

1-2012

# ESSAIS

Revue interdisciplinaire d'Humanités



# ESSAIS

Revue interdisciplinaire d'Humanités

**Numéro 0 - Vol. I**

**2012**

PRESSES UNIVERSITAIRES DE BORDEAUX

Conception de la maquette : Atelier Congard

Presses Universitaires de Bordeaux  
Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3  
Domaine universitaire  
33607 PESSAC Cedex - France  
Courriel : [pub@u-bordeaux3.fr](mailto:pub@u-bordeaux3.fr)  
Site internet : [www.pub.u-bordeaux3.fr](http://www.pub.u-bordeaux3.fr)  
ISBN : 978-2-86781-xxx-x

© PRESSES UNIVERSITAIRES DE BORDEAUX, 2012

# Édito

En peignant le monde nous nous peignons nous-mêmes, et ce faisant ne peignons « pas l'être », mais « le passage »\*. Dialogues, enquêtes, les textes amicalement et expérimentalement réunis ici pratiquent activement la citation et la bibliothèque. Ils revendiquent sinon leur caractère fragmentaire, leur existence de processus, et leur perpétuelle évolution.

Créée sur l'impulsion de l'École Doctorale « Montaigne-Humanités » de l'Université Bordeaux 3, la revue *Essais* a pour objectif de promouvoir une nouvelle génération de jeunes chercheurs résolument tournés vers l'interdisciplinarité. *Essais* propose la mise à l'épreuve critique de paroles et d'objets issus du champ des arts, des lettres, des langues et des sciences humaines et sociales.

Communauté pluridisciplinaire et plurilingue (des traductions inédites sont proposées), la revue *Essais* est animée par l'héritage de Montaigne, qui devra être compris comme une certaine qualité de regard et d'écriture.

Parce que de Montaigne nous revendiquons cette capacité à s'exiler par rapport à sa culture et à sa formation, cette volonté d'étrangement qui produit un trouble dans la perception de la réalité et permet de décrire une autre scène où l'objet d'étude peut être sans

cesse reformulé. Ce trouble méthodologique ne peut être disjoint d'une forme particulière d'écriture, celle, en effet, que Montaigne qualifie de façon étonnamment belle et juste d'« essai ».

En inaugurant la revue *Essais* nous voudrions ainsi renouer avec une manière d'interroger et de raconter le monde qui privilégie l'inachevé sur le méthodique et l'exhaustif. Comme le rappelle Theodor Adorno (« L'essai comme forme » 1958), l'espace de l'essai est celui d'un anachronisme permanent, pris entre une « science organisée » qui prétend tout expliquer et un besoin massif de connaissance et de sens qui favorise, plus encore aujourd'hui, les formes d'écriture et de communication rapides, lisses et consensuelles.

Écriture à contrecourant, l'essai vise à restaurer dans notre communauté et dans nos sociétés le droit à l'incertitude et à l'erreur, le pouvoir qu'ont les Humanités de formuler des vérités complexes, dérangelantes et paradoxales. Cette écriture continue et spéculaire, en questionnement permanent, semble seule à même de constituer un regard humaniste sur un monde aussi bigarré que relatif, où « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ».

C'est ainsi qu'alternent dans cette « marqueterie mal jointe », numéros monographiques et variés, développements et notes de lecture, tous également *essais* et en dialogue, petit chaos tenant son ordre de lui-même.

---

\* Toutes les citations sont empruntées aux *Essais* (1572-1592) de Michel de Montaigne.



# HORIZONS

*Les horizons de la recherche sont un cycle de conférences proposées dans le cadre des manifestations de l'École doctorale Montaigne-Humanités.*

*Des chercheurs reconnus dans leur spécialité sont invités à présenter leur travail dans une démarche d'ouverture aux spécialistes d'autres disciplines. Chaque intervenant accepte ainsi de définir ses objets de recherche, le parcours qui l'a conduit d'une hypothèse à une autre, le trajet intellectuel qui l'a fait s'interroger sur tel ou tel aspect de son domaine. L'approche est essentiellement d'ordre épistémologique.*

## **Guillaume Le Blanc**

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, EA 4574 SPH

Mail : [guillaume.le-blanc@u-bordeaux3.fr](mailto:guillaume.le-blanc@u-bordeaux3.fr)



# La philosophie comme contre-culture

Je vous remercie d'être venus aujourd'hui. Je ne vais pas retracer mon parcours de recherche mais je vais un peu entrer dans le détail de ce que je fais en philosophie depuis maintenant un certain nombre d'années. Naturellement il s'agira là d'une fiction. Mais au fond, l'occasion est belle de se demander ce que je fais avec la pensée, avec la philosophie, avec le travail intellectuel. Il me semble que l'on peut entrer dans le vif du sujet en s'inspirant de ce que Michel Foucault établit dans le cours au collège de France de 1970-1971 qui vient de paraître, *Leçons sur la volonté de savoir*. Dans la leçon du 9 décembre 1970 qui fait suite à la leçon inaugurale d'entrée au collège de France publiée sous le titre, *L'ordre du discours*, Foucault propose de résumer ces analyses passées et à venir sous le titre comme ça un peu programmatique de « Fragments pour une morphologie de la volonté de savoir »<sup>1</sup>. De tels fragments entendent questionner une histoire des systèmes de pensée (c'est le titre de la chaire que Foucault occupait au Collège de France) depuis la contrainte d'un certain nombre d'opérateurs. Par opérateur Foucault veut indiquer un ensemble d'éléments intérieurs à un type de discours qui permettent de l'identifier et même de le produire comme un discours d'un certain genre. Il distingue en particulier deux opérateurs, les opérateurs philosophiques par lesquels le discours philosophique peut se définir comme tel et plus encore peut se justifier et répondre qu'il est bien un discours philosophique ; les opérateurs épistémologiques qui garantissent la scientificité du discours. Ces opérateurs philosophiques et épistémologiques ne sont nullement extérieurs aux discours qu'ils contribuent à identifier, ce sont des signes que l'on trouve à l'intérieur de ces discours et qui permettent en un sens de les identifier. Tout discours est ainsi ramené à un ordre intérieur qui le définit en propre et qui fait qu'il est un discours philosophique plutôt que littéraire, etc. Ce sont en quelque sorte des traces de certification déposées à l'intérieur des discours par les discours eux-mêmes.

Alors on pourrait dire ceci : s'il y a des ordres de discours qui ne renvoient pas seulement aux conditions historiques et sociales de leur production mais à

---

1. Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2011, p. 3.



des signes distinctifs, ces fameux opérateurs, est-ce qu'on ne pourrait pas faire une histoire de ces opérateurs et voir ce qu'ils retiennent, ce qu'ils excluent aussi et ainsi comprendre comment se développe la loi d'une discipline par la production d'un dedans séparé d'un dehors. Chaque fois en effet que des opérateurs viennent dire, ceci est de la philosophie, ceci est de la littérature, ceci est du droit, il faut entendre l'opérateur et le discours qu'il authentifie avec lui comme faisant violence à l'égard d'un ensemble de signes qui sont reconnus comme ne cadrant pas avec la grille d'intelligibilité des opérateurs. De telle sorte qu'à chaque fois qu'il y a quelque chose qui s'affirme comme un certain savoir, il y a autre chose qui est rejeté, qui n'est pas retenu. Le jeu d'une discipline suppose du hors-jeu mais il serait faux de croire que ce hors-jeu est extérieur au jeu. En réalité, il est ce non-savoir qui est précisément expulsé par le jeu de la discipline pour se comprendre comme savoir. Ainsi Foucault, dans la même leçon, montre que, la philosophie dès lors qu'elle se définit avec Aristote comme un savoir par nature, exclut le savoir tragique comme un savoir qui, justement, n'est pas désiré par nature, comme un savoir qui inquiète le type de savoir qu'il est convenu de désirer par nature. Et la question devient alors la suivante, et je dirais que c'est cette question qui est finalement la mienne : comment penser le hors-jeu du savoir constitué, comment penser pour la philosophie quelque chose comme son dehors ? Il s'agit en somme de s'intéresser aux poubelles des disciplines, à ce qui n'est pas retenu comme de la connaissance mais qui ne fonctionne pas seulement comme un rebus qu'il faut situer à l'extérieur mais aussi comme un spectre qui fait retour dans la discipline elle-même. Il me semble que faire les poubelles de sa propre discipline peut être intéressant et définir une certaine attitude que je nomme en philosophie la contre-culture. Je ne dirais pas que mon travail s'est toujours défini ainsi mais je dirais qu'il a pris en revanche cette orientation. En ce sens, faire de la philosophie c'est faire une critique de ce qui est présupposé comme étant de la philosophie et c'est ce que j'essaie de faire depuis une orientation générale consistant à soutenir que la philosophie n'existe que par référence à un dehors qu'elle congédie et que j'essaie, pour ma part, avec d'autres, de faire rentrer dans l'analyse de la philosophie.

## La philosophie et son dehors

Ce n'est pas un hasard, je crois, si mes premiers travaux ont porté sur Canguilhem. N'est-ce pas Canguilhem qui dès la préface de son livre-princeps, *Le normal et le pathologique*, publié sous sa version définitive en 1966, affirmait que « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère »<sup>2</sup>.

---

2. Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 7.

Cette référence à la « matière étrangère », en l'occurrence pour Canguilhem, l'étude de la médecine, signale que le « dedans » de la philosophie ne vaut que par référence à un « dehors ». Faire entrer ce « dehors » dans ce « dedans » pour le réfléchir, c'est, je crois, abîmer ce dedans présumé, par l'appel à une série de problème que ce « dedans » ne se pose pas ou ne veut pas se poser. En particulier pour Canguilhem dont je rappelle qu'il fut le directeur de thèse de Michel Foucault qui soutint *L'histoire de la folie* sous sa direction, il s'est agi par là même de faire entrer une série de « problèmes concrets » comme la variété des comportements pathologiques mais aussi les rapports entre normes et techniques qui ne peuvent manquer de mener la philosophie vers d'autres directions. Cette irruption du concret est à mettre au service de l'irruption d'un dehors et cette intrusion du dehors est, je crois, la grande affaire de la philosophie française des sixties que Merleau-Ponty résuma en un sens lorsqu'il intitula l'un de ses textes en 1960 « La philosophie et le dehors ». On peut la penser de différentes façons : 1/comme une matière étrangère qui réoriente de fond en comble les pratiques de la philosophie et l'oblige à revenir sur des problèmes en apparence résolus, comme Canguilhem le note lui-même en soulignant avec humour que « la philosophie est la science des problèmes résolus »<sup>3</sup>, voulant dire par là qu'elle a pour rôle de « rouvrir les problèmes plutôt que de les clore »<sup>4</sup> et que c'est cela faire la science des problèmes résolus. 2/Ce dehors peut être pensé également à partir des limites qui définissent notre culture. Le dehors comme limite. Anticipant le partage qui s'établit à l'âge classique entre raison et folie, Foucault note, dans sa première préface, que l'« on pourrait faire une histoire des limites, de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur »<sup>5</sup>. Ici, le dehors ne vaut pas comme ce qui vient redéfinir le dedans mais comme ce qui est rejeté par le dedans. Ce rejet se signale dans le geste de tracer une limite entre le dedans et le dehors à la manière de la séparation produite par l'âge classique entre raison et folie, illustrée à titre d'exemple par la manière dont Descartes prend congés de la folie sous la forme d'une sentence irrévocable : « Mais quoi ce sont des fous et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples »<sup>6</sup>, commentée vivement par Foucault. 3/Le dehors peut être pensé également comme une marge à la manière de Derrida, c'est-à-dire comme un ensemble de positions qui tiennent dans le texte lui-même mais à titre d'écarts qui assurent la ligne de flottaison de

---

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*

5. Michel Foucault, « Préface » à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* in Frédéric Gros et Arnold Davidson (sous la dir. de), *Michel Foucault anthologie*, Paris, Gallimard, 2004, p. 52.

6. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin, 1996, *Œuvres complètes*, t. IX, p. 14.

la norme textuelle et en même temps la déstabilisent. On sait que la question de Derrida était bien la suivante : « Comment penser le dehors d'un texte ? Plus ou moins que sa propre marge ? »<sup>7</sup>. Car, pour Derrida, si la philosophie n'a eu de cesse de régler les différences, de régler la polysémie par la référence à une unité cachée qui organise par avance le divers, « surveillant ses marges »<sup>8</sup>, l'appel à un dehors, sous la forme d'une référence non capturée à la marge est alors ce qui doit permettre au texte philosophique de différer d'avec lui-même sous forme de traces qui ne se laissent pas capturer par l'unité présumée d'une signification primordiale. 4/Enfin le dehors peut être l'autre discours qui ne se laisse pas cadrer par l'ordre des discours que nous étudions principalement : la littérature chez Deleuze par rapport à la philosophie, les sciences humaines pour Merleau-Ponty par rapport à la philosophie. Alors il faut dire que chacun de ces dehors vient contester ce qui présente comme dedans. La référence à une matière étrangère défait l'ordonnement d'une philosophie première. De même, la référence aux limites de notre culture vient faire apparaître les types de violence et d'exclusion qui fabriquent notre culture. Également, la marge vient faire différer le texte de lui-même, le rendre *différand*. Enfin, les pensées produites par les autres discours exorbitent la philosophie, la décentrent d'elle-même.

Alors je dirais comme ça puisqu'il faut bien se lâcher que faire entrer le dehors dans la philosophie c'est ce que j'essaie de faire, de plusieurs manières, en menaçant le type de rationalité philosophique par d'autres rationalités, empruntées à d'autres disciplines comme la médecine mais aussi les sciences sociales d'une part ; en revenant d'autre part sur les lignes de partage entre le dedans présumé de la philosophie et son dehors. Ce que j'essaie de faire aujourd'hui avec l'idée d'une archéologie de la bioéthique me semble relever de cet état de fait. Si la philosophie a pu se redonner une modalité éthique particulièrement importante sous l'appellation de bioéthique, qu'elle soit d'inspiration kantienne ou utilitariste, de facture normative ou conséquentialiste, plutôt que d'analyser les différents types de légitimation philosophique de la bioéthique, il me semble plus important d'analyser ses conditions d'apparition historique comme pratique philosophique mais aussi comme pratique sociale cherchant à s'emparer d'une matière comme la médecine pour la réfléchir selon la constitution d'un droit sans valeur juridique. S'intéresser aux conditions historiques d'apparition de la bioéthique, c'est faire apparaître deux actes de la naissance de la bioéthique qui excèdent la légitimité philosophique, puisque le premier se situe dans la perspective d'une écologie fondamentale tandis que le second, seulement, se situe dans la perspective

---

7. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 27.

8. *Ibid.*, p. XXIV.

d'une critique de la raison médicale. Comprendre pourquoi la seconde a pris le dessus sur la première, c'est alors retracer un certain nombre d'arguments sur le consentement, sur le don (d'organes, de sang, de gamètes), sur l'injonction à la narration sans soupçonner qu'il existe un « universel » de la bioéthique et en étant plutôt attentif aux tactiques de pouvoir et aux jeux de savoir par lesquels l'universel présumé de la bioéthique vient unifier de façon fallacieuse une matière étrangère. Ici encore, je me référerais volontiers à Foucault et à sa décision théorique de supposer l'inexistence des universels pour pouvoir en faire l'histoire. Dans la leçon du 10 janvier 1979 qui ouvre son cours au collège de France intitulé *Naissance de la biopolitique*, Foucault distingue sa méthode philosophique de l'historicisme. Ce dernier présuppose l'existence de l'universel et se propose d'en faire l'histoire, il fait de l'histoire une méthode critique d'interrogation des universaux tandis que la décision théorique de Foucault est de suspendre la thèse de l'existence de l'universel afin de faire apparaître les événements et les pratiques qui s'ordonnent en apparence à un universel, par exemple celui de la folie<sup>9</sup>.

Il me semble que mon intérêt pour les sciences sociales est de même nature. Il s'agit bien de déplacer le centre de gravité de la philosophie au-dehors d'elle-même pour souligner précisément ce qu'elle a tendance à retenir ou à occulter et que d'autres discours peuvent contribuer à mettre en avant. Non pas que la vérité de la philosophie se situe dans les autres discours mais que la confrontation entre des ordres de discours qui obéissent à des opérateurs distincts, seule, permet de rendre compte d'une expérience. L'expérience ne désigne pas, dans mon esprit, ce qui est antérieur au savoir et qui ne peut être explicité que par un savoir à venir qui s'en empare. Elle vaut plutôt comme une explicitation interne à des conflits de savoirs. Elle est ce qui s'explicité à l'intérieur de rapports de tension, de conflits mais aussi parfois d'analogie entre les opérateurs qui identifient des ordres de savoirs distincts. Si l'on en reste à la philosophie et même à la philosophie sociale, on aura alors, pour rendre compte de l'expérience sociale, les catégories d'aliénation, de réification, de classe, etc. mais jamais quelque chose comme la précarité par exemple ou l'exclusion. Pour atteindre de telles catégories et ainsi viser une expérience qu'elles manifestent et peuvent occulter aussi, il faut bien alors s'emparer de discours sociologiques, juridiques, politiques qui rendent visible quelque chose comme la précarité. Mais ce qui est particulièrement intéressant, c'est le heurt qui en résulte entre le concept de précarité ainsi reconstitué à partir des travaux de Paugam sur la disqualification sociale, de Lapeyronnie sur la ségrégation sociale, de Castel sur la désaffiliation, et les concepts philosophiques dont nous

---

9. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France 1978-1979, Paris, Gallimard/le Seuil, 2004, Leçon du 10 janvier 1979, p. 5.



venons de parler. Je crois que c'est en problématisant cette zone de friction entre des ordres de discours différents que quelque chose comme le sens d'une expérience peut être explicité. Attention au terme d'expérience : elle ne désigne plus ici ce qui précède un savoir mais bien ce qui est explicité par la mise en relation et en tension entre des savoirs distincts. Comme le souligne l'historienne américaine Joan W. Scott, « l'expérience devient non pas ce sur quoi s'appuie notre explication, non pas la preuve incontestable qui ancre ce que nous savons ; elle devient plutôt ce que nous cherchons à comprendre, ce sur quoi du savoir sera produit ». Tout le contraire donc d'une évidence de l'expérience d'où procéderait le savoir mais la construction d'une expérience à la jonction des savoirs hétérogènes. « L'expérience est à la fois quelque chose qui est déjà une interprétation et quelque chose qui doit être interprété »<sup>10</sup>.

### La philosophie comme culture

Ainsi, le rôle d'une recherche me semble être (en tout cas c'est ainsi que je vois les choses) de questionner les lois de partage, produites dans les discours entre des ordres de discours distincts, dont les uns s'octroient la caractéristique de construire un dedans présumé de ces discours distinct d'un dehors tout autant présumé. Cette interrogation sur les partages dedans/dehors, je me rends compte maintenant seulement que j'ai cherché à la généraliser non seulement dans le mode d'interrogation sur l'ordre des discours qui attachent les uns à la qualité de discours philosophiques par opposition aux autres mais aussi en questionnant les partages sociaux qui assignent les uns à l'espace du dedans et les autres à l'espace du dehors ou de ce que je me suis proposé de nommer dans mon dernier essai, *Dedans, dehors. La condition d'étranger*, un dedans-dehors. Je m'efforce en effet de comprendre selon quelles modalités dans l'ordre des savoirs mais aussi dans l'ordre des pouvoirs certaines vies sont assignées à un espace du dehors depuis un ensemble de déterminations qui fonctionnent comme la loi du dedans, au point qu'elles en viennent à la limite à être représentées comme irreprésentables. J'essaie ainsi de traquer les exclusions des vies hors des espaces sociaux consacrés en m'attachant à définir ce processus d'exclusion comme un processus qui attache aux uns la possibilité de se définir et de se vivre comme « dedans » en débarquant les autres comme « dehors » même s'ils sont aussi parfois « dedans ». Il y a ici une complémentarité forte entre le fait de se définir comme le groupe des « uns » en débarquant des vies et en leur attachant la qualité d'être des vies autres et de s'octroyer la caractéristique sociale d'être dedans en refusant cette caractéristique pour d'autres vies. Christine Delphy en a bien souligné les enjeux à la fois épistémologiques et sociologiques dans un essai de 2008 intitulé « *Les Uns derrière les Autres* » lorsqu'elle a soutenu

---

10. Joan W. Scott, *Théorie critique de l'histoire*, Paris, Fayard, 2009 pour la traduction française, p. 125.

que les Uns sont ceux qui peuvent définir les Autres tandis que « les Autres, justement parce qu'ils sont Autres, ne peuvent appeler les Uns des Autres »<sup>11</sup>. Le partage entre le dedans et le dehors relève à la fois de classements et de gestes d'exclusion, de divisions et de constructions de hiérarchies. L'autre est à la fois celui qui est mis de côté, qui n'est pas retenu dans les classements officiels et qui est débarqué du groupe des uns. C'est pourquoi l'opposition du dedans et du dehors ne renvoie pas qu'à des partages entre les ordres des discours mais elle fonctionne toujours également comme la production pratique d'une ligne de distinction entre les vies qui sont reconnues comme « dedans » et celles qui sont reconnues comme « dedans » et aussi « dehors ». En cherchant à analyser le précaire comme un sujet situé à la fois dedans et dehors, inclus et exclus, en construisant une analyse de la figure de l'étranger, comme étant assigné dans le dedans d'une nation à l'espace du dedans-dehors, j'ai voulu souligner combien les procédés d'altérisation de certaines vies fabriquées comme vies autres doivent être compris comme des formes de qualification et de disqualifications produites par différents relais de pouvoir à l'intérieur des univers sociaux consacrés. Cette analyse des procédures sociales, juridiques, politiques de relégation de certaines vies qui en viennent de ce fait à se vivre comme des vies irreprésentables, dans mon esprit, ne doit pas être séparée de l'analyse des différentes formes d'exclusion par lesquelles un genre de discours se garantit comme discours d'un certain genre. En ce qui me concerne, revenir sur les partages pratiques entre un dedans et un dehors, c'est, dans le même temps, questionner le type d'hégémonie culturelle que peut représenter un ordre des discours particulièrement vigoureux comme par exemple le discours philosophique lorsqu'il a voulu se comprendre du côté de l'énonciation de l'universel et qu'il a, de ce fait, réitéré ou même mieux produit des partages entre certaines formes de vies qui ont accès à l'universel et d'autres formes qui n'y ont pas accès. Revenant ainsi sur l'histoire de la philosophie, il s'agit pour moi d'analyser la philosophie à partir de ce qu'elle exclut, qu'elle ne retient pas comme digne d'être représenté, l'ouvrier, la femme, l'enfant, l'étranger, etc., définissant quelque chose comme son Autre pour mieux s'assurer de la possibilité de séjourner dans l'universel. On peut penser aux nombreuses exclusions produites par la philosophie, celle en tout premier plan, analysée par Rancière dans le livre de 1983, *Le philosophe et ses pauvres*, qui fait dire à Platon que la divinité a donné aux uns l'âme d'or des philosophes et aux autres l'âme de fer des artisans, produisant un partage sans appel entre les philosophes qui s'occupent de la cité et les cordonniers qui ne s'occupent que de leurs chaussures<sup>12</sup>. On peut penser aussi à l'exclusion des femmes hors de la

---

11. Christine Delphy, *Classer, dominer*, Paris, la Fabrique, 2008, p. 19.

12. Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.

cité d'Aristote, à la loi de partage produite par Kant entre les différentes races, à la construction d'une humanité africaine aux limites de l'humanité produite par Hegel dans sa *Raison dans l'histoire* au nom de l'appel à un universel qui se trouve être un universel fortement européen, à la loi de partage réitérée par Husserl dans sa conférence de Vienne prononcée en 1935 « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » entre une humanité européenne qui comprend également les Américains et des habitants qui se voient refuser le titre d'européens, les Eskimos mais aussi les Tsiganes. On se souvient de l'énoncé : « Au sens spirituel, il est manifeste que les dominions anglais, les États-Unis, etc., appartiennent à l'Europe, mais non pas les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ni les Tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe. »<sup>13</sup> L'unité de vie européenne est refusée dans le même geste, dans l'ordre du discours philosophique, aux Esquimaux, aux Indiens et aux Tziganes en même temps que ce refus souligne l'appartenance du discours philosophique à ce qu'il accrédite, à savoir l'unité spirituelle réalisée précisément par la philosophie grecque en son commencement. En réalité, si l'on analyse le type d'exclusion produit ici par la philosophie lorsqu'elle témoigne d'elle-même quand elle témoigne contre les autres, on peut remarquer que la philosophie produit ou amplifie des partages entre l'Europe et l'Afrique (Hegel), entre l'Europe et ses étrangers (Husserl) chaque fois qu'elle prétend parler au nom de l'universel et qu'elle rechigne à se penser comme un discours culturellement contextualisé. Ainsi, c'est chaque fois que la philosophie renonce à penser sa propre particularité culturelle qu'elle en vient à produire un universel qui est en réalité l'expression d'une préférence culturelle non thématifiée comme telle. Par contraste, penser l'ordre des discours philosophique comme un ordre culturellement contextualisé qui intervient selon certaines conditions institutionnelles, sociales, politiques, c'est alors se donner la possibilité de nouvelles orientations normatives qui déstabilisent les partages épistémiques entre les ordres de discours, entre les connaissances et les savoirs et aussi les partages sociaux entre les uns et les autres.

