presente**. Porto Alegre: Sulina, EDIPUCRS, 2007.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.



La mutation de l'idée du national dans la culture et le cinéma brésiliens

**Cristiane Freitas Gutfreind,
Université pontificale catholique de Rio Grande do
Sul, FAMECOS directrice de la revue Revista**

Résumé : Nous avons évoqué au cours de cet article l'importance qu'a eue l'idée du national dans la construction du processus d'identité de la société brésilienne, d'abord à travers différentes approches théoriques et ensuite en montrant comment cette idée s'est répandue dans les images cinématographiques produites dans le pays. Ici, nous essayerons de faire une synthèse de la mutation qu'a subie cette idée et de la forme qu'elle revêt dans le cinéma brésilien contemporain.

Mots-clés : Brésil - national - cinéma

La construction du processus de l'identité brésilienne s'est structurée autour d'une interaction des questions du "national" et du "populaire". Il s'agit ici de comprendre la façon dont l'idée du "national" s'est répandue dans les manifestations culturelles et, principalement, dans le cinéma du pays, surtout, à partir des années 60, ce que nous tenterons de faire à partir de différentes approches théoriques susceptibles de nous donner des pistes pour permettre une réflexion critique sur ce qui se passe dans les films d'aujourd'hui.

Cette insistance à rechercher une identité qui puisse s'opposer à l'idée d'étranger a marqué la pensée au Brésil. Si, pendant un temps, l'identité y était une construction symbolique ayant pour

marque distinctive la différence, celle-ci s'est révélée insuffisante : il s'agissait pour l'homme brésilien de comprendre ce à quoi il s'identifiait. S'il existait parmi les intellectuels un consensus autour de l'affirmation, pour la société brésilienne, d'une différence par rapport aux autres sociétés, on ne peut en dire autant pour ce qui est du "national". Autrement dit, pendant un bon moment, l'identité culturelle a été comprise dans le pays comme un concept fermé auquel il convenait d'ajuster les phénomènes culturels et dont le pilier était l'idée de national. C'est en ce sens que des auteurs de toute tendance et de tout bord politique ont été amenés à formuler une réponse commune à ce sujet. Même pendant les années 60, où la dichotomie entre gauche et droite était plus marquée, tant l'une que l'autre ont cherché à identifier et préserver les traits d'une identité brésilienne basée sur le "national", ce qui a permis par exemple l'existence d'un mouvement de jeunes réalisateurs, le *Cinema Novo* (1959-1969) à la recherche du neuf dans la société brésilienne et d'un cinéma fait avec peu de moyens, fait de la faim « avec une idée dans la tête et une caméra à la main ».

De l'identité

Ce processus d'identification remonte à la fin du XIXe siècle, où certains auteurs ayant été des précurseurs des sciences sociales au Brésil, tels Silvio Romero, Nina Rodrigues et Euclides da Cunha, ont élaboré des théories qui renvoyaient à une problématique de l'identité nationale basée sur la question raciale. Ces réflexions de type évolutionniste étaient fortement teintées de racisme; elles se fondaient sur le présupposé de

l'inégalité des races humaines et accordaient au problème du métissage une place prépondérante par rapport à celui de l'environnement. Ceci nous renvoie à la métaphore du Brésil "*cadinho*" (fait d'une "pincée" de chacune des races noire, indigène et blanche), selon la conception de Renato Ortiz (1998, p. 19), qui voit avant tout le pays en tant qu'espace de métissage.

En marge de l'interprétation des auteurs précédemment cités, soulignons la vision dissidente que Manuel Bonfim a exposée en 1903 dans son livre écrit à Paris *América Latina: Males de Origem*. Il y fait une analyse du Brésil en fonction de sa métropole portugaise, notant que le colonisé a imité le colonisateur dans la mesure où le second a éduqué le premier. Par analogie avec le monde animal, il défend ainsi l'idée que les défauts du parasite se sont transmis héréditairement au parasite. Parmi les "qualités" que le Brésil aurait de la sorte héritées du Portugal et qui définiraient son caractère, Bonfim en distingue deux plus particulièrement : le conservatisme et le manque d'esprit d'observation. Le conservatisme tiendrait à la position du colonisateur, qui a cherché à maintenir sa tradition à n'importe quel prix pour asseoir son pouvoir. Cela expliquerait la difficulté des brésiliens à envisager des changements sociaux. Et leur manque d'esprit d'observation relèverait d'une incapacité à analyser et comprendre la réalité sociale, elle-même imputable à leur imitation de tout ce qui est étranger.

A côté de ces qualités négatives transmises par le colonisateur, mais réélaborées par le colonisé, l'auteur considère que d'autres également négatives, d'origine indigène et noire, se sont intégrées à l'esprit brésilien. Néanmoins, différemment de

Rodrigues, Romero ou da Cunha, il voit le mélange des races comme rénovateur, dans le sens où il aurait permis de rééquilibrer les éléments négatifs hérités du colonisateur portugais. Toutefois, Manuel Bonfim adhèrera à la pensée positiviste de l'époque en ce qui concerne le progrès, précisant que le caractère rénovateur du nègre et de l'indien ne possède pas la qualité qui est celle du portugais s'agissant de l'orientation du progrès vers l'évolution des sociétés.

L'importance des analyses de Manuel Bonfim tient au fait qu'elles reflètent tout un courant de pensée dominant au sein de l'*intelligentsia* brésilienne qui s'est formé ensuite et qui a mis en exergue la problématique de l'absorption des idées étrangères. C'est ainsi que le mouvement moderniste, dont le point de départ a été la *Semana de Arte Moderna* (1922) qu'ont organisée des artistes, des peintres, des écrivains et des intellectuels en proposant une "rénovation" esthético-littéraire à travers leur "Manifeste anthropophage", a dénoncé cette propension à l'imitation de l'étranger et avancé l'idée d'une filiation (à l'égard des composantes européennes) passant par un processus d'assimilation exaltant ce qu'il y a de "primitif" chez le brésilien.

Ensuite, les années 30 ont été décisives dans la réorientation de l'historiographie brésilienne grâce à des œuvres qui sont devenues des classiques, comme *Evolução Política do Brasil*, de Caio Prado Júnior (1933), *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933), et *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936). Dans l'œuvre de Prado Júnior et de Buarque de Holanda, la rupture se perçoit surtout dans le fait que leurs constructions ont commencé à relier les faits entre eux, dans la recherche

d'une logique liant les événements qui constituent le "caractère national". Ces deux auteurs ont ainsi créé un espace social institutionnalisé qui a fourni une base à leur production, ceci grâce à un discours académique tenu par l'université, qui venait tout juste d'être fondée au Brésil. Gilberto Freyre représente quant à lui la continuité d'une tradition, proposant une réinterprétation de cette même problématique qu'avaient mise en avant les intellectuels de la fin du XIXe siècle, et c'est sans doute pour cela qu'il a construit sa production en dehors de l'université.

Gilberto Freyre a pris pour objet d'étude la thématique raciale pour comprendre le Brésil, mais sous un angle différent de celui qu'ont adopté Euclides da Cunha et Nina Rodrigues. Il s'est laissé influencer par les théories "culturalistes" qui dominaient à l'époque. Le passage de la notion de race à celle de culture va lui permettre de distancier largement le biologique du social, ceci en insistant sur la totalité culturelle de chaque société et en mettant l'accent sur le développement matériel et technique. Néanmoins, si *Casa Grande e Senzala* laisse de côté la question de la technique, Freyre va plus loin dans un autre sens, rendant positive la négativité du métissage et donnant forme ainsi à une identité qui cherchait selon lui depuis longtemps à s'affirmer. Ainsi réélaborée, l'idéologie du métissage, qui avait été apprivoisée dans les ambiguïtés des théories racistes, peut s'étendre socialement et devenir ordinaire, rituellement célébrée dans les relations quotidiennes et dans les grands événements sociaux comme le carnaval et le football, ce qui était métis devenant alors national. Le caractère singulier du livre vient de ce

qu'il propose une "unité" nationale qui réunit la *casa grande* et la *Senzala*, le maître et l'esclave; autrement dit, il intègre les divers éléments. L'auteur offre ainsi au brésilien la possibilité de penser à lui-même positivement et d'harmoniser les différences au sein de cette "unité nationale".

On pourrait dire que cette idée permet, d'intégrer harmonieusement les fonctionnements et les dysfonctionnements de la société brésilienne. Le métissage constituant ici l'aspect fondateur de la différence. Loin de pouvoir l'appréhender dans une perspective de tolérance, nous dirons qu'il s'organise à partir des contraires.. Notons que Sérgio Buarque de Holanda a défendu la théorie simpliste de "l'homme cordial"(1989, p. 101 à 112) consistant à dire que les brésiliens, en raison de leur caractère hospitalier, généreux et sensible à la religion, ont une aversion pour la construction de rituels, et donc n'ont pas de réaction de défense.

C'est du fait de cette construction d'une identité "unitaire" que les brésiliens ont pu comprendre leur caractère propre face aux faits historiques et reconnaître leur mythe fondateur : le métissage. C'est dans le passage du XIXe au XXe siècle que s'est forgé "le mythe des trois races"(1998, p.38), comme préfère l'appeler Renato Ortiz. La notion de mythe suggère l'existence d'un point d'origine et, au Brésil, cette origine est plurielle, diffuse, répartie entre les différents peuples qui ont occupé le pays. Le mythe doit être compris ici dans le sens que lui donne Gilbert Durand (1992) de système de symboles et d'archétypes qui forment un récit historique. La société brésilienne a subi des transformations profondes, passant d'une économie esclavagiste

à une autre de type capitaliste, d'une organisation monarchique à une autre de type républicain. Le grand fait de Gilberto Freyre a été de donner du métissage une idée qui permettait la ritualisation du mythe et la composition d'un récit historique. Et si le mythe du métissage sous-tend encore aujourd'hui l'imaginaire brésilien, c'est parce que sa construction rend plus difficile le discernement entre les frontières de couleur, toutes les manifestations symboliques étant envisagées comme "nationales": les conflits raciaux se trouvant occultés, chacun se reconnaît en tant que brésilien.

Pendant les années 50 et 60, les intellectuels brésiliens ont établi une filiation avec des courants de pensée opposés à celui de Gilberto Freyre; reprenant la thématique du national et la notion de culture de façon distincte, ils vont délaisser la perspective anthropologique pour s'attacher à une sociologie d'inspiration allemande. L'objectivation de l'esprit, le devoir-être, les actions sociales se projetant dans le futur seront à l'ordre du jour. La radicalisation de ces idées va donner naissance aux CPCs (Centres Populaires de Culture), qui ont fonctionné entre 1962 et 1964 dans le bâtiment de l'UNE (Union Nationale des Etudiants) et mené à côté d'autres mouvements du même ordre une action de type révolutionnaire/réformatrice définie dans un cadre artistique et culturel, ceci incluant le cinéma avec le mouvement du Cinema Novo. Fortement influencés par le marxisme, ces centres vont développer une idéologie tournée vers l'avant-garde artistique et s'insérant dans une prise de conscience et une action politique nettement orientées à gauche.

Concernant le cinéma, signalons un ouvrage important qui a inspiré les films de la période : *Revisão Crítica do Cinema Brasileiro*, de Glauber Rocha (1963). Il est superflu de préciser que ce type de mouvement a surgi en raison de l'effervescence politique de l'époque et de l'idéologie nationaliste qui s'était répandue partout dans la société brésilienne et avait déterminé la formation de divers courants de pensée.

Dans la vision des CPCs, l'analyse de la réalité s'articulait fondamentalement autour de catégories de l'aliénation inspirées des théories de Georg Lukács, pour qui la "culture aliénée" des classes dominantes s'oppose à la "culture désaliénée" des classes dominées. Ils dévalorisaient toute manifestation culturelle non issue de celles qu'eux-mêmes produisaient, c'est-à-dire que seul l'art politique était à leurs yeux légitime en tant que seule manière possible d'entraver le processus d'aliénation. Dès lors s'ouvrira pour la "culture nationale populaire" une perspective selon laquelle devenait uniquement valide une "culture nationale" par opposition à la culture étrangère et/ou bourgeoise.

La réponse à ce moment d'effervescence viendra sous la forme d'un coup d'État militaire en 1964 et d'une prise du pouvoir par les généraux qui s'étendra jusque dans les années 80. Avec le développement et la diversification des productions culturelles, qui vont atteindre un public de plus en plus large, le marché de la culture prendra une dimension nationale. L'intégration de cet espace public différencié et "national" deviendra un objectif pour l'État; autrement dit, celui-ci se devait désormais de définir l'intégrité nationale. Pour cela, et sous l'influence des théories de Durkheim, il mettra en avant la nécessité d'une culture

fonctionnelle comme ciment d'une solidarité organique de la nation. De cette façon et en refoulant massivement les conflits sociaux internes, l'État autoritaire a stimulé la "culture nationale populaire" à travers la création d'institutions embrassant les diverses manifestations culturelles et qui ont confisqué le débat en lui substituant une opposition entre culture étrangère et culture "nationale".

Ainsi, la question de l'identité va s'associer à la notion de "culture populaire" et sera proposée une redéfinition de la problématique brésilienne dans le sens d'une opposition au colonialisme tant au sein des mouvements politiques que chez les intellectuels. On peut donc en déduire qu'il y avait à ce moment une nécessité d'établir des ruptures, que l'idée d'imitation n'avait plus sa place, et "le populaire" s'est à ce point fondu dans "le national" que n'était plus considéré comme national que ce qui était populaire. Au Brésil, différemment de ce qui s'est passé dans d'autres pays, notamment européens, le populaire a été institutionnalisé.

Depuis l'instauration des gouvernements autoritaires et jusqu'à la période de transition démocratique, l'"identité culturelle" du pays s'est affirmée à partir de l'idée de la constitution d'une essence de la "*brasilidade*" (de la "brésilianité"), ce qui signifiait reconnaître l'existence objective d'une culture "vraiment" brésilienne, spontanée, syncrétique et plurielle. Cela nous ramène à Gilberto Freyre et à son idée de pluralité, qui dissimule une idéologie de l'harmonie. Pour Freyre en effet, diversité signifie différenciation plutôt qu'antagonismes et conflits de société; en ce sens, le maître se différencierait de l'esclave plus qu'il ne

s'opposerait à lui. C'est de ce point de vue que son analyse repose sur les aspects syncrétiques de la culture. Dans cette perspective, les conflits se résolvent à l'intérieur de cette notion de différenciation, ce qui présuppose l'existence d'une société harmonieuse et équilibrée. L'"unité culturelle" à laquelle nous avons déjà fait référence suggère que la cordialité de l'homme brésilien exaltée par Buarque de Holanda, et l'harmonie soulignée par Freyre, s'inscrivent en fait dans l'hétérogénéité de la culture dont procède la logique de la réalité contemporaine et que, à partir de la reconnaissance de la différence et d'une négociation entre les antagonismes, l'homme brésilien a pu trouver un équilibre de vie.

Aujourd'hui, la notion d'identité brésilienne a été remplacée par une identification où le national a perdu son sens, de même que les dichotomies qui allaient de pair avec cette idée, comme celle entre culture populaire et culture érudite, entre culture nationale et culture étrangère. Bref, le populaire ne peut plus être défini; les pratiques culturelles sont spontanées, appréhendées de manière subjective et non constante, car elles se modifient, se réélaborent tout le temps. Il apparaît que la recherche d'une "identité brésilienne" qui soit vraie dans son essence est un faux problème. Plutôt que l'identification à un système fait d'unités signifiantes stables, ce qu'on observe actuellement, c'est un processus d'unités changeantes, à l'exemple des signifiants et signifiés, dans lesquelles les individus et les groupes entrent et dont ils sortent de manière intermittente, au gré de motivations de nature diverse. L'identification culturelle se fait tantôt avec des éléments déterminés, tantôt avec d'autres. On s'aperçoit

ainsi de l'invariabilité des programmes d'action culturelle qu'ont été ceux des années 60 au Brésil (parmi lesquels les CPCs et les mécanismes de contrôle des organes de communication mis en place par l'État) dans leur façon de maintenir, de renforcer ou de construire une identité culturelle.