### **La philosophie comme contre-culture**

Je souhaiterais approfondir dans un dernier moment de mon intervention cette compréhension culturaliste de la philosophie et en tirer toutes les conséquences. Deux possibilités s'offrent, dans ce contexte culturaliste, à la philosophie aujourd'hui. 1/On peut opter pour une analyse des jeux de langage propres aux différents types d'énoncés qui ont à voir avec la philosophie, en décrire les modalités propres en fonction des formes de vie auxquelles renvoient ces jeux de langage et ainsi renoncer à toute position universaliste au profit

---

13. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 pour l'ensemble de la traduction française, p. 352.

d'une position culturaliste. Au paragraphe 23 des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, on trouve la remarque suivante : « Le mot jeu de langage doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie ». Ceci revient à dire que la tâche de la philosophie n'est plus de proposer un universel abstrait surplombant toutes les situations et risquant, de ce fait, de reconduire des préférences culturelles implicites attachées à la formulation de cet universel, mais de circonscrire des énoncés relativement à des jeux de langage eux-mêmes en rapport à des formes de vie particulières. Il s'agit donc bien d'une orientation culturaliste de la philosophie où la nécessité thérapeutique de soigner des illusions métaphysiques qui reconduisent des universaux surplombants va de pair avec la prise en considération des contextes culturels en rapport avec des formes de vie particulières. Au § 241 il explicite ce raisonnement de la manière suivante : « Ainsi vous dîtes que la conformité des vies humaines décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux ? Est vrai et faux ce que les hommes disent l'être ; et ils ne s'accordent pas dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion mais de forme de vie. » Ce passage signale notamment que la possibilité de dire le vrai et conséquemment le faux ne relève, en dernière instance, d'aucun critère transcendantal mais de la forme de vie à laquelle sont liés ceux qui énoncent un jugement. Il faut donc se retourner vers cette forme de vie pour en comprendre le lien avec le type de jeu de langage qu'elle sous-tend et cette perspective suppose de prendre congés de toute possibilité, exorbitante pour tout dire, de se dégager d'une forme de vie particulière pour énoncer un universel. Selon cette première perspective, la question est celle de la conformité supposée entre un jeu de langage et une forme de vie, c'est-à-dire que la question centrale est celle de savoir si nous sommes fondés eu égard à nos formes de vie à mobiliser tel ou tel jeu de langage. Si l'on accorde un sens culturel étroit à la forme de vie, ce que les études préliminaires suggèrent, en identifiant langage et culture, alors la conséquence est qu'il existe autant de formes de vie que de systèmes culturels et que, de ce fait, il est impossible d'envisager une grammaire qui comparerait ces systèmes culturels ; tout au plus peut-on comprendre le sens pratique de l'usage des règles à l'intérieur d'une forme de vie particulière. Wittgenstein le confirme au § 584 : « Le couronnement d'un roi est une image de la magnificence et de la dignité. Isolez de son ambiance une phase de la cérémonie : on pose la couronne sur la tête du roi revêtu de la tunique du couronnement. Mais voici que dans une autre ambiance l'or est le moins précieux des métaux, son éclat passe pour tout à fait ordinaire. Le tissu de la tunique y est à vil prix. Quant à la couronne elle apparaît comme la parodie d'un respectable chapeau, etc. »<sup>14</sup> Il ressort clairement de cet exemple que la fonction attribuée à la couronne

---

14. Cité par Fabrice Clément, « Une nouvelle forme de vie pour les sciences sociales » in *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIX, 106.




et donc aussi au couronnement dépend étroitement du système culturel dans lequel cette fonction est prélevée. Le rôle de la philosophie est alors de s'assurer de la conformité entre un jeu de langage et une forme de vie. 2/Il me semble qu'on peut opter pour une deuxième analyse et c'est sur elle que je voudrais conclure. Tandis que la première analyse de la philosophie comme discours culturellement contextualisé aboutit à la suspension de toute thèse qui ne pense pas son appartenance à un mode culturel particulier, conduisant à une interrogation sur le sens pratique de suivre les règles dans un système culturel particulier et sur la manière de valider ou d'invalider des jeux de langage particulier en rapport à des formes de vie singulières, une seconde analyse, d'inspiration plus foucadienne, sous laquelle je me range, consiste à, partir de cette inscription culturelle de la philosophie, à envisager les modes de critique possibles et féconds, quelque chose donc comme une contre-culture : il ne s'agit pas seulement de décrire d'où l'on parle mais de critiquer certains des sites à partir desquels on est amené à dire ce que l'on dit, déployant donc dans l'entreprise d'une histoire culturelle de nos discours qu'elle soit de facture archéologique ou généalogique comme une critique, au sens que Foucault a donné à ce terme dans sa conférence de 1978 « Qu'est-ce que la critique ? », à savoir un certain « art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie », au sens également que la traductrice de la *Dissémination* de Derrida, Barbara Johnson, donne à ce terme : « La critique d'un système théorique quel qu'il soit n'est pas un examen de ses faiblesses et de ses imperfections. Ce n'est pas une série d'observations critiques destinées à l'améliorer. C'est une analyse qui se concentre en priorité sur les possibilités qu'offre le système. Partant de ce qui paraît naturel, allant de soi ou universel, la critique remonte vers l'amont de ce qu'elle étudie, de manière à montrer que ces choses ont leur histoire, qu'on peut analyser les raisons qui les font être ce qu'elles sont ainsi que les effets qu'elles produisent ; et que le point de départ n'est pas un donné naturel mais une construction culturelle, presque toujours aveugle à son propre sujet. »<sup>15</sup>

---

15. Cité par Joan W. Scott, *Théorie critique de l'histoire*, op. cit., p. 27-28.

# REINCONTRÉS



## **Mené par Estelle Patoyt et Andrea Cabezas Vargas**

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, EA 4426 MICA et  
Universidad de Costa Rica, Doctorado en estudios de Sociedad  
y Cultura.

Mail : andrea.cabezas-vargas@u-bordeaux3.fr,

## **Traduction Anne-Laure Rebreyend**

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, EA 3656 AMERIBER

Mail : al.rebreyend@gmail.com

## **NDLR**

Entretien réalisé à l'occasion de la venue de Carlos Fuentes à  
l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, où il a reçu les  
insignes de Docteur *Honoris Causa* le 20 octobre 2011.

# Entretien avec Carlos Fuentes

## **I – L’interculturalité et la vision de l’autre dans l’œuvre de Carlos Fuentes**

**Dans l’œuvre de Carlos Fuentes, la vision de l’autre est un élément récurrent qui subit différentes métamorphoses, du nationalisme à la xénophobie, de l’acculturation aux processus de multiculturalité et interculturalité. Cette vision de l’autre est-elle une fascination omniprésente dans votre œuvre ?**

En Amérique Latine, nous passons beaucoup de temps à nous demander qui nous sommes. Le discours de l’identité nous a pris des années et nous a épuisés, jusqu’à parvenir à conclure que oui, nous avons une identité, que je suis mexicain, que García Márquez est colombien, Vargas Llosa Péruvien ; ce n’est plus un problème.

Le problème est d’avoir une identité, et les formes de la diversité, car la vie démocratique va dépendre des formes de la diversité politique, morale, sexuelle, religieuse... ; nous sommes en train de passer d’une identité acquise à une diversité encore à conquérir.

Je ne sais si cela répond à votre question, parce qu’elle place mon œuvre au cœur de tout cela. Mon œuvre tout à la fois affirme une identité – celle du Mexique, de l’Amérique Latine – et part en quête de l’autre, de l’altérité, comme on disait autrefois, en faisant de la diversité l’objectif de l’Amérique Latine actuelle.

**Du fait que vous avez vécu personnellement dans des contextes de bilinguisme et de multiculturalité, pourrions-nous affirmer que votre littérature est une littérature « des deux côtés », des deux frontières, des deux mondes ?**

J’ai grandi aux États-Unis, au Chili et en Argentine, mais j’ai conservé mon identité pour bien des raisons. D’abord du fait de la situation politique, la Révolution mexicaine, durant la présidence de Cárdenas qui a exproprié le pétrole, a mené la réforme agraire, a permis la syndicalisation des ouvriers, toute une série d’actes révolutionnaires. Et mon père, qui était conseiller légal de l’ambassade à Washington, me disait lorsque j’étais petit : « C’est cela le Mexique, tu es mexicain, cela fait partie de ta vie ».



Aussi n'ai-je jamais perdu ni l'identité mexicaine, ni même l'accent. Je suis venu en Europe pour la première fois à 21 ans, je me suis senti très à l'aise dans les pays européens; dès lors j'ai mené une vie transcontinentale et en lien avec les États-Unis, mais sans jamais perdre l'affiliation mexicaine.

**Entretenez-vous une relation particulière avec la langue anglaise? Dans votre œuvre, elle est présente de manière explicite sous forme de prières, de mots, mais aussi indirectement par la convocation (par les épigraphes, les citations, les personnages) d'auteurs comme Yeats, Ambrose Pierce, Thomas Browne, etc.**

J'ai étudié aux États-Unis durant mon enfance, et j'ai toujours pensé qu'il fallait troubler la pureté de la langue. J'aurais pu être un écrivain de langue anglaise, mais j'ai songé que les Yankees avaient déjà tout pour eux, les Faulkner, les Hemingway, les Scott Fitzgerald, qu'ils n'avaient pas besoin de moi. En revanche, en Amérique Latine, avec les gens de ma génération, comme Cortázar ou García Márquez, nous nous sommes efforcés de créer une tradition littéraire nouvelle et le défi était bien plus grand en espagnol, la langue qui avait donné ni plus ni moins que Cervantes et l'inauguration du roman moderne, mais qui depuis s'était endormie. Il n'y a peut-être que deux grands romanciers espagnols au XIX<sup>e</sup> siècle : Clarín et Pérez Galdós, puis le silence avant et après le XX<sup>e</sup> siècle. Alors j'ai

senti qu'en Amérique Latine il y avait beaucoup à dire. J'ai eu d'importants mentors littéraires : Carpentier, Borges, Asturias...

Notre génération, celle qu'on a appelée le « boom », a raconté de nouveau l'histoire d'Amérique Latine, en essayant de dire ce qui avait eu lieu et n'avait jamais été dit. Des œuvres comme *Cent ans de solitude* ou *La Mort d'Artemio Cruz*, entre autres nombreux romans, relèvent de cette entreprise. Mais ce n'est pas celui des écrivains qui abordent les problèmes de la réalité ou de l'imaginaire d'aujourd'hui : amours, divorces, scandales, vols, possessions, dépossessions, enfants, grands-parents, que sais-je encore. Ils traitent de tous les thèmes traditionnels du roman et de la réalité, les abordent comme fiction ou non, mais ils ne font plus face au défi qui était le nôtre. Et les écrivains d'Amérique Latine sont bien plus libres aujourd'hui.

**Quelles sont les principales ou les véritables frontières qui opposent les cultures du Nord et celles du Sud?**

Je crois qu'il y a une double invasion, dans le cas du Mexique et des États-Unis. Les États-Unis n'ont que deux voisins : le Canada et le Mexique. C'est pourquoi le lien est plus fort avec le Mexique qu'avec l'Argentine ou le Chili. Cinquante millions de personnes parlent espagnol aux États-Unis tandis qu'au Mexique on doit trouver cent personnes qui parlent anglais – j'exagère à peine.

La présence de la langue espagnole est énorme dans les coutumes, la cuisine, les chansons, les danses, la poésie... Tout cela est déjà entré dans un monde nord-américain qui, en outre, subit l'influence du Japon, des Philippines, de l'Europe constamment, et du monde africain.

Nous faisons partie de ce « melting-pot » : nous sommes très présents dans la vie nord-américaine. Beaucoup de Mexicains ou de Latino-américains restent aux États-Unis et deviennent des citoyens de langue anglaise. Nombre d'entre eux sont domestiques à Chicago, Los Angeles ou New York, et parfois, lorsqu'ils parviennent à rentrer au Mexique, une communauté nouvelle se crée. Ainsi les États-Unis influencent-ils l'Amérique Latine et l'Amérique Latine les États-Unis.

Naturellement, le pouvoir nord-américain assure que l'influence nord-américaine est grande, mais voyez plutôt la force de la culture face aux réalités politiques et économiques du moment : le Mexique est un pays voisin où l'on parle espagnol, où l'on cultive une mémoire aztèque, avec des églises baroques – même les athées y sont catholiques! –, une sensibilité et une cuisine par bonheur bien différentes de celles des États-Unis. Être voisin des États-Unis n'est pas chose facile, et pourtant le Mexique a conservé une personnalité bien plus latino-américaine que nord-américaine – avec des marques d'influence bien entendu.

## II – Les symboles dans *La frontière de verre* et *Le vieux gringo*

**Dans *Le Vieux Gringo*, et plus particulièrement dans *La Frontière de verre*, surgissent nombre de références à la Guerre d'Álamo (1846-48), durant laquelle le Mexique a perdu 55 % de son territoire du Nord. Ce fait historique est-il une blessure ouverte pour le peuple mexicain ?**

Non, la perte de la moitié du territoire n'est en aucune manière un conflit pour le Mexique, et nous ne disons pas stupidement « Allons reconquérir Los Angeles ou Austin, Texas », non. Le conflit vient des faits actuels, surtout de la présence de cinquante millions de travailleurs de langue espagnole aux États-Unis, en majorité des Mexicains et des Portoricains.

En premier lieu, notre problème est : quelles sont les raisons économiques qui expliquent qu'un travailleur quitte l'Afrique pour l'Europe, ou le Mexique ou le Guatemala pour les États-Unis? Son pays d'origine a besoin de lui, il faudrait qu'il puisse y trouver du travail. C'est là un problème très grave, qui est celui de l'organisation mondiale, et qui va nous dévorer si nous ne le résolvons pas.

En second lieu, c'est un problème pour les États-Unis, car ces travailleurs ne sont pas des criminels et sont pourtant parfois traités comme tels. Quel est leur statut? Quels sont leurs droits, leurs devoirs? Comment se comportent-ils dans la société nord-américaine? C'est donc un

conflit qui relève de la politique interne du Mexique et de la relation bilatérale entre le Mexique et les États-Unis. C'est cela le problème, ce qui s'est passé il y a plus de cinquante ans n'a d'intérêt que pour la mémoire ou le sentimentalisme.

Dans *La Frontière de verre*, le narrateur nous parle du désir de José Francisco :

« Je voulais donner la parole à toutes les histoires que j'entendais depuis mon enfance, des histoires de famille surtout, qui étaient la richesse du monde frontalier, toutes ces histoires encore vivantes, qui refusaient de mourir, qui allaient, libres comme des fantômes de la Californie au Texas, en attendant que quelqu'un les raconte, les écrive... convaincu que les mots voleraient jusqu'à trouver leur destin, leurs lecteurs, leurs auditeurs, leurs langues... » <sup>1</sup>

Attention, ça, c'est la voix du personnage. Les écrivains n'écrivent pas pour se donner la parole à eux-mêmes, – ce serait de la mauvaise littérature – mais pour prêter une voix propre aux personnages, équivoque. Un bon roman a toujours une fin ouverte. C'est le lecteur, et non l'auteur, qui donne un avenir au roman.

**Je crois lire dans votre œuvre une équivalence entre le Mexique et la mort : dans *Gringo viejo*, le personnage, un habitant des États-Unis, fuit au Mexique, en pleine**

**révolution, pour y mourir ; dans votre nouvelle *En buena compañía*, le personnage finit par appartenir à ses deux tantes, qui vivent enfermées dans une vieille maison, bloquées dans un passé morbide : à la fin du récit, elles célèbrent les funérailles de leur neveu en l'enfermant de force dans un cercueil souterrain ; dans *Apolo y las putas*, le protagoniste déclare qu'il prend conscience de sa « mexicanité », qu'il devient mexicain au moment de mourir.**

Le Mexique a la particularité de ne pas distinguer la vie et la mort. J'insiste beaucoup sur cela dans mes livres parce que je crois que c'est une spécificité toute mexicaine, que je ne trouve pas en France ou aux États-Unis, où la culture occidentale a créé une dichotomie entre la vie, d'un côté, et la mort, de l'autre. Au Mexique nous savons que la mort fait partie de la vie, tout simplement ; nous le croyons profondément, nous le vivons, avec le jour des morts, ses fleurs et ses prières et ses conversations avec les morts. C'est un fait culturel d'identité.

### III – Carlos Fuentes et la littérature

**Comment se manifeste la dualité entre la littérature et la lecture dans vos récits ?**

Il y a plus de lecteurs que d'écrivains, et plus de réel dans la réalité que dans la littérature ; on aura beau écrire, on n'embrassera qu'une petite parcelle de réalité. Pourtant, je ne

peux pas comprendre le monde sans Cervantes, sans *Don Quichotte*, mais avant 1605 il y avait un monde sans Cervantes et sans *Don Quichotte*, et des gens vivaient à cette époque dont personne ne se souvient. Alors, il y a un pouvoir de mémoire durable dans le fait littéraire qui doit beaucoup influencer notre travail et dépasser nos personnes. C'est l'humilité de dire : l'œuvre est ouverte, et on la communique à un lecteur parce qu'on est écrivain. Je suis aussi lecteur, bien sûr, et j'ai aussi ce sentiment que *Tirano Banderas*, de Valle-Inclán, ou n'importe quel roman de Balzac me sont ouverts, comme lecteur d'aujourd'hui.

C'est en cela que consiste l'échange : l'écrivain doit laisser le roman ouvert pour les futurs lecteurs, mais l'écrivain en tant que lecteur doit être ouvert à l'œuvre qui précède la sienne.

### **L'intertextualité littéraire est-elle le moteur de la genèse de plusieurs de vos récits ?**

Si vous le dites, c'est sûrement vrai ! Je ne suis pas le seul écrivain à le faire. Pourquoi ? Parce qu'une œuvre littéraire hérite d'autres œuvres, et ajoute quelque chose qui auparavant n'y était pas, et dans dix ou vingt ans quelqu'un parlera de la nôtre. Je reviens d'Aix-en-Provence où j'ai rencontré beaucoup de jeunes écrivains chiliens, colombiens, mexicains, qui sont deux fois plus jeunes que moi et qui font ce que je n'aurais pas pu imaginer il y a quarante ans. Mais ils le

font parce que García Márquez, Mario Vargas Llosa, Cortázar, Carpentier, Borges et Asturias et moi avons écrit auparavant, et qu'eux écrivent par assimilation ; ils écrivent de nouveaux livres, des livres insoupçonnés, tout comme moi j'étais insoupçonné pour Miguel Angel Asturias.

Chaque œuvre crée quelque chose de nouveau, de nouvelles perspectives, et signale la dette qu'elle a envers la tradition, mais aussi, en tant que création, la dette qu'elle a envers l'avenir.

### **De vos débuts dans l'écriture à aujourd'hui, le rôle du romancier a-t-il changé ? Quelles sont les difficultés auxquelles se heurte l'écrivain à notre époque ?**

Je crois que c'est la vision du romancier, non son rôle, qui a changé.

Je n'aurais pas deviné ce qui est arrivé en Afrique du Nord, alors que Barack Obama l'avait annoncé au Caire. Des choses historiques nouvelles qu'on n'aurait pas même imaginées adviennent dans le monde : soudain l'Égypte a changé, et Mohammed Moubarak, et le dictateur de Tunisie, et Mohammed Khadafi sont partis : que s'est-il passé ? Pourquoi est-ce arrivé ? Pourquoi un homme politique peut-il le prévoir, et pas un écrivain, alors que nous sommes censés être les maîtres de l'imagination ?

Ainsi, pour répondre à votre question, on ne peut pas établir de catégories fixes, peu flexibles. Le travail littéraire change en permanence,



nous vivons dans un monde chaque jour plus mobile et plus difficile à cause de la concurrence. Les révolutions d'Afrique du Nord se sont faites à partir de Facebook, de Twitter, de nouveautés qui n'existaient pas il y a seulement dix ans. Des changements aussi gigantesques et soudains posent un problème à l'écrivain : quelle valeur a l'imagination pour continuer d'exister dans un monde de changement perpétuel ? Qu'allons-nous dire ? Qu'allons-nous imaginer ? Je crois qu'aujourd'hui le danger est plus grand que jamais car les médias sont très accessibles, très rapides et en constante transformation.

Mais je crois à l'existence d'une imagination proprement littéraire qui transcende les changements de la communication quotidienne, sinon on n'écrit pas. Je sens qu'il en a toujours été ainsi : l'essor de la presse quotidienne après la Révolution Française n'a pas empêché Balzac et Flaubert d'écrire, pas plus que le succès du cinéma n'a arrêté John Dos Passos et Faulkner. Le développement des moyens de communication actuel ne va pas nous empêcher d'écrire non plus. C'est-à-dire qu'il y a une vision inhérente au fait littéraire qui transcende d'autres moyens de communication, de quelque époque que ce soit.

Comment préserver la vertu littéraire qui consiste à écrire des livres à partir de l'imagination et de la mémoire va être, ou plutôt a toujours été, notre défi. C'est un défi que de

coexister avec toute la nouveauté du monde.

### **Le mythe littéraire peut-il garder son pouvoir aujourd'hui dans le domaine politique ou social ?**

Toutes les idéologies sont des mythes et s'écroulent facilement. Quand on pense à l'idéologie du national-socialisme allemand, « se lo llevó la chingada » comme on dit au Mexique, elle est partie en fumée, franchement elle a disparu. Les œuvres d'art durent plus longtemps que les idéologies politiques, sans nul doute ; c'est là une bonne raison de continuer à travailler.

### **Le roman a-t-il un rôle central face à ce fait social qu'est l'augmentation du trafic de drogue au Mexique et en Amérique Centrale ?**

La littérature n'a qu'un rôle : celui d'exercer l'imagination et la mémoire face à n'importe quel fait. J'ai écrit un roman sur le narcotrafic, *Adán en Edén*, en me disant que je ne voulais pas écrire ce que j'écrirais dans un journal comme *La Reforma* ou *El País* pour dénoncer le narcotrafic, que je devais le tourner autrement, par l'imagination. C'est un roman comique sur un fait tragique, mais c'est ce qui pour moi, en tant qu'écrivain, fait sa nouveauté. La littérature est bien plus complexe, elle exige davantage, il faut transformer ce que nous voyons tous les jours en quelque chose qui a un autre sens, indépendant de la réalité, mais qui finit par en faire partie.

**Dans le champ littéraire, vous considérez-vous comme une sorte de moraliste ou d'immoraliste ?**

Je me considère comme une sorte d'immoraliste depuis que j'ai lu le livre d'André Gide *L'immoraliste*. Il se passe quelque chose de curieux dans la littérature : c'est très difficile d'écrire sur des gens bons. Miguel de Cervantes l'a fait avec Don Quichotte, Dickens avec Pickwick, Dostoïevski dans *L'Idiot*. Mais il est beaucoup plus facile de parler des méchants, c'est ce qui donne de l'imagination et de la force. C'est pour cela que le *Quichotte* est un chef-d'œuvre, parce qu'il parvient à consacrer la bonté du personnage et de la réalité qu'il vit, mais, hormis cet exemple, c'est très difficile. En fait, les bons écrivains sont tous immoraux !

**Quels sont les défis principaux de la littérature latino-américaine du XXI<sup>e</sup> siècle ?**

D'être comprise partout. Certains romans du passé n'étaient compris qu'en Bolivie, en Équateur ou en Colombie. Aujourd'hui il faut être capable de communiquer, d'être compris par un lecteur dit « global », je dirais plutôt « international ».

Si *Cent ans de solitude* est traduit dans presque cinquante langues, cela signifie que ce n'est pas seulement un roman colombien mais un roman ukrainien, tibétain, que sais-je encore, un roman que l'on comprend partout. Aussi le bon écrivain sait-il

tirer grand profit de ses racines locales, comme Faulkner : qui est plus localiste que Faulkner parlant du Sud des États-Unis ? Pourtant ses romans sont compris dans n'importe quelle langue ! C'est cela le secret de la bonne littérature.





VARIA

Valeria Villa, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, EA  
3656 AMERIBER et Università di Bologna (SITLEC), valeria.  
villa@u-bordeaux3.fr

### **Résumé**

Cette contribution vise à montrer les représentations des immigrés véhiculées par la presse italienne au travers de la mise en valeur de leurs compétences linguistiques. Nous nous concentrons notamment sur la visibilité accordée par les médias – même par le biais de la polyphonie énonciative – à leur emploi et/ou connaissance des dialectes italiens, sur les implications dans leur intégration sociale et sur l'image de leurs pratiques linguistiques.

### **Mots-clés**

migrants, dialectes italiens, presse, intégration sociale

### **Abstract**

This paper aims to show immigrant representations portrayed by the Italian press by focusing on their linguistic competencies. We concentrated on the visibility given by the media – also by the means of enunciative polyphony – to their use and/or knowledge of Italian dialects, to the implications on their social integration and to the image of their linguistic practices.

### **Keywords**

immigrants, Italian dialects, press, social integration



# « Migrants et dialectes » dans la presse italienne : représentations, enjeux et implications

## Introduction

Les figures des migrants mises en scène par la presse écrite ont souvent été un objet d'étude pour de nombreuses raisons<sup>1</sup>. Il s'agit en effet de recherches qui se sont concentrées notamment sur l'immigration « prise aux mots »<sup>2</sup>, sur les figures et les représentations médiatiques dans les pays d'accueil. Au niveau européen, elles ont mis en évidence, à plusieurs reprises, un portrait négatif des migrants : stéréotypé et qui repose sur ce que Binotto, Martino<sup>3</sup> appellent le triangle « criminalité, clandestinité, arrivées », des termes caractérisant les flux migratoires arrivant des pays du Sud et de l'Est de l'Europe.

En Italie, par exemple, les recherches sur la représentation des immigrés dans les médias<sup>4</sup>, pendant les vingt dernières années ont mis en avant la politisation du sujet, la mise en mots de l'altérité, les stéréotypes classiques caractérisant ce phénomène<sup>5</sup> et récemment les discours sécuritaires. D'un côté nous avons des informations plus générales au sujet de l'immigration et des comportements

---

1. Cf. Teo Van Dijk, *Critical News Analysis*. Critical Studies, 1 (1), 1989, p. 103-126 ; Teo Van Dijk Teo, *Racism and the press*, New York, Routledge, 1991 ; Teo Van Dijk Teo, « New(s) Racism. A discourse analytical approach », in Simon Cottle (sous la dir. de), *Ethnic Minorities and the Media*, Milton Keynes, Open University Press, 2000, p. 33-49.

2. Cf. Simone Bonnaïfous, *L'immigration prise aux mots. Les immigrés dans la presse au tournant des années 80*, Paris, Kimé, 1991.

3. Cf. Marco Binotto, Valentina Martino, *Fuori luogo. L'immigrazione e i media italiani*, Cosenza, Pellegrini editore, 2004, p. 31.

4. La recherche menée par le Censis a montré que les images des immigrés dans la télévision italienne résultent négatives dans 83 des cas sur 100, avec une majorité d'informations qui concernent la criminalité, l'assistance, la solidarité ou encore l'immigration comme sujet plus général ; de même, plusieurs séries télévisées montrent des représentations des migrants très simplifiées, Censis, *Turning into diversity, immigrati e minoranze etniche nei media*, n°1/2, 2003.

5. Cf. Marco Binotto, Valentina Martino, *op. cit.*, p. 1 ; Mario Corte, *Comunicazione e giornalismo interculturale. Pedagogia e ruolo dei mass media in una società pluralistica*, Padova, Cedam, 2006a° ; Mario Corte, *Stranieri e mass media, stampa immigrazione e pedagogia interculturale*, Padova, Cedam, 2006b ; Pantaleone Sergi, *Stampa migrante. Giornali della diaspora italiana e dell'immigrazione in Italia*, Soveria, Rubettino Editore, 2010 ; Ribkall Sibathu, *Il cittadino che non c'è. L'immigrazione nei media italiani*, Roma, Edup, 2004.

des immigrés ; de l'autre on retrouve les attitudes et les craintes des italiens en lien avec la présence des étrangers, et enfin des nouvelles sur les débarquements, les arrivées et la dégradation qui en découle<sup>6</sup>.

Mais, parmi ces nombreuses images produites par la presse italienne, on découvre également une dimension qui sort de la représentation générale pour décrire un caractère plus spécifique : au travers des pratiques linguistiques, notamment, le rapport entre les migrants et la langue italienne, et plus récemment leur rapport avec les nombreux dialectes italiens<sup>7</sup> (qui s'avèrent rester dans l'héritage et l'emploi, surtout oral, des locuteurs natifs).

Une remarque nécessaire concerne la *visibilité* accordée à ce thème dans la presse<sup>8</sup>. Rendre visible, parler et « écrire » sur cet aspect signifie sans doute leur accorder une importance et de l'espace. Ce binôme – *immigration-dialectes* – constituera donc le focus de notre analyse linguistique. Avant de présenter cette dernière, nous procéderons d'abord en illustrant brièvement le corpus sélectionné, puis les principes méthodologiques choisis.

## 1. Le corpus de l'enquête et les principes méthodologiques

Les extraits sélectionnés et analysés dans cette étude ont été tirés de plusieurs journaux de la presse italienne. Parmi les quotidiens nationaux sélectionnés on retrouve : la *Repubblica*, *L'Espresso*, *il Corriere della Sera*, la *Stampa*, *il Giornale*. Dans la catégorie de la presse régionale : *Il Resto del Carlino*, *il Corriere del Veneto*, *La tribuna di Treviso* etc. Les articles font partie d'un corpus plus large

---

6. Cf. Marco Binotto, Valentina Martino, *op. cit.*, p. 39.

7. Cette situation linguistique très particulière qui se remarque surtout dans l'oralité voit les locuteurs dans des situations informelles se servir aussi bien de la variété haute (l'italien) que de celle basse (le dialecte), en situation d'alternance ou mixité codique. En revanche, dans la conversation formelle le locuteur dispose de l'italien standard. La définition plus adaptée pour cette situation linguistique semble être celle du linguiste Berruto (1987 ; 2006) qui la nomme « dilalie ». (Pour approfondir cette notion cf. Gaetano Berruto, « Lingua dialetto, diglossia, dilalia », in G. Holtus-J. Kramer (sous la dir. de), *Romania et Slavia adriatica*, Amburgo, 1987, p. 57-81 ; Gaetano Berruto, « A mo' di introduzione », in A. Sobrero, A. Miglietta (sous la dir. de), *Lingua e dialetto nell'Italia del duemila*, Galatina, Congedo Editore, p. 5-13). En effet, la notion de diglossie de Ferguson n'est pas tout à fait adaptée au cadre italien, car il n'existe pas de séparation très nette d'emploi entre variété haute pour le contexte formel et basse pour le contexte informel, du moment que les deux peuvent coexister dans le deuxième. Cf. Charles Ferguson, « Diglossia », in *Word* 1, 1959, p. 325-340.

8. Néanmoins, l'emploi même du dialecte dans la presse italienne est toujours un sujet d'actualité comme démontrent des recherches sur les dialectes dans les journaux de Palisi. Cf. Ida Palisa, « Il dialetto nei giornali », in De Blasi Nicola, Marcato Carla (sous la dir. de), *Lo spazio del dialetto in città*, Liguori, Napoli, 2006, p. 113-142.

qui accueille également du matériel saisi en ligne (publicités, vidéos etc.) et des œuvres de la littérature de l'immigration<sup>9</sup>.

Nous avons retenu la période 2008-2011, en constituant un corpus de 40 articles quantitativement modeste, mais qualitativement significatif, car les articles parus en ligne abordent le binôme immigration-dialectes, de différents points de vue et dans des contextes variés. Les passages, une fois classés par date et source et selon les thèmes liés aux variétés vernaculaires qu'ils traitent, ont été analysés selon le cadre théorique de l'analyse des textes de communication<sup>10</sup>.

Pour ce qui est des cas examinés dans cette contribution, les passages ont été divisés en deux types : d'une part ceux qui mettent en évidence la capacité des migrants à parler en dialecte (cf. 3) où l'énonciateur correspond toujours au journaliste ; d'autre part ceux qui, pour le même but, font en revanche appel au discours direct (dorénavant DD) et à différents énonciateurs (journalistes, citoyens natifs, migrants) (cf. 4). Ils ont été étudiés en tenant compte de la notion de polyphonie<sup>11</sup> énonciative<sup>12</sup> notamment dans les discours de la presse<sup>13</sup>.

## 2. Le rapport des migrants au dialecte dans la presse

D'après une macro-catégorisation qui découle d'une première lecture qui met en évidence la manière dont les articles se réfèrent le plus souvent à :

### a. *La volonté politique de mettre en place des cours de dialecte pour les migrants*

De nombreux articles mettent en lumière la nécessité, selon le parti de droite de la Ligue du Nord, pour les migrants travaillant dans le nord de

---

9. Dans cette contribution nous nous concentrerons exclusivement sur la presse. Le thème dialectes-immigration dans les médias, films et littérature est approfondi dans le cadre de notre thèse de doctorat.

10. Cf. Dominique Maingueneau, *Analyser les textes de communication*, Paris, Arman Colin, 2007.

11. Le discours rapporté intégré dans les théories de la polyphonie énonciative est clairement un concept très complexe et un domaine assez vaste. Les titres indiqués ici ne reflètent qu'une partie réduite des recherches à ce sujet. Par conséquent, dans ce travail, nous ferons référence notamment aux auteurs sous-cités (cf. 2). En outre, il est important de souligner que nous ne rentrerons pas dans la discussion concernant la fidélité du discours rapporté.

12. Cf. Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978 ; Mikhaïl Bakhtine, *La Poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1963 ; Oswald Ducrot, *Le Dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984 ; Perrin L., « Polyphonie et autres formes d'hétérogénéité énonciative : Bakhtine, Bally, Ducrot », *Pratiques*, n° 123-124, 2004, p. 3-7 ; André Petitjean (sous la dir. de), « Polyphonie », *Pratiques* n° 123-124, 2004 ; André Petitjean, « Les faits divers : polyphonie énonciative et hétérogénéité textuelle », *Langue française*, n° 74, 1987, p. 73-96.

13. Cf. Greta Komur, « Les modes du discours rapporté dans la presse et leurs enjeux polyphoniques », *Pratiques*, n° 123-124, 2004, p. 57-74.

l'Italie d'apprendre les dialectes locaux, et, pour ce faire, ils proposent de créer des cours de dialecte ; il s'agit souvent de cours proposés aux femmes (« le badanti ») qui s'occupent des personnes âgées ou encore aux migrants employés dans les chantiers comme maçons. Dans ces deux milieux l'emploi du dialecte étant très marqué, ces articles veulent démontrer que la maîtrise<sup>14</sup> de la variété vernaculaire est indispensable. Dans cette optique, il y a aussi des propositions sur l'évaluation des compétences linguistiques en italien mais aussi de la connaissance de la culture locale.

*b. La volonté des migrants eux-mêmes d'apprendre le dialecte, ou l'aversion à fréquenter un cours de dialecte*

De la part des migrants, lorsque les journalistes leur donnent la possibilité de s'exprimer à ce propos, on retrouve des attitudes controversées : à côté de migrants qui n'apprécieraient pas de fréquenter des cours de dialecte, d'autres au contraire les réclament personnellement, ou encore les fréquentent déjà.

*c. Leur emploi du dialecte dans différents contextes et le rapport à l'intégration*

On retrouve dans certains articles des remarques concernant simplement la capacité des migrants à *parler* un dialecte (cf. exemples 1, 2 de l'analyse), les fonctions attribuées à ces pratiques, comme dans le cas de l'emploi du dialecte pour des raisons conflictuelles<sup>15</sup> ou bien comme ressource transactionnelle

---

14. Voici un exemple d'un des articles abordant ce sujet, suivi de la traduction : « Vorìa magnare capùssi, pisacan, formaio. Non me sento ben : go la mossa... ». Come potrebbe reagire secondo voi, una badante proveniente dalla Moldavia di fronte ad espressioni che non ricalcano l'italiano forbito ? Eppure molti anziani residenti in città e in provincia parlano così abitualmente, soprattutto se hanno superato gli ottanta [...]. Come correre ai ripari di fronte ad un dialetto che rimane spesso la lingua principale per i veneti ? Con dei corsi di dialetto [...]. Da una giunta leghista la scelta del dialetto forse può apparire scontata. Ma in questo caso non si parla di scuole elementari o medie. Si parla di anziani e di donne che si occupano di loro : pianeti diversi, mondi lontani, usanze differenti. *Il giornale di Vicenza*, 13.01.2011. Trad. « Je voudrais manger du chou-fleur, des légumes et du fromage. Je ne suis pas bien... ». Comment pourrait-elle réagir d'après vous, une aide soignante arrivant de la Moldavie devant des expressions qui ne respectent pas l'italien standard ? Toutefois, plusieurs personnes âgées parlent de cette façon habituellement, surtout s'ils ont plus que 80 ans ? Comment faire face au dialecte qui demeure la langue principale pour les vénitiens ? Avec des cours de dialecte [...]. Le choix du dialecte n'étonnera personne venant d'un conseil municipal de la Ligue Nord. Mais en ce cas spécifique, on ne parle ni d'écoles primaires, ni de collèges. On parle de personnes âgées et des femmes qui s'en occupent : planètes différentes, mondes lointains, coutumes différentes.

15. Sur l'emploi du dialecte pour des fonctions conflictuelles cf. Valeria Villa, « La communication interculturelle entre migrants et italiens : choix linguistiques d'exclusion et d'inclusion », in M. Lebon-Eyquem, T. Bulot, G. Ledegen, (sous la dir. de) *Ségrégation, normes*

etc. ; d'autres articles vont plus en profondeur sur ce phénomène en le mettant en rapport avec l'intégration sociale (cf. exemples 3, 4, 5, 6, 7).

#### *d. Le problème de compréhension<sup>16</sup> des dialectes*

D'un nombre plus réduit, ces articles montrent la difficulté pour les migrants de comprendre certains dialectes.

Dans cette contribution, nous aborderons de façon détaillée le point « c ». En effet, dans plusieurs articles, l'un des indices les plus frappants concerne des phrases où les énonciateurs mettent en évidence la compétence dialectale des immigrés (cf. 3).

Cette analyse vise donc à déceler les raisons de ces mises en relief et les valeurs attachées par les natifs ou les migrants à la connaissance du dialecte. Les journalistes nous donnent des informations à ce sujet, à travers la polyphonie énonciative, c'est-à-dire la superposition de voix dans le même passage, en montrant les différents énonciateurs qui commentent les conduites communicatives des migrants dans leur emploi du dialecte (cf. 4).

### **3. « Les migrants parlent aussi les dialectes »**

Nous commencerons par les différents procédés mis en œuvre par les énonciateurs pour souligner la connaissance du dialecte par les immigrés. Dans le corpus analysé, nous avons retenu 15 articles sur 40 (soit 37.5 %), abordant des sujets variés, qui mettent en évidence ce phénomène : « les migrants parlent aussi le dialecte » à travers des modalités diverses.

Nous les avons classés par *source* (et date) et par *dialecte* parlé par les migrants (en prenant en compte les verbes employés pour le mettre en évidence). Ensuite, on retrouve (cf. T.1) un résumé très bref à *propos* du sujet de l'article et enfin les termes employés dans les passages sélectionnés pour représenter les *agents* (migrants). Souvent, il s'agit de la nationalité, parfois des prénoms, de l'étiquette d'étranger et dans un cas de la couleur de la peau. Par conséquent, il peut y avoir aussi des exemples qui risquent de montrer des images stéréotypées. Ces catégories représentatives soulignent une habitude des journaux italiens, qui consiste à ne désigner les citoyens étrangers qu'à travers la nationalité d'origine, ou tout simplement à travers la qualification d'« immigré » (parfois sans papiers), cette désignation étant la seule information personnelle sur le(s)

---

*et discrimination(s)*, *Sociolinguistique urbaine et migrance*, Journées internationales de sociolinguistique urbaine, Eme, Bruxelles, 2012.

16. Dans un cas isolé, deux quotidiens reportent un épisode de violence subi par un migrant sénégalais, battu par un natif car il ne comprenait pas ce qu'on lui disait en dialecte de Trévise. (*Rompe una gamba a operaio senegalese* : « *Non capiva il dialetto veneto* », tiré de il Messaggero, 31.07.2011 et *Non parli il dialetto ? Allora ti do' una lezione e il giustiziere veneto massacra il senegalese*, tire de il Giornale, 31.07.2011).



protagoniste(s) des faits rapportés<sup>17</sup>. Cela met en lumière les limites des mass media par rapport à un sujet sensible comme celui de l'immigration, et met en exergue les difficultés liées à la gestion de la diversité culturelle.

Une fois ces critères de sélection posés, nous les avons synthétisés de façon schématique dans le tableau (T.1.) :

SOURCE	DIALECTE	À PROPOS DE/DU/DES	DÉNOMINATIONS DES AGENTS
<i>Il corriere della sera</i>			
1) 21.08.2009	« parler plus dialecte que italien »	L'équipe nationale de cricket	« enfants d'émigrés » ; Plusieurs nationalités
2) 06.06.2009	dialecte de Voghera « parler »	Concours de poésie dans une école primaire	Prénom « Lihao » ; « chinois » ;
3) 30.08.2010	dialecte de Sant'Angelo ; « dire bonjour en dialecte »	Cours de dialecte local pour les migrants	« vendeur ambulant » ; référence à la couleur de la peau ;
4) 10.05.2010	dialecte de Padoue ; « parler parfaitement »	Histoires de jeunes immigrés de première génération	« italien » ; « marocain » ; « Mohammed » ; « ses amis » ;
5) 03.02.2010	dialecte vénitien ; « capables de parler dialecte »	La statistique sur la connaissance du dialecte vénitien de la part d'étudiants et de travailleurs immigrés	« étrangers » ; « immigrés » ; « nouveaux vénitiens »
<i>La repubblica</i>			
6) 07.03.2011	dialecte sicilien-marocain ; « hurler en dialecte »	Évolutions récentes des familles et des mères italiennes	« vendeur ambulant » ; « marocain » ; « pauvre » ; « mal habillé » ; « sans dentition »
7) 21.09.2008	dialecte napolitain ; « expliquer en dialecte »	Migrants qui demandent plus de droits	Prénom « Isaac » ; « victimes » ; « jeune immigré » ;
8) 06.04.2010	dialecte vénitien ; « menacer en dialecte »	Femmes au pouvoir dans la ligue du Nord : un livre les raconte	« immigré » ; « tunisien »
9) 05.05.2011	dialecte de Parme ; « parler »	Données quantitatives actuelles et futures des immigrées à Parme	« sénégalais » ; « tout à fait italiens »
<i>Corriere del veneto</i>			

17. Cf. Marco Binotto, Valentina Martino, *op. cit.* p. 1.

« Migrants et dialectes » dans la presse italienne :  
représentations, enjeux et implications

10) 18.09.2009	dialecte véronais ; « parler » ; « apprendre »	Une famille chinoise rachète un bar du centre-ville de Vérone	Prénoms « John » ; « Feng Feng »
11) 28.07.2011	dialecte vénitien ; « capables de parler » ;	Statistiques sur les nouveau-nés de la Vénétie, 1/3 a au moins un parent étranger	« origine non italienne » ; « travailleurs étrangers » ;
<b><i>Il giornale</i></b>			
12) 26.07.2009	dialecte napolitain ; « connaître » ;	Un jeune japonais qui vient en Italie pour apprendre le métier de pizzaiolo	Prénom « Makoto » « japonais »
13) 24.03.2010	Dialecte (générique) ; « parler » ;	Un politicien de droite propose la naturalisation pour les enfants d'immigrés nés en Italie	« les enfants des immigrés » ; « créatures » ;
<b><i>Il resto del carlino</i></b>			
14) 03.12.2009	dialecte vénitien ; dialecte napolitain ; dialecte piémontais ; « parler » ;	Cas du footballeur Ballotelli (de couleur) qui est le symbole du passage de l'Italie de hier à celle actuelle	« garçons d'origine africaine » « poussins »
<b><i>L'espresso</i></b>			
15) 26.04.2010	dialecte calabrais ; dialecte véronais ; « parler » ; « s'exprimer » ;	Premier congrès national des immigrés à Rome	Prénom « Oxana » ; la « Tahar », « la fille » ; « ukrainienne » ; « tunisien » ;

**Tableau 1.** *Dialectes et représentations des immigrés  
dans les quotidiens italiens*

Le tableau nous aidera à visualiser les dialectes principaux concernés par les articles, leurs sujets, et surtout les représentations des migrants.

Dans cette optique, nous examinerons les extraits les plus représentatifs de façon détaillée, en commençant par trois cas d'étude tirés du *Corriere della Sera*, *Corriere del Veneto* et *L'Espresso*. Ici nous pouvons saisir des références à l'emploi du dialecte et cette thématique nous amène à réfléchir à son rapport à l'intégration.

L'extrait n° 1 (cf. T.1 n°11) montre que parmi les futurs vénitiens il y aura également des migrants.

1. E se tra meno di vent'anni i veneti potrebbero dunque essere per un terzo uomini e donne di origine non italiana – capaci comunque di parlare dialetto – oggi i lavoratori stranieri sono 230 mila, poco più del 10 per cento della popolazione attiva totale<sup>18</sup>. (*Corriere del Veneto*, 28.07.2011)

Il s'agira d'hommes et de femmes « d'origine non italienne » qui, indépendamment de leur origine étrangère, seront capables « de toute façon » de parler le dialecte, comme l'incise isolée par des tirets nous le signale. Nous pourrions présumer que ce supplément d'information mis en relief est employé pour mettre en avant une qualité positive attribuée aux migrants, qualité qui servira probablement à leur intégration sociale et linguistique dans la région. Il faut souligner que le dialecte de la Vénétie est souvent objet de revendications politiques par le parti de la Ligue du Nord dans les médias, à cause surtout d'une vitalité très importante de ce dialecte.

Le partage du dialecte pourrait faire partie d'une image d'immigré intégré qui connaît la culture et aussi la langue locale. De la mise en scène de l'altérité résulte donc une ambivalence : étranger *mais* « capable » de parler le dialecte. Ce *mais* adversatif résonne en effet de façon très significative dans ce contexte, comme nous le montre une analyse spécifique menée par Rigouste<sup>19</sup> sur la représentation de l'immigration maghrébine dans la presse française, dans laquelle il montre que les « figures de l'Ami et de l'Ennemi » sont strictement liées.

Ensuite, deux autres remarques linguistiques s'imposent pour ce qui est du portrait des migrants : la référence *nuancée* à la provenance étrangère et non complètement italienne, et surtout la représentation quantitative (« 1/3, 230 mille, 10 % »). Cette dernière signale l'augmentation démographique actuelle et future dans la région de la Vénétie. Ce dernier aspect quantitatif est très délicat dans les médias, car très souvent les informations sur l'immigration relèvent du « syndrome de l'invasion »<sup>20</sup>.

L'exemple n° 2 se présente, en revanche dans un rapport différent à l'insertion sociale et linguistique (cf. T.1 n° 15). Ici, le domaine d'emploi de la variété

---

18. « Et si dans moins de vingt ans les vénitiens pourraient donc être pour un tiers des hommes et des femmes d'origine non italienne – capables de toute façon de parler dialecte – aujourd'hui les travailleurs étrangers sont 230 mille, un peu plus de 10 % de toute la population active. »

19. Mathieu Rigouste, « Les « jeunes issus de l'immigration » dans la presse écrite. Sur la théâtralisation médiatique d'une altérité politique », in *Rencontres Jeunes et société* <http://www.jeunes-et-societes.com/public/archive2005.html>, 2005.