Ainsi on passe de l'identité à l'identification qui s'est constituée à travers la prégnance des images. Ce processus d'appartenance à un ensemble s'opère en accord avec les circonstances historiques : il y aurait d'abord eu un moment où ce sentiment s'exprimait par le fait que chaque individu avait une identité particulière, puis un autre - le moment actuel - où le sujet s'est laissé porter par des identifications simultanées. Dans ce sens, ce passage de l'identité à l'identification indique un processus de fragilisation du *je* identitaire et de destitution, de réification du sujet, désormais perdu dans différentes orientations, comme cela se passe au cinéma.

Du cinéma

Notre intérêt ici est d'arriver à comprendre comment les images cinématographiques brésiliennes se sont éloignées de l'idée du "national". Le processus d'occupation du territoire brésilien s'est déroulé d'une manière particulière. Il remonte aux débuts de la colonisation et aux divers courants d'immigration ayant amené de la main-d'œuvre à différents moments de l'histoire du pays. Ce processus a permis la construction d'une société plurielle et syncrétique qui a occupé l'espace de façon irrégulière, en raison d'une nature très capricieuse et à la fois fertile et de la constitution d'un tissu social imprégné par une autorité

esclavagiste. On y est passé au travail salarié au moment où le travail servile n'était plus rentable dans une société fondée sur l'exploitation et les échanges de "faveurs". Il en est ressorti un pays plein de contrastes, comme l'a souligné Roger Bastide dans son livre *Brésil : terre de contrastes* (1957), un pays qui s'est développé de façon irrégulière selon un processus de grande mobilité interne. Le Brésil est ainsi : d'un côté ses grandes villes surpeuplées et industrialisées et, de l'autre, ses recoins dépeuplés, ses villages implantés au milieu de la campagne.

On voit que le Brésil qui s'esquisse sous nos yeux possède une réalité complexe faite de l'articulation des logiques contradictoires qui structurent la réalité brésilienne et, par conséquent, les images filmiques dans le pays. La combinaison de ces logiques donne à ce dernier une certaine unité réelle, bien que floue et inachevée. C'est donc à partir d'une double perspective - traditionnelle et moderne - que va s'établir le lien, la "capacité relationnelle" (Da Matta, 1997) qui caractérise et singularise la société brésilienne. Et les films brésiliens des années 90 sont le symptôme de cette capacité dans la mesure où ils vont reprendre des thèmes classiques comme les mouvements migratoires et le débat identitaire.

L'intérêt scientifique pour ce phénomène identitaire renvoie toujours en effet à la curiosité commune à tous de savoir qui nous sommes, comment et pourquoi nous sommes là. N'importe quel chercheur a soif de connaissance et aspire à savoir comment s'établissent les rapports entre les hommes et leur environnement. Selon Cornelius Castoriadis, la société elle-même rend compte de ses rapports au monde et la réponse à ces

questions se trouve dans "le *faire* de chaque collectivité" (1975, p. 221), c'est-à-dire que la société, à travers ses propres actes, répond aux questions qu'elle-même se pose.

Le cinéma brésilien reflet des mutations culturelles d'une époque à l'autre.

L'instrument qui va nous aider ici à réfléchir sur ce "faire" est le cinéma brésilien en tant qu'expression de cette quête de racines, qu'expérience qui puise dans le passé les sources nécessaires pour saisir le présent à travers un dialogue, des références, non pas dans le sens d'une rupture mais d'une continuité esthétique, langagière, transformée par l'air du temps.

A l'époque où le Brésil a tenté de se construire un cinéma industriel, le national s'opposait à l'idée d'étranger mais toujours en s'y imbriquant - l'*Atlântida*⁸² réalisait des parodies de films internationaux et la *Vera Cruz*⁸³ visait à bâtir une "usine à rêves"

⁸² La compagnie *Atlântida* est créée en 1941 à Rio de Janeiro avec le propos de contribuer au "développement industriel du cinéma brésilien" en tournant des films consacrés aux sujets nationaux, c'est-à-dire en montrant une certaine façon de vivre du pays sur les écrans. L'*Atlântida* se chargera du renouveau du film musical brésilien et trouvera une formule idéale pour le genre *chanchada* (comédie musicale légère mettant en scène les coutumes locales et ayant largement influé sur le langage cinématographique brésilien ultérieur), mêlant plus habilement les ingrédients du *show* et de la comédie.

⁸³ Ancienne maison de production, la *Companhia Cinematográfica Vera Cruz*, créée à São Paulo fin 1949 par le groupe industriel Francisco Matarazzo Sobrinho. La compagnie cherchera à faire un "cinéma essentiellement brésilien" mais d'une "qualité internationale". La qualité technique des films brésiliens étant alors très précaire, la compagnie avait importé le meilleur équipement de l'époque et fait venir des professionnels étrangers, y compris des réalisateurs, pour se faire construire un studio sur le modèle hollywoodien. Ainsi sa production visait une exploitation internationale et le "caractère de brésilianité" qu'elle prétendait lui préserver sera souvent réduit à un exotisme et un folklore stéréotypés, l'essence de cette brésilianité n'étant pas véritablement abordée.

en accord avec le modèle américain pour construire des histoires brésiliennes.

Après ces tentatives, le *Cinema Novo* a envisagé à son tour le national en l'opposant à l'étranger comme moyen de combat visant à créer des images montrant l'essence du Brésil. Mais c'est avec le mouvement du *Cinema Marginal* que la question du national va céder la place à l'allégorie dirigée vers l'expérience urbaine. Ce mouvement est vu comme une rupture avec ce premier, qu'il accusera de paternalisme, d'élitisme et d'aristocratie. Le faible coût des films sera compensé par une technique osée mais rigoureuse et une démarche ironique basées sur une "esthétique du déchet" qui constituait une radicalisation de "l'esthétique de la faim" de Glauber Rocha et relevait d'une stratégie d'agression en tant que refus de faire des concessions aux valeurs visant à attirer le grand public. Le *Cinema Marginal* ne durera que quelques années (de 1968 à 1973) : enfermé dans sa radicalisation, isolé, il sera banni par la censure de l'État dictatorial. A partir d'une ironie universelle, ce type d'expérimentation a dispensé la catégorie unificatrice du national, instituant un "nous" entre le public et le réalisateur. Ainsi, le cinéma brésilien contemporain a cessé de s'attacher au problème de la menace que constituerait l'étranger pour le national.

Si le *Cinema Novo* prétendait faire du réalisateur le porte-parole de la communauté, le *Cinema Marginal* a abandonné ce genre de discours et, sans doute pour cette raison, a intégré de

façon plus radicale les différences et les singularités du Brésil. Entre "l'esthétique de la faim", qui s'inspirait souvent de la littérature moderniste, et l'esthétique plus radicale de l'expérimental, ont été débattues les questions de la recherche du public et d'un style national. Ces mouvements ont donc fait l'inverse de ce qu'a fait le mouvement moderniste des années 20, partant du national en tant qu'expérience à exprimer pour passer à une forme plus universaliste comme façon d'actualiser leur esthétique.

Dans les films du *Cinema Novo*, le thème du nationalisme était envisagé par référence à l'histoire culturelle institutionnalisée du pays, ce qui a permis une certaine continuité de ce thème dans les années suivantes. En outre, le *Cinema Marginal* s'est inséré dans la contre-culture à travers des images d'une violence exacerbée. Et si, dans le cinéma récent, la violence est restée un sujet central, elle y a abandonné son caractère agressif propre aux avant-gardes, dont l'esprit, de même que le nationalisme, s'est dilué au profit de la recherche d'une syntaxe plus classique et d'une rencontre avec le grand public.

Ainsi, les thèmes et le style du cinéma brésilien se sont internationalisés, surtout depuis la fin des années 80, quand s'est instaurée dans le pays une forte réaction contre le nationalisme tel qu'il avait été mis en scène par la télévision et par le cinéma subventionné par l'État dictatorial, qui, en inscrivant l'idée du national populaire dans les sphères officielles, avaient permis qu'en soit faite une large consommation. C'est de cette façon que des éléments de la tradition littéraire brésilienne et du

patrimoine historique national ont été divulgués à travers des versions ajustées à la consommation à grand échelle.

Après l'effervescence culturelle de la fin des années 60, où le national était considéré comme une marchandise, et la réaction qui a suivi, dirigée vers "l'international contemporain", on n'a plus trouvé au Brésil de mouvement comparables à ceux du *Cinema Novo* ou du *Cinema Marginal*, qui se sont structurés en opposition à ce qui était établi. Du fait qu'ils étaient basés sur une articulation entre la recherche du public et de l'avant-garde, ces mouvements (surtout le *Cinema Novo*) constituent néanmoins une référence importante pour les films de la contemporanéité. Le groupe de cinéastes issu du *Cinema Novo* a réussi à trouver le public dans les années 70 et 80, grâce aux subventions de l'État et en se fondant sur un projet national de type : "le marché, c'est la culture". Dès lors, les films ont cessé de signifier une rupture pour répondre aux demandes concernant les questions liées au présent, où celle du national n'occupe plus une place privilégiée.

Dans les années 80, le nationalisme a perdu son espace d'expression dans le cinéma brésilien à cause de son engagement dans une politique officielle identifiée au clientélisme, ce qui a abouti aux années de crise et à sa disparition des grands écrans, en même temps que l'État entrait dans un processus de démocratisation en syntonie avec des idéaux néolibéraux axés sur la consommation.

C'est ainsi que le national a perdu son impact, sa capacité de mobilisation, l'imaginaire du pays entrant en résonance avec l'actualité internationale et conférant un ton archaïque au

nationalisme militant. Celui-ci se dissipera pour se réinscrire dans une dimension plus pragmatique.

Dans les années 90, le climat culturel ne valorisera donc plus la question du national comme s'opposant à l'étranger, et il n'identifiera plus la production cinématographique du pays aux idées de l'État. Si les thèmes typiques de cette époque, comme on l'a vu, font appel au passé et s'insèrent dans des contextes locaux, ils se présentent néanmoins de façon différente, sans revendiquer de ruptures, privilégiant simplement la continuité.

C'est ainsi qu'on retrouve certains thèmes présents depuis un bon moment dans le cinéma brésilien, comme ceux du *sertão* ou de la migration, où les brésiliens rencontrent leurs racines. Mais ce cinéma propose un dialogue avec des fictions plus englobantes, qui, malgré leurs spécificités, touchent aux questions universelles qui ressortent de la contemporanéité. Même si ce processus nous semble paradoxal, nous dirons d'autre façon que le national se rapporte ici à la nature, à la culture où il se développe, mais que son identification peut être multiple grâce aux mécanismes de projection qu'offre le cinéma.⁸⁴

Les films des années 90 et 2000 privilégient donc le vécu contemporain, les biographies et le rôle joué par les médias, leur dramaturgie valorisant non pas la contestation de certaines valeurs, mais l'acceptation du monde tel qu'il se présente. L'espace et le temps y sont ceux de la conciliation, d'un cinéma

⁸⁴ Notons que les thèmes de la migration et de la subjectivité des médias sont une constante dans la cinématographie mondiale contemporaine.

possible, capable de faire des images avec ce qui est disponible sans avoir besoin de s'affilier à un mouvement ou à un idéal.

En outre, certains de ces films invitent à réfléchir sur les choses qui nous dépassent, les situations limites, montrant un désir de continuer à créer des images qui s'insère dans un pragmatisme consistant- nous y insistons - à chercher à "faire avec". C'est en ce sens que, dans la production cinématographique brésilienne, le national s'est mué en une démarche pragmatique.

Aujourd'hui, l'identité, qui pendant longtemps a coïncidé avec un discours unitaire lié au national, a cédé la place à l'identification, qui est multiple et s'appuie sur une quête de racines. Il y a désormais une recherche non plus d'une "identité brésilienne", mais de ce à quoi les brésiliens s'identifient. "L'unité nationale" ayant été reconnue, le brésilien voit aujourd'hui ses origines de façon plurielle, comme étant basées sur le métissage, le syncrétisme religieux, le mélange de passé et de contemporain. C'est dans ce mélange que réside la différence et l'originalité des images cinématographiques brésiennes actuelles.

Références bibliographiques

BUARQUE DE HOLANDA. Sérgio. *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1989.

CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*, Rio de Janeiro, Rocco, 1997.

DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*, Rio de Janeiro, Record, 1992.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1998.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil*, São Paulo, 1991.

ROCHA, Glauber. *Revisão Crítica do Cinema Brasileiro*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1963.



BRÉSIL: UNE NOUVELLE TÉLÉVISION POUR UNE NOUVELLE CLASSE MOYENNE,

par Cristiane Finger⁸⁵

RÉSUMÉ

Le présent article met en parallèle les évolutions de contenu des chaînes nationales gratuites et l'ascension de la classe moyenne brésilienne, en identifiant un nouveau genre de feuilletons brésiliens, les *novelas*, qui sont encore les programmes de plus forte audience de ces chaînes. L'analyse du feuilleton *Avenida Brasil*, qui bat des records d'audimat, montre qu'en transférant l'action et les personnages vers l'univers des grandes banlieues, les téléspectateurs s'y identifient davantage, c'est ce que Ferrés (1998) appelle l'efficacité des modèles. D'un autre côté, le concept de lien social si cher à Wolton (1996) peut en être menacé, y compris sur les chaînes gratuites. Les études de Távola (1996), Pallottini (1998) et Fernandes (1997), entre autres, ont aussi été utilisées, avec l'objectif de retracer l'évolution des feuilletons tout au long de leurs 60 ans d'histoire.

MOTS-CLÉS : Télévision ; Feuilleton ; Audience ; Populaire

⁸⁵ Professeur et Docteur du Cours de Journalisme et de la Spécialisation PPGCOM de la Faculté de Communication Sociale – FAMECOS de l'Université Pontificale Catholique de Rio Grande do Sul – PUCRS.

² **Recherche Nationale Brésilienne par Échantillons de Domiciles 2001-2009.** In : IBGE, Direction de la Recherche, de la Coordination du Travail et du Rendement. Disponible sur www.ibge.gov.br/brasil_em_sintese. Données d'avril 2012.

Depuis son apparition au Brésil dans les années 50, le succès de la télévision ne s'est jamais démenti. Durant son histoire, ce média a conquis une étendue (99 % du territoire national est couvert par les signaux de TV), une pénétration (97,2 % des foyers brésiliens possèdent au moins un appareil) et des profits (64 % de tous les gains publicitaires) inégalables⁸⁶. Encore plus fort, selon une étude de l'UNESCO⁸⁷ entre sept heures du matin et minuit la moyenne de télévisions allumées atteint 45 % de la population, l'un des taux les plus élevés au monde.

L'espace public au Brésil commence et termine dans les limites posées par la télévision. (...) À l'intérieur de ces limites, le pays se renseigne sur lui-même, se situe par rapport au monde et se reconnaît comme unité. Devant l'écran, les brésiliens assistent ensemble aux événements sportifs, pleurent ensemble en voyant des drames, trouvent drôle, ensemble, les comiques qui apparaissent. Ils se divertissent et ils sont émus. (Bucci, 1996, p.11).