20. Marco Bruno, « L'ennesimo sbarco di clandestini : la tematica degli arrivi nella comunicazione italiana », in M. Binotto, V. Martino (sous la dir. de), *Fuori luogo. L'immigrazione e i media italiani*, Cosenza, Pellegrini editore, 2004, p. 105-106.

vernaculaire ne paraît pas réservé qu'à l'interaction avec les natifs. En effet, le journaliste met en évidence une pratique assez particulière caractérisant la conversation entre des migrants d'origines différentes : la langue véhiculaire est l'italien mais aussi le dialecte. Ensuite, il remarque l'opposition entre la nationalité des migrants, une *Ukrainienne* et un *Tunisien* et le dialecte qu'ils parlent, le calabrais et le véronais. Nous n'avons pas d'indications précises sur l'âge des protagonistes, mais pour Oxana, l'Ukrainienne, l'énonciateur parle d'une « fille » et cela nous amène à préciser que l'emploi du dialecte dans la langue des jeunes est un comportement linguistique fréquent pour de nombreuses raisons<sup>21</sup>.

2. Nei tavoli si parla di scuola, famiglia, tasse, permessi, sindacato e di delusioni, tutti in cerchio. La lingua franca è l'italiano ma spesso anche il dialetto : Oxana, la ragazza che si occupa dei temi femminili, è ucraina e parla calabrese, Tahar è tunisino e spesso si esprime in veronese. Si parla di politica, in un modo diverso da quello che si vede in tv, il tempo è poco e il momento difficile<sup>22</sup> (*L'Espresso*, 26.04.2010).

Ce qui est intéressant ici est l'emploi de la coordination (ukrainienne *et* parle calabrais) entre l'origine géographique très éloignée et la proximité constituée par la connaissance de la langue locale : ces données ne sont pas représentées linguistiquement à travers un adverbe d'opposition mais à travers une conjonction. Ces dispositifs linguistiques pourraient désigner une coexistence possible ou encore l'étrangeté du phénomène.

Cela dit, dans les deux cas, cette mise en relief est opérée avec des adverbes (« de toute façon » et « aussi ») qui nous donnent des indices sur la mise en valeur de cette pratique linguistique des migrants par les journalistes. Ces derniers montrent comment leur connaissance du tissu socio-local fait écho, de façon implicite, au concept d'intégration. Donc parler un dialecte peut signifier : connaître et avoir intégré les valeurs du territoire où les étrangers vivent et travaillent.

---

21. Cf. Michele Cortellazzo, « Il parlato giovanile », in L. Serianni, P. Trifone (sous la dir. de), *Storia della lingua italiana II. Scritto e parlato*, 1990, p. 291-317 ; Carla Marcato, *Dialetti, Italiano*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 43-55.

22. Dans les tables (rondes) on parle d'école, de famille, d'impôts, de permis, de syndicats et de déceptions tous en cercle. La langue véhiculaire est l'italien mais aussi le dialecte : Oxana, la fille qui s'occupe des thèmes féminins, est ukrainienne et parle calabrais, Tahar est tunisien et souvent il s'exprime en véronais. On parle de politique, d'une façon différente par rapport à ce qu'on voit à la télé, le temps est limité et le moment difficile.

Après avoir examiné les deux cas qui ne relèvent pas du DD nous nous dirigerons vers les exemples qui se servent de la polyphonie énonciative avec des buts variés.

#### 4. Les représentations médiatiques à travers la polyphonie énonciative

À travers une lecture attentive de ces articles on remarque que plusieurs énonciateurs nous rendent compte des nouvelles sur le sujet du dialecte et des migrants. Caractérisées par la *polyphonie énonciative*, ces nouvelles sont exprimées par une multiplicité de voix *dans* et *à propos* du sujet abordé, lorsque le journaliste donne la parole à d'autres interlocuteurs à l'aide du discours direct<sup>23</sup>. Celle du DD paraît la pratique de plus en plus exploitée par le journaliste contemporain qui est « souvent moins quelqu'un qui décrit souverainement le monde de l'extérieur que quelqu'un qui privilégie l'empathie, qui cherche à faire percevoir au lecteur le monde à travers les yeux des personnages qu'il évoque »<sup>24</sup>.

Dans les 15 cas des fragments sélectionnés (T.1), on remarque une parité des pourcentages des *responsabilités énonciatives*, les trois énonciateurs (journalistes, natifs, migrants) sont également représentés. En revanche, parmi les dix fragments analysés, la responsabilité de ces commentaires est attribuée aux journalistes dans les extraits 1 ; 2 ; 7 ; 10, aux migrants dans les exemples 5 et 9 et enfin à d'autres citoyens natifs dans les fragments 3 ; 4 ; 6 ; 8 ; ils commentent tous les pratiques langagières des immigrés. On verra comment cette particularité se présente dans les passages examinés et affecte les propos reportés à travers la voix des plusieurs énonciateurs.

##### 4.1. Dialecte : valeur ajoutée et signe d'intégration sociale ?

Les exemples que nous étudierons dans cette section relèvent tous du DD et ici nous observons la présence de plusieurs énonciateurs. Pour cette présence, plusieurs dispositifs sont exploités afin de mettre en lumière la connaissance du dialecte, entre-autre le résumé avec citations, c'est-à-dire, « un résumé d'un texte dont l'original apparaît *par fragments dans le fil du discours*. Ce procédé facilite la distinction entre les paroles du journaliste et celles citées »<sup>25</sup>. C'est le cas notamment de l'exemple n°3 (cf. T.1 n°2) où l'on retrouve Lilhao, un enfant chinois, ayant gagné un concours de poésie dialectale organisé par son école primaire. À ce propos les adultes cités dans l'article et Lilhao lui-même commentent les faits et ils sont appelés en cause dans le passage à travers une forme assez hybride qui mélange deux énonciateurs dans le DD sous forme d'un résumé avec citations.

23. Cf. Mainguenau, *op. cit.* p. 3 et Komur, *op. cit.* p. 3.

24. Cf. Mainguenau, *ibid.*, p. 138.

25. *Ibid.*, p. 135-136.



3. « La poesia ? L'ho scritta in un pomeriggio ». Tutta opera tua ?  
« Proprio tutta no » (a). « Per forza – intervengono i grandi – un  
conto è parlare il dialetto, e Lihao lo parla, un conto è scrivere : è  
difficile anche per noi... » (b) Una legittima consulenza, insom-  
ma. E da grande ? « Poliziotto. E anche agente di viaggio »<sup>26</sup> (c) (*Il  
Corriere della Sera*, 06.06.2009)

Le premier segment présenté (a) est attribué à Lihao qui dit, dans un dialogue avec le journaliste probablement, ne pas avoir écrit tout seul la poésie. Cependant on ne retrouve pas de segment présentateur, ce qui nous amène à penser qu'il pourrait s'agir d'un DD déguisé. La seule référence précise est située dans l'incise médiane (« les adultes interviennent ») précédée et suivie par des tirets, qui nous montre l'identité d'un deuxième énonciateur des segments présentés : les adultes. Ces derniers commentent les compétences dialectales du jeune chinois. En effet, dans ce passage, on découvre qu'il a été aidé par ses enseignants dans la rédaction des vers, puisque la compétence écrite du dialecte est bien plus compliquée que la compétence orale même pour les adultes. Et cette dernière, possédée par Lihao, est mise en évidence à travers, l'incise « et Lihao le parle » qui soustrait ce segment afin de spécifier, à travers les paroles des adultes interviewés, que le jeune chinois connaît et parle le dialecte local. Le dernier énoncé (c), privé du segment présentateur, semblerait attribué également au jeune chinois ; ici le segment présenté (« policier et aussi agent de voyage ») répond en effet directement à la question du journaliste sur les projets futurs de Lihao. Dans ce fragment, on remarque immédiatement les caractéristiques du « dialogisme »<sup>27</sup>, plusieurs voix sont interpellées au sujet de Lihao, y compris le jeune chinois, avec un résultat de grande promptitude.

En revenant au sujet du dialecte, nous avons donc l'impression que la capacité à employer et à connaître une variété vernaculaire s'avère une caractéristique positive chez les migrants, assez pertinente pour être mise en évidence par la presse. Dans le cas de Lihao cela est très évident, un jeune chinois qui gagne un concours de poésie dialectale est une nouvelle étonnante et qui paraît assez insolite pour les natifs. Nous avons remarqué souvent cet effet de surprise et d'étonnement dans les articles du corpus. Cela se révèle particulièrement intéressant si l'énonciateur correspond à un natif autre que le journaliste, comme dans l'extrait suivant (cf. T1 n°14) :

---

26. « La poésie ? Je l'ai écrite en un après-midi ». Tu l'as fait tout seul ? « Pas vraiment tout seul ». « Forcement – commentent les adultes – une chose est parler le dialecte, et Lihao le parle, une chose est l'écrire : c'est difficile même pour nous... » une aide légitime, donc. Et quand tu seras plus grand ? « Policier. Ou même agent de voyage ».

27. Cf. Bachtine, *op. cit.*, p. 3, note 11.

4. Ha spiegato a La Stampa Franco Rossi, uno che organizza tornei giovanili di calcio, che l'Italia è piena di « pulcini » come superMario (a) : « Ti accorgi che quei ragazzi di origine africana sono in realtà italianissimi quando li senti parlare con i compagni in dialetto veneto, romano, napoletano, piemontese... »<sup>28</sup> (b). (*Il Resto del Carlino*, 01.12.2009)

On retrouve ici une forme hybride qui résulte de la fusion du discours indirect (a) et du discours direct (b). Le premier énoncé (a) met en évidence que la responsabilité énonciative est confiée à Franco Rossi, un organisateur de tournois de football. Nous remarquons cet aspect également dans le procédé de mise entre guillemets dans l'emploi de l'appellatif « les poussins », désignant de très jeunes footballeurs, pour « renvoyer la responsabilité à un autre »<sup>29</sup> le discours indirect faisant référence aux propos tenus par l'énonciateur. Ensuite, le segment présentateur du discours indirect qui introduit également le DD, met en avant que ces garçons s'expriment aussi en parlant les dialectes locaux.

Un adjectif intéressant « italianissimi », c'est-à-dire « tout à fait italiens », concourt à la représentation des jeunes étrangers. Il montrerait que l'origine africaine de ces jeunes footballeurs ne met pas en question leur appartenance locale et linguistique aux régions italiennes de résidence, témoignée par la compétence dialectale en vénitien, romain, napolitain ou piémontais qu'ils parlent avec leurs camarades. Dans le cas présenté la compétence dialectale semble apparaître comme un indice « d'italianité ».

Des propos similaires sont tenus aussi dans l'exemple n°5 (cf. T.1 n°9). En revanche, dans ce cas, il faudra remarquer qu'il ne s'agit pas d'un natif qui commente les pratiques linguistiques des étrangers. Le responsable énonciatif, en effet, est un migrant qui donne personnellement son avis au sujet de l'emploi du dialecte à travers le DD.

5. I nostri figli sono nati qui e si sentono italianissimi - spiega il senegalese al pubblico – molti di loro parlano anche in dialetto parmigiano<sup>30</sup>. (*La Repubblica*, 05.05.2011)

---

28. Franco Rossi, à une personne qui organise des tournois de football pour les jeunes, a expliqué au quotidien la *Stampa* que l'Italie est pleine de « poussins » comme Super- Mario (a) : « Tu t'aperçois que ces garçons d'origine africaine sont en réalité tout à fait italiens quand tu les entends parler avec leurs camarades en dialecte vénitien, romain, napolitain, piémontais... » (b).

29. Mainguenu, *op. cit.*, p. 3.

30. Nos enfants sont nés ici et ils se sentent tout à fait italiens – le sénégalais explique-t-il au public – beaucoup d'entre eux parlent également le dialecte parmesan.

Même si dans cet énoncé on remarque l'absence des guillemets, cela ne nous empêche pas de le reconnaître comme un DD, car les indications sur l'énonciateur sont situées dans l'incise médiane isolée par des tirets. On apprend ainsi qu'il s'agit d'un homme d'origine sénégalaise. Comme nous l'avons souligné dans le paragraphe 3, et remarqué dans plusieurs passages, le recours à la nationalité pour la désignation du migrant est une pratique fréquente dans la presse. L'énonciateur s'adresse au public en disant que les enfants des immigrés, étant nés en Italie, se sentent « tout à fait italiens », en soulignant que beaucoup d'entre eux parlent aussi le dialecte local (le parmesan en ce contexte).

Dans le passage qui suit (cf. T.1 n°3), l'article aborde la proposition d'instituer des cours de dialecte dans les écoles. Un représentant de la mairie de Sant'Angelo Lodigiano (Lodi) au nord de l'Italie commente la nouvelle disant qu'il ne devrait pas y avoir de problèmes pour les élèves d'origine étrangère, en s'appuyant sur le fait que plusieurs immigrés connaissent déjà le dialecte. C'est à travers le DD que nous apprenons son point de vue et nous avons une indication sur sa responsabilité énonciative, dans l'incise médiane – (« conclut Crespi » le segment présentateur) qui se trouve dans l'énoncé présenté.

6. Quanto agli allievi stranieri, tra una lezione sui congiuntivi italiani e un test d'inglese dovranno misurarsi anche con il dialetto locale. « Non credo che sarà un problema – conclude Crespi –. Al mercato ogni mercoledì c'è un venditore ambulante di colore che mi saluta in dialetto santangiolino. E ha un accento invidiabile »<sup>31</sup>. (*Corriere della sera*, 30.08.2010)

Le politicien dans le DD raconte une anecdote concernant un vendeur ambulant qui tous les mercredis au marché lui dit bonjour en dialecte. L'énonciateur décrit le vendeur comme un homme « de couleur » qui a un accent enviable lorsqu'il parle en dialecte.

L'emploi du dialecte dans le panorama italien est généralisable aussi aux négociations entre vendeurs et clients<sup>32</sup>. De plus, les marchés sont des lieux urbains réglés par des pratiques langagières particulières. En effet, il est

---

31. « Quant aux élèves étrangers, entre un cours sur les subjonctifs italiens et un test d'anglais ils devront se confronter même avec le dialecte local. » « Je ne crois pas que ça sera un problème – conclut Crespi –. Au marché tous les mercredis il y a un vendeur ambulant de couleur qui me dit bonjour en dialecte de Sant'Angelo. Et il a un accent enviable. »

32. Cf. Alberto Sobrero, *Sociolinguistic variables of code switching in dialectal communities in Cide-switching summer school* Strasbourg, European Science Foundation, 1992, p. 17-33, cité in Anna Giacalone Ramat, « Code-switching in the context of dialect/standard language relations », in L. Milroy, P. Muysken (sous la dir. de), *One speaker two languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 45-67.

important de prendre en compte la « relation d'interaction dyadique » entre client et marchand dans les pratiques communicationnelles. Ces dernières ont été décrites par le sociologue De la Pradelle<sup>33</sup> comme le principe spécifique qui règle les échanges verbaux dans les marchés « qui les distinguent des autres formes de commercialisation, ce qui en explique la survie ou le succès ». Il souligne aussi que des pratiques linguistiques « apparemment spontanées telles qu'on les observe sur un marché sont réglées par des usages bien spécifiques (ton familier, modes d'interpellation, plaisanteries [...]) qui témoignent de la « compétence de communication » dont disposent les locuteurs » (*ibidem*).

Ainsi parmi les pratiques langagières typiques des marchés on retrouverait dans notre cas l'emploi du dialecte, auquel les migrants reconnaissent des qualités transactionnelles particulières qu'ils emploient souvent pour se rapprocher des natifs<sup>34</sup>.

#### 4.2. Dialecte : surprise et étonnement

Lorsque des étrangers parlent un dialecte italien en présence des natifs, l'une des réactions possibles est la surprise, l'étonnement. Dans l'exemple que nous présenterons ci-dessous (cf. T.1 n° 1), tiré d'un article sur l'équipe nationale italienne de cricket, l'emploi du dialecte est présenté comme un phénomène curieux, d'autant plus qu'il est parlé à côté de l'italien, entre des joueurs d'origines différentes. C'est ce que le président de Federcricket italien, M. Gambino, remarque, comme nous le signale l'incise finale, contenant l'indication concernant l'énonciateur du segment présenté.

7. Dei tredici azzurrini (ma le squadre in campo sono composte da undici giocatori) solo uno è italiano al 100 % (sardo), gli altri sono tutti figli di emigrati : due sono anglo-italiani, cinque sono bengalesi, due pakistani, due indiani e uno dello Sri Lanka. « Un pakistano e lo srilankese sono già cittadini italiani, gli altri lo saranno nei prossimi anni. E tra loro parlano più il dialetto che l'italiano », precisa Gambino<sup>35</sup>. (*Il Corriere della sera*, 21.08.2009)

33. Cf. Michel De la Pradelle, « Comment d'écrire un marché », in S. Ostrowetsky S. (sous la dir. de), *Sociologues en ville*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 95.

34. Cf. Rosa Pugliese, Valeria Villa (à paraître), « Aspetti dell'integrazione linguistica degli immigrati nel contesto urbano : la percezione e l'uso dei dialetti italiani », in G. Raimondi, L. Revelli, T. Telmon (sous la dir. de), *Coesistenze Linguistiche nell'Italia Pre-e postunitaria*, XLV Congresso Internazionale della Società di Linguistica Italiana, Aosta-Torino, 26-28 sett. 2011, Roma, Bulzoni.

35. Parmi les treize petits bleus (mais les équipes sur le terrain sont composées par onze joueurs) un seul est italien à 100 % (sarde), les autres sont tous des fils d'émigrés : deux sont anglo-italiens, cinq sont bengalais, deux pakistanais, deux indiens et un seul du Sri Lanka.

Dans la représentation linguistique des joueurs, « les jeunes bleus » (gli azzurrini), comme le journaliste les appelle, nous remarquons qu'il s'agit des « enfants d'émigrés » de plusieurs pays étrangers, dont on apprend les nationalités dans le passage. Cette équipe multiculturelle est donc constituée par un seul joueur italien à 100 %, parmi les autres certains ont été naturalisés, d'autres le seront dans les années à venir. Mais ici l'information finale que M. Gambino tient à préciser est le partage de différents dialectes parmi les joueurs, qui selon ce qu'il affirme, de façon probablement hyperbolique, semble être plus parlé que l'italien.

Après avoir considéré un article concernant un sport peu répandu en Italie, mais surtout pratiqué par une équipe interculturelle, même l'exemple n°8 (cf. T.1 n°10), d'ailleurs contenu dans la rubrique de la Repubblica « il Caso », a de quoi étonner les lecteurs italiens. Les protagonistes de ce passage, un frère et une sœur d'origine chinoise, John et Feng Feng, ayant racheté un bar dans le centre-ville de Vérone, racontent qu'ils ont appris le dialecte véronais pour se rapprocher des clients. L'énonciateur en se servant d'un résumé avec citations, nous montre les trois règles pour le succès professionnel de deux chinois. « La gentillesse », deuxièmement, « la qualité des produits » et enfin celle qui nous est présentée comme la plus importante « l'apprentissage du dialecte véronais ».

8. Le regole per il successo sono tre. « la gentilezza » declama John, il fratello di Feng Feng. Seconda : « la qualità dei prodotti dal caffè alle brioche ». E infine quella che sembra essere la più importante : « imparare il dialetto veronese ». Perchè i clienti vogliono sentirsi a casa anche al bar<sup>36</sup>. (*La Repubblica*, 18.09.2009)

L'article nous informe en outre que les gérants avaient remarqué une réticence des natifs à fréquenter un bar chinois, donc parler le dialecte peut servir pour recevoir leur approbation. En fait, selon le modèle socio-psychologique illustré dans la théorie de l'accommodation communicative de Giles<sup>37</sup> le locuteur peut essayer de s'adapter au discours des autres, avec une stratégie de *convergence*, afin de réduire l'écart, la distance sociale, en mettant en place toute une série

---

« Un pakistanais et le sri-lankais ont déjà la nationalité italienne, les autres l'auront dans les prochaines années. Et entre eux ils parlent plus le dialecte qu'italien », précise Gambino.

36. « Les règles pour le succès sont au nombre de trois. « La gentillesse » déclame John, le frère de Feng Feng. En deuxième « la qualité des produits, du café aux brioches ». Et enfin celle qui semble être la plus importante : « apprendre le dialecte véronais ». Parce que les clients veulent se sentir chez eux, même au bar. »

37. Cf. Howard Giles, Donald Taylor, Richard Bourhis, « Towards a theory of interpersonal accommodation through language : Some Canadian data » in *Language in Society*, 2, 1973, p. 177-192.



de dispositifs comme l'accent, les gestes, la posture ou en s'appropriant le dialecte. En revenant aux qualités à posséder pour réussir, le responsable de cette affirmation est John, le frère de Feng Feng, comme nous le signale le segment présentateur situé à l'intérieur de l'énoncé.

Les cas n°8 et n°5 présentent un intérêt particulier car l'énonciateur est le migrant lui-même tandis qu'habituellement, dans des sujets liés à l'immigration, les intéressés sont rarement pris en compte<sup>38</sup>.

## 5. Considérations conclusives

Les passages que nous avons analysés ont mis en avant par le biais du discours direct plusieurs aspects liés à la pratique du dialecte chez les immigrés. Le DD a la fonction de nous restituer des discours authentiques sur le sujet en question et il se veut porteur de la voix de ses auteurs. Ce procédé, comme nous l'avons souligné, est désormais très fréquent dans la presse et selon la linguiste Maingueneau<sup>39</sup> « cela peut s'expliquer à la fois par le souci de s'approcher au maximum du vécu des acteurs de la scène médiatique et par celui de sembler le plus objectif possible. Le DD répond en effet aux deux préoccupations majeures des médias : émouvoir et informer ». En même temps, à travers la procédure de mise en relief du discours rapporté ces voix – de journalistes, migrants et citoyens natifs – s'expriment sur les faits et exposent leur point de vue. Le résultat que l'on obtient très souvent est un dialogisme très immédiat qui nous montre les fonctions de la polyphonie énonciative. Il peut s'agir de souligner davantage les opinions des énonciateurs sur l'utilité du dialecte (cf. 8), sur les valeurs attribuées à la connaissance du dialecte (cf. 4, 5) et surtout de mettre en scène une image positive du migrant « italien » qui a intégré la culture et la langue locale (cf. 3, 6, 7).

Cette dernière considération peut être généralisée presque à l'ensemble des passages considérés et c'est sur cette dimension que nous nous concentrerons pour avancer des hypothèses sur les raisons de la visibilité du thème dialecte-migrant dans la presse italienne. D'abord, ce type d'analyse peut être intéressant dans la mesure où il met en lumière des représentations différentes par rapport aux étiquettes habituellement réservées par les médias aux migrants. En effet, à côté d'un nombre important d'articles et de nouvelles négatives documentés par plusieurs recherches, on retrouve une petite évolution dans l'image de l'*Autre*, des images souvent positives qui, à travers la référence au dialecte, nous font réfléchir à l'intégration des immigrés dans le pays d'accueil. Souvent, le ton de ces articles montre une sorte de surprise, « ils parlent aussi en dialecte », un étonnement sûrement partagé par le lecteur italien lorsque les migrants leur

---

38. Cf. Corte (a) op. cit. p. 2.

39. Op. cit. p. 3.

apparaissent plus intégrés et *capables* de parler la langue autrefois réservée aux natifs locaux. Il s'agit donc d'une indication supplémentaire qui paraît enrichir le portrait du migrant car elle montre une rencontre particulière et surtout insolite entre les étrangers et les langues de la tradition. Par conséquent, l'une des fonctions de ces procédés mis en œuvre par la presse pourrait être de faire naître un sentiment d'empathie chez les natifs, d'où l'intérêt probable des médias à relayer des informations de ce genre.

Même si cette nouvelle image des migrants véhiculée par la presse met l'accent sur un élément positif, la connaissance du dialecte, et non pas sur les étiquettes habituelles, cela nous amène à réfléchir ultérieurement à la représentation médiatique de l'intégration sociale. Tout d'abord la polyphonie énonciative met en scène différents acteurs qui s'expriment sur ce sujet, ce qui dans notre hypothèse se manifeste par une attention particulière accordée à d'autres voix que celle du journaliste. Il s'agit probablement d'une reconnaissance de la part des natifs des pratiques linguistiques singulières des étrangers. Enfin, un aspect nouveau se manifeste dans l'espace médiatique accordé aux immigrés : ces derniers soulignent leurs compétences dialectales qu'ils estiment être un symptôme de leur insertion sociale.