Néanmoins, on constate des changements. Le premier est technologique, c'est le plus visible. Il s'agit du remplacement des plates-formes analogiques par des appareils digitaux pour transmettre et recevoir les signaux de TV. Leur implantation est prévue jusqu'en juin 2016, selon les normes imposées par le Gouvernement Fédéral brésilien. Il y a également l'ouverture du marché des chaînes de TV payantes aux opérateurs de téléphonie

⁸⁷ **L'environnement régulateur pour la radiodiffusion : une recherche pour les acteurs-clés brésiliens.** Communication et Information. Série Débats. Numéro 7. Février 2011.

étrangers et la définition de quotas de production de contenus nationaux et indépendants dans la programmation. Mais le changement le plus remarqué, y compris par les téléspectateurs les moins attentifs, concerne le contenu même de la programmation de la télévision gratuite (et même de la TV payante) qui est maintenant principalement conçu pour la nouvelle classe moyenne.

Ce changement de cap peut initialement paraître contradictoire puisque la télévision gratuite, en particulier au Brésil, a toujours visé à capter le dénommé "public de masse". Dominique Wolton (1996) affirme qu'il s'agit d'un groupe trop complexe pour être défini car ce n'est ni un public populaire, ni un public d'élite, ni non plus un public intermédiaire, mais une sorte de mélange des trois. D'un autre côté, l'auteur anticipait déjà la difficulté de maintenir une certaine autonomie dans la programmation de la télévision payante, en prenant en compte le rapport entre l'offre et la demande. Ce qui devrait représenter un différentiel entre les chaînes spécialisées et généralistes influence désormais les deux : ...vu que la télévision payante est exclusivement soumise à une programmation "économique", dans laquelle l'offre doit tendre à correspondre exactement à la demande, pour des raisons de rentabilité (p. 70).

Avec la croissance économique du pays et le nouveau profil socio-économique de la population, la télévision brésilienne continue à atteindre tous les publics, mais s'adresse principalement à la plus grande classe sociale. Ces cinq dernières années, près de 20 millions de brésiliens sont entrés dans la dénommée classe C, ou

classe moyenne. Il s'agit d'individus qui proviennent en grande majorité des classes D et E, les plus modestes, car les classes A et B, les plus aisées, ont pratiquement maintenu la même taille. La classe C est aujourd'hui composée de 91,8 millions de brésiliens. Selon la Fondation Getulio Vargas, on considère qu'une famille appartient à la classe moyenne (classe C) quand elle dispose de revenus mensuels compris entre R\$1.064 et R\$4.591. La somme des publics des classes C, D et E atteint 80 % de la population.⁸⁸

Voilà donc un audimat qui mérite une attention particulière, ce sont des individus qui ont adopté de nouveaux comportements. De plus, avec leur ascension économique, leur auto estime a également augmenté. Ils n'envisagent pas de quitter leur périphérie pour aller dans les quartiers résidentiels de luxe des grandes villes. Ils souhaitent rester dans leur communauté, avec leurs principes, leurs valeurs et leurs habitudes de consommation. Bref, ce ne sont pas des adeptes des modes de vie des classes A et B. Les producteurs de télévision doivent donc trouver de nouvelles formes d'amadouer ces téléspectateurs pour qu'ils s'identifient avec ce qui est diffusé, que ce soit dans les programmes d'information, d'humour ou dans les drames⁸⁹.

L'Hégémonie de la chaîne Rede Globo

D'un point de vue historique, ce n'est pas la première fois que Rede Globo, une chaîne hégémonique en termes d'audience au

⁸⁸ www.ibge.org.br. Données de Mai 2012.

⁸⁹ WWW.fndc.org.br. Données de 2012.

Brésil depuis les années 60, a besoin d'affronter le dilemme entre un modèle de qualité (technique et de contenu) et des programmes racoleurs. La concurrence des chaînes gratuites a effectivement commencé dans les années 80 avec la création de la chaîne SBT. Cette dernière a misé sur le sensationnalisme, les variétés et l'humour populaire. Elle est parvenue, au cours de la décennie suivante, à se détacher des autres grâce à un slogan qu'elle assume : "Leader absolu comme vice-leader". À partir de 1995 la chaîne Rede Record, appartenant à Edir Macedo, évêque de l'église *Igreja Universal do Reino de Deus*, a été redynamisée avec l'entrée de capitaux évangéliques. L'attitude de la chaîne, de plus en plus agressive en termes concurrentiels, est également mise en valeur par un slogan : "En route pour le leadership." (Borelli e Priolli, 2000).

La chaîne Record dispose de davantage de ressources financières que n'en avait SBT pour augmenter son l'audience. Cependant, les deux chaînes détiennent encore au total 13 % de l'audimat, comme en 1997. Alors que Globo en détenait 21 % cette année, elle ne parvient aujourd'hui qu'à une moyenne de 18 %. La moyenne historique d'audience au Brésil se situe depuis 30 ans entre 40 % et 44 %. Rede Globo a petit à petit perdu de l'audience, y compris au profit des chaînes de TV payantes (6 %) et d'autres appareils (DVD, Blu-ray, ordinateur, tablet PC et smartphones) qui détiennent 3 % de parts de marché.⁹⁰

⁹⁰ <http://televisao.uol.com.br/>. Données du 04/04/2012.

La TV par Abonnement

L'augmentation du pouvoir d'achat de la classe moyenne brésilienne, comme nous l'avons dit antérieurement, est directement responsable de la pénétration des chaînes payantes, qui représentent 33 % des individus de la classe C. Le secteur prévoit de parvenir à un total de 25 millions de foyers disposant de la TV par abonnement avant fin 2014.⁹¹ L'effet le plus immédiat en termes de contenu a été l'augmentation du nombre de films doublés au détriment des programmes sous-titrés, traditionnellement majoritaires au Brésil. Une étude réalisée par l'institut Data Popolar, spécialisé en classes émergentes, indique que 58 % des individus de la classe C aiment regarder des films et séries étrangers, mais la majorité, 76 %, préfère ceux qui sont doublés. Un autre avantage de la programmation doublée est qu'à la différence du cinéma, où les personnes restent concentrées durant deux heures, chez elles, elles peuvent faire d'autres choses simultanément. De plus, nous observons un phénomène de plus en plus répandu, surtout chez les plus jeunes, qui sont capables de regarder la télévision et naviguer sur Internet et sur les réseaux sociaux en même temps.⁹²

Pourtant, cela n'a pas toujours été comme ça au Brésil. La télévision payante n'y est apparue que tardivement et a dû affronter les limitations du pouvoir d'achat de la majorité de la population, qui devait choisir entre quelques entreprises proposant des forfaits inflexibles et chers.

⁹¹ <http://meio&mensagem.com.br>. Données du 23/05/2012.

⁹² http://www.fndc.org.br/internas.php?p=noticias&cont_key=729860. Données du 10/05/2012.

Comme d'habitude, concernant les concessions et le droit à l'information au Brésil, la question de la TV par câble a été entourée de retards, de désinformation et de scandales. Le Brésil a été au niveau institutionnel l'un des derniers pays d'Amérique Latine à penser à la télévision par câble, plus de 10 ans après l'Argentine et bien plus tard que des pays comme le Chili, la Colombie ou la Bolivie (HOINEFF, 1991, p. 57).

Depuis le début de la TV segmentée nous avons observé une évolution de la TV généraliste, avec des promesses de programmation diversifiée, d'ouverture à de nouveaux marchés, et de contenus adaptés à la demande et non plus à l'offre. Malgré une législation assez favorable, la *lei do cabo* ("loi du câble") brésilienne de 1991, ces changements n'ont pas été effectifs, surtout pour ce qui est de la qualité des contenus.

Parmi les innovations, il y avait l'obligation pour les entreprises d'offrir les dénommées chaînes d'accès : une chaîne réservée à la politique municipale, étatique ou fédérale ; une autre sur les assemblées législatives, au niveau des états ou des municipalités ; une autre encore avec des programmes éducatifs ; et une dernière réservée à la justice et à d'autres entités représentatives de la communauté (Hoineff, 1991).

Malheureusement pour ces chaînes, le manque de financements pour produire les programmes leur ont causé de grandes difficultés. Par exemple, avec l'interdiction de la publicité dans les émissions universitaires et communautaires, aucun progrès au niveau de la qualité technique et humaine n'a pu être fait. Les

chaînes des pouvoirs exécutifs et législatifs ont été contrôlées au niveau éditorial par ces propres pouvoirs.

Par ailleurs, le débat le plus important entre la télévision payante et la généraliste a été explicité dans le livre *Éloge du grand public* de Dominique Wolton. Dans cet ouvrage, l'auteur nous alerte sur le fait que le fractionnement de la programmation peut devenir un facteur d'inégalités sociales et culturelles. Et ce, lorsque la télévision généraliste assume un rôle évident d'unification.

Le populaire et les feuilletons

C'est dans ce contexte que les programmes diffusés durant l'horaire prime time de la télévision brésilienne gratuite maintiennent leurs genres et leurs formats, en variant les contenus proposés. Le rapprochement avec l'univers de la classe C a envahi la totalité du pic d'audience de Rede Globo, et ce avec succès depuis un certain temps. Dans le journalisme TV, les changements sont aussi visibles, comme dans le langage, encore plus familier et simple, dans les présentateurs aux tenues et aux comportements informels, et dans les sujets traités, qui sont de plus en plus les communautés des périphéries aisées.

Somme toute, le meilleur exemple de cette popularisation se trouve dans les drames qui sont diffusés. Les feuilletons restent les programmes de plus grande audience de la télévision brésilienne, et sont aussi son principal produit d'exportation depuis les années 70. Actuellement, ils se vendent à environ 120 pays. La chaîne leader sur ce marché, Globo, facture près de 150

millions de dollars chaque année grâce à la vente de ces *telenovelas* à l'étranger.

Dans son livre *Memória da Telenovela Brasileira* (mémoire du feuilleton brésilien), Ismael Fernandes (1997) identifie cinq périodes distinctes de développement du genre. La première a été marquée par l'influence de la radio, avec des adaptations de textes étrangers. La deuxième période a été identifiée par les programmes communs, avec des feuilletons sur toutes les chaînes existantes à l'époque : Tupi, Excelsior, Record et Globo. C'est à ce moment que des acteurs nationaux se sont distingués et que le marché s'est élargi. Durant la troisième période, les drames fantasques ont été remplacés par la réalité du quotidien. Pendant la quatrième, Rede Globo est parvenue à consolider sa position de leader. La chaîne a retiré du genre son caractère simpliste et a élevé les feuilletons au niveau des grandes productions artistiques, avec des adaptations de textes littéraires et quelques innovations techniques. La cinquième période, selon l'auteur, a été marquée par la mise à jour des sujets et le renouvellement des publics, avec une recherche d'audience chez les jeunes, comme par exemple avec *Malhação*, un feuilleton juvénile qui est devenu l'une des émissions les plus regardées de sa tranche horaire.

En suivant cette logique, nous pouvons sans doute affirmer que les feuilletons brésiliens entrent en ce moment dans une sixième période, marquée par l'ascension de la classe C au centre des intrigues, par la concurrence de la TV payante et également par l'utilisation de nouvelles plates-formes pour fidéliser le public.

Même en faisant face à d'innombrables chaînes par abonnement, à de nouvelles distractions comme Internet, les jeux vidéo et même les applications pour téléphones portables, les feuilletons sont encore les sujets les plus commentés sur les réseaux sociaux. En plus des pages officielles sur Internet, beaucoup de personnages sont l'objet de blogs et même de profils sur Twitter, comme s'ils étaient des personnes "en chair et en os". La télévision, en profitant des nouvelles technologies, est encore une référence parmi les autres médias.

Bienvenue à la culture de la convergence, où les anciens et les nouveaux médias s'affrontent, où les médias corporatifs et les médias alternatifs se croisent, où le pouvoir des producteurs et le pouvoir des consommateurs interagissent de forme imprévisible (JENKINS, 2009, p. 29).

Cette année, Rede Globo a lancé deux feuilletons en prime time avec des intrigues populaires. *Cheias de Charme* (pleines de charme), à l'horaire de retour du bureau, a débuté le 16 avril avec 35 % d'Audimat. Le feuilleton raconte l'histoire de trois employées domestiques talentueuses et chanceuses qui veulent changer leur destin. Le travail, les logements, les relations avec les patronnes et, bien sûr, les histoires d'amour, composent la toile de fond de leurs aventures. Le second feuilleton, *Avenida Brasil* (Avenue Brésil), à l'heure du film, a depuis son lancement le 26 mars une audience comprise entre 30 et 40 %, bien au-dessus de ses prédécesseurs. On se souviendra de ce programme en raison des paradigmes qu'il fait voler en éclats, pas exactement

au niveau de l'intrigue mais grâce à l'accent mis sur les valeurs et les nouvelles habitudes de consommation d'une classe moyenne en plein boom.

Les téléspectateurs suivent plus qu'une histoire qui tourne autour de la vengeance d'une belle-fille contre sa méchante belle-mère, un classique digne des contes de fées comme Cendrillon. Le feuilleton prend des airs nouveaux en montrant un nouvel univers (la banlieue de Rio de Janeiro), de nouveaux plans (une décharge) et en choisissant des acteurs principaux qui appartiennent à la nouvelle classe moyenne ou qui pourraient être appelés "nouveaux riches" (classe aisée). Joan Ferrés, dans son livre *Televisão Subliminar* (télévision subliminale) remarquait déjà l'efficacité des propos télévisuels par la séduction, à travers la création de modèles : Dans la psychologie sociale moderne, on tend à proposer une conception des processus d'influence totale sustentée par des mécanismes d'identification (1998, p. 55).

Pour isoler ces mécanismes d'identification, nous avons utilisé dans le présent article les procédures méthodologiques de l'Analyse de Contenu qui, selon Bardin (1997), sont composées de trois phases distinctes : la pré analyse, dans laquelle l'échantillon est choisi et décomposé, et où la lecture fluctuante du matériel sélectionné doit être effectuée grâce à l'exploitation des indicateurs qui seront utilisés. Ensuite, c'est au tour de l'exploration du matériel, en appliquant des pratiques d'organisation des données. Enfin, le traitement et l'interprétation des résultats sont réalisés.

Au cours de l'observation systématique du contenu de trois épisodes choisis au hasard durant les mois de mars, d'avril et de mai (26/03, 02/04 et 01/05),⁹³ il a été possible de mettre en évidence certaines catégories dans lesquelles cette identification à la nouvelle classe moyenne est visiblement construite : noyaux dramatiques et personnages ; lieux, scénarios et costumes ; bande originale.

Noyaux dramatiques et personnages

Les dénommés noyaux dramatiques sont formés par des groupes déterminés de personnages qui agissent à un même endroit, où se développent des sous-intrigues, en parallèle ou dans l'histoire principale. Renata Pallottini (1998) souligne que les auteurs ont tenu, tout au long de l'histoire des feuilletons brésiliens, à alterner des groupes de personnages riches et pauvres : en réalité, des gens de classe moyenne inférieure ; les plus pauvres ont difficilement leur place dans les feuilletons. (...) ce sont des intrigues parallèles, aux sujets plus légers, faites pour diminuer le contenu dramatique de certains épisodes (p.76).