Il nous semblerait donc que ces articles ont tendance à représenter un migrant *moins migrant et plus italien* qui en définitive aurait acquis ce « qu'il faut savoir pour être membre » selon la définition de culture de Ward Goodenough<sup>40</sup>. Mais « membre de quoi ? Membre de la présente assemblée, membre du café à côté, de la ville de Montpellier [...] etc. ». On pourrait effectivement conclure en se demandant quelles sont les connaissances explicites et implicites (d'inclusion ou d'exclusion) qu'il faut posséder pour se sentir membre vis-à-vis des autochtones<sup>41</sup>. Cependant, même cette dernière question est en partie incomplète puisqu'elle répondrait à une vision unilatérale de l'intégration. En revanche, l'enjeu majeur demeure la perspective d'une conception plus complexe et certainement bidirectionnelle de l'intégration, qui prenne en compte la coexistence de migrants et de natifs dans la reconnaissance et le respect réciproques.

---

40. Cf. Ward Goodenough, « Cultural anthropology and Linguistics », Report of the Seventh Annual Round table meeting on linguistics and language study, Washington DC, Georgetown University Press, 1957, p. 167-173. Yves Winkin, « Pratique de la ville introduction à l'ethnographie urbaine » in Barberis J.-M., *La ville arts de faire manières de dire*, Montpellier, Paxiling, 1994, p. 99-116.

41. Yves Winkin, « Pratique de la ville introduction à l'ethnographie urbaine », in Barberis J.-M., *La ville arts de faire manières de dire*, op. cit., p. 101.

Céline Cifoni-Roque, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3,  
EA 3656 AMERIBER, celine.roque@gmail.com

### **Résumé**

Voyageur florentin contemporain de Colomb, Amerigo Vespucci présente dans ses lettres de voyage un regard original sur la société Amérindienne des côtes du Brésil actuel. Son interrogation sur la présence ou l'absence de structures de pouvoir qui régiraient les populations cannibales, dont il décrit le mode de vie, amène ses lecteurs à remettre en question leur point de vue ethnocentriste sur la différence culturelle.

### **Mots-clés**

Italien, Amérique, découverte, Brésil, pouvoir

### **Abstract**

In his letters, Amerigo Vespucci, Columbus' contemporary Florentine traveller, sets out an unusual point of view of the Amerindian society on what is now the Brazilian coast. His questioning of the power structures that might govern the cannibal peoples whose way of life he describes leads his readers to question their ethnocentric point of view concerning cultural differences.

### **Keywords**

Italian, America, discovery, Brazil, power

# La description des sociétés Amérindiennes et l'interrogation sur les structures de pouvoir dans les lettres de voyage d'Amerigo Vespucci au début du XVI<sup>e</sup> siècle

Après le contournement de l'Afrique puis la découverte de l'Amérique, les Européens de la fin du xv<sup>e</sup> et du début du xvi<sup>e</sup> siècle sont confrontés, par le biais de relations écrites des voyageurs, à des mondes et à des sociétés humaines inconnues. Les lettres d'Amerigo Vespucci<sup>1</sup>, voyageur florentin aux services des souverains espagnols et portugais, décrivent les us et coutumes des peuples Amérindiens installés sur les côtes septentrionales de l'Amérique du Sud. Écrites au tout début du xvi<sup>e</sup> siècle, elles présentent le regard d'un Européen, et plus précisément d'un marchand florentin issu de l'élite politique et intellectuelle d'une ville qui fut le berceau de la Renaissance et de l'Humanisme. À ses destinataires également florentins avides de nouvelles des voyages transatlantiques et des curiosités des Indes Occidentales, Vespucci dépeint un nouveau monde habité par des peuples inconnus et sauvages dont on peine à retrouver la trace dans les Évangiles ou les légendes médiévales portant sur les Antipodes et sur d'autres créatures merveilleuses des confins de l'Œkoumène.

Le corpus des lettres de Vespucci<sup>2</sup> comprend deux sous-corpus, qui intéressent deux sphères de lecteurs. Le premier est constitué de trois lettres, respectivement des années 1500, 1501 et 1502 auxquelles il faut ajouter le fragment d'une quatrième, le *Fragment Ridolfi*, lettres qui n'ont eu à Florence qu'une diffusion manuscrite. Le deuxième sous corpus est représenté par deux

---

1. Né en 1454 à Florence et mort en 1512 à Séville, Vespucci arrive en Espagne en 1491-1492. Il travaille avec Gianotto Berardi, banquier et marchand florentin pour le compte des Médicis qui affrétait les caravelles de Christophe Colomb, jusqu'en 1495. Selon la *Lettre à Soderini*, Vespucci aurait ensuite accompli quatre voyages aux services de l'Espagne (1497-1498 et 1499-1500) et du Portugal (1501-1502 et 1503-1504). En 1508 il est nommé *piloto mayor* de la *Casa de Contratación*. I. Luzzana Caraci, *Nuova raccolta colombiana*, Vol. 21, *Amerigo Vespucci*, Rome, Ist. Poligrafico dello Stato, 1997.

2. Les lettres de Vespucci sont publiées dans des monographies suivantes : pour la publication italienne voir I. Luzzana Caraci, *Nuova raccolta*, op.cit ; pour la publication française J.-P. Duviols, *Le Nouveau Monde : les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, Paris, Chandeigne, 2005. Les auteurs publient également des biographies de Vespucci assorties d'un appareil critique, particulièrement documenté dans le cas de la monographie italienne de Ilaria Luzzana Caraci.

textes épistolaires, le *Mundus Novus* et la *Lettre à Soderini* qui ont connu, surtout dans la première moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, plusieurs éditions imprimées en diverses langues européennes au cours desquelles les textes ont subi quelques modifications<sup>3</sup>.

Dans toutes ses lettres, Vespucci offre des jugements parfois contradictoires sur les sociétés indiennes rencontrées aux cours de ses voyages, tantôt décrites comme anomiques et sauvages, tantôt évoquées à travers les prismes de l'Âge d'Or et du Paradis Terrestre anticipant la représentation du Bon sauvage américain. La coexistence de cadres interprétatifs si différents à l'intérieur d'un même regard révèle la présence d'une interrogation profonde sur les structures de pouvoir régissant ou non la société inconnue à laquelle Vespucci s'est trouvé confronté ainsi que la volonté de partager de tels questionnements avec ses destinataires.

### L'absence de structure de pouvoir

La comparaison entre la reconstruction des itinéraires des voyages de Vespucci et les cartes, établies par Albert Métraux au début du xx<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, sur le peuplement de l'Amérique du Sud au xvi<sup>e</sup> siècle, indique que Vespucci a rencontré à plusieurs reprises des tribus indiennes appartenant entre autres aux civilisations des Tupi-Guarani, installés sur les côtes de l'actuel Brésil, des Arawak qui peuplaient les côtes au nord-est de l'Amérique du Sud et des Caribes établis sur une partie du continent et dans les îles Caraïbes découvertes par Colomb.

Les premières descriptions qu'offrent les lettres de Vespucci de l'humanité indienne situent celle-ci dans une altérité radicale par rapport aux sociétés européennes. L'organisation politique des groupes sociaux est alors un élément

---

3. De nombreuses études ont été consacrées aux lettres de Vespucci. En voici une bibliographie sélective : A. von Humboldt, *Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent et des progrès de l'astronomie nautique aux quinzième et seizième siècles*, Paris, Gide, 1836-1839, vol. 4 et 5 ; A. Magnaghi, *Amerigo Vespucci. Studio critico, con speciale riguardo ad una nuova valutazione delle fonti, accompagnato dai documenti del Codice Vaglianti (Riccardiano 1910)*, Rome, Fratelli Treves, 1926 ; R. Ridolfi, « Una lettera inedita di Amerigo Vespucci sopra il suo terzo viaggio », in *Archivio Storico Italiano*, XCV (1937) p. 3-20 ; G. Caraci, *Problemi vespucciani*, Milan, Bulzoni, 1987 ; I. Luzzana Caraci, « Alle origini della geografia d'America. Le prime edizioni del *Mundus Novus* », in *Riv. Geogr. Ital.*, 102 (1995), p. 559-583 ; L. Formisano, *Amerigo Vespucci. Lettere di viaggio*, Milan, Mondadori, 1985 ; Luciano Formisano, « Le lettere di Amerigo Vespucci nella storia della letteratura », in *Mundus Novus. Amerigo Vespucci e i metodi della ricerca storico-geografica. Atti del convegno di Studi Roma-Firenze 27-30 novembre 2002*, a cura di Annalisa D'Ascenzo, Rome, Società Geografica Italiana, 2004.

4. A. Métraux, *Les Indiens de l'Amérique du Sud. Premiers pas en Amazonie*, Paris, A-M Métailié, 1982 [1946 sous le titre *Les peaux rouges de l'Amérique du Sud*] ; pour une étude plus récente traitant des Tupi et en particulier du cannibalisme, voir I. Combès, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.



clé de cette représentation car Vespucci les évoque en soulignant les éléments dont ils sont dépourvus par rapport, implicitement, à la société de ses lecteurs.

En effet, à plusieurs reprises, Vespucci affirme que les Indiens qu'il a rencontrés n'ont ni roi, ni empereur. Il l'exprime ainsi au cours de la *Lettre de 1502* qui fait le récit d'un voyage effectué sous les ordres du Portugal, auquel le traité de Tordesillas de 1494 avait assigné, sans le savoir, le Brésil : « *non hanno re, né ubidiscono a nessuno : ognuno è signore di sé.* »<sup>5</sup>

Nous retrouvons presque la même phrase en latin dans le *Mundus Novus* : « *Vivunt simul sine rege, sine imperio, et unusquisque sibi ipsi dominus est.* »<sup>6</sup> Dans ces deux phrases, nous pouvons remarquer que loin de s'arrêter, dans une perspective uniquement ethnocentriste, sur l'absence d'une autorité institutionnalisée, dans la seconde partie de la phrase, l'auteur donne une explication qui définit une conception différente du pouvoir dans la société indienne qui apparaît alors comme un attribut individuel mettant les Indiens sur un même pied d'égalité : si l'individu n'exerce de pouvoir que sur lui-même, il n'existe donc pas de hiérarchie sociale.

Dans la *Lettre à Soderini*, la même idée de l'absence d'autorité et de hiérarchie politique à l'intérieur de la société indienne va jusqu'à être définie comme la liberté : « *Questi non tengono né re né signore, né ubidiscono ad alcuno, ché vivono in lor propria libertà.* »<sup>7</sup> Implicitement, l'autorité politique est ici conçue comme une contrainte.

À l'absence d'autorité institutionnalisée s'ajoute l'absence de lois, qu'elles soient civiles ou religieuses puisque Vespucci précise souvent dans une même phrase que les Indiens n'ont ni loi ni religion. Par exemple dans la *Lettre de 1502* il indique que les Indiens « *Non tengono né legge né fede nessuna.* »<sup>8</sup> Dans le *Mundus Novus*, l'absence de loi et de religion, du moins de forme extérieure de religiosité, est également affirmée : « *Preterea, nullum habent templum, et nullam tenent legem, necque sunt ydolatre.* »<sup>9</sup> Cette phrase explique davantage la définition théorique de la *Lettre de 1502* en notant l'absence d'un lieu qui serait celui de l'exercice d'un culte ainsi qu'en excluant la présence d'une religion

---

5. Les numéros de pages indiqués se réfèrent à l'édition italienne de I. Luzzana Caraci, *Nuova raccolta*, op. cit., p. 291 : Ils n'ont pas de roi, ni n'obéissent à personne : chacun est son propre maître.

6. p. 310 : Ils vivent de même sans roi, sans empereur, et chacun est son propre maître.

7. p. 329-330 : Ceux-là n'ont ni roi ni seigneur, ni n'obéissent à personne, car ils vivent selon leur propre liberté.

8. p. 291 : Ils n'ont ni loi ni foi aucune. Autre sens possible du mot italien « *fede* » : parole donnée ou loyauté comme dans le chapitre XVIII du *Prince* de Machiavel, auteur florentin contemporain de Vespucci.

9. p. 310 : En outre, ils n'ont aucun temple et n'ont aucune loi, et ne sont pas même idolâtres.

polythéiste. Dans la *Lettre à Soderini*, après l'affirmation de l'absence de loi, l'auteur développe davantage la définition religieuse, excluant explicitement les religions monothéistes et polythéistes : « *In queste gente non conoscemmo che tenessino legge alcuna, né si posson dire mori né giudei, e piggior che gentili; perché non vedemmo che facessino sacrificio alcuno, nec etiam non tenevono casa di orazione alcuna.* »<sup>10</sup>

L'absence de lois civiles et religieuses pourrait caractériser négativement la société indienne comme une société de désordre et de licence, non régulée par le frein des lois, si glorifiées par les humanistes florentins de la première moitié du quinzième siècle, lecteurs de l'œuvre politique d'Aristote et Platon<sup>11</sup>. Les remarques sur la justice ne permettent pas une telle interprétation.

En effet, dans la *Lettre de 1502*, Vespucci présente la justice comme un élément inutile à la société indienne : « *Non amministrano giustizia, la quale non è loro necesario, perch'e' non regna in loro codizia.* »<sup>12</sup> L'inutilité de la justice semble corrélative à la bonne nature des Indiens. Cette remarque pourrait faire écho aux premières descriptions de Colomb qui, dans la *Lettre à Santangel* de 1493, décrit la nature simple et généreuse des Indiens : « *Ils sont à un tel point dépourvus d'artifice et si généreux de ce qu'ils possèdent que nul ne le croirait à moins de l'avoir vu.* »<sup>13</sup>

L'absence de justice est reprise et davantage illustrée dans la *Lettre à Soderini* : « *Non usono iustizia né castigano el malfattore, né el padre né la madre non castigano e figliuoli, e per maraviglia o non mai vedemmo far questione infra loro.* »<sup>14</sup> Ainsi, dans les deux citations, Vespucci semble déduire la bonne nature des Indiens de l'absence d'une institution visible qui rende la justice, ce qui contribuerait à la représentation d'une société idéale dans laquelle les individus ne sont pas tourmentés par la cupidité.

10. p. 333 : Nous avons constaté que ces peuples n'avaient aucune loi, on ne peut les appeler ni maures, ni juifs, et ils sont pires que les païens car nous ne les avons vus faire aucun sacrifice et n'ont pas non plus de lieu de culte.

11. E. Garin, *L'humanisme italien. Philosophie et vie civile à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 2005 [Bâle 1947 : *Der italienische Humanismo*]. Voir en particulier, en ce qui concerne les réflexions sur le rôle des lois dans les sociétés humaines les pages 53-56 ; E. Garin, *La filosofia. Vol 1 : dal Medio Evo all'Umanesimo*, Milan, F. Vallardi, 1947.

12. p. 291 : Ils n'administrent pas la justice, laquelle ne leur est pas nécessaire, parce que parmi eux la cupidité ne règne pas.

13. Christophe Colomb, *La découverte de l'Amérique. I. Journal de bord et autres récits 1492-1493*, Paris, La Découverte et Syros, 2002, p. 308. Pour une analyse approfondie du regard que Colomb porta sur le Nouveau Monde et sur ses habitants, consulter Denis Crouzet, *Christophe Colomb. Héraut de l'Apocalypse*, Paris, Payot et Rivages, 2006.

14. p. 330 : Ils n'exercent pas la justice, ni ne punissent le malfaiteur, ni le père ni la mère ne punissent les enfants, et rarement ou même jamais nous ne vîmes une dispute entre eux.

Enfin, Vespucci note l'absence d'un territoire sur lequel s'exercerait l'autorité d'un roi ou d'un empereur. Cette information permet de préciser la notion de pouvoir à travers laquelle Vespucci compare la société Tupi à la société dont il provient. Il indique en effet dans la *Lettre de 1502* : « *Non tengono termini di regni o di provincia.* »<sup>15</sup> L'auteur semble signifier ainsi qu'il n'existe pas d'état, dans le sens européen d'une autorité présente géographiquement à travers des institutions chargées de faire respecter ses lois. Cela nous renvoie à une des motivations des voyages de Colomb, trouver des traces de la présence ou de l'autorité du Grand Khan, dont Marco Polo avait décrit l'empire à travers ses provinces et ses villes ainsi que ses institutions qui les gouvernaient. Confrontés aux sociétés amérindiennes, les premiers voyageurs tels que Colomb et Vespucci, ainsi que d'autres plus anonymes dont Pierre Martyr d'Anghiera<sup>16</sup> recueillit les témoignages, peinent à retrouver les institutions et l'organisation d'un empire très policé décrit par le marchand vénitien.

Ainsi, Vespucci semble fournir à ses lecteurs le portrait d'une société que n'organisent pas des structures européennes de pouvoir et des lois. Il est cependant difficile de donner une interprétation unique de son regard oscillant entre la vision négative d'une société non civilisée car dépourvue d'institution et de connaissance des lois et la représentation d'une humanité idéale non rongée par cupidité et se contentant de suivre, selon l'idéal romain et antique, les rythmes de la nature. Par exemple dans la *Lettre de 1502*, après avoir indiqué l'absence de loi et de foi, il ajoute ceci : « *Vivono secondo natura, non conoscono immortalità d'anima.* »<sup>17</sup> Ici, « *secondo natura* » peut être compris dans un sens éthique, comme l'unique élément qui guide la vie des Indiens, réglée sans autre rythme ou lois que ceux et celles de la nature. Mais la deuxième partie de la phrase, exprimée au négatif, dans laquelle la notion d'immortalité de l'âme est considérée comme une connaissance dont les Indiens seraient dépourvus, assimile les Indiens rencontrés à des épicuriens. Ce rapprochement est explicité au cours d'autres lettres telles que le *Mundus Novus* : « *Vivunt*

---

15. p. 291 : Ils n'ont pas division en royaumes ou en provinces.

16. Pierre Martyr d'Anghiera, *De orbe novo decades. I. Oceana decas*, Paris, Les Belles Lettres, 2003. AA. VV, *Pietro Martire d'Anghiera nella storia della cultura. Secondo convegno internazionale di studi Americanisti. Gênes-Arona 16-19 ottobre 1978*, Genova, Associazione internazionale di Studi Americanistici, 1980. Pour une vision comparative des trois auteurs, consulter le volume suivant dans lequel sont publiées leurs lettres plus célèbres : T. Todorov, *Le Nouveau Monde : récits de Christophe Colomb, Pierre Martyr d'Anghiera, Amerigo Vespucci*, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Signalons toutefois la prise de position très virulente contre Vespucci de la part de Todorov qui ne reproduit que des versions des lettres imprimées du Florentin et formule sur cette seule base des jugements hâtifs sur le caractère malhonnête de Vespucci, reprenant à son compte un lieu commun alimenté depuis plusieurs siècles.

17. p. 291 : Ils vivent selon la nature, ils ne connaissent pas l'immortalité de l'âme.

*secundum naturam et epycuri potius dici possunt quam stoici.* »<sup>18</sup> À l'époque de Vespucci, à côté d'une réception positive de la philosophie épicurienne, diffusée principalement par le poème de Lucrèce, tout un courant d'origine ecclésiastique condamnait durement la philosophie du maître du Jardin<sup>19</sup>. Dans un contexte populaire, l'épicurisme signifiait un mode de vie débauché et licencieux puisque les épicuriens, ne croyant pas en l'immortalité de l'âme n'étaient pas freinés par la crainte d'une justice divine auxquels ils devraient rendre des comptes. En revanche, dans la *Lettre à Soderini*, un mode de vie selon la nature est développé positivement, assumant le sens d'une vie frugale en opposition à la recherche d'accumulation des richesses qui définirait en contre-jour la société européenne, du moins dans le passage suivant :

*Non usano commercio alcuno, né comperano, né vendono : in conclusione, vivono e si contentano con quello che dà loro natura. Le ricchezze che in questa nostra Europa e in altre parti usiamo, come oro, gioie, perle e altre divizie, non le tengono in cosa nessuna, e ancora che nelle loro terre l'abbino, non travagliano per averle, né le stimano.*<sup>20</sup>

L'allusion au désintérêt des Indiens concernant les richesses que les Européens accumulent renforce le portrait de leur caractère naturellement bon et sage. Une autre clé de lecture relative à la représentation d'une humanité heureuse vivant au rythme de la nature et sans la contrainte des lois pourrait être l'Âge d'or, référence davantage utilisée par Pierre Martyr d'Anghiera.

Le cadre théorique que présente Vespucci de la société Tupi, mettant au centre l'absence de structures de pouvoir découle bien sûr d'un premier regard ethnocentriste : il n'y a pas d'état, de pouvoir selon la notion européenne de loi et de pouvoir. Cependant, la constatation d'une violence chronique sous la forme de guerres incessantes guide alors son regard vers une interprétation plus nuancée qui remettra en cause la notion d'absence.

18. p. 310 : Ils vivent selon la nature et on peut les dire davantage épicuriens que stoïciens.

19. Sur la réception de la philosophie épicurienne à la Renaissance : U.S. Gambino, *Savoir de la nature et poésie des choses : Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*, Paris, H. Champion, 2004 ; A. Brown, « Lucretius and the epicureans in the social context of Renaissance Florence », *Tatti Studies*, 9 (2001), p. 11-62 ; A. Brown, *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Londres, Harvard University Press, 2010.

20. p. 334 : Ils n'usent d'aucun commerce, ni n'achètent ni ne vendent : en conclusion, ils vivent et se contentent de ce que la nature leur donne. Les richesses que dans notre Europe et dans d'autres endroits nous avons, comme l'or, les pierres précieuses, les perles et autres richesses, ils ne les considèrent pas et même s'ils en ont dans leurs terres, ils ne peinent pas pour les avoir ni ne les estiment.

## La violence des sociétés Tupi

S'exerçant contre des individus définis étrangers, la violence permet à Vespucci de percevoir l'existence d'une conscience identitaire, celle d'un groupe partageant des traits communs. Dès la *Lettre de 1500*, il indique en effet que le cannibalisme des populations d'une île du Venezuela actuel est un cannibalisme exogène, c'est-à-dire exercé contre des individus extérieurs au groupe. Il décrit ainsi les Indiens rencontrés :

*E trovammo che erano d'una generazione che si dicono camballi, che quasi la maggior parte di questa generazione, o tutti, vivono di carne umana [...]. Non si mangiono infra loro, ma navicano in certi navili che tengono, che si dicono canoè, e vanno a traer preda delle isole o terre commarcane d'una generazione inimici loro e d'altra generazione che non son loro.*<sup>21</sup>

À travers cette phrase, le lecteur perçoit la présence de plusieurs groupes ou nations indiennes ennemis, ce qui complexifie le tableau que Vespucci avait dressé de l'humanité indienne. L'épistolier utilise en effet le terme « *generazione* » qui met en avant la présence de plusieurs ethnies, certainement celles des Caribes cannibales et des Arawak, leurs proies<sup>22</sup>. Dans la *Lettre à Soderini*, au cours d'un passage qui traite également de la guerre entre tribus, l'étrangeté entre nations indiennes est définie au moyen d'un critère linguistique : « *Usono di guerra infra loro con gente che non sono di lor lingua, molto crudelmente, senza perdonare la vita a nessuno, se non per maggior pena.* »<sup>23</sup> Ainsi, la constatation du cannibalisme et de la violence, sur laquelle insiste la citation précédente par le thème de la cruauté, brise la représentation idéale d'une bonne nature des Indiens et d'une humanité en paix. Mais davantage que la violence, le questionnement sur les causes des guerres mettra en crise le tableau esquissé jusqu'alors d'une société égalitaire sans lois ni règles.

Afin d'expliquer la présence de guerres incessantes entre tribus, Vespucci tente en effet de les appréhender à partir des causes pour lesquelles, en Europe, une nation rentre en guerre contre une autre, c'est-à-dire le désir de conquête de territoire, de pouvoir ou de richesse. Mais ces motivations

---

21. p. 273 : Et nous avons trouvé qu'ils étaient d'une nation qui s'appelle « *camballi* » car presque la plus grande partie de cette nation, ou tous, vit de chair humaine [...]. Ils ne se mangent pas entre eux, mais ils naviguent dans certaines embarcations qu'ils ont appelées canoa, pour faire des proies dans des terres ou îles proches d'un groupe ennemi à eux qui appartiennent à un autre peuple différent d'eux.