Dans *Avenida Brasil*, c'est exactement le contraire qui a lieu : les noyaux principaux sont composés des habitants de la banlieue et de la décharge (une sorte d'unité d'enfouissement). Dans la première, on peut voir un ancien joueur de football qui a fait fortune et sa famille, ainsi que la propriétaire d'un salon de beauté qui s'est enrichie en s'occupant des femmes des classes

⁹³ <http://tv.globo.com/novelas/avenida-brasil/capitulos/>. Données de mai 2012. Tous les résumés des épisodes, avec les principales scènes, sont disponibles en visionnage sur le site officiel de la chaîne de télévision.

sociales populaires. Dans l'autre noyau central, nous observons les habitants de la décharge (des adultes et des enfants qui vivent en dessous du seuil de pauvreté). Ce sont des *catadores* (collecteurs/recycleurs) qui travaillent et habitent sur place. Le noyau périphérique, de moindre importance dans l'évolution de l'intrigue, habite dans la zone sud de Rio de Janeiro, une zone de luxe. Ce sont des individus des classes A et B formant un groupe comique où les conflits sont centrés sur la polygamie et la fidélité, mais toujours sur un ton léger. C'est dans ce noyau que sont diffusées les scènes moins dramatiques, dans le but d'épargner de temps en temps les téléspectateurs de la gravité de l'histoire principale.

Dans les discours des feuilletons, les conflits et les impasses sont essentiellement moraux. Quand l'attitude des personnages coïncide avec celle qu'aurait le téléspectateur, ce dernier s'y identifie. Dans le cas contraire, il est frustré et déçu. Cependant, il est primordial que les personnages soient séducteurs. C'est pour cela que certains de leurs aspects sont mis en relief : le physique, l'élégance, la force, le pouvoir, le statut social. Cette stratégie séductrice agit sur des mécanismes simples et élémentaires. D'un autre côté, Ferrés (1998) nous rappelle qu'une autre stratégie de séduction est la fascination pour le mal, l'échec, la monstruosité ou la folie. Les personnages qui incarnent ces aspects à l'écran représentent nos propres démons.

La séduction est depuis longtemps une expérience de plénitude et de vide. En ce sens, il n'est pas étrange que la beauté soit aussi séduisante que la monstruosité, la lumière que l'obscurité, le sommet que l'abîme, la vie que la mort. (...) La télévision nous

séduit parce que c'est un miroir, non seulement de la réalité externe représentée, mais aussi de la réalité interne de ceux qui la regardent (Ferrés, 1998, p. 71).

Dans *Avenida Brasil*, l'accession à la classe moyenne des personnages principaux, qu'ils soient les bons ou les méchants, implique également une identification des aspirations du public. Appartenir à la classe moyenne signifie conquérir un statut social positif. S'élever socialement est bien sûr lié à l'argent supplémentaire, mais en continuant à vivre en banlieue sans renier ses origines.

Lieux, scénarios et costumes

Les tournages sont effectués principalement en banlieue : une grande demeure, d'un goût douteux ; un bar où l'attraction principale est un billard ; une boutique de vêtements populaires ; le siège d'un club de foot de deuxième division ; un salon de beauté ; des maisons modestes, avec une décoration kitsch. En second lieu, nous retrouvons la décharge, ou plutôt un nouveau concept de décharge où les personnages construisent leur maison en profitant du matériel qui y est déversé. Ici, le scénario est très différent des autres. La misère a encore besoin d'être maquillée pour faire partie de l'horaire prime time brésilien.

Les appartements de la zone sud de Rio de Janeiro sont des plans secondaires, alors qu'ils devraient être les plus connus du public, avec leurs meubles sur mesure, la décoration coûteuse et les objets d'art. Mais ces scénarios ont déjà été montrés exhaustivement dans des feuilletons antérieurs, dans un modèle de statisme qui a toujours inspiré le grand public.

Les costumes de la famille de l'ex joueur de foot montrent une exagération de bijoux et de vêtements de marque. Dans les rues du quartier fictif, les jeunes portent des pantalons très collants, des tops très courts, des accessoires voyants, des cheveux longs et lissés, de faux ongles aux couleurs extravagantes. Dans la décharge, les vêtements sont sales et en lambeaux. Les personnages des classes sociales les plus élevées sont les seuls qui portent des vêtements chers, de qualité, avec élégance et discrétion.

Les lieux, les scénarios et les costumes sont des stratégies importantes de composition des personnages. Ce travail a exigé un réel effort des metteurs en scène et des costumiers, avec des recherches sur le terrain. Il transcrit le regard de ceux qui appartiennent à une classe sociale sur une autre, ce qui est montré de forme exagérée, dans tous les sens du terme : les stéréotypes aident les gens à s'identifier immédiatement.

Les stéréotypes sont des représentations sociales institutionnalisées, réitérées et réductionnistes. Ce sont des représentations sociales parce qu'elles présupposent une vision partagée d'un groupe social sur un autre (Ferrés, 1998, p. 135).

Bandes originales

La popularité des feuilletons au Brésil a toujours été accompagnée du succès de leur bande originale. En servant de fond musical à toutes les intrigues qui envahissent quotidiennement les foyers brésiliens, elles augmentent en même temps le chiffre d'affaires des maisons de disques. Selon Fernandes (1997), l'entreprise Som Livre, créée en 1969, est

devenue en quelques années la responsable des bandes son de Rede Globo, générant une révolution dans le secteur de la vente de disques. À partir de cet instant, les thèmes musicaux ont commencé à marquer les époques et les personnages principaux se sont vus attribuer des musiques exclusives. À un moment donné, une inversion de tendance a été constatée : les musiques servaient à augmenter l'audience, au lieu d'être connues grâce aux feuilletons.

Actuellement on assiste à une rétro alimentation : les chansons connues sont intégrées aux bandes originales, et les bandes originales deviennent des succès musicaux. Dans *Avenida Brasil*, l'univers populaire apparaît au rythme de chansons sélectionnées avec soin, liées à l'origine aux communautés des banlieues et peu connues et appréciées du grand public, en particulier des classes sociales les plus élevées.

La musique qui représente le feuilleton est une version pour les familles brésiliennes des rythmes et des danses d'Angola, le *kuduro* ; les fêtes y sont animées par d'autres rythmes de la banlieue, que l'on appelle *charme*. Et il y a encore les styles *eletoforró*, *sertanejo universitário*, *pagode* et *tecnobrega*.

Considérations finales

Le feuilleton est un genre télévisuel évolutif, fait sur mesure en fonction du marché. Ce feed-back fonctionne en parallèle à la création, et les ajustements aux réponses du public en sont une caractéristique marquante. Dans le cas présent, après plus de deux mois sur les écrans, la réponse positive des téléspectateurs indique que le chemin à suivre est celui des attentes de la classe

C. La stratégie utilisée est clairement de socialisation, c'est ce que Ferrés (1998) appelle l'efficacité des modèles par la ressemblance. Quand les noyaux principaux sont formés par les habitants de la banlieue et de la décharge, les aspirations des personnages deviennent les mêmes que celles de la classe moyenne émergente. Plusieurs études démontrent que, quand les individus s'identifient au modèle, l'influence constatée est plus grande que quand ils pensent qu'ils en sont différents (p. 55).

En fait, le succès d'*Avenida Brasil* dépasse la question de l'identification à la classe moyenne. L'intrigue est traditionnelle mais elle est également actualisée par le contexte, en tournant autour du mythe de Cendrillon. Selon Távola (1996), ce dernier est l'un des mythes les plus réinventés par les auteurs de feuilletons parce qu'il retranscrit la pression des classes les plus défavorisées pour monter socialement et révèle la nécessité humaine de progrès psychologique, de maturité et d'individualisation. Dans cette histoire, la belle-fille, qui souffre des méchancetés de la belle-mère alors qu'elle est encore une enfant, est abandonnée dans une décharge après que son père l'ait délaissée. Elle surmonte ses difficultés et revient des années plus tard, à l'âge adulte. Pour rendre justice ou pour se venger ?

Cependant, les personnages principaux de ce feuilleton, en plus de la stratégie de séduction décrite antérieurement, sont construits psychologiquement de forme réaliste. Ils sont complexes, contradictoires, humains et très crédibles. En plus de la belle-mère et de la belle-fille, il y a une jeune fille qui sort avec pratiquement tous les joueurs de l'équipe de foot du quartier ;

une autre qui tombe amoureuse d'un homme marié plus âgé ; le coureur de jupons qui ne réussit pas sa vie professionnellement, et son père, l'ex joueur de football célèbre, qui, malgré son bon caractère, tue et renverse le père de la jeune fille, sans jamais assumer la responsabilité de cet accident. Et ainsi de suite. Il s'agit de trois noyaux dramatiques distincts, près de trente personnages (un nombre relativement limité pour les modèles de feuilletons brésiliens), un rythme frénétique avec des conflits dans tous les épisodes.

Comme l'explique Wolton (1996), un grand amateur de feuilletons brésiliens, ce n'est pas seulement la réalité qui inspire la fiction, mais aussi les feuilletons qui influencent la vie réelle. Jusqu'alors appréciés par toutes les classes sociales brésiliennes, ils étaient sans aucun doute un exemple réel de la théorie de la télévision comme lien social.

Son caractère démocratique vient du fait que chacun connaît les programmes qu'il va y trouver. Ils sont visibles et on y assiste si l'on veut, en sachant que d'autres les regarderont en même temps, ce qui représente une forme de communication constitutive de liens sociaux (WOLTON, 1996, p. 113).

Moins optimiste au sujet de l'influence de la télévision, Ferrés (1998) s'inquiète de l'effet socialisateur que les émotions télévisées provoquent inconsciemment sur les téléspectateurs et des implications idéologiques et éthiques de leurs émotions.

Il est encore trop tôt pour comprendre quels effets sont produits par cette évolution du noyau central des feuilletons. Pour l'instant, les sondages d'audimat démontrent que bien qu'il mette en avant les intérêts de la classe moyenne, *Avenida Brasil*

est également très populaire chez les classes A et B. En effet, le feuilleton a tellement de succès qu'il a reconquis, en quelque sorte, ce public qui s'était éloigné de la TV gratuite au moment de l'arrivée des chaînes payantes.

En revenant à la question du lien social et des dimensions individuelles et collectives de la programmation, Wolton (1996), une nouvelle fois, souligne la puissance de la télévision généraliste:

Cette prise de conscience quotidienne est irritante, mais construit, sans l'ombre d'un doute, une école de tolérance, en ce sens que nous sommes obligés de constater que, dans la programmation, les émissions qui ne nous intéressent pas sont au moins aussi nombreuses que celles qui nous intéressent. Finalement, c'est la preuve que les goûts des "autres" peuvent quand même être aussi légitimes que les nôtres ! (p. 143)

Le goût des autres devient la question centrale, pas seulement dans la programmation des chaînes gratuites, ni dans le choix d'un genre comme le feuilleton, mais aussi dans une esthétique qui n'est pas nouvelle et qui peut, à partir de maintenant, influencer l'imaginaire brésilien. Du moins, jusqu'au prochain épisode.

Références

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo : Edições 70, 1997.

BORELLI, Silvia H. S. ; PRIOLLI, Gabriel. **A Deusa Ferida : porque a Rede Globo não é mais a campeã de audiência**. São Paulo : Summus, 2000.

BUCCI, Eugênio. **Brasil em tempo de TV**. São Paulo : Jinkings, 1996.

FERNANDES, Ismael. **Memória da Telenovela Brasileira**. São Paulo : Brasiliense, 1997.

FERRÉS, Joan. **Televisão subliminar. Socializando através de comunicações despercebidas**. Porto Alegre : Artmed, 1998.

HOINEFF, Nelson. **TV em expansão: novas tecnologias, segmentação, abrangência e acesso na televisão moderna**. Rio de Janeiro : Record, 1991.

JENKINS, Henry. **Cultura da Convergência**. São Paulo : Aleph, 2009.

PALLOTTINI, Renata. **Dramaturgia de Televisão**. São Paulo : Moderna, 1998.

TÁVOLA, Artur. **A Telenovela Brasileira: história, análise e conteúdo**. São Paulo : Globo, 1996

WOLTON, Dominique. **Elogio ao grande público. Uma teoria crítica da televisão**. São Paulo : Ática, 1996.

L'AMBIGUITÉ DE LA FRANC-MAÇONNERIE, ENTRE INTERCULTURALISME ET DISCRIMINATIONS SOCIOCULTURELLES

**Céline Bryon-Portet,
MCF HDR en Sciences de l'information et de la
communication, Université de Toulouse**

L'on parle généralement de la Franc-maçonnerie, utilisant le singulier pour désigner une institution que d'aucuns qualifient volontiers de « société secrète », à l'instar du sociologue Georg Simmel. Les médias eux-mêmes, qui font leurs choux gras des scandales épars qui frappent l'organisation de temps à autres, n'hésitent pas jeter l'anathème sur « les francs-maçons », comme si cette appellation recouvrait une réalité unique. Et il est vrai que tous ceux qui « reçoivent la lumière » à l'issue de leur cérémonie d'initiation se reconnaissent comme tels. Des mots, signes et attouchements communs leur permettent de se réunir mais aussi de s'identifier dans le monde profane ; des symboles identiques jalonnent leur parcours initiatique, de l'Europe à l'Afrique, en passant par le continent américain et l'Asie.

Cependant, il ne faut guère ignorer que des divergences importantes existent également au sein de celle qui se considère comme une « institution philosophique et philanthropique ». En effet, au-delà des différents rituels qui sont en vigueur en son

sein, et qui possèdent des spécificités notables⁹⁴, les obédiences maçonniques présentent une grande diversité quant aux règles qui régissent leurs modalités d'admission, leur fonctionnement et le comportement de leurs membres. Ainsi peut-on distinguer une Franc-maçonnerie dite « traditionnelle » et d'inspiration spiritualiste, respectant globalement les principes édictés par la Grande Loge Unie d'Angleterre, et une Franc-maçonnerie dite « libérale », qui s'affranchit parfois des *landmarks* originels, issus pour la plupart de la maçonnerie opérative en vigueur au Moyen Âge. Pour cette raison même, certains préfèrent parler des franc-maçonneries⁹⁵, en utilisant le pluriel, plutôt que de la Franc-maçonnerie.

Or, une analyse approfondie révèle que le point d'achoppement principal entre ces deux branches maçonniques a trait à l'interculturalité. Tandis que le courant libéral, en effet, est largement ouvert à l'autre et à sa différence, prônant résolument une tolérance idéologique et effectuant un véritable brassage socioculturel, le courant traditionnel et plus précisément les obédiences « régulières »⁹⁶, à l'inverse, procèdent à de nombreuses discriminations, dont nous allons nous efforcer de saisir la nature et les raisons.

⁹⁴ On note par exemple des différences notables entre le Rite Ecossais Ancien et Accepté, le Rite Français, le Rite Emulation (où l'apprentissage par cœur est de rigueur), et le Rite de Memphis-Misraïm, d'inspiration égyptienne.

⁹⁵ Sébastien Galceran, *Les franc-maçonneries. XVIII^e – XIX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2004.

⁹⁶ Sont considérées comme « régulières » les obédiences reconnues par la Grande Loge Unie d'Angleterre, qui s'est auto-proclamée « Grande Loge Mère du Monde » en 1929.

LES PRINCIPES DE L'INTERCULTURALITÉ MAÇONNIQUE...