22. A. Métraux, *Les indiens*, op. cit.

23. p. 329 : Ils pratiquent la guerre entre eux contre des gens qui ne sont pas de leur langue, très cruellement, sans épargner la vie à personne, sinon pour une plus grande peine.

européennes rentrent en contradiction avec ce qu'il a déjà postulé, à savoir l'absence d'état, de notion de propriété privée et du sentiment de cupidité parmi les Indiens. Il expose alors son étonnement face au phénomène dès la *Lettre de 1502* :

*E quello che di più mi maraviglio di queste loro guerre e crudeltà, è che non potè sapere da loro perché fanno guerra l'uno a l'altro : poichè non tengono beni propri, né signoria d'imperi o regni, e non sanno che cosa si sia codizia, cioè roba o cupidità di beni temporali, la qual mi pare che sia la causa di delle guerre e d'ogni disordinato atto.*<sup>24</sup>

Confronté au paradoxe que constitue la présence de guerres incessantes entre tribus et l'absence postulée de structures de pouvoir, afin de trouver une raison à la violence, Vespucci adopte temporairement un point de vue inédit, celui des Indiens :

*Quando li domandavano che ci dicessino la causa, non sanno dare altra ragione, salvo che dicono ab antico cominciò infra loro questa maladizione, e vogliono vendicare la morte de' loro padri antipassati : in concrusione, è bestiai cosa,*<sup>25</sup>

En condamnant durement la violence sous forme de vengeance comme attribut animal, Vespucci se fait l'écho de la symbolique négative que recouvrait l'animalité, notion antinomique de l'humanité pour les humanistes florentins. Cependant, nous pouvons aussi y lire la présence d'un thème qui ne lui était peut-être pas étranger, celui des origines primitives de l'humanité. En effet, des études très récentes telles que celle d'Alison Brown<sup>26</sup> montrent que ce thème intéressa particulièrement un réseau florentin parmi lequel figure Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, destinataire principal de Vespucci et Guidantonio Vespucci, oncle du navigateur et commanditaire

---

24. p. 293 : Et ce qui m'étonne le plus dans leurs guerres et cruautés, c'est que je ne pus savoir d'eux pourquoi ils se font la guerre les uns les autres : car ils n'ont pas de biens propres, ni de possession de royaume ou d'empire et ils ne savent pas ce qu'est la cupidité, c'est-à-dire de richesses ou de désir de régner, ce qui me semble être la cause des guerres et de tout désordre.

25. p. 293 : Quand nous leur demandions à ce qu'ils nous disent la cause, ils ne savent donner d'autre raison, sinon qu'ils disent que *ab antico* commença parmi eux cette malédiction, et ils veulent venger la mort de leurs anciens pères : en conclusion, c'est une chose bestiale.

26. A. Brown, « Lucretius and the epicureans... », op. cit ; A. Brown, *The return of Lucretius*, op.cit



de certaines œuvres de Piero di Cosimo. Ce peintre singulier est entre autres l'auteur du tableau *l'Incendie de forêt*, inspiré de thèmes lucrétiens et de *Vulcain et Éole*, œuvre qui figure les progrès d'une humanité primitive vers la civilisation<sup>27</sup>.

Plus que toute autre lettre, le *Fragment Ridolfi*, fragment de lettre retrouvé en 1927 par l'historien florentin Roberto Ridolfi, met en évidence le dialogue culturel entre l'Ancien Monde et le Nouveau à l'œuvre dans toutes les lettres de Vespucci. En effet, dans cette lettre, Vespucci répond à un groupe de lecteurs réunis autour de son destinataire principal, Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, qui lui avaient adressé une missive présentant des questions voire des critiques sur certains sujets abordés dans une de ses lettres précédentes, concernant des points de cosmographie mais également ses descriptions de l'humanité indienne. Après avoir exposé la présence problématique des guerres, puisqu'elles n'ont *a priori* aucune motivation logique, Vespucci évoque de nouveau le motif de la vengeance, de source indienne, mais conclut de façon personnelle en alléguant une cause alimentaire aux guerres, comprises comme le moyen de se procurer de la nourriture sous forme de chair humaine :

*Perché dico che guereggiono l'un popolo coll'altro, e che si cattivono, potrà parere al detrattore ch'i' mi contradica, perché il guereggiare e'l cattivarsi non può procedere se none da voglia di dominare o da cupidigia di beni temporali : sappiate che per nessuna di queste lo fanno ; e volli sapere da lloro la causa delle lor guerre, e mi risposono non sapere altro, salvo che abb antico e loro padri così facevano, e per ricordanza da quelli a lloro lasciata ; né altra ragione non mi dettono, e io credo che lo faccino per mangiarsi l'un l'altro come fanno, sendo il lor comune mangiare carne umana : modo crudele e inrazionabile.*<sup>28</sup>

---

27. G. Vasari, « Piero di Cosimo », in *Le Vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue, insino a' tempi nostri*, Turin, Einaudi, 1986 (Lorenzo Torrentino 1550) ; E. Panofsky, « Les origines de l'histoire humaines : deux cycles de tableaux par Piero di Cosimo », in *Essais d'iconologie*, Paris, Gallimard, 1967 ; A. Jouffroy, *Piero di Cosimo ou la forêt sacrilège*, Paris, Roberto Laffont, 1982.

28. p. 300 : Comme je dis que les peuples se font la guerre entre eux et qu'ils se capturent, il pourra sembler à un détracteur que je me contredis, puisque faire la guerre et faire des prisonniers ne peuvent procéder que du désir de dominer ou de la cupidité des biens temporels : sachez qu'ils ne le font pour aucune de ces raisons ; et je voulus savoir d'eux la cause de leurs guerres, et ils me répondirent qu'ils ne savaient rien d'autre, sinon que *abb antico* leurs pères faisaient ainsi, et en souvenir d'eux cela s'était transmis ; et ils ne me donnèrent aucune autre raison, et moi je crois qu'ils le font pour se manger les uns les autres, étant donné qu'il leur est commun de manger de la chair humaine : chose cruelle et irrationnelle.

Ainsi, derrière la tradition transmise par les anciens, Vespucci croit déceler une motivation plus archaïque de type alimentaire qui paraît associer les pratiques de la guerre et du cannibalisme à celle de la chasse, les ramenant à un besoin naturel.

Comment Vespucci, même s'il semble avoir séjourné parmi les Tupi pendant plusieurs semaines<sup>29</sup>, put-il identifier précisément le sentiment de vengeance animant une population dont il ne comprend pas la langue et dont la vie est radicalement différente des sociétés européennes qu'il connaît ? Nous pouvons formuler certaines hypothèses grâce au contexte historique et intellectuel florentin dans lequel il fut éduqué.

Tout d'abord, la notion de guerre comme vengeance relative à des événements du passé dont l'origine est ancienne et presque mythique a pu faire directement écho à la situation de lutte fratricide qui a marqué l'histoire de la République de Florence depuis sa naissance comme commune libre, au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, jusqu'à la prise de pouvoir officieuse de Côme de Médicis en 1434. Jusque-là, la vie politique de la ville était déterminée par les violents conflits entre les deux partis guelfes et gibelins, dont les chroniqueurs florentins tels que Dino Compagni<sup>30</sup> et Giovanni Villani<sup>31</sup> font remonter l'origine à une volonté de vengeance dans une matière privée, celle d'une alliance entre familles de l'oligarchie florentine par le biais d'un mariage. Giovanni Villani, qui écrivit au début du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, évoque comme origine de la naissance des deux partis le manquement à sa parole donnée, de la part du noble Bondelmonte de' Bondelmonti, de prendre pour femme une fille de la famille Amidei, choisissant plutôt une fille des Donati. Les Donati et leurs alliés, parmi lesquels les Uberti qui devinrent chefs de file du parti gibelins, se vengèrent alors en assassinant Bondelmonti, déclenchant le conflit sans fin, comme l'exprime Villani : « *E mai non si crede ch'abbia fine, se Idio nol termina.* »<sup>32</sup>

Éduqué durant l'époque successive qui vit se développer l'humanisme civil, courant philosophique qui vantait la présence et le respect des lois comme garantes de liberté et de paix civile, Vespucci ne peut que s'exprimer contre la pratique de la guerre comme procédant d'un engrenage de vengeances personnelles. La condamnation de la guerre fratricide qui agita la ville fait

---

29. Dans la Lettre de 1502, p. 291, « *Molto travagliai ad intendere loro vita e costumi, perché 27 dì mangiai e dormi' infra loro* ». Je peinaï beaucoup à comprendre leur vie et leurs coutumes, car pendant vingt-sept jours je mangeai et dormis parmi eux.

30. D. Compagni, *Cronica*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2000 ; dans une édition française : *Chronique des événements survenant à son époque*, Grenoble, Ellug, 2002.

31. G. Villani, *Cronica*, Turin, G. Einaudi, 1979.

32. *Ivi*, chapitre XXXVIII « *Come si cominciò parte guelfa e ghibellina in Firenze* ».

partie de son identité et de sa culture littéraire car nous en retrouvons de nombreuses évocations dans la *Divine Comédie* du poète Dante Alighieri et notamment dans le célèbre chant six du *Purgatoire*, œuvre que Vespucci connaît visiblement bien car il en cite quelques vers dans la *Lettre de 1500*<sup>33</sup>.

C'est peut-être en projetant un fait de culture florentin que Vespucci perçut les motivations indiennes des guerres. D'ailleurs, le parallèle entre la situation de guerre et le passé de Florence s'imposa peut-être également à l'esprit de ses premiers destinataires florentins comme un topique implicite à travers lequel l'étrangeté indienne, ramenée à une situation familière, fut comprise par les lecteurs.

S'il se refuse à le prendre en considération, Vespucci a cependant identifié la vengeance comme le motif idéologique invoqué par les Indiens afin de justifier leur violence. Cette explication sera confirmée quelques décennies plus tard par les récits plus développés de voyageurs tels que Hans Staden<sup>34</sup> et Jean de Léry<sup>35</sup> qui avaient l'avantage de comprendre bien mieux les langues indiennes que Vespucci. Staden a vécu une expérience de captivité parmi les Tupi, de 1552 à 1555 et se trouvait donc dans la position du prisonnier intégré momentanément à la vie de la tribu. Il a ainsi recueilli une documentation anthropologique exceptionnelle et présente lui aussi les guerres et le cannibalisme comme la partie centrale d'un processus de vengeance, notamment dans le chapitre 25 de la *Relation véridique et précise des mœurs et coutumes des Tupinambas*<sup>36</sup>, « Pourquoi ils dévorent leurs ennemis » :

*Ce n'est pas parce qu'ils manquent de vivres, mais par haine qu'ils dévorent le corps de leurs ennemis. Pendant le combat, chacun crie à son adversaire : « Dete immeraya schermiuramme beiwoe. Que tous les malheurs tombent sur toi, que je vais manger. De kange juka cipota kurine. Je te briserai la tête aujourd'hui. Sche innamme pepicke rescagu. Je viens pour venger sur toi la mort des miens. Yan de soo schemocken sera quora ossorime rire. Je ferai rôtir ta chair*

---

33. I. Luzzana Caraci, *Nuova raccolta*, op. cit., p. 270.

34. H. Staden, *Nus, féroces et anthropophages* [*Warhafftige Historia unnd Beschreibung einer Landtschafft der wilden, nacketen, grimmigen Menschfresser Leuthen...*], Paris, Seuil, 1990 (Marbourg 1557).

35. J. de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, Paris, Librairie Générale Française, 1994 [1578] ; F. Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage : essai sur l'« Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil »*, Paris, Champion, 1999 ; M. de Certeau, « Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre : Léry », in *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

36. Il s'agit de la deuxième partie, organisée thématiquement, de *Nus féroces et anthropophages* tandis que la première partie est le récit chronologique de l'expérience de captivité.

*aujourd'hui avant que le soleil soit couché. » C'est par inimitié qu'ils disent tout cela.<sup>37</sup>*

Le motif de la vengeance accompagne chaque moment du processus, des combats, comme dans l'extrait cité, jusqu'à la mise à mort du prisonnier, qui advenait parfois de nombreuses années après sa capture. Staden reproduit les mots échangés entre le prisonnier et son bourreau avant que ce dernier n'assomme le captif à l'aide de la massue rituelle :

*Le principal chef s'avance alors, la prend [la massue], et la passe une fois entre les jambes de l'exécuteur, ce qu'ils regardent comme un honneur. Celui-ci la reprend, s'approche du prisonnier et lui dit : « Me voici! je viens pour te tuer; car les tiens ont tué et dévoré un grand nombre des miens. » Le prisonnier lui répond : « Quand je serai mort, mes amis me vengeront. » Au même instant, l'exécuteur lui assène sur la tête un coup qui fait jaillir la cervelle.<sup>38</sup>*

Alfred Métraux, anthropologue du début du xx<sup>e</sup> siècle, a consacré plusieurs ouvrages aux tribus primitives de l'Amérique du Sud et en particulier aux Tupinambas<sup>39</sup>. Par une étude comparative des sources, il établit également le motif de la vengeance comme le sentiment qui anime les rites de guerre et d'anthropophagie et décrit des scènes identiques à celle de Staden<sup>40</sup>.

Ainsi, la violence, les guerres et la pratique du cannibalisme ont révélé la présence de différentes tribus et l'existence de tensions, dont il est difficile pour un Européen de comprendre les raisons. Cependant, la cruauté dont le voyageur semble avoir été le témoin ne remet pas en cause le tableau d'une société sans roi ni lois mais dresse plutôt le portrait d'une humanité sauvage, pour laquelle l'homme devient le gibier d'un autre.

Si d'une part l'auteur présente des jugements très virulents qui contribuent à forger l'image d'une société anomique, d'un autre côté il ne cesse de chercher la présence de normes de comportements et de formes d'autorité.

37. H. Staden, *Nus, féroces*, op. cit., p. 204.

38. Ivi, p. 215-216, chapitre 28 : « *Des cérémonies avec lesquelles les sauvages tuent et mangent leurs prisonniers* ».

39. Outre l'ouvrage cité à la note 3, voir du même auteur : A. Métraux, *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, P. Geuthner, 1928 ; *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, E. Leroux, 1928.

40. Pour une analyse approfondie de la notion de vengeance chez les Tupi, I. Combès, *La tragédie*, op.cit., p. 75-82, « Mémoire, troc, tragédie : la religion de la vengeance ».

## La force de la coutume

C'est encore en observant la pratique de la guerre que Vespucci discerne une forme d'autorité exercée par les anciens dans les sociétés indiennes.

Ainsi dans la *Lettre de 1502*, Vespucci remarque l'ascendance des anciens sur les autres membres de la tribu en matière de conflit : « *Non tengono ordine nessuno nelle loro guerre, salvo che fanno quello che lli consigliano e loro vecchi.* »<sup>41</sup> La même idée est reprise dans le *Mundus Novus* « *Seniores suis quibusquam contionibus iuvenes flectunt ad id quod volunt, et ad bella incedunt, in quibus crudeliter se mutuo interficiunt.* »<sup>42</sup> Les anciens semblent alors investis d'un pouvoir essentiel, étant donné l'importance que revêtait la guerre auprès de certaines tribus telles que les Tupi. Dans la *Lettre à Soderini*, leur influence prépondérante est évoquée par l'image du vieillard qui parcourt le village en incitant les autres à la vengeance :

*e come si muovino per ire alla guerra, è che quando e nimici hanno morto loro o preso alcuni di loro, si leva el suo parente più vecchio e va predicando per le strade che vadin con lui a vendicare la morte di quel tal parente suo : e così si muovono per compassione.*<sup>43</sup>

Ces observations sur l'autorité des anciens comme substitut à la présence d'une autorité monarchique furent confirmées une cinquantaine d'années plus tard par le français Jean de Léry, qui, dans l'ouvrage qui évoque son expérience d'observation d'une société Tupi l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, confirme de nombreux éléments énoncés jusque-là par Vespucci. Voilà ce qu'il écrit concernant précisément la guerre :

*Or selon ce que j'ai veu, la manière que nos Toupinenquins tiennent pour s'assembler à fin d'aller en guerre est telle : c'est combien qu'ils ne ayent entre eux roys ny princes, et par conséquent qu'ils soyent presque aussi grads seigneurs les uns que les autres, néanmoins nature leur ayant appris [...] que les vieillards [...], à cause de l'expérience du passé, doivent être respectés, étant en chacun vilage asses bien obéis, quand l'occasion se présente : eux se promenant, ou étant assis dans*

---

41. p. 292 : Ils n'ont aucune règle dans leurs guerres sauf qu'ils font ce que leur conseillent leurs anciens.

42. p. 310 : Les vieux, avec quelques harangues, poussent les jeunes à faire ce qu'ils veulent et ils les incitent à des combats au cours desquels ils s'entre-tuent avec une grande cruauté.

43. p. 330 : Et ils se décident à aller à la guerre quand leurs ennemis ont tué ou fait prisonnier quelques-uns des leurs. Le parent le plus âgé se lève et va prêchant par les rues qu'ils aillent avec lui pour venger la mort de ce parent qui est mort : et ainsi ils sont mus par compassion.

*leurs lits de coton pendus en l'air, exhortant les autres de telle ou semblable façon.*<sup>44</sup>

Les anciens, dépositaires de la mémoire du groupe, semblent investis du rôle de veiller au respect des lois non écrites, comme l'accomplissement de la vengeance, tels les gardiens des coutumes.

L'originalité de l'écriture de Vespucci tient alors au fait qu'il a mis en relation la violence chronique des Indiens avec la notion de coutume, même si celle-ci n'est pas explicitement mentionnée.

En effet, la guerre et le cannibalisme sont présentés, de façon implicite, comme une véritable règle de conduite que se doivent de respecter les membres de la tribu. Au cours d'un article de l'*Encyclopædia Universalis* sur le droit coutumier<sup>45</sup>, Annie Rouhette définit les différentes caractéristiques qui déterminent la présence d'une coutume, parmi lesquelles le caractère d'ancienneté, la répétition et le « *caractère socialement obligatoire* ». Dans les lettres de Vespucci, la guerre est effectivement présentée comme la répétition d'un comportement dont l'origine est ancienne, immémoriale et s'est transmis de génération en génération. Dans la *Lettre de 1502* ainsi que dans le *Fragment Ridolfi*, l'ancienneté est exprimée par la locution latine *ab antico* dans des phrases présentant l'origine des guerres : « *ab antico cominciò infra loro questa maladizione* »<sup>46</sup> (*Lettre de 1502*) et « *salvo che abb antico e loro padri così facevono* »<sup>47</sup> (*Fragment Ridolfi*) ; tandis que la *Lettre à Soderini* fait allusion à une « *antica inimistà che per tempi passati è suta infra loro*<sup>48</sup> ». Concernant le caractère immémorial, Annie Rouhette rapproche ainsi l'importance que revêt la coutume encore aujourd'hui parmi certains peuples du *mos maiorum* des romains. La coutume comme répétition fonctionne alors sur l'imitation de l'exemple des anciens, caractère énoncé par Vespucci en particulier dans le *Fragment Ridolfi* : « *E loro padri così facevono, e per ricordanza da quelli a lloro lasciata.* »<sup>49</sup> La coutume se définit enfin par son « *caractère socialement obligatoire* », l'élément psychologique de la coutume appelé aussi l'*opinio necessatis* qui, par son caractère d'obligation, maintient la cohésion du groupe jusqu'à devenir un référent identitaire. Ainsi, dans la *Lettre de 1502*, lorsque

44. J. de Léry, *Histoire d'un voyage*, op. cit., p. 337.

45. A. Rouhette, « Le droit coutumier », in l'*Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/droit-coutumier/#>, consulté le 24/06/2011.

46. p. 293 : *ab antico* commença parmi eux cette malédiction, et ils veulent venger la mort de leurs anciens pères.

47. p. 300 : sinon que *abb antico* leurs pères faisaient ainsi.

48. p. 329 : à cause d'une ancienne inimitié qui dans le passé est survenue entre eux.

49. p. 300 : sinon que *abb antico* leurs pères faisaient ainsi, et en souvenir d'eux cela s'était transmis.



Vespucci décrit une scène cannibale, même s'il l'interprète comme un fait diabolique, il ne peut s'empêcher de laisser transparaître à travers son écriture la présence d'un rite défini auquel participe tout le groupe social :

*E in certi tempi, quando vien loro una furia diabolica, convitano e parenti e'l popolo, e lle si mettono davanti - cioè la madre con tutti e figliuoli che di lei n'ottiene - e con certe cirimonie a saettate li amazzano e se li mangiano; e questo medesimo fanno a' detti schiavi e a' figliuoli che di lei nascono. E questo è certo, perché trovammo nelle loro case la carne umana posta a ffumo, e molta, e comprammo da loro 10 creature, sì maschi come femine, che stavano diliberati per il sacrificio - ma, per meglio dire, malifizio - »<sup>50</sup>*

Dans les tribus Tupi, le prisonnier était mis à mort non par des tirs de flèches mais assommé à l'aide d'une massue ou épée rituelle. Il est alors probable que Vespucci n'ait pas pu assister à une cérémonie cannibale mais il n'en a pas moins perçu son caractère rituel. En effet, « *in certi tempi* » indique que le moment de la mise à mort et de la cérémonie est fixé et même organisé puisque ceux qui y assistent, c'est-à-dire les membres de la tribu et d'autres tribus alliées doivent être préalablement invités. Les voyageurs successifs, tels que Hans Staden, André Thévet<sup>51</sup> ou Jean de Léry racontent en effet que d'autres villages Tupi rendent visite à leurs alliés lorsqu'ils sont invités pour une fête cannibale. Vespucci utilise plusieurs termes pour décrire le déroulement de celle-ci, tels que « *furia diabolica* », « *certe cirimonie* », « *sacrificio* » et « *malifizio* » qui dénotent la présence d'un rite sacré. Il en souligne le caractère réglé, sa fonction sociale et sacrée et, même à l'intérieur d'une pratique qu'il avait qualifié de cruelle et irrationnelle, il repère un certain nombre de normes.

La recherche de règles n'est pas circonscrite à l'usage de la guerre et à la pratique du cannibalisme mais caractérise le regard que Vespucci sur tous les aspects de la vie quotidienne et les usages des Indiens, concernant par exemple les ornements corporels, l'habitat, les naissances, les mariages, les funérailles etc.

---

50. p. 292-293 : Et à certains moments, quand leur vient une fureur diabolique, ils invitent leurs parents et le peuple, et ils les amènent devant tout le monde – c'est-à-dire la mère avec tous les enfants qu'il en a eus – et avec certaines cérémonies ils les tuent par des tirs de flèche et ils les mangent ; et ils font la même chose à ces esclaves et aux fils qui naissent d'elles. Et cela est certain, car nous trouvâmes dans leurs maisons la chair humaine mise à fumer, et tant, et nous achetâmes d'eux dix individus, tant hommes que femmes, qui étaient destinés au sacrifice – mais, pour mieux dire, au maléfice.

51. A. Thévet, *Les singularités de la France Antarctique*, Paris, Maspero, 1983 (1557). Cet écrivain et géographe français avait participé à la même expérience de colonie française au Brésil que Léry.

Ainsi, avant de se confronter à des sociétés différentes quelles qu'elles soient, il semble que le voyageur épistolier présuppose qu'elles sont régies par des normes, des valeurs, des usages qu'il tente d'identifier car dans le cas contraire, il aurait certainement limité ses descriptions à des remarques ethnocentristes. Nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle Vespucci connaissait le concept grec de *nomos*, désignant les coutumes propres à chaque société qui forgent ainsi son identité. En effet, son oncle Giorgio Antonio Vespucci, humaniste florentin renommé qui prit soin de son éducation, possédait un manuscrit grec de l'œuvre d'Hérodote, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque Laurentienne de Florence<sup>52</sup>. Ainsi, par le biais de son oncle, Amerigo put avoir connaissance des descriptions que l'historien grec fait des us et coutumes de sociétés éloignées dans le temps et l'espace ainsi que de sa curiosité à l'égard des valeurs étrangères. L'attention qu'il accorde lui-même aux valeurs des groupes sociaux auxquels il est confronté et la singularité de cette position sont très perceptibles dans le *Fragment Ridolfi*. Au cours de cette lettre, Vespucci répond ainsi à un de ses critiques qui avait soulevé une contradiction apparente dans une de ses précédentes lettres concernant la notion de richesse dans la société indienne :

*Item mi calunniano perch'i' dissi che quegli abbitatori non estimano né oro né altre ricchezze che da noi sono stimate e tenute in gran prezzo, arguendo che per il contrario di questo aviamo detto che comperiamo da lloro schiavi [...] ; e, come dissi, la vita loro è più presto epicura che istoica o academica, perché, come dico, non tengono beni propri, né dipartimento di regni né di provincie; in conchusione, tutto è comune, e se loro ci dettono o, come dissi, venderonci stiavi, non fu la vendita per prezzo pecuniario, salvo quasi che dati grati, perché ci davono per un pettine di legno o uno specchio che non valevono 4 quatrini, una caveza di « uomo » e tale specchio o ppettine noll'arebbono dipoi dato per tutto l'oro del mondo.<sup>53</sup>*

Dans cet extrait, l'absence de structures européennes de pouvoir est un élément parmi d'autres qu'utilise Vespucci afin de démontrer à son détracteur

52. Ms Plut.70.32, Bibliothèque Laurentienne de Florence.

53. p. 299 : De même on me calomnie car j'ai dit que ces habitants n'estiment ni l'or ni les autres richesses qui chez nous sont estimées auxquelles on accorde un grand prix, argumentant par le contraire que nous avons dit que nous avons acheté d'eux des esclaves [...]. Et, comme je l'ai dit, ils n'ont pas de biens propres, ni de division en royaumes et provinces ; en conclusion, tout est en commun et s'ils nous ont donné ou, comme je l'ai dit, vendu des esclaves, ce ne fut pas une vente en espèces pécuniaires car nous les eûmes presque gratuitement, car ils nous donnaient pour un peigne de bois ou un miroir qui ne valaient pas quatre sous une tête d'homme et ce miroir ou peigne ils ne nous l'auraient ensuite pas rendu pour tout l'or du monde.

la différence culturelle entre les notions européenne et indienne de richesse. Plus largement, il énonce d'autres éléments de différences afin d'inviter son critique à considérer la notion de richesse non à partir des valeurs européennes mais bien à l'intérieur du système de valeurs indien. Ce passage pourrait faire écho au célèbre chapitre trente-huit du troisième livre des *Histoires* (ou l'*Enquête*) d'Hérodote dans lequel l'historien illustre la force de la coutume par une histoire se rapportant à Darius qui met en confrontation les coutumes funéraires des Grecs, qui brûlaient les corps de leurs morts et celles des Calaties, peuple indien, qui les mangeait. Constatant que pour n'importe quelle somme d'argent ni les uns ni les autres renonceraient à leurs coutumes, Hérodote se réfère à une citation de Pindare selon laquelle « *La coutume est la reine du monde!* » Parmi d'autres traces d'une influence d'Hérodote dans le regard de Vespucci, il nous semble intéressant de citer un passage dans lequel l'historien grec décrit une société inconnue, celle des Androphages :

*Les Androphages ont, de tous les hommes, les mœurs les plus sauvages; ils n'observent pas la justice, ils n'ont aucune loi. Ils sont nomades; leur accoutrement est pareil à celui des Scythes; ils sont une langue particulière; seuls des peuples dont nous parlons, ils mangent de la chair humaine.*<sup>54</sup>

Ainsi, dans la conception d'Hérodote, l'absence de loi ne signifie pas l'absence de règles de conduite présentes sous forme de mœurs. C'est peut-être ainsi qu'il faudrait également interpréter le regard que Vespucci porte sur les structures de pouvoir dans la société Tupi.

En effet, en constatant l'absence des notions et structures européennes de pouvoir, Vespucci met à jour des structures d'autorité et des valeurs différentes qui régissent la société indienne. Ainsi, l'absence d'un roi ou d'un empereur ne signifie pas l'absence de principe d'autorité, exercée dans les tribus indiennes par les anciens. Également, Vespucci montre que les coutumes ont valeur de loi dans la société indienne, tandis que la vengeance semble suppléer à l'absence de justice. Enfin, l'état ne semble pas se définir par le territoire gouverné mais par la cohésion du groupe que renforcent les cérémonies cannibales. Ses descriptions semblent construire l'altérité indienne dans une antériorité chronologique à l'institution d'un état régnant, grâce aux lois, sur un territoire précis. Il serait alors intéressant de mettre à jour les modalités selon lesquelles les interrogations de Vespucci relatives au moment de la découverte du continent américain et des premières rencontres avec ses habitants ont pu, en se transmettant à ses lecteurs contemporains et posthumes, alimenter les réflexions des théoriciens de la philosophie politique des siècles suivants.

---

54. Hérodote, *Histoires*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 105-106 (Livre IV, 106).

Philippe Loupès, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3,  
EA 2958 CEMMC, philippe.loupes@gmail.com

### **Résumé**

L'ampleur et même la réalité des massacres perpétrés sur les protestants anglais au cours de la grande Rébellion de 1641 sont depuis des siècles un sujet polémique au cœur de l'histoire d'Irlande. Au-delà de ce débat, la présente étude analyse les *pamphlets*, littérature de propagande destinée à susciter l'indignation des Anglais face à une nation catholique jugée bestiale et sauvage.

### **Mots-clés**

Irlande, violence, cruauté, supplices, *pamphlets*

### **Abstract**

The extent and even the actual facts of the massacre of English Protestants during the Irish Rebellion of 1641 has, for centuries, been a controversial subject in Irish history. This study takes the debate a step further, by analysing the pamphlets, the propaganda that intended to be used to arouse English anger against a Catholic nation that was seen to be bestial and savage.

### **Keywords**

Ireland, violence, cruelty, torture, pamphlets

# Irlande, terre de violence ?

## La Grande Rébellion de 1641 au miroir des pamphlets anglais\*

Il est des lieux qui semblent des théâtres naturels de la violence, comme la Palestine, il est des peuples auxquels la violence semble coller au corps comme une tunique de Nessus, tels les peuples des Balkans ou du Caucase.

Dans l'inconscient collectif européen, l'Irlande pourrait presque relever de cette catégorie. Des mots, des chiffres, des clichés confus créent un amalgame explosif : IRA, quarante ans de « troubles », 3 700 victimes, *the Bloody Sunday*, Omagh, les célèbres *Murals* de Belfast et de Londonderry...

L'image de l'Irlande dans le cinéma n'est guère plus apaisante et rassurante. Les paysages bucoliques du *Taxi mauve*, d'après Michel Déon (1973), véritable film publicitaire pour le tourisme en Connemara, s'estompent devant l'expressionnisme outrancier du *Mouchard* de John Ford (1935) ou le réalisme brutal du *Vent se lève* de Ken Loach (2006). Déjà dans le mythique *Homme tranquille* de John Ford (1952), l'ancien boxeur incarné par John Wayne, qui a fait vœu de renoncer à la violence des rings américains en revenant dans son Irlande natale, se laisse entraîner dans une bagarre homérique.

*Last but not least*, les *Magdelene Sisters* de Peter Mullan reçoivent la Palme d'or à la Mostra de Venise en 2002. Le film est aussitôt condamné par *l'Osservatore romano* comme un brûlot anticlérical, mais, en mai 2009, une longue enquête judiciaire révèle l'ampleur nationale de violentes pratiques sadomasochistes à l'encontre de jeunes pensionnaires dans plusieurs établissements religieux et l'Église d'Irlande fait amende honorable...

En conséquence, mettrons-nous en avant une sorte de génie du sol, porteur de déterminisme ? Sûrement pas. Ou bien des gènes celtes de la violence ? Encore moins, chez ce peuple chaleureux et accueillant. Simplement les conséquences d'une histoire tumultueuse voire chaotique. Les troubles violents qui ont marqué la grande Rébellion de 1641 en sont une des manifestations les plus fortes, quoique quasi méconnue hors d'Irlande.

\* Cet article est la reprise remaniée et mise à jour d'une communication faite au colloque de Marseille d'octobre 1988. Titre de l'article : « Le jardin irlandais des supplices : la Grande Rébellion de 1641 vue à travers les pamphlets anglais », publié dans *Culture et pratiques politiques en France et en Irlande, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, CRH, 1990, p. 40-61.

Le samedi 23 octobre 1641, éclate en Irlande le soulèvement qu'on a coutume d'appeler la Grande Rébellion<sup>1</sup>. Les grands feux de ralliement symbolisent le soulèvement de toute une province : l'Ulster ; mais dès le début de l'année 1642, la révolte s'étend à toute l'île. « On ne saurait mettre en doute – écrit J.-C. Beckett – que de graves brutalités furent commises ; de nombreux colons anglais furent massacrés dans l'ardeur première du soulèvement ; d'autres, après avoir été gardés un certain temps, furent délibérément assassinés, parfois en groupes. Des milliers d'autres, chassés de chez eux, dépouillés de leurs biens, presque mis à nus, furent abandonnés tels quels, à la recherche d'une place de refuge, ou périrent dans cette tentative »<sup>2</sup>.

Dès le 20 décembre 1641, Charles I<sup>er</sup> nomme des commissaires pour recueillir le témoignage des réfugiés anglais à Dublin afin de rassembler des informations. Une seconde commission en date du 18 janvier 1642 se voit chargée d'enquêter sur les Anglais qui ont été massacrés ou qui ont péri de faim. Ces déclarations, plus celles qui seront réalisées dans les années 1650, dans un tout autre état d'esprit, à une époque où la conjoncture s'est retournée au détriment des Irlandais, sont conservées à Trinity College et constituent l'ensemble de documents le plus controversé de l'histoire irlandaise<sup>3</sup>.

Controversés, ces documents l'ont été dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle par des écrivains patriotes. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la polémique bat son plein avec une école « massacrisme », essentiellement anglaise et protestante, et une école « anti-massacrisme » constituée de patriotes irlandais<sup>4</sup>. Pour ces derniers, les massacres ont été amplifiés, voire inventés de toutes pièces, pour justifier moralement la politique menée par l'Angleterre en Irlande et le règne de l'*English Ascendancy*.

Seule la sauvegarde d'éventuels massacres est susceptible de justifier la brutalité de la reconquête cromwellienne. En revanche, pour l'école adverse, les massacres sont une « évidence », c'est le mot du grand historien W.E. Lecky, attestée par le ton spontané de nombre de déclarations. Mary

---

1. Sur les causes profondes et immédiates de la Grande Rébellion, voir Philippe Loupès, « Réforme et société : le cas irlandais (1536-1641) », in *La dynamique sociale de l'Europe du Nord-Ouest (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, *Bulletin des historiens modernistes, Actes du colloque de 1987*, n° 12, p. 7-28 ; voir récemment, E. Darcy, A. Margey, E. Murphy, (dir.), *The 1641 Depositions and the Irish Rebellion*, London, Pickering and Chatto Publishers, 2012 .

2. J.C. Beckett, *The making of Modern Ireland, 1603-1923*, London, Faber, 1966, p. 3.

3. Il s'agit de 31 volumes reliés au XVIII<sup>e</sup> siècle, de 154 à 457 folios chacun, avec au total plus de 19 000 pages. Quelques volumes correspondent à un comté ; d'autres en couvrent plusieurs. Ces dépositions furent offertes à Trinity College par l'évêque de Clogher, John Sterne, en 1741, année hautement symbolique correspondant à l'anniversaire du *Bloody Massacre*.

4. Voir l'excellente étude de Walter D. Love, *Civil War in Ireland : Appearances in three centuries of historical writing*, *Emory University Quarterly*, XXII (1966), p. 57-72.



Hickson remarque avec un humour très morbide que vouloir écrire l'histoire de l'Irlande sans les dépositions, c'est comme vouloir jouer Hamlet sans le Prince. Pour J.A. Froude, cette Grande Rébellion est bien digne de la place qu'elle occupe dans l'histoire universelle à côté des Vêpres Siciliennes et de la Saint-Barthélemy<sup>5</sup>.

Au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, le tiers parti du juste milieu, qui avait peine à se faire entendre au siècle antérieur, souhaite une étude sérieuse, méthodique et régionale de ces dépositions, qui en réalité n'ont jamais été étudiées de manière exhaustive. Pour le professeur M. A. Clarke, fin connaisseur de ces documents, tout le monde est lassé de ces polémiques et le bon sens incite à la raisonnable reconnaissance d'incontestables violences, partielles et localisées.

Le *Candid* continental que je suis ne tente pas de réveiller les passions sur l'historicité des dépositions, mais simplement d'analyser la littérature politique contemporaine qui en est le prolongement, les pamphlets et tracts qui ont fait connaître à l'opinion publique anglaise que l'Irlande en 1641-1642 « *has been the bloody stage, wheron the horrid and never like heard of tragedies has been really to the life* »<sup>6</sup>.

Les pamphlets n'ont guère attiré l'attention des historiens, à l'exception de Walter D. Love<sup>7</sup>. Leur aspect souvent schématique et outrancier, leur caractère de document de seconde main par rapport aux déclarations, les trop longues polémiques autour des dites déclarations expliquent sans doute cet ostracisme ; Ce sont là pourtant des sources documentaires de qualité, sources essentielles à la fois pour l'histoire politique et l'histoire des mœurs. Cette abondante production est conservée dans les grandes bibliothèques, tant irlandaises qu'anglaises. La centaine de pamphlets que j'ai pu consulter se trouve à Dublin, surtout à la National Library, à l'Old Library de Trinity College et à la bibliothèque du Château. En Angleterre, la littérature pamphléttaire des années 1640 est conservée à la British Library et surtout à la Cambridge Library avec la célèbre collection Bradshaw<sup>8</sup>.

---

5. Préface de J.A.Froude au livre de Mary Agnès Hickson (1826-1899), protestante irlandaise originaire du Kerry, *Ireland in the XVII<sup>th</sup> century or the Irish Massacres of 1641-1642, their causes and results*, London, Longmans, 1884, 2 vol., 399-408 p.

6. *The truest intelligence from the province of Munster in the Kingdome of Ireland, extracted out of severall letters, from M. Tristan Whitcombe*, London, John Hammond, 1642.

7. Voir aussi D. O'Hara, *English Newsbooks and Irish Rebellion, 1641-1649*, Dublin, Four Courts Press, 2006.

8. À la British Library, voir le catalogue spécial de la collection Thomason, constituée par ce libraire londonien dans les années 1640-1660. En 1870, le bibliothécaire Henry Bradshaw offrit à la bibliothèque de Cambridge sa collection personnelle de livres et documents irlandais, d'environ 5000 pièces. Pour l'ensemble des pamphlets, se référer au célèbre Wing catalogue.

Qu'est-ce qu'un pamphlet, dans la production britannique de l'imprimerie au XVII<sup>e</sup> siècle ? Le dictionnaire de Cotgrave, qui et le premier dictionnaire franco-anglais, en donne au début du XVII<sup>e</sup> siècle la traduction suivante : c'est un « livret », un « traicté »<sup>9</sup>. Le terme de pamphlet n'a donc pas nécessairement en anglais la connotation quelque peu dépréciative qu'il a parfois en français. C'est une brochure brève, incisive, une œuvre d'actualité et de passion, mais pas nécessairement une satire. Pour la commodité de l'exposé, le même mot sera conservé dans les deux langues.

Avant toute chose, le pamphlet est caractérisé par sa brièveté. Le but est d'informer sommairement, de frapper le lecteur, non de le lasser par des développements inutiles. Les trois-quarts de pamphlets ont entre quatre et huit pages. Ce sont surtout des brefs *in quarto* et des *in octavo*. Quelques-uns cependant se haussent à pagination de substantiels petits livres comme le *Mercurius Hibernicus or a discourse of the late insurrection in Ireland* (Bristol, 1644, 28 p.) ou la célèbre et très officielle *Remonstrance of divers remarkeable passages concerning the Church and the Kingdom of Ireland* d'Henry Jones en 82 pages<sup>10</sup>.

La quasi-totalité de ces pamphlets et tracts a été imprimée à Londres même. Malheureusement ces pamphlets ne nous apprennent pas grand-chose sur l'impression londonienne, dominée par la *Stationary's company*<sup>11</sup>. Pour nombre d'ouvrages, l'éditeur n'est pas mentionné, ou bien il s'abrite derrière des initiales énigmatiques. La véritable spécialisation ne concerne que quelques rares éditeurs comme John Greensmith ou John Thomas. Par ailleurs, quelques éditeurs importants se font remarquer à nos yeux par leur manque d'intérêt pour la « littérature » pamphlétaire.

Peu informés sur les éditeurs, nous ne le sommes guère mieux sur les auteurs. Dans les trois quarts des cas, ils sont inconnus et demeurent simplement à l'état de silhouette, n'étant alors définis que par leur condition, leur office : gentleman, clerc, négociant... Cependant, quelques auteurs sortent partiellement de l'anonymat comme M. Witcome, négociant de Kinsale. À défaut de connaître l'auteur de la lettre reproduite dans le tract, nous entrevoyons le destinataire :

---

9. Randle Cograve, *A Dictionnaire of the French and English Tongues*, London, Adam Islip, 1611, première édition ; sur ce type de publication voir J. Raymond, *The invention of the newspaper. English newsbooks, 1641-1649*, Oxford, Oxford University Press, 1996 et Id., *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

10. H. Jones fut un de premiers commissaires envoyés. En mars 1642, il rédigea un rapport, et les autorités de Dublin le chargèrent d'aller le présenter au parlement anglais.

11. Voir le *Dictionary of printers and booksellers in England, Scotland and Ireland... 1641-667*, par H. PLOMER, London, Blades, 1907, 199 p. ; C. Blabden, *The stationer's company, a history, 1403-1959*, Allen and Unwin, 1960, 322 p.

c'est le londonien Francis Clay qui réside à Lambert Street<sup>12</sup>, c'est mister Fenton Parsons of Lincoln Inn. Exceptionnellement, nous n'ignorons rien ni de l'auteur ni du destinataire, comme pour cette missive écrite par sir William Parsons, Lord Justice d'Irlande à sir Robert Pyr, chevalier, député aux communes, ou pour cette lettre en date du 18 avril 1642, annonçant les succès de sir Christopher Loftus à Waterford, missive envoyée de Dublin par le négociant Andrew Williams à Adam Atkins, citoyen de Londres<sup>13</sup>.

Enfin, quelques rares auteurs, véritables professionnels de l'intoxication sont bien connus des historiens ; tel est le cas de Henry Jones, docteur en théologie qui se présente lui-même comme « un agent des ministres de l'Evangile dans ce royaume » et qui fut un des premiers commissaires chargés de recueillir les premières dépositions. Citons également Thomas Waring, clerc de la commission tardivement mise en place à la fin de la guerre civile. En fait, les commanditaires des œuvres sont plus intéressants à nos yeux que les auteurs : c'est parfois Charles I<sup>er</sup> lui-même, plus souvent le parlement, également Cromwell. La chambre des communes patronne plus spécialement l'édition de deux catégories de pamphlets : d'une part ceux qui décrivent complaisamment les massacres, d'autre part ceux qui annoncent les succès militaires anglais<sup>14</sup>.

Pour comprendre pleinement le phénomène pamphlétaire en rapport avec la Grande Rébellion, une étude serrée de la chronologie des publications est indispensable. Les premiers pamphlets paraissent quelques jours à peine après l'événement dont ils font état. *The last news from Ireland...* diffusent une lettre écrite à Dublin en date du 27 octobre, soit quatre jours après le soulèvement, lettre qui fut lue au parlement de Londres le 5 novembre. Un quart des pamphlets étudiés ont été imprimés en 1641, c'est-à-dire pour être plus précis durant les seuls mois de novembre et décembre ; tandis que la moitié est datée de 1642. Il y a donc, dans les quelques premiers mois qui ont suivi la Grande Rébellion, une volonté d'informer largement et rapidement l'opinion publique. Cet effort ne disparaît pas complètement dans les années qui suivent, durant la guerre civile, le Commonwealth et même la Restauration, mais il change alors de nature. Il s'agit moins à cette époque-là d'informer une opinion qui ne peut ignorer des événements aussi « monstrueux », mais plutôt de maintenir l'affreux souvenir, de commémorer l'horrible. Les publications tardives des pamphlets et des tracts sont semblables à la réédition de la très contestable

---

12. *Good and true newes from Ireland in a letter sent to M. Francis Clay in Lambert Street received in January, 24, 1641*, London, H. Blundun, 1642.

13. *Victorious News from Wateford...* John Wels, 1642, 8 p.

14. Par exemple, *A new declaration of the last affairs in Ireland showing the great overthrow given to the Irish Rebels, red in the House of Commons and ordered to be printed, 2 may 1642*, London, printed by A.N. for John Franck, 1642, 14 p. C'est le récit fantastique du duc d'Ormond, parti de Dublin avec 3000 fantassins et 500 chevaux, pour brûler des villages rebelles.

*Histoire de la Rébellion irlandaise* de John Temple<sup>15</sup> : elles correspondent à des dates clés dans l'histoire des relations anglo-irlandaises.

En 1641-1642, et pratiquement jusqu'à la fin de la guerre civile, les pamphlets ont pour mission d'informer de l'ampleur et de la sauvagerie des massacres, qui sont immanquablement liés à une rébellion complotée par les irlandais et les puissances catholiques.

« *The rebellion and massacre... This phrase has unfortunately become as a cuckoo song* », note avec justesse Thomas Fitz Patrick. Vexés et consternés d'avoir été surpris et défait par des ennemis qu'ils méprisent, les Anglais ne peuvent qu'imaginer une machination diabolique. En 1650, avec déjà quelques années de recul, Th. Waring prétend transcender l'événement en comprenant et en comparant. Les comparaisons qui aussitôt s'imposent à lui, ce sont les émotions parisiennes du xvi<sup>e</sup> siècle et la rébellion contemporaine de Sicile (révolte de Palerme en 1647, de Naples avec Masianello également la même année) qu'il juge inférieure en violence à ce qui s'est passé en Irlande. Pour expliquer cette différence, il dégage trois caractères fondamentaux de la Grande Rébellion : elle fut diabolique dans son inspiration, soudaine dans sa réalisation, sanguinaire dans son exécution. Elle est le fruit du « *most bloody and antichristian combination and plot, hatched by well-nigh the whole Romish sect* ». Elle est « *the abomination of that whore of Babylon* »<sup>16</sup>.

La rébellion a été méthodiquement préparée à l'étranger avec l'envoi à partir de l'Espagne, de l'Italie, de la France, des Flandres de « *swarms of priests and friars* » ; mais elle n'a été possible qu'avec la complicité des Old English, « *the degenerated pale English* », ces lointains anglais oubliés de leurs origines qui se sont montrés aussi cruels que les Irlandais d'origine<sup>17</sup>.

15. Fils aîné d'un prévost de Trinity College de Dublin, sir John Temple (1600-1677), *master of the rolls* en Irlande, joua un rôle essentiel dans l'approvisionnement de Dublin, lorsqu'éclata la Grande Rébellion. Député du comté de Meath, au parlement de Dublin, il penche plutôt du côté parlementaire durant la guerre civile. Fin août 1643, il est suspendu de son office par le *Lord justice* Borlase, agissant sur les instructions de Charles I<sup>er</sup>. En 1646, il est député à la Chambre des Communes de Londres. La même année, il publie son *Irish Rebellion or a history of the beginning and first progresse of the general rebellion... together with the barbarious massacres which ensued thereupon*. L'ouvrage fit sensation, car il était de la plume d'un témoin, à qui sa position permettait de parler avec autorité. Il joua un rôle essentiel en Angleterre pour soulever l'indignation contre les Irlandais. Malgré son titre, c'est plus un pamphlet partisan qu'une véritable histoire. L'ouvrage a été réédité maintes fois : en 1674, 1679, 1698, 1713, 1716, 1724, 1726, 1766 et 1812.

16. Thomas Waring, *A brief narration of the plotting, beginning, and carrying on that execrable rebellion and butchery in Ireland, with the unheard of Devilish cruelties and massacres by the Irish rebels exercised upon the Protestants and English there*, London, B. Alslop and T. Dunster, 1650.

17. En 1642, les Old English du Pale, conduits par lord Gormanston, s'allient aux rebelles de l'Ulster, lors du siège de Drogheda ; Voir D.A. Clarke, *The Old English in Ireland, 1625-1642*, London, 1966.

Par le récit détaillé des atrocités irlandaises, il faut susciter un vaste mouvement de solidarité en faveur des pitoyables protestants anglais qui ont difficilement échappé au massacre en se réfugiant à Dublin. Il faut financer la reconquête générale de l'île ; le parlement anglais n'a-t-il pas d'ailleurs par *l'Adventurer's Act* de février 1642 concédé par avance des terres irlandaises aux spéculateurs qui fourniraient le nerf de la guerre ?