Le principe de tolérance : liberté de conscience et diversité religieuse au sein des loges

Le *Livre des Constitutions* d'Anderson publié en 1723, que l'on peut considérer comme le texte fondateur de l'institution maçonnique puisqu'il fixe l'histoire légendaire, les obligations de ses membres et le mode de fonctionnement général des loges, six ans après la création de la Grande Loge de Londres⁹⁷, exprime clairement la volonté unificatrice de ses auteurs, le pasteur presbytérien écossais James Anderson et le huguenot Jean-Théophile Désaguliers, issu d'une famille française réfugiée en Angleterre. Dans le premier article de la partie qui y est consacrée aux obligations (rémanences des « *Old Charges* » ou Anciens devoirs des guildes médiévales), il pose les fondements d'une religion naturelle, laquelle constitue la clé de voûte de l'esprit de tolérance et d'ouverture socioculturelle que revendiquent, depuis près de trois siècles, les obédiences du courant libéral, prépondérantes dans des pays comme la France et la Belgique, notamment. Il y est écrit, en effet, qu'il convient d'astreindre les francs-maçons à cette seule « religion sur laquelle tous les hommes se mettent d'accord, laissant à chacun la liberté de ses opinions personnelles », et qui consiste à « être hommes de bien et sincères, homme d'honneur et de probité,

⁹⁷ La Grande Loge de Londres vit le jour en 1717 lorsque quatre loges londoniennes décidèrent de s'unir pour former la première obédience maçonnique.

quelles que soient les dénominations ou les croyances qui puissent les distinguer », ce par quoi « la maçonnerie devient le Centre de l'Union et le moyen de réunir, par une véritable amitié, des personnes qui sans elle seraient restées à jamais séparées »⁹⁸.

On peut mesurer le caractère audacieux, et même révolutionnaire, d'une telle déclaration, si l'on se remémore le contexte au sein duquel elle vit le jour : la révocation de l'édit de Nantes datant du 18 octobre 1685, le souvenir des guerres de religions était encore présent en Angleterre comme en France. Les premières loges baignaient donc dans un climat peu favorable à ce genre de concorde. Cette tendance œcuménique de la Franc-maçonnerie s'attira d'ailleurs rapidement les foudres de l'Église. En 1738, le pape Clément XII émit la célèbre bulle *In eminenti apostolus specula* qui frappait d'excommunication les francs-maçons, suivi par d'autres ecclésiastiques. Ainsi l'évêque de Marseille, Mgr de Belsunce, grande figure de l'épiscopat français, condamna-t-il à son tour les conventicules maçonniques dans un mandement de 1742, où il fustigea ces « assemblées où sont indifféremment reçus gens de toute nation, de toute religion et de tout État »⁹⁹. L'interculturalisme maçonnique, on le voit, ne faisait guère l'unanimité à une époque où les cloisonnements étaient extrêmement importants.

⁹⁸ Jean Ferré, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les textes (1248-1782)*, Paris, éditions du Rocher, 2001, p. 230.

⁹⁹ Bibliothèque municipale de Carpentras, mss 891, f° 68-70, mandement épiscopal du 14 janvier 1742.

Cité par Pierre-Yves Beaurepaire, « Le temple maçonnique », *Socio-anthropologie*, n°17-18, 2006.

Cette volonté d'être le « Centre de l'Union » afin que puissent se côtoyer toutes les confessions religieuses, ainsi que les positions athées et agnostiques, amena une obédience comme le Grand Orient de France à supprimer, dès la fin du XIX^e siècle, l'obligation pour ses membres de croire en Dieu, puis progressivement les références rituelles faites au Grand Architecte de l'Univers. Dans l'article premier de sa Constitution de 1877, il stipule ainsi que « la Franc-maçonnerie, institution essentiellement philanthropique, philosophique et progressive, a pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale universelle, des sciences et des arts et l'exercice de la bienfaisance. Elle a pour principes la liberté absolue de conscience et la solidarité humaine. Elle n'exclut personne pour ses croyances ». La plupart des obédiences du courant libéral adoptent une ligne de conduite similaire. Les Principes maçonniques généraux de la Grande Loge Suisse Alpina, par exemple, souvent modifiés depuis la création de cette dernière en 1844, déclarent dans la version entérinée en 1914 : « quelle que soit la religion qu'il professe, le franc-maçon pratique la plus entière tolérance envers ceux qui ont d'autres convictions. L'Alliance maçonnique n'est donc ni une association religieuse, ni une association ecclésiastique. Elle n'exige de ses membres aucune profession de foi ». Et de préciser : « l'Alliance maçonnique affirme la liberté de conscience, de croyance et de pensée. Elle repousse toute entrave à ces libertés. Elle respecte toutes les convictions sincères et réprouve toute persécution de nature religieuse ou politique ». L'appel de Strasbourg, signé le 22 janvier 1961 par onze obédiences maçonniques qui se

regroupèrent au sein du CLIPSAS (Centre de Liaison et d'Information des Puissances maçonnique Signataires de l'Appel de Strasbourg), mérite également d'être mentionné, en ce qu'il renouvelle l'affirmation de « tolérance » et de « liberté de conscience » à laquelle elles sont attachées.

Le brassage social et culturel : une position révolutionnaire

À cette tolérance idéologique vient s'ajouter un brassage social. La Franc-maçonnerie, en effet, affirme un principe théorique d'égalité entre les initiés (symbolisé par cet outil rituel qu'est le « niveau »), considérant que la valeur humaine des individus, c'est-à-dire leurs qualités morales, intellectuelles et spirituelles, prévalent sur la notabilité, le pouvoir temporel et les richesses matérielles dont ils peuvent jouir. De fait, bon nombre de loges firent très tôt fraterniser les nobles et les roturiers. D'aucuns vont jusqu'à affirmer que ces structures préfiguraient l'abolition des privilèges cinquante ans avant la Révolution française, même si des historiens comme Pierre-Yves Beaurepaire, plus nuancés, considèrent que le modèle aristocratique y demeurait prégnant et que ces rassemblements constituaient plutôt une forme transitoire, opérant une rupture dans la continuité puisqu'ils s'accommodaient malgré tout du maintien de certaines règles traditionnelles. Quoiqu'il en soit, le mélange des classes auquel ces loges procédaient ne manqua pas de faire scandale dans la société foncièrement inégalitaire de l'Ancien Régime, ainsi que l'a

démontré l'historien Gérard Gayot¹⁰⁰ en s'appuyant sur des documents de l'époque, y compris au sein de certains ateliers maçonniques, moins enclins à accueillir des hommes sans titres ni biens.

Plus rarement, il est vrai, quelques obédiences firent même montre d'avant-gardisme en ce qui concerne l'émancipation de la femme et son intégration dans les cercles des initiés, à une époque où celle-ci était écartée des activités socioculturelles qui se tenaient ailleurs que dans des cabinets de lecture et des sociétés littéraires, ou cantonnée dans des cercles strictement féminins. C'est ainsi qu'en 1882 les frères de la loge *Les Libres penseurs du Pecq*, appartenant à la Grande Loge Symbolique Ecossaise¹⁰¹, initièrent Maria Deraismes. En 1893, un franc-maçon du nom de Georges Martin créa la première obédience mixte aux côtés de cette féministe très active : Le Droit humain¹⁰², qui devint rapidement une fédération internationale et œuvra sans relâche pour faire progresser les lois et les mentalités, foncièrement injustes à l'égard du sexe faible. Au sein de cette obédience, les sœurs étaient considérées comme les égales des hommes et avaient un droit de vote identique à celui des frères. Or, il faut garder en mémoire que le droit de vote ne fut accordé aux femmes, en France, qu'en 1945. Dans ce domaine comme dans

¹⁰⁰ Gérard Gayot, *La franc-maçonnerie française. Textes et pratiques (XVIIIe-XIXe siècles)*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 1991, p. 125, p. 153-177..

¹⁰¹ La Grande Loge Symbolique Ecossaise initia également la féministe et anarchiste Louise Michel en 1904.

¹⁰² Andrée Prat, *L'Ordre maçonnique Le Droit Humain*, Paris, PUF, Que sais-je ?, n° 3673, 2003.

beaucoup d'autres, Le Droit Humain avait un demi-siècle d'avance sur son temps.

En outre, on note un important brassage culturel au niveau du rituel maçonnique, qui témoigne d'un profond désir d'œcuménisme. La Franc-maçonnerie spéculative, en effet, s'est inspirée de diverses sources, n'hésitant pas à emprunter ses éléments symboliques et mythiques à la culture grecque (le silence des apprentis maçons, par exemple, rappelle les acousmatiques de la secte pythagoricienne, tandis que les grenades qui ornent les chapiteaux des colonnes des temples font écho à l'histoire de Déméter¹⁰³), à la culture juïque (le mythe d'Hiram inspiré de l'Ancien testament), à la culture égyptienne, ou encore à la culture écossaise du Moyen âge (outils rituels reproduisant le travail opératif des tailleurs de pierre et constructeurs de cathédrales réunis dans des loges opératives), aux traditions templières et chevaleresques, à la kabbale, au rosicrucisme ou encore à l'alchimie... Un tel syncrétisme s'explique en partie par le refus obstiné des cloisonnements que l'Ordre maçonnique a affirmé dès ses origines. Dans les *Constitutions*, le révérend James Anderson ne cache d'ailleurs pas son admiration pour les édifices que l'empereur Auguste a fait élever, déclarant à leur sujet qu'« ils sont une synthèse des savoir-faire asiatique, égyptien, grec et sicilien ». Et ce n'est pas un hasard si de nombreux textes fondateurs du XVIII^e siècle font allusion à la construction et à la destruction de la tour de Babel, puis à la confusion des langues qui s'ensuivit, comme à un événement

¹⁰³ Simone Vierne, *Les mythes de la Franc-maçonnerie*, Paris, Véga, 2008.

tragique de l'humanité, digne d'être remémoré... Au-delà de la référence évidente à la science architecturale et maçonnique que l'on peut y trouver, et d'une condamnation unanime de l'esprit de démesure et de vanité, cet épisode biblique sert à mettre en valeur la noblesse des principes qui guident la Franc-maçonnerie, par la lecture en creux qu'elle offre. Désireux de réunir ce que les babyloniens ont désuni, les francs-maçons cherchent à créer un mode de communication international, fondé sur des symboles archétypiques, et à compiler les connaissances acquises par l'humanité. Pour preuve, cette déclaration qui devance de plusieurs années l'entreprise des encyclopédistes : « ainsi, nous réunirons les lumières de toutes les nations dans un seul ouvrage qui sera comme un magasin général, une bibliothèque universelle de tout ce qu'il y a de beau, de grand, de lumineux, de solide et d'utile dans les sciences de la nature et les arts nobles »¹⁰⁴ ...

Une fraternité transpolitique et intercontinentale : vers la République universelle des francs-maçons

Ante-babélien, le projet d'interculturalité maçonnique, en effet, traduit la volonté de dépasser les clivages géographiques, politiques et linguistiques qui dressent des barrières physiques mais aussi culturelles entre les nations et les continents. Le célèbre discours prononcé par André-Michel de Ramsay en 1936 est à cet égard extrêmement significatif. Il commence par

¹⁰⁴ Discours de Ramsay de 1737, reproduit par Jean Ferré, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les textes (1248-1782)*, Paris, éditions du Rocher, 2001, p. 341.

évoquer d'anciennes républiques, en notant qu'« elles n'ont pas pu devenir universelles ni convenir au goût, au génie et aux intérêts de toutes les nations » parce que « la philanthropie n'était point leur base » et que « l'amour faux d'une parcelle d'hommes qui habitent un petit canton de l'univers, qu'on nomme la Patrie, détruisait dans ces républiques guerrières l'amour de l'humanité en général ». A partir de ces quelques contre-exemples, le chevalier de Ramsay affirme que « les hommes ne sont pas distingués essentiellement par la différence des langues qu'ils parlent, des habits qu'ils portent, ni des coins de cette fourmilière qu'ils occupent ». Et il poursuit en expliquant que le but de la Franc-maçonnerie est précisément de ne s'attacher qu'à ce qu'il y a de commun chez les hommes afin de les rapprocher : « le monde entier n'est qu'une grande République, dont chaque nation est une famille, et chaque particulier un enfant », et « l'intérêt de la Confrérie est celui du genre humain tout entier »¹⁰⁵. Le discours que le même Ramsay remanie un an plus tard, en 1737, ajoute un passage fort intéressant, qui souligne bien le désir d'unir étroitement les francs-maçons du monde, tout en respectant leurs différences individuelles et leurs spécificités ethnoculturelles. Il définit ainsi la Franc-maçonnerie comme « une société dont l'unique but est la communion des esprits et des cœurs pour les rendre meilleurs, et former pour les temps à venir une nation spirituelle où, sans désobéir aux devoirs que chaque État impose, on créera un peuple nouveau qui, nourri de

¹⁰⁵ Le lecteur pourra trouver l'intégralité du discours de Ramsay dans l'ouvrage de Jean Ferré, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les textes (1248-1782)*, Paris, éditions du Rocher, 2001, pp. 325-332.

différentes nations, les cimentera par le mortier de la vertu et du savoir »¹⁰⁶.

La « République universelle des francs-maçons »¹⁰⁷ portait donc déjà en elle l'idéal cosmopolitique que promurent, quelques décennies plus tard, les penseurs de l'*Aufklärung*¹⁰⁸. Comme ces derniers, les adeptes se disent « citoyens du monde », et s'efforcent d'aller au-delà du simple multiculturalisme, conçu comme la juxtaposition mosaïque voire incohérente d'éléments disparates, afin de forger un véritable modèle interculturel, dont l'harmonie serait garantie par l'adhésion à des valeurs et des principes partagés, des symboles et des rituels communs, des modes de communication et des objectifs identiques¹⁰⁹. La clé de voûte d'un tel système est évidemment la fraternité. Cette notion, en effet, exprime une dialectique du même et de l'autre, ou plutôt la conception d'une altérité transcendée par l'identité - le frère étant un *alter ego* -. En outre, en comparant le groupe à une famille, il pointe des liens communautaires, qui sont de nature organique et se révèlent plus étroits que les liens sociétaires, qui

¹⁰⁶ Jean Ferré, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les textes (1248-1782)*, Paris, éditions du Rocher, 2001, pp. 335-336.

¹⁰⁷ Pierre-Yves Beaurepaire, *La République universelle des francs-maçons. De Newton à Metternich*, Rennes, Ouest-France, 1999.

¹⁰⁸ Quelques unes des œuvres d'Emmanuel Kant en témoignent. Voir par exemple Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Gallimard, 2009, ou encore *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 2007.

¹⁰⁹ Céline Bryon-Portet, « Le processus identitaire à l'œuvre dans la franc-maçonnerie : de la multi-culturalité à l'inter-culturalité », in Sébastien Rouquette (dir.), *L'identité plurielle. Images de soi, regards sur les autres*, Clermont Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2011, p.257-270.

sont de nature mécanique, si l'on se réfère à la distinction établie par le sociologue Ferdinand Tönnies¹¹⁰.

Cette fraternité interculturelle trouva une illustration concrète lors de la bataille de Trafalgar, au cours de laquelle des militaires et francs-maçons français, sur le point d'être exterminés par les troupes de Nelson, furent épargnés par leurs frères d'Outre Manche après avoir fait le signe de détresse maçonnique. Si l'on en croit l'écrivain Jean-Nicolas Bouilly, cet événement ne fut pas isolé. Il relate d'ailleurs quelques faits similaires survenus au début du XIX^e siècle, sur les rives de la Bérézina ou durant des insurrections à Saint-Domingue, par exemple. Ce constat fait déclarer à l'auteur, lui-même franc-maçon : « la puissance de nos liens fraternels est si forte, qu'elle s'exerce même entre ceux que les intérêts de la patrie ont armés les uns contre les autres¹¹¹ ». Enfin ce dépassement des clivages - en l'occurrence patriotiques et militaires - trouve des équivalents dans le domaine politique. La Fraternelle¹¹² parlementaire en est un bel exemple, puisque les membres de cette association inter-obédientielle se réunissent régulièrement en qualité de francs-maçons, malgré les couleurs des partis qui les divisent, et ce afin de faire progresser les projets de lois.