Il convient de briser ce qu'un pamphlet de 1642 appelle la maléfique toile d'araignée que l'Église de Rome a tissée sur l'Irlande. Il y va du salut même de l'Angleterre comme le notent avec insistance en 1641-1642 des auteurs de tracts qui se haussent au niveau de la grande géopolitique. L'Irlande est « *the back doore into England* », déclare en novembre 1641 un prédicateur londonien dans un prêche qui est aussitôt publié sous la forme de tract, et l'Angleterre ne sera pas en sécurité tant qu'elle n'aura pas rétabli sa domination sur l'île voisine. Pour le succès de cette entreprise, tout est bon ; de la description géographique qui doit aider les militaires à mieux connaître la verte Erin, au parfait guide pour repérer les espions irlandais sur le sol anglais. Ces derniers dûment pourvus de faux papiers et de fausses lettres, voyagent en compagnie de femmes qu'ils disent leurs épouses. Vivant à grands frais dans les hôtelleries, ils se font passer pour des membres de la gentry dépossédés par la Grande Rébellion et ont en général une lettre de recommandation d'un haut responsable d'Irlande. Lorsque ces voleurs sont pris, ils nient leur qualité d'Irlandais et tendent à se faire passer pour Écossais. Il existe cependant des moyens infailibles de les confondre : le crucifix que les femmes portent sur la poitrine, leur ignorance du *Pater Noster* ou du *Credo* en langue anglaise et surtout leur incapacité à prononcer le « *th* » anglais. Cette psychose de l'espion anglais, qui nous fait sourire, relève d'une crainte générale : la peur du voisin, et les angoisses devant un éventuel débarquement irlandais, tant au Pays de Galles qu'en Angleterre.

Une fois l'Irlande soumise par Cromwell, la finalité des pamphlets évolue. Il ne s'agit plus de bander les énergies, de chanter l'hymne de la race élue de Dieu (les races anglaise et écossaise), qui place Jésus-Christ à la tête de ses troupes, mais d'entretenir le souvenir, de rappeler les horreurs de 1641. Dès 1650, Waring entend « porter témoignage contre ces sauvages » et dédie son œuvre à l'intention des enfants à naître. Sous Charles II, la crise politique de 1679 incite un pamphlétaire « *to revive in the minds of protestants the former inhumanities of this sort of people* »<sup>18</sup>, avec comme exemple un condensé des horreurs perpétrées dans le comté de Tyrone, qui fut effectivement un des plus touchés, avec le comté d'Armagh. On commémore 1641 au sein de la Glorieuse Révolution de 1689. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, quelques publications rafraîchissent opportunément

---

18. *A collection of certain horrid murthers in several counties of Ireland...*, London, 1679, 22 p.

les mémoires et chaque année, le 23 octobre, le Lord Deputy, le Privy Council et le parlement irlandais au grand complet assistent à un service religieux à Christ Church : le sermon prononcé au cours de ce service commémoratif ne manque pas de stigmatiser les violences de 1641. La pugnacité très variable du discours est alors un excellent baromètre politique. Encore en Ulster à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, la volonté de ne pas oublier existait, comme le montrent les travaux d'Evelyn Poumerol : la théorie du « complot universel » du pasteur Paisley n'est en fait qu'un élargissement des massacres de 1641<sup>19</sup>.

Outre le souci de commémorer se manifeste au xvii<sup>e</sup> siècle celui d'associer les violences insulaires de 1641 dans une même abomination des Irlandais papistes. En témoignent plusieurs pamphlets publiés du Commonwealth à la Glorieuse Révolution, pamphlets qui stigmatisent « la guerre vaudoise de 1655 » avec, au premier rang, une œuvre commandée par le Lord Protecteur l'année même de l'expédition militaire<sup>20</sup>. D'après l'auteur, les massacres de Vaudois sont perpétrés par la soldatesque française et piémontaise (des bannis et des droits communs) et irlandaise. La présence de plusieurs régiments irlandais démontre l'incoercible violence naturelle de la race gaélique et sa haine viscérale des protestants. Il y a une sorte de continuité irlandaise, une propension naturelle à torturer qui se manifeste en tous lieux. Trente ans plus tard, en 1686, les actions militaires conjointes de Louis XIV et du duc de Savoie dans les vallées vaudoises suscitent également la réprobation d'un pamphlétaire. Le roi très chrétien, persécuteur des Vaudois piémontais et des protestants dans son royaume, est évidemment particulièrement visé par les pamphlétaires, et un tract en date de 1680 vient opportunément rappeler aux protestants la parenté entre la Saint-Barthélémy et le 23 novembre<sup>21</sup>.

Par-delà la finalité commune, selon les époques, la littérature pamphlétaire présente une réelle diversité. En gros, on peut distinguer deux catégories essentielles de documents, d'une part des lettres, d'autre part les comptes rendus dressés à partir des dépositions. Les lettres, publiées sous la forme de tracts (ce sont en général des *in quarto* de 4 pages) et par leur accent fréquent de sincérité. C'est par exemple William Bladen qui annonce de Dublin la délivrance de Drogheda à son fils qui habite à Londres<sup>22</sup> ; c'est très souvent un

19. Evelyn Poumerol, *Les Écossais de l'Ulster, 1603-1983*, thèse dact. Univ. Bordeaux 3, p. 352.

20. J.B.Stoupe (ed), *A collection of the several papers sent to his Highness the Lord Protector... concerning the bloody and barbarous massacres... in the valleys of Piedmont...*, London, H. Robinson, 1655, 44 p.

21. *A seasonable warning to protestants from the Cruelty and Treachery of the Parisian massacre, august, the 24<sup>th</sup> with the Pope's bull to encourage and justify the massacre and rebellion of Ireland...*, London, B. Alslop, 1680.

22. *A true diurnall or a continued Relation of the Irish Occurrences from the 12 of febr. To the 8 of march...* London, pr. For William Bladen, sold by Francis Coule, 1642, 8 p.



négociant dublinois qui communique avec un confrère londonien. De tout temps, le négociant a été pourvoyeur de nouvelles ; et il l'est encore plus par les temps difficiles. Malgré certaines exagérations dues à la peur, nombre de ces lettres impressionnent plus par leur ton de sincérité, que par la qualité de témoin visuel répétée à l'envie. Lorsque Tristan Whetcombe qui se définit a *gentleman of good credit* décrit à son frère en juillet 1645 de Kinsale la prise de Lismore et des châteaux des environs, les mauvais traitements infligés aux prisonniers, et qu'il fait part de ses appréhensions, nous sommes prêts à le croire<sup>23</sup> ; de même lorsque ce *gentleman of good worth* des environs de Kells raconte sa fuite à cheval avec femmes et enfants, fuite consécutive au pillage de ses biens par des rebelles qui ne sont autres que ses propres voisins ; il perd en deux heures 2 000 livres, 1 300 *fair English sheepe*, 200 vaches, 22 chevaux, 20 porcs, des provisions, l'argenterie, des bijoux, mais il s'estime quand même heureux d'avoir conservé les siens en vie<sup>24</sup>. Ce sont des lettres en provenance de l'Irlande profonde, souvent émouvantes dans leur sobriété.

Il en va quelque peu différemment de plusieurs missives dublinoises, qui de prime abord peuvent tromper par leur aspect « journal », avec le récit au quotidien des événements, mais où les « on-dit... » constituent en fait l'essentiel de l'information. En général, les lettres sont publiées isolément, mais les opérations publicitaires ne reculent pas à l'occasion devant des associations hétéroclites.

La deuxième catégorie de pamphlets est constituée par toutes les compilations faites à partir des déclarations. Ces pamphlets, beaucoup plus volumineux, s'intitulent généralement *abstract*, *account*, *collection*, *relation*, *remonstrance*...

Leurs auteurs sont souvent bien connus : ce sont des commissaires comme Henry Jones ou des gentilshommes comme Thomas Morley<sup>25</sup>.

Que ce soit sous forme de lettres ou de compilations, les pamphlets se font remarquer par des titres accrocheurs, avec une surenchère dans tous les domaines. Les massacres sont toujours « *barbarous*, *bloody*, *cruel*, *horrid*,

---

23. Tristan Wetcombe, *A sad relation of the miseries of the province of Munster...* London, G. Miller, 1645, 5 p.

24. *A copy of a letter concerning the traiterous conspiracy of the rebellious papists in Ireland*, London, 1641, 4 p.

25. Thomas Morley est un gentilhomme campagnard, originaire de Coughes dans le King's county. Privé de tous ses biens dès le début de la rébellion, il se réfugie dans un château anglais à Parsons Town et y organise une petite troupe qui finit par se débander, faute de paiement. Autorisé à rentrer en Angleterre avec son fils, il débarque à Douvres en 1644 et s'installe à Londres où il publie la même année *A Remonstrance of the barbarous cruelties and bloody murders*, London, 1644, 13 p. Ce n'est pas un témoignage personnel, mais une sélection d'atrocités, comté par comté, faite à partir des dépositions.

*inhumane* ». La conspiration est « *traiterous* », et les protestants anglais « *distressed* ». Les lettres rivalisent dans le domaine de l'authenticité et de la nouveauté. De « *true and credible* », elles deviennent « *the truest* ». De « *more news* » et « *last news* », elles deviennent « *the latest, the newest* ». Elles expriment également la versatilité de la situation militaire. À la fin de 1641, le lecteur ne peut attendre que des « *worse and worse newes from Ireland* », et des « *still worse news* ». Par la suite, les nouvelles sont souvent encore « *bloody* » et « *doleful* » ; mais elles deviennent bientôt « *gayful, deligtful* », et même « *admirable good* », et « *exceeding happy* ».

Venons-en à l'analyse même de ces documents. La quasi-totalité de ces pamphlets néglige le pillage opéré sur les biens des Anglais (vêtements mis à part) pour ne s'intéresser qu'aux voies de fait sur les personnes. Cet oubli du pillage des biens matériels dans les tracts est d'autant plus remarquable que ce dernier est dominant dans les dépositions, par exemple dans les comtés de Meath et Westmeath que j'ai étudiés en détail. Les rebelles, qui sont les propres voisins des spoliés se précipitent surtout sur les provisions de nourriture, sans pour autant négliger argent liquide et bétail, et ils n'hésitent pas à dépouiller les victimes de leurs vêtements, car le vêtement a toujours été en Irlande un bien précieux et il le demeure presque jusqu'à l'époque contemporaine<sup>26</sup>.

Dans les pamphlets, tout l'accent est mis sur les massacres, mais les auteurs se gardent généralement, à la différence de l'historien Temple<sup>27</sup>, de dresser un bilan et d'évaluer le nombre de victimes. Les rares qui s'y hasardent avancent des chiffres « ronds » par milliers et tombent souvent de toute évidence dans l'in vraisemblance. Dans un tract publié en 1643, les Communes font état de 154 000 protestants anglais et écossais massacrés entre le 23 octobre 1641 et le 1<sup>er</sup> mars 1642, d'après le comptage des prêtres catholiques « *that were present-principal actors of those tragedies* »<sup>28</sup>. Trente-cinq ans plus tard, ce chiffre de 150 000 victimes sera repris par un auteur, mais cette fois pour la seule Ulster<sup>29</sup>. En ce qui concerne cette province la plus durement touchée, en 1650, Thomas Waring affirme que seuls quelques protestants réussirent à s'échapper et à gagner Dublin ou d'autres garnisons : guère plus d'un sur cinquante, d'après les survivants auprès desquels il dit s'être informé. Certes, les massacres en Ulster sont une réalité qu'on ne saurait nier (Katherine Simons, travaillant sous la direction du professeur A. Clarke, a démontré qu'Armagh, ville d'environ 7 000 habitants a perdu 15 % de sa population dans les

26. Durant la rébellion de 1798, les vols de vêtements sont encore nombreux.

27. 45 300 victimes ; c'est le fameux bilan de Temple.

28. *A declaration of the Commons assembled in the Parliament, concerning the rise and pro-gresse of the grand Rebellion in Ireland...*, London, R.G., 1678, 8 p.

29. *An account of the bloody massacre in Ireland...*, London, R.G., 1678, 8 p.

massacres<sup>30</sup>), mais on ne peut suivre Waring dans sa thèse de l'anéantissement quasi total de la population anglo-écossaise de l'Ulster.

Dans une ambiance générale volontairement imprécise de génocide, les pamphlets nous permettent de dégager une typologie à la fois des exécutions et des supplices.

#### TYPOLOGIE DES SUPPLICES ET DES EXÉCUTIONS

MOYEN	MODALITÉS
Par l'épée	<ul style="list-style-type: none"> <li>- décapitation (rare)</li> <li>- éviscération (très fréquente tant pour les hommes que pour les femmes)</li> <li>- membres coupés (surtout les ministres) + essorillement + nez coupé</li> <li>- embrochement par le fondement</li> <li>- castration au fouet</li> </ul>
Par noyade	<ul style="list-style-type: none"> <li>- poursuite dans une rivière ou plus fréquemment dans la mer, sous menace des piques ou des chiens</li> <li>- dans la glace</li> <li>- par-dessus un pont</li> <li>- dans des fondrières et des tourbières</li> </ul>
Par les pierres	<ul style="list-style-type: none"> <li>- lapidation</li> <li>- blocs de pierre sur la poitrine</li> <li>- tête écrasée</li> <li>- enterrement vivant</li> </ul>
Par pendaison et strangulation	<ul style="list-style-type: none"> <li>- pendaison « classique »</li> <li>- pendaison à des crocs</li> <li>- pendaison de la victime par les cheveux ou les mains</li> </ul>
Par les animaux	<ul style="list-style-type: none"> <li>- victimes livrées aux chiens et aux porcs, surtout les nourrissons, les enfants, les femmes</li> <li>- victimes attachées à la queue d'un cheval (ministres)</li> </ul>

La grande « boucherie » nationale (le terme de « butchery » est récurrent), l'élimination se fait par l'épée, par noyade, par le feu, par pendaison et strangulation, par les « pierres », par le truchement d'animaux furieux. Pour dépêcher massivement dans l'autre monde, les rebelles utilisent surtout l'eau et le feu. Des groupes de prisonniers sont poussés dans une rivière ou plus fréquemment dans la mer, sous la menace de piques et de chiens, ou tout simplement ils sont jetés à l'eau à partir d'un pont. En 1644, Thomas Morley fait état dans le comté d'Armagh des voyages par-dessus pont, effectués pendant sept à huit semaines à Portadown. M. A. Clarke ne doute pas de la réalité de ces exécutions collectives, surtout dans les comtés d'Armagh et de Tyrone. Le feu est également un moyen d'anéantissement expéditif, et plusieurs pamphlets évoquent des Oradour-sur-Glane irlandais où des groupes sont brûlés vifs dans des maisons et des églises.

30. Katherine Simons, *The study of the depositions relating to county of Armagh*. Information aimablement communiquée par le professeur M.A. Clarke.

Aussi importantes qu'elles soient, ces exécutions collectives n'occupent qu'une place relativement secondaire dans les pamphlets, et les auteurs préfèrent décrire avec un luxe de détails horribles les exécutions individuelles précédées d'épouvantables tortures. Car, animés d'une haine diabolique, les rebelles exécutent rarement leurs victimes avec célérité, mais prennent un malin plaisir à les faire souffrir. L'atrocité des supplices dépasse l'entendement et les Irlandais ont recours à des tortures jusque-là inconnues.

Qui sont les bourreaux ? L'ensemble du peuple irlandais, à l'occasion animé par les prêtres et par les Espagnols<sup>31</sup>. Les pamphlets ne laissent pas entrevoir une responsabilité particulière de la soldatesque<sup>32</sup>, ce qui, sans être excusable, relèverait du climat général de l'époque et des horreurs de la guerre. La monstruosité irlandaise propulse au premier rang des exécuteurs auxquels on ne s'attendrait guère : les femmes, les enfants, les serviteurs. Véritables viragos, les Irlandaises se spécialisent dans la lapidation des Anglaises et de leurs enfants. Les enfants irlandais, « *their graceless children* », parcourent en bandes le pays et, munis de fouets, châtent les Anglais à la grande satisfaction de leurs parents, tandis que les serviteurs gaéliques s'acharnent sur leurs maîtres<sup>33</sup>.

Quant aux victimes, ce sont les protestants et surtout les Anglais. Th. Waring est à ce sujet on ne peut plus explicite lorsqu'il expose les cruautés exercées « *upon the Protestants and Brittish ; most because Protestants, some because Brittsih, though Papists, All because Brittish* »<sup>34</sup>. L'anéantissement de la race anglaise en Irlande a pour corollaire le massacre de tout ce qui est anglais, même les animaux « *all irrationall creatures of the English breed as catell sheep, swine, and even very cats and dogs* ». La langue est aussi irrémédiablement condamnée : « *Even the very language – écrit Henry Jones – must be forgotten, none being speake English, under penalty.* » Outre les Anglais, quelques Écossais figurent parmi les martyrs. La valorisation de certains supplices dont la victime est écossaise (en particulier l'Écossais obèse « dégraissé » afin de fabriquer des chandelles) doit neutraliser une éventuelle fraternisation celte (Irlandais-Écossais) pour stimuler la solidarité protestante des deux nations de Grande-Bretagne (Anglais-Écossais).

En leur double qualité d'Anglais (pour la plupart) et de protestants, les ministres concentrent, plus particulièrement sur leur tête, toute la haine irlandaise. Dévêtus, humiliés, fouettés, ils font l'objet des supplices les plus

---

31. Cf. le pamphlet intitulé *French and Spanish fleet arrived in Ireland for the assistance of the Rebels...*, London, J.Cr., 1642, 6 p.

32. D'après M. Perceval-Maxwell, dans certains cas, des officiers irlandais participèrent aux tueries ; tandis que dans d'autres, ils les firent cesser. « La situation suggère plus d'indiscipline que la colère paysanne, quoique les deux éléments fussent présents. »

33. Waring, *op. cit.*, p. 29.

34. Waring, *op. cit.*, p. 9 et 25.

atroces ; en compagnie de leurs femmes, ils sont souvent coupés en morceaux, tandis que les livres sacrés de la Réforme sont piétinés et brûlés.

Les ministres ne focalisent cependant pas toute la vindicte gaélique et papiste. En contradiction avec tout sentiment naturel, les rebelles s'en prennent au sexe faible et aux âges extrêmes de la vie : les centenaires et les enfants à la mamelle ne sont jamais épargnés, bien au contraire. Le centenaire et ses deux filles – vierges comme il se doit – parcourent nombre de pamphlets avant de finir noyé dans une fondrière. Sous les yeux de leurs parents, les enfants sont mis sur des charbons ardents, essorillés, coupés en morceaux, les yeux sont arrachés, des fers rougis sont enfoncés dans la gorge, les crânes éclatés<sup>35</sup>. Toutes les horreurs du massacre des Innocents sont dépassées. Même la vie de l'enfant à naître n'est pas épargnée et rares sont les pamphlets qui ne mentionnent pas le calvaire d'une femme enceinte accouchant sous la torture ; même en tenant compte de la forte fécondité de l'époque et des chances élevées d'avortement sous le choc physique et émotionnel, on a l'impression à la lecture des pamphlets que la plupart des Anglaises d'Irlande étaient enceintes et presque à terme à la fin de l'année 1641. Tantôt la femme est pendue et percée de coups de piques à l'abdomen, tantôt elle est éventrée, l'enfant étant donné en pâture aux chiens ou aux porcs.

Tous les pamphlets tendent à prouver le sadisme des rebelles. « *Those monsters of nature* – note un auteur – *have not only sacked wherever they have come, but they have taken delight to torture the protestants without any bowels of compassion.* » Selon une méthode promise à un triste avenir, ils commencent par humilier leurs victimes en les dénudant. Par exemple, en 1645, en Munster, à l'époque du siège de Youghal durant quatre à cinq jours, les prisonniers sont attachés « *naked as ever they were born* », les mains liées, sans pouvoir chasser les mouches qui les tourmentent. Cette humiliation n'est pas épargnée à la pudeur féminine, et lorsque des femmes, veuves de préférence, cherchent à couvrir leur nudité de paille, les rebelles y mettent le feu. La cruauté imaginative la plus délirante préside dans les scènes où se conjuguent « *unherd of severity* et *unheard of torments* ». À l'instigation des prêtres catholiques, les bourreaux rivalisent de cruauté et de vantardises. Les blessés ne sont pas achevés. Tout est fait pour prolonger les tourments. La pendaïson « classique » étant trop expéditive, les suppliciés (surtout les femmes) sont pendus par les cheveux ou les mains et fouettés à mort. Des victimes sont enterrées vivantes, tandis que d'autres sont empalées par le fondement à la manière turque. Une véritable obsession des entrailles s'empare de tout un peuple de bourreaux. Aux femmes enceintes éventrées s'ajoutent les hommes dont les boyaux sont arrachés. Ce

---

35. Ces supplices d'enfants sont longuement décrits dans le sous-titre de *The rebels turkish tyranny*, London, W.R., 1641, 6 p.

supplice prend trois formes : extirpation des intestins par l'anus, éviscération et déroulement des boyaux, enfin comble de l'horreur, « dévidement » avec le concours d'un arbre : la victime dont le petit intestin a été attaché à un arbre est contrainte de vider ses entrailles en se déplaçant. Le comble de la cruauté est sans doute atteint avec l'histoire à succès de l'adolescent à la colonne brisée (que Waring multiplie à l'envi) : abandonné dans un pré et incapable de bouger, il survit en broutant l'herbe qui l'environne. Ses bourreaux l'ayant retrouvé en vie le changent de pâturage pour prolonger son calvaire.

Outre les supplices raffinés, les rebelles infligent à leurs victimes d'immenses tortures morales. Les bourreaux prennent un plaisir sadique à écouter les propos que les Anglais tiennent, en creusant leurs tombes. Des enfants sont contraints de noyer leurs vieux parents, tandis que des femmes doivent procéder à la pendaison de leur mari. À Navan, près de Dublin, des femmes se voient offrir le choix suivant, soit renoncer à leur religion et épouser un Irlandais, soit se prostituer à la soldatesque, soit être mises à mort.

Toutes ces horreurs se déroulent dans un climat de cruelle dérision (cas des femmes pendues avec les enfants... et leurs chiens). Les corps hérétiques sont déterrés des églises et, en raison du refus de sépultures, des chrétiens sont mangés par les chiens. Pire encore, sur l'ensemble plane un lourd climat morbide d'obsessions et d'érotisme : nudité des victimes, viol de vierges, acharnement des enfants châteurs, obsession de ces mêmes enfants qui abusent des femmes « *for many ways* » (écrit Th. Morley) « *as chaste ears would by no means ear* », attouchements immodestes des cadavres, postures obscènes données aux morts : ainsi à Sligo, à minuit, les protestants emprisonnés sont déshabillés et puis massacrés. Les corps nus des hommes sont déposés sur ceux des femmes « *in a most immodest posture* », que la population irlandaise contemple avec délectation. Cruauté et érotisme se mêlent donc dans les pamphlets en un amalgame qui n'a rien pour nous surprendre. « La cruauté humaine – écrit le romancier catholique Julien Green – est à peu près sans bornes, parce que c'est de ce côté-là, semble-t-il, que notre imagination est la plus forte quand le démon lâche la bride. Au-delà de l'érotisme, mais dans la même direction, il y a l'enfer de la cruauté. C'est pour cela que l'excès dans le domaine sexuel finit par provoquer l'effroi, le crime étant l'aboutissement naturel de l'érotisme. »<sup>36</sup>

En filigrane des scènes de massacres, le lecteur découvre les Irlandais tels que les voient les Anglais de l'époque. Ce sont des démons « *hellhounds* », des bêtes fauves guidées par le diable « *lions, tigers, bears* », des êtres bestiaux à l'ascendance porcine « *brute beasts* » dont le pedigree est « *one mack swine* ». Ces gredins « *rogues* », ces « *Red Shankes* » sont pires que les Tartares, les Turcs et les Mahométans ; accusation lourde de sens à une époque où le

---

36. Julien Green, *Le bel aujourd'hui, journal 1955-1958*, Paris, Plon, 1958, p. 52.



péril ottoman est encore profondément ressenti. En fait, ce sont des païens, des cannibales portés naturellement à la violence qui refusent la civilisation incarnée par les Anglais. Ils sont versatiles, émotifs, foncièrement