¹¹⁰ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 1977.

¹¹¹ Jean Nicolas Bouilly, *Mes récapitulations*, 3^{ème} volume, Paris, Louis Janet, 1836-1837, p. 363-367.

¹¹² Une « fraternelle » est une association inter-obédientielle qui regroupe des francs-maçons exerçant une même profession. La fraternelle parlementaire, qui regroupe les députés et sénateurs francs-maçons, fut créée en 1947 sous l'impulsion de l'ancien sénateur et député – initié au Grand Orient de France – Henri Caillavet, durant le mandat de Paul Ramadier

... ET SES LIMITES : QUELQUES EXEMPLES DE DISCRIMINATIONS

La question de la régularité maçonnique : l'exclusion des athées et des femmes

Nous avons vu que les *Constitutions* d'Anderson de 1723 posaient les fondements d'une religion naturelle, afin que puisse se déployer la liberté de conscience de chacun et se côtoyer ainsi les différentes croyances. Mais très vite, cette tolérance idéologique fit l'objet de vives critiques et engendra des dissensions au sein de la jeune institution maçonnique, qui avait signé son acte de naissance officiel en 1717, lorsque se réunirent quatre loges londoniennes pour former la Grande Loge de Londres. Dès le milieu du XVIII^e siècle, en effet, une querelle concernant notamment la place qu'il convenait d'accorder à la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme au sein des loges opposa les obédiences théistes, déistes et libérales. Aujourd'hui encore, cette problématique continue de diviser la Franc-maçonnerie. La Grande Loge Unie d'Angleterre, qui se prétend détentrice et dispensatrice de la régularité maçonnique dans le monde entier, affirme ainsi que les francs-maçons placés sous sa juridiction « doivent croire en un Être Suprême » dans le troisième de ses huit principes de base, remaniés en 1989. Elle exclue donc les athées, aussi bien que les agnostiques, et considère comme étant irrégulières les obédiences qui tolèrent un tel œcuménisme en pratiquant une approche interculturelle. En

France, des loges traditionnelles telles que la Grande Loge de France et la Grande Loge Nationale Française, qui ne sont pourtant pas reconnues comme régulières par la Grande Loge Unie d'Angleterre, exigent que les néophytes prêtent serment de garder le silence sur les secrets de leur communauté d'accueil en jurant sur les trois Grandes lumières de la Franc-maçonnerie, qui ne sont autre que l'équerre, le compas et le Volume de la loi sacrée (c'est-à-dire la Bible), à l'issue de leur initiation.

Le problème de l'initiation féminine constitue, lui aussi, un élément de division entre obédiences régulières et traditionnelles d'une part, obédiences plus libérales d'autre part. Il déborde même la question de la régularité maçonnique puisque certaines obédiences dites libérales refusent (ou refusaient jusqu'à une récente période) d'initier des femmes, ainsi que nous allons le voir, et secoue l'institution depuis sa création. Les *Constitutions* d'Anderson, dont on a vu qu'elles étaient pourtant extrêmement tolérantes en ce qui concerne les croyances religieuses des initiés, excluent le sexe faible des ateliers. Dans le troisième article de ses obligations, il est ainsi déclaré que « les personnes admises en tant que membres d'une loge doivent être des hommes bons et sincères, nés libres, d'âge mûr et plein de sagesse, ni esclaves, ni femmes, ni hommes immoraux ou de scandale, des hommes de bonne réputation »¹¹³. A l'époque, il est vrai, la femme était considérée comme une créature de condition inférieure, subordonnée à l'homme et ayant un statut de mineure. On peut

¹¹³ Jean Ferré, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les textes (1248-1782)*, Paris, éditions du Rocher, 2001, p.231.

donc considérer que dans ce domaine, le pasteur presbytérien est resté prisonnier de son temps, en dépit de son ouverture d'esprit. Cependant, si cette réalité historique peut expliquer les propos discriminatoires du révérend Anderson, elles peuvent difficilement éclairer les motivations qui poussent les obédiences à interdire, aujourd'hui encore, l'accès des temples à la gent féminine.

Bon nombre de francs-maçons arguent du fait que la présence des femmes est susceptible de divertir les initiés et de les détourner ainsi de leur objectif, ou encore de semer la discorde au sein du groupe. Un tel argument se trouvait déjà dans le célèbre discours que prononça Ramsay en 1737 :

« Si le sexe est banni, qu'il n'en ait point d'alarmes,
Ce n'est point un outrage à sa fidélité
Mais on craint que l'amour entrant avec ses charmes,

Ne produise l'oubli de la fraternité. Noms de frère et d'ami
seraient de faibles armes Pour garantir les cœurs de la
rivalité. »¹¹⁴

D'autres affirment que le mélange des genres n'est pas souhaitable à cause du travail identitaire qu'implique le processus d'initiation maçonnique. Le sociologue et franc-maçon belge Marcel Bolle de Bal, par exemple, plaide pour le maintien d'obédiences strictement masculines parce qu'il pense qu'un homme doit pouvoir choisir, s'il le souhaite, une structure

¹¹⁴ Jean Ferré, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les textes (1248-1782)*, Paris, éditions du Rocher, 2001, p.340.

d'accueil unisexe, dans la mesure où tout adepte doit effectuer un travail sur soi qui implique « d'être assuré, au fond, de son identité, en particulier de son identité sexuée », surtout à « une époque de crise des identités masculine et féminine »¹¹⁵. Des propos qui laissent apparaître en filigrane une sorte d'angoisse inconsciente face à la rencontre déstabilisante des genres, et que certains initiés reconnaissent clairement¹¹⁶. L'universitaire et franc-maçon Bruno Etienne, quant à lui, va plus loin encore en affirmant que l'initiation n'est pas adaptée aux femmes en sa forme actuelle parce que la Franc-maçonnerie, société traditionnelle héritière des principes chevaleresques et des corporations de métier, véhicule des valeurs masculines qui ne sauraient leur correspondre¹¹⁷. Il y aurait donc des sensibilités et des comportements propres aux hommes et aux femmes, des modes de pensée et de communication spécifiques à chaque genre, qui rendraient impossible le développement d'un véritable interculturelisme : argument qui peut paraître fallacieux à une époque où les femmes travaillent, portent des pantalons, fument des cigarettes et adoptent de plus en plus des comportements identiques à ceux des hommes...

Malgré une hausse progressive des effectifs, en France par exemple, les franc-maçonnnes ne représentent, en ce début de XXI^e siècle, que 25% des effectifs globaux. Encore cette

¹¹⁵ Marcel Bolle de Bal, *L'Initiation maçonnique. A partir et au-delà du secret*, Paris, Detrad aVs, 2004, p.81.

¹¹⁶ Daniel W., « La mixité en Franc-maçonnerie, ou l'angoisse de la mixité », *Logos*, n° 31, décembre 2003, p.14.

¹¹⁷ Bruno Etienne, *L'initiation*, Paris, Dervy, 2005, p. 115.

progression est-elle très inégale dans le monde, ainsi que le montrent les travaux de Jean-Pierre Bacot¹¹⁸. Dans certains pays, comme la Grande-Bretagne et les Etats-Unis, où la régularité maçonnique est beaucoup plus importante, les franc-maçonnes sont quasiment absentes du paysage initiatique. Les obédiences régulières ne rejettent pas seulement la mixité au sein des loges, elles refusent également le principe même de l'initiation féminine et interdisent à leurs membres de fréquenter les ateliers qui la pratiquent. La Grande Loge Unie Angleterre, en effet, proclame en 1929 que « la Grande Loge et les Loges particulières seront exclusivement composées d'hommes et qu'aucune Grande Loge n'entreprendra de relation maçonnique avec des loges mixtes ou avec des corps qui admettent les femmes en qualité de membres ». Le Grand Orient de France lui-même, qui se distingue pourtant par ses positions très libérales et qui se montre résolument progressiste, n'a autorisé que très récemment l'initiation de femmes au sein de ses ateliers¹¹⁹.

Elitisme et désir d'entre-soi : de la stigmatisation de la roture aux ségrégations ethno-raciales

¹¹⁸ Jean-Pierre Bacot, *Les femmes et la franc-maçonnerie en Europe : Histoire et géographie d'une inégalité*, Paris, Véga, 2009.

¹¹⁹ En 2010, la Chambre Suprême de Justice Maçonnique du Grand Orient de France, première obédience française en termes d'effectifs puisqu'elle rassemble près de 50 000 membres, a approuvé l'initiation des femmes en son sein. Cette décision, votée à en convenant à 51,5% des votants, a fait suite à de nombreuses polémiques et a entériné des pratiques déjà en vigueur, puisque quelques loges avaient pris la liberté de procéder à des initiations sauvages de sœurs en 2008, au risque de l'exclusion.

L'interculturalisme prôné par une bonne partie de la branche maçonnique libérale pose également problème d'un point de vue socioculturel. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, tandis que de nombreuses loges opéraient un véritable brassage social, d'autres ateliers, à l'inverse, s'efforçaient de lutter contre une telle démocratisation en excluant des colonnes de leur Temple les négociants et autres individus de basse extraction, mettant ainsi progressivement en place des pratiques discriminatoires au point de forger un véritable « stigmaté de la roture »¹²⁰. Ces ateliers peu enclins à la mixité sociale étaient pour la plupart d'entre eux soumis à l'influence de la Stricte Observance Templière. Fondée en Allemagne en 1751 par le baron Von Hund, celle-ci développa une mouvance néo-templière et chevaleresque au sein de la Franc-maçonnerie, et contribua à répandre les hauts grades dans le parcours initiatique des adeptes¹²¹. Empreinte d'un fort spiritualisme voire de mysticisme, celle qui fut également connue sous le nom de Maçonnerie Rectifiée (source principale du Rite Ecossais Rectifié, toujours en vigueur de nos jours), et étendue en France par Jean-Baptiste Willermoz notamment, trouvait dans la chevalerie, majoritairement formée d'aristocrates, un corps élitaires propre à satisfaire ses propres aspirations. De nos jours encore, certaines loges recrutent essentiellement de hauts fonctionnaires et de grands chefs d'entreprises, constat qui amène d'ailleurs des journalistes plus épris de sensationnalisme

¹²⁰ Pierre-Yves Beaurepaire, *La République universelle des francs-maçons. De Newton à Metternich*, Rennes, Ouest-France, 1999, p. 76.

¹²¹ Pierre Girard-Augry, *Les Hauts grades chevaleresques de la Stricte Observance Templière du XVIII^e siècle*, Paris, Dervy, 1995.

que d'objectivité à affirmer que la Franc-maçonnerie pratique l'élitisme, généralisant ainsi à partir de cas particuliers pour en faire une loi absolue. Ainsi en est-il de la reporter au *Point* Sophie Coignard, qui présente l'association comme un réseau affairiste et réduit la majorité de ses membres à des opportunistes sans scrupules, dans son ouvrage intitulé *Un Etat dans l'Etat. Le Contre-pouvoir maçonnique*.

Au sein du courant traditionnel, le refus de l'interculturalisme peut aussi se manifester par des discriminations de nature ethnique et raciale. Durant la période coloniale, bon nombre de loges blanches établies hors de la métropole, notamment aux Antilles, considéraient que les « sang-mêlé » n'étaient pas initiables, et l'entrée du temple leur était donc refusée¹²² (en France, au XVIII^e siècle, certaines loges écartaient également les juifs, pour des raisons socioculturelles bien plus que religieuses¹²³). Il en va de même aujourd'hui. Aux Etats-Unis, par exemple, les loges blanches non seulement refusent d'ouvrir leur Temple aux personnes de couleur, mais peinent également à reconnaître les loges noires de Prince Hall¹²⁴. L'universalité de la fraternité maçonnique, ardemment souhaitée par James Anderson et André-Michel de Ramsay, trouve donc ses limites lorsqu'elle est confrontée, essentiellement dans les obédiences

¹²² Pierre-Yves Beaurepaire, *La République universelle des francs-maçons. De Newton à Metternich*, Rennes, Ouest-France, 1999, p. 42 et p. 70.

¹²³ Pierre-Yves Beaurepaire, *La République universelle des francs-maçons. De Newton à Metternich*, Rennes, Ouest-France, 1999, pp. 70-71.

¹²⁴ Cécile Révauger, *Noirs et Francs-maçons*, Paris, Editions Maçonniques de France, 2003.

régulières et traditionnelles, à l'image de l'« autre »¹²⁵, considéré dans son irréductible différence. Car c'est bien de cela qu'il s'agit. Comme la question de la mixité hommes / femmes et de la mixité religieuse, celle de la mixité sociale et raciale renvoie plus généralement à la question de l'altérité, et à l'angoisse que celle-ci peut susciter lorsqu'elle est perçue comme une source de problèmes, de confusion ou d'oppositions, menaçant la stabilité ou l'évolution sereine de l'identité personnelle, plutôt que comme une source d'enrichissement par la découverte, une opportunité de renouvellement, d'harmonisation ou de fertile complémentarité.

Au-delà du mépris que certains peuvent ressentir à l'égard d'individus d'extraction modeste, ou de l'angoisse irréprensible que provoque la rencontre de la différence, il semble exister une autre raison pour laquelle le mélange socioculturel apparaît parfois mal aisé à réaliser, et qui est davantage liée à la spécificité de la Franc-maçonnerie, considérée comme une société fraternelle : il s'agit de la difficulté qu'il y a à construire une véritable cohésion voire communion intra-groupale lorsque sont admises des personnes qui ne partagent pas les mêmes mœurs ou les mêmes points de vue. Le désir d'être entre-soi révèle donc, dans une certaine mesure, un désir d'unité (plutôt que le désir d'union rêvé par James Anderson), qui transforme alors les liens communautaires en communautarisme. Rappelons-nous que c'est au nom de la concorde que le chevalier de Ramsay justifiait l'exclusion du beau sexe... Comme Sparte, qui fut la cité des

¹²⁵ Pierre-Yves Beaurepaire, *L'Autre et le Frère. L'Étranger et la franc-maçonnerie en France au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998.

« homoioi », les loges maçonniques fermées à l'autre pensent sans doute privilégier l'esprit de corps et favoriser l'égregore. La fraternité maçonnique impliquerait donc, paradoxalement, des comportements non fraternels à l'égard de certains frères et sœurs. Un tel exclusivisme social et culturel, qui s'exprime à des degrés plus ou moins importants selon les obédiences et les loges, prouve une fois encore que l'homophilie rejoint presque inévitablement l'hétérophobie. Cette dialectique de l'inclusion et de l'exclusion était d'ailleurs bien connue des chrétiens du Moyen Âge¹²⁶ ...

Conclusion :

Recensant les propos et les représentations véhiculés sur Internet par les antimaçons, Jiri Pragman, créateur et animateur du premier blog maçonnique francophone Hiram.be, note que « la franc-maçonnerie y est tour à tour accusée d'être antireligieuse, cathophobe ou islamophobe, enjuivée ou sioniste, révolutionnaire ou conservatrice », ou encore « affairiste ou inutile »¹²⁷ ... La raison en est sans doute que les francs-maçons, divisés en plusieurs courants de pensée, se présentent eux-mêmes sous des

¹²⁶ Dans son *Histoire de l'utopie planétaire*, au chapitre intitulé « Le lien chrétien face à l'ébranlement des clôtures », Armand Mattelart a bien montré que l'union des fidèles durant la période médiévale tirait sa force de l'exclusion des infidèles, cristallisée par les croisades, et que l'effacement des frontières physiques et culturelles consécutif à la découverte du Nouveau monde, en faisant voler en éclat la clôture et l'entre-soi qui y était associé, a entraîné une dilution de ce lien communautaire (Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, la Découverte, 2009, p. 22 et p. 28).

¹²⁷ Jiri Pragman, « E-révolution : vers la transparence ? », *MédiaMorphoses* n°32, "Franc-maçonnerie : pour en finir avec les marronniers...", Printemps 2012, n° 32, p. 93.

lumières variées et contradictoires. Patrick Négrier va jusqu'à parler d'un « éclectisme » maçonnique¹²⁸. Cependant, ce terme évoque une disparité brouillonne et confuse qui n'est peut-être pas la meilleure façon d'appréhender le fait maçonnique. A la rigueur peut-on parler de syncrétisme, si l'on prend à compte la volonté de conciliation universelle exprimée dès les *Constitutions* d'Anderson, et renouvelée par les deux discours de Ramsay.

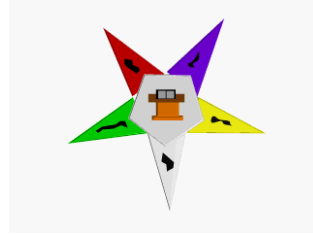
Dire qu'il y aurait deux franc-maçonneries, l'une, résolument libérale, qui porterait fièrement les principes de l'interculturalité et affirmerait le respect de la différence ; l'autre, régulière et plus volontiers traditionnelle, qui n'hésiterait pas à stigmatiser certaines catégories socioculturelles et surtout à refuser les mélanges, de quelque nature qu'ils soient, n'est pas inexact. Cependant, ce point de vue est un peu trop simple, pour ne pas dire simpliste. Il nous semble mal traduire l'extrême complexité d'une philosophie qui trouve peut-être en son cœur même, c'est-à-dire dans les principes originels qui l'animent, les causes d'un tel écartèlement. Certains avanceront l'idée, également recevable, que les dissensions maçonniques sont le fruit de sa dimension utopique. Ainsi, la Franc-maçonnerie se heurterait nécessairement à des obstacles et à des divergences internes étant entendu que se creuse toujours, inévitablement, un écart entre tout idéal formulé de manière théorique et les tentatives qui visent à le mettre en pratique. Certes. Mais encore une fois, il convient de prendre pleinement conscience que l'ambiguïté est constitutive même de la Franc-maçonnerie, dès les débuts

¹²⁸ Patrick Négrier, *L'éclectisme maçonnique*, Bagnole, éditions Ivoire-Clair, 2003.

tiraillée par des idéaux contradictoires à cause de son projet même.

En effet, il faut se rappeler que la Franc-maçonnerie s'est assignée pour objectif de « rassembler ce qui est épars » et s'efforce d'opérer une difficile « *coincidentia oppositorum* », qui la confronte *de facto* à des pôles opposées, la pousse à vouloir embrasser - avec plus ou moins de bonheur - des éléments de nature très hétérogène, entre lesquels elle est parfois tentée de choisir ou d'incliner. Par ailleurs, nous avons vu que le principe de fraternité sur lequel elle repose l'invite d'un côté à considérer tous les initiés comme des *alter egos*, et l'incite d'un autre côté à exclure les membres qui manifestent des divergences de vues afin de réaliser l'unité quasi symbiotique que renferme cette notion. Enfin, le contexte historique au sein duquel émergea la maçonnerie spéculative n'est probablement pas étranger, lui non plus, à sa nature paradoxale. Jean Verdun résume parfaitement les contradictions internes qui traversent et secouent une institution née à une période charnière, intervallaire et transitoire, héritière d'un monde cloisonné, fait de traditions ancestrales, et cependant portant déjà les germes de la modernité, de ses rêves égalitaires et libertaires : « sans la diviniser, elle ne rejette pas la raison, car la Franc-maçonnerie moderne est fille du siècle des Lumières, rationaliste, progressiste, humanitaire, démocratique, mais elle est fille également du grand courant romantique, chevaleresque,

initiatique, fasciné par le Moyen Âge et l'Orient, aristocratique et souverainement méprisant des petites »¹²⁹...



¹²⁹ Jean Verdun, *La Réalité maçonnique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 62.

La mise à l'épreuve du lien social face à l'adolescent porteur de l'étranger

**Rajaa Stitou,
Psychanalyste, Maître de conférences des
Universités, Université Montpellier III.**

Résumé

L'adolescence constitue le paradigme du changement qui vient actuellement mettre à l'épreuve l'altérité en bousculant les frontières entre le même et le différent, l'étranger et le familier. En effet, la jeunesse est de plus en plus considérée comme une jeunesse à risque, comme si l'étrangeté, dont cette dernière est porteuse, venait rencontrer la part obscure de la civilisation. Le regard social, dont la fonction est de protéger et d'humaniser, peut se transformer en regard persécuteur lorsque l'étrangeté qu'incarne l'adolescent, et qui se redouble avec la différence culturelle, est perçue uniquement comme une menace et non pas comme une ouverture vers l'altérité. C'est ce dont témoigne l'expérience clinique au quotidien (plus particulièrement ceux que l'on appelle les jeunes des banlieues); expérience qui nous incite à repenser les dispositifs d'écoute qui permettent d'aider ces adolescents à se défaire de la violence, à renouer avec la créativité.

Mots clés: adolescence- étranger-différence- lien social-modernité

D'un point de vue psychanalytique, l'étranger n'est pas réductible à une fiche d'état civil.

Il n'est pas inutile de se référer à ce que nous en dit Freud dans son célèbre texte *Das Unheimlich*, texte dans lequel il tente de concilier le familier et l'inquiétant. Cela nous permettra de mieux approcher le thème proposé à savoir « la mise à l'épreuve du lien social face à l'adolescent porteur de l'étranger ».

"L'inquiétante étrangeté" à laquelle fait écho le néologisme "extime" chez LACAN est à la fois en nous et au-delà. FREUD nous invite à y repérer la manifestation de l'inconscient. C'est ce qui renvoie note-t-il à cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier."¹³⁰

Son texte fourmille d'exemples particulièrement éclairants, puisés soit dans la littérature, soit dans l'expérience propre de l'auteur : le retour inattendu de son visage dans la vitre d'un Wagon-lit, où l'image d'un vieil homme en tenue de nuit lui semble bien étrangère dans son aspect négligé ; ou bien encore cette errance dans une ville italienne qui le ramène inexplicablement dans une rue mal famée, exemple d'une répétition involontaire dans laquelle quelque chose d'intime, d'Autre du sujet se trouve impliqué au point de neutraliser son sens de l'orientation.

Cette référence à la compulsion de répétition, suffisamment puissante nous dit l'auteur pour surmonter le principe de plaisir, donne à cet aspect du psychisme un caractère démoniaque qui n'est pas sans évoquer les peurs infantiles.

¹³⁰ FREUD S., 1919, L'inquiétante étrangeté, in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, p. 125

L'inquiétante étrangeté survient lorsque du quotidien rassurant émerge quelque chose qui fait discordance, qui introduit une faille dans un tableau paisible.

Ce télescopage entre la réalité externe et la réalité psychique s'accompagne d'un sentiment de déréalisation, d'un vacillement des limites. Quelque chose du refoulé fait retour et angoisse. Ce surgissement de l'inconscient peut avoir lieu à travers le lapsus, le rêve, l'acte manqué, le mot d'esprit mais aussi une rencontre, une épreuve qui se présentent à nous comme une énigme à déchiffrer et qui nous font dire dans l'après-coup : « qu'est-ce qui s'est passé ? », « qu'est-ce que ça veut dire ? » ou encore « non ce n'est pas moi ». Cette épreuve de l'inconnu, à travers laquelle se pose la question d'un : "qui suis-je ?" renvoie le sujet à sa propre division. C'est l'occasion d'une rencontre avec ce qu'il a de plus intime, de plus énigmatique en lui, de plus partageable avec la communauté des hommes. Cette rencontre peut être constructive voir créative lorsque l'étranger est reconnu comme porteur d'altérité. mais elle peut aussi exposer à l'égarement lorsqu'elle ne parvient pas à être élaborée, à ouvrir sur un lien pacifiant et que l'étranger est reporté sur l'autre, le dissemblable, l'hétérogène dans un souci forcené de cliver un dedans et un dehors, de diaboliser la différence .

FREUD présente plusieurs variantes de l'inquiétante étrangeté. Ce sur quoi il convient d'insister, c'est qu'il est en chacun de nous une Autre dimension qui nous échappe et à partir de quoi nous sommes. L'être humain est en effet porteur d'une énigme qui l'habite et le dépasse à la fois. L'indétermination de l'origine, de

l'appartenance et du destin est au principe même de l'existence du sujet et du lien social.

La psychanalyse comme le mythe n'ont cessé de présentifier cette dimension qui a permis à Freud de découvrir l'inconscient, et que les penseurs depuis l'Antiquité en passant par l'âge classique ont tenté de conceptualiser à leur façon. Écoutons Pascal à ce propos : « Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que le monde, ni que moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. Je ne sais ce que c'est que mon corps, que mon âme et cette partie de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même et ne se connaît pas non plus que tout le reste... Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter. »¹³¹

L'étranger et l'altérité :

C'est pour pallier leur déréliction, pour faire face à cette part d'impossible à dire que les hommes sont obligés de se lier entre eux. Aucun être humain ne peut vivre sans le concours de l'autre régi par l'Autre. Pour parler, pour aimer, pour haïr, pour désirer, pour construire ses identifications, l'être parlant a besoin de l'autre. C'est par le langage que transite ce lien qui relève du nécessaire comme en témoigne " la naissance prématurée de l'humain qui l'oblige à passer par l'autre pour sa survie. Dès la naissance, le cri de l'enfant est transformé par l'entourage en appel.

¹³¹ Pascal, B. 1670. Pensées. Des deux infinis, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p.1175.

Il est pris dans les rets du langage, dans ses malentendus et ses institutions avant même qu'il s'empare à son tour des codifications dans lesquelles il va impliquer sa voix. La dialectique pulsionnelle qui gouverne son rapport au monde n'est pas concevable en dehors de son articulation au lien social. »¹³² L'inscription dans le lien social est donc aussi une inscription dans la parole. C'est ce dont témoigne avec force le texte de Freud, Totem et tabou ; texte qui nous montre que le lien social qui n'est autre qu'un lien langagier surgit là où s'achève la horde, là où se présente l'interdit de l'inceste, le renoncement à la toute puissance, à la toute jouissance. Ce renoncement est possible grâce à la construction de fiction, de montages imaginaires et symboliques qui répondent à une nécessité : protéger, humaniser, constituer un rempart face à l'insaisissable qui habite irréductiblement tout sujet. Mais ces montages, ces nouages sociaux sont toujours à reconstruire. Ils ne cessent de se réinventer en fonction des époques car, ces derniers se brisent face à la résurgence du tout Autre dans des moments d'épreuve ou de mutation, où les illusions, ne pouvant plus "tenir le coup", cherchent à réapparaître sous d'autres formes. Qu'en est-il actuellement des nouveaux modes d'altérité ? Comment les hommes se lient entre eux dans la grande scène de la modernité ?

La contemporanéité du lien social correspond à une période de transformations et de déplacements qui ne vont pas sans mise à mal des identifications, vacillement des repères, indécision de l'appartenance ; car tout déplacement implique un franchissement

¹³² Stitou R., 1997, "Universalité et singularité de l'exil", *psychologie clinique*,3,13-30, p.14,.

des limites du familier qui vient réactualiser la question du rapport à l'étranger. Ces changements à travers lesquels se rappelle le manque à être constituent une véritable mise à l'épreuve de l'altérité.

L'inquiétante étrangeté de la jeunesse contemporaine :

Outre la mondialisation et l'hétérogénéité grandissante du lien social du fait des brassages culturels, l'inquiétante étrangeté de la jeunesse contemporaine participe à cette mise à l'épreuve qui rend les sociétés modernes de plus en plus soucieuses de la différence. Cette inquiétante étrangeté se redouble face aux adolescents issus de l'émigration. Pourtant, par-delà l'invention récente du mot adolescence, la jeunesse a toujours constitué un véritable révélateur des démêlés de la société avec elle-même car, à travers elle se repose de manière cruciale la question du lien social dans son rapport à la différence. En effet, la différence, à partir de laquelle se détermine le « nous » du collectif, s'exacerbe face à l'enfant grandissant, qui devient porteur de l'étranger tout en restant dans une familiarité troublante, car il interpelle l'autre au cœur de ce qui le fonde, là où s'actualise l'énigme du sexuel, et par là même l'impossible identité de ce que je suis, d'où je viens et où je vais. C'est pour cela que, dans certaines sociétés dites traditionnelles,¹³³ des rites sont consacrés à ce temps de passage¹³⁴. Ces rites sont consacrés à la fois au jeune et à son entourage, car grandir n'est pas seulement une affaire privée mais un événement à partager,

¹³⁴ Van Gennep., 1909, *Les rites de passage*, Paris, Nourry.

inscriptible dans le lien social, qui permet à la collectivité de présentifier des opérations de symbolisation afin de border l'angoisse générée par « l'épreuve de l'étranger » et d'engager le passé sur la scène de l'avenir. C'est ainsi que le rite, lorsqu'il ne se fige pas dans ses usages au détriment de sa dimension métaphorique, peut tenir à distance le chaos. Le regard de l'Autre donne ainsi la possibilité à l'adolescent de se reconnaître dans ce qui le singularise et le lie à sa communauté d'appartenance.

Or qu'en est-il lorsque l'étrangeté qu'incarne l'adolescent et qui se redouble avec la différence culturelle est perçue comme une menace ?

Plusieurs positions subjectives peuvent être adoptées face à ce rejet de la différence :

-Certains adolescents vont chercher à se fondre ou à se confondre avec ce que représente leur culture. Cela peut aller jusqu'à l'extrémisme religieux et ce sont paradoxalement ceux qui ne connaissent pas grand-chose de l'univers qui abrite leur culture.

- D'autres encore vont rejeter tout ce qui les rattache à leur culture et fonctionner dans l'emprunt en guise de réassurance. L'autochtone pris comme modèle vient soutenir un sentiment d'identité en faillite. On retrouve cette attitude chez certains jeunes dits "de seconde ou 3ème génération", à travers le maquillage à outrance ou la transformation du prénom. Mais parfois, derrière la mascarade ou le donné à voir, se profile la

culpabilité qui se traduit par un sentiment de trahison : trahir les siens, trahir sa langue, trahir ses origines.¹³⁵

- Dans certains cas, le sujet ne conçoit plus que de la honte de ne pas être conforme aux autochtones ou à ce qui est supposé être les attendus du pays dans lequel il est pourtant né. Autrement dit l'héritage culturel est vécu ici comme une sorte de fardeau. Lorsque l'héritage culturel est dévalorisé, lorsque « les signifiants parentaux » selon l'expression de J. Hassoun¹³⁶ sont mis en abîme, et bien les enfants sont déstabilisés par rapport à leurs repères identificatoires. Et lorsqu'ils vont chercher des repères à l'extérieur de la famille, et bien ils rencontrent un regard social qui les stigmatise, qui les distingue d'une distinction ravageante. Cette distinction ne les renvoie plus à leur singularité mais à l'ensemble de leur communauté ; c'est-à-dire qu'ils cessent d'être untel, ils deviennent les noirs, les Africains, les Maghrébins, les adolescents à risque, les délinquants... Ce regard peut être ravageur.

Parmi les adolescents que je rencontre dans ma pratique clinique, nombreux sont ceux qui mettent en avant leur différence comme étant à l'origine de leur souffrance ; Mais cette différence n'est pas problématique seulement à l'extérieur, dans la cité, au collège... Elle l'est également dans l'espace familial qui entre en résonance avec celui du social.

Ces adolescents sont souvent tiraillés entre l'exigence de s'intégrer dans la société dite d'accueil alors qu'ils sont pour la

¹³⁵ Stitou R., 1997, Op.cit, p.16

¹³⁶ Hassoun J., 1994, *Les contrebandiers de la mémoire*, Syros, Paris.

plupart nés là et l'exigence de s'intégrer à leur culture dite d'origine.

En effet, certains parents expatriés redécouvrent à l'adolescence des enfants une nouvelle « épreuve de l'étranger »¹³⁷ qui les renvoie non seulement au vécu de l'immigration mais aussi à l'exilⁱ qui les fonde. L'enfant qui a grandi leur échappe, il devient étranger. Plusieurs parents nous demandent d'ailleurs d'aider leur fils ou leur fille à redevenir comme avant à l'image de l'enfant merveilleux, inchangé et interchangeable, sans lignage, sans lignée. Cela ne va pas sans angoisse. Et c'est souvent à cette période qu'ils imposent à leur progéniture le retour au pays d'origine.

Regard clinique :

Je pense à Aïcha qui est une adolescente d'origine turque âgée de quinze ans. Devenue méconnaissable au dire de ses parents, elle aurait déstabilisé toute la famille par ses conduites étrangères aux mœurs et aux lois de leur pays (sorties fréquentes, extravagances...). Cette non-conformité à ce que leurs traditions déterminent comme « être femme » les inquiète. Mais Aïcha dira la même chose de ses parents en insistant sur cet insoutenable sentiment d'étrangeté : « Je ne les comprends pas, je ne suis pas comme eux. » Cette adolescente qui m'a été adressée par un médecin a fait une tentative de suicide quelques mois après avoir fugué. Craignant que la menace du père (retour dans le pays d'origine) ne soit mise à exécution, Aïcha a entre

¹³⁷ Voir à ce propos Stitou R.,1999, thèse de doctorat Montpellier III.

temps demandé l'aide d'une assistante sociale. Affectée par cette demande, l'assistante sociale a donné raison à Aïcha et a entrepris les démarches nécessaires pour un placement en foyer. Mais Aïcha s'est rétractée, ne supportant pas l'idée de voir sa famille malheureuse. Les parents, contactés par le juge, se sont effondrés. C'est dans cette atmosphère qu'Aïcha a tenté de mettre fin à ses jours.

C'est dans l'agir, un agir symétrique à celui de la famille et de l'assistante sociale qu'Aïcha tente d'échapper au tiraillement entre le vœu de maintenir les liens avec ses parents et la tentative d'affirmer sa singularité. L'incertitude propre à l'adolescence que vient ici redoubler la dimension culturelle provoque une angoisse qui crée un appel à être protégé, à un Autre porteur de repères symboliques mais qui ne rencontre en guise de réponse qu'un discours objectivant qui la met de côté en tant que sujet. Les passages à l'acte de Aïcha (fugue, tentative de suicide) peuvent être entendus comme une tentative de s'expulser du lieu que les autres lui imposent, ou dans lequel ils tentent de la ramener. Elle ne se sent pas à sa place.

D'un côté ses parents exigent le retour au même (à travers le retour aux origines, la Turquie) face à l'insupportable étrangeté que leur renvoie leur fille. C'est le modèle occidental qui selon eux les dépossède de leur enfant.

D'un autre côté, l'impératif social lui demande d'être conforme à ses idéaux d'intégration. En répondant au parent de la demande de Aïcha, et pensant bien faire, l'assistante sociale désapprouve les « signifiants parentaux » de l'adolescente et lui propose un autre lieu d'assimilation factice.

Des deux côtés, Aïcha est assignée à une place qui n'est pas la sienne, mais celle d'un fantasme de complétude ou d'un conformisme qui l'empêche d'en passer par l'Autre, et du coup l'empêche d'occuper une position de sujet.

Or, ce que réclame Aïcha, c'est d'être reconnue dans sa singularité afin de se reconnaître elle-même et d'affronter les autres ; car comment affronter l'autre qui ne me reconnaît pas ou qui perçoit en moi une menace, un danger ?

Aucune parole consistante n'est venue soutenir cette adolescente qui ne trouve plus ses marques, faute d'être acceptée avec sa singularité. L'entourage lui impose au contraire de rester sédentaire dans ses difficultés. « Il fallait que ça déménage » dira d'ailleurs Aïcha.

« Je n'ai pas peur de mourir dira-t-elle encore, ce qui me tue, c'est le regard des autres et pas seulement celui de mes parents. » Lorsque le regard de l'Autre devient persécuteur, il peut conduire à la perte de ce qui fait tenir debout le sujet.

Ce regard qui tue c'est donc ce que rencontre également Aïcha en dehors de sa famille, à travers le regard social qui lui renvoie son étrangeté comme quelque chose dont il faut se défaire. Elle dira d'ailleurs à ce propos, la nationalité française, le fait que je sois né ici ne change pas grand-chose. Les remarques blessantes me le rappellent au quotidien.

En effet, le regard social vient parfois nourrir ce rejet de l'étranger en massifiant l'adolescent ou bien en fétichisant sa différence ? Rappelons que c'est le regard, des parents mais aussi social, qui permet à l'enfant (et cela se rejoue à l'adolescence), de

se reconnaître, de fabriquer ses identifications en intégrant la frontière qui le lie et le sépare de l'autre. Aucun sujet ne peut se reconnaître si l'Autre ne le reconnaît pas. Mais lorsque le regard de l'Autre devient harceleur ou persécuteur, lorsqu'il n'engage pas le désir, il peut conduire à la violence car paradoxalement cette dernière émerge lorsque le sujet et/ou le collectif se sentent menacés dans ce qui les protège et les humanise. Cette peur de l'étrangeté dont est porteur l'adolescent, se manifeste actuellement à travers toute une logique préventive et sécuritaire qui vise à la repérer dès la petite enfance à travers « les troubles du comportement. » C'est ce que met en évidence une expertise de l'INSERM parue en septembre 2005¹³⁸ et sur laquelle s'est appuyé le ministère français de l'intérieur pour justifier cette détection précoce de l'étrangeté.

L'expérience clinique nous montre que de nombreux jeunes, dits en rupture de lien social, finissent par se confondre avec l'image déficitaire que leur renvoie d'eux-mêmes la société comme en témoignent les débordements récents dans les banlieues françaises.

En ne trouvant aucune réponse apaisante à la question « que me veut l'Autre ? », ils finissent parfois par donner consistance au fantasme destructeur : « Je n'ai plus rien à perdre ? »

C'est ainsi qu'ils se figent dans le miroir de la violence, qui fait d'eux des êtres tous pareils ou complètement à part. Comment donc aider ces adolescents à s'extraire du désastre, à s'ouvrir à l'altérité ?

¹³⁸ Voir à ce propos Gori R., 2006, « Idéologies scientistes et pratiques sécuritaires » dans *Pas de O conduite pour les enfants de 3 ans !*, Erès, Toulouse.

L'ouverture à l'altérité et à la créativité :

À partir d'une écoute qui se tient à distance de toute pensée du déclin ou du déficit, dans un cadre « à trouver créer » selon l'expression de Winnicott¹³⁹ en fonction de la singularité de chaque situation.

Ainsi que je l'ai montré par ailleurs,¹⁴⁰ une expérience de théâtre avec des adolescents du quartier Petit Bard à Montpellier s'est révélée fort instructive.

Ces enfants, dits "en échec scolaire et social", rebelles à tout apprentissage et qui sont pour la plupart prisonniers d'un rôle qu'on leur assigne et d'un discours tenu sur eux, répètent souvent des ratages. (Stitou, 1999)

Outre le fait de les inviter à tenir des rôles autres dans des situations différentes de celles dans lesquelles ils se figent habituellement, le théâtre, grâce au "comme si" , leur permet de laisser advenir le "tout Autre " en eux dans l'étonnement. L'entrée en scène qui ouvre sur d'autres scènes laisse place à la mobilité au niveau des identifications, les amenant à passer par une nouvelle manière de dire qu'ils mettent en jeu et dont ils jouissent.

Aller à la rencontre de l'autre (le personnage à jouer), à partir d'un texte dans lequel ils engagent leur corps et leur voix, permet

¹³⁹ Winnicott D.W.,1971, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard.

¹⁴⁰ Stitou R.,1999, Op. Cit. . Voir également :
Stitou R., 2003,"De la violence du désastre au chemin retrouvé du désir", *Culture en mouvement. Sciences de l'Homme & Sociétés*, 60, 38-41.

l'écart, le détour important et nécessaire afin d'entendre résonner sa propre subjectivité. Cet écart, qui réactualise la division inhérente à chaque sujet, fait apparaître la différence sous un nouveau jour et dénoue la parole, la délivre de son enfermement.»¹⁴¹

L'étrangeté est accueillie non plus comme quelque chose à rejeter, mais comme faisant partie de soi. Le plaisir du texte à jouer produit souvent un effet d'éveil ou de réveil en ouvrant le questionnement, puis la voix de l'élaboration. De plus, le rapport au personnage à jouer introduit une filiation imaginaire qui donne la possibilité d'exprimer sa révolte ou son opposition, non plus dans l'agir ou l'agressivité mais en passant par des médiations.

« C'est ainsi que s'ouvrent les voies d'accès au lien social, au vivre avec les autres, tout en maintenant sa singularité. »

Se découvre alors que les choses qui effrayent peuvent se vivre, qu'il est possible de se déplacer sans se figer dans un état d'errance.

Cette mise au travail n'est possible qu'à partir du moment où se trouve mise en valeur une singularité qui tout en s'articulant au lien social contredit toute idée selon laquelle s'intégrer à la société, ce serait « être tous pareils. »¹⁴²

Tenir un discours uniformisant qui tend à intégrer au même, c'est encourager l'autre à faire taire son désir et sa subjectivité en les laissant dans les coulisses ou au vestiaire, ce qui est une manière

¹⁴¹ Stitou R, 1999, Op. Cit., p.,382.

¹⁴² Stitou R, 1999, Op. Cit, p.247.

de l'exposer à l'impossibilité d'investir le lien social. Cette mise en jeu de l'inventivité par le théâtre se révèle efficiente avec les adolescents. Elle est possible, dès lors qu'est autorisée l'expression du désir qui aide chacun à chercher la voix qui pourrait lui être propre. C'est ainsi que le théâtre ou le jeu peuvent s'offrir comme instrument propre à sublimer la souffrance, en redonnant la force de la reconstruction.



Hommage à Gilbert Durand

1921-2012.

Né le 1^{er} Mai 1921, un jour de Beltaine, la fête du feu chez les celtes, fête de l'été et de la lumière, fête sacerdotale par excellence, décédé le 8 décembre 2012, Gilbert Durand, est incontestablement un des anthropologues les plus importants du 20^{ème} siècle, un découvreur au sens premier, inventeur de voies d'autant plus nouvelles que paradoxalement elles sont plus anciennes, fondamentales, dans la mémoire de l'humanité.

Dans son œuvre immense, bâtie sous le signe du paradoxe, il a porté à un degré systématique une logique pluraliste du contradictoire, et construit une sociologie de l'ambivalence,

fidèle en cela à son maître Gaston Bachelard qui écrivait que "*les images les plus belles sont foyers d'ambivalence*"¹⁴³."

Anthropologue, il a voué son œuvre à étudier le comportement de l'homme (*homo sapiens*) en communauté. En scrutant les représentations que les hommes se sont forgés d'eux mêmes en réponse à leurs désirs, il retrouvait les figures de l'homme traditionnel soit une conception unitaire du savoir s'opposant au dualisme, à l'intolérance de sociétés vouées, comme il l'a écrit, *au culte hyperbolique de la mystification*.

Il s'en expliquait au Colloque de Beaubourg en 1988: "*L'imaginaire sous ses deux formes produit du langage et de la fantaisie, il est attaché au sapiens, à la configuration anatomo-physiologique de l'homme. Dans la chaîne des hominiens, il existe une différence soudaine, une usine de l'Imaginaire, la faculté de reproduction incontrôlée anatomo-physio-psychologique. Dans l'apparition des hominiens, on produit des images, tout de suite, les nôtres, les formes que nous utilisons. Les Dieux sont là, l'archétype est la forme la plus creuse, la plus vide, la plus manifestée de l'Imaginaire.*"¹⁴⁴

De fait, son entreprise de restauration de l'imaginaire qu'il partageait avec d'autres (M. Eliade, S. Lupasco, C.G.Jung, H. Corbin, M. Maffesoli, F. Gutierrez, P. Tacussel ...) est arrivée au moment où notre société se voyait ébranlée à l'endroit même où elle semblait triompher : idéal économique, conception bourgeoise du bonheur, idéologie du progrès¹⁴⁵. Pour lui, l'imagination était

¹⁴³ in *Terre et volonté*. p 10

¹⁴⁴ notes de G Bertin.

¹⁴⁵ Ibidem,

bien le propre de l'homme, telle qu'elle se manifeste le mieux dans les Arts et les Dieux.

Dans son anthropologie de l'imaginaire énoncée dès 1969¹⁴⁶, œuvre aussi importante de notre point de vue que celle d'un Freud ou d'un Levi Strauss, Gilbert Durand a récusé les schémas linéaires culturalistes et positivistes, ou seulement psychologisants pour déceler, à travers les manifestations humaines de l'imagination, les constellations où viennent converger les images autour de noyaux organisateurs. Il jetait ainsi les bases d'une « archétypologie » générale et d'une mise en perspective nouvelle et originale de la culture éclairant d'un jour nouveau nos fonctionnements individuels et sociaux.

Articulant la tripartition réflexologique des psychologues du comportement, (côté des pulsions individuelles, radicales), avec celle, plus sociale-historiques et toute anthropologique de Georges Dumézil, il déclinait nos fonctions vitales en posturales ou de redressement, phalliques, digestives, orales, intimes, rythmiques, copulatives et sociologique et nous a permis à lire nos systèmes d'images travers des positions diurne ou nocturne définissant nos états tant intimes que sociétaux. D'où l'absolue nécessité, pour lui d'une transdisciplinarité, au carrefour de ce qu'il a nommé les « régimes de l'imaginaire », pour mieux saisir la portée et l'amplitude des « champs de l'imaginaire » et la nécessité de les penser en trajet dynamique.

¹⁴⁶ Les structures anthropologiques de l'Imaginaire.

Professeur des Universités, fondateur des Centres de recherche sur l'Imaginaire, il fut aussi vice Président de l'Université Saint Jean de Jérusalem sous la direction de Henry Corbin et inspira les travaux de nombre d'entre nous.

Son œuvre, riche trois cent cinquante publications dont une quinzaine traduits en dix langues demeure pour nous aider à poursuivre dans les voies qu'il nous a tracées.

Au-delà de l'universitaire, souvenons-nous de son exemplarité morale : engagé dans la résistance dès 1940, capitaine de l'Armée Secrète et président des Médaillés de la Résistance à ce titre, Juste parmi les Nations de l'Etat Israël pour avoir sauvé au péril de sa vie des enfants et des familles juives de Savoie, titulaire de nombreuses décorations françaises et étrangères dont la dernière remise, il y a deux ans, dans son village, par Raymond Aubrac, sur proposition du Président de la République : Commandeur dans l'Ordre de la Légion d'honneur au titre de la Résistance. Il restera dans nos cœurs, nos esprits et nos souvenirs. Il sera notre viatique.

Georges Bertin.

Directeur d'Esprit Critique.

Le 8 décembre 2012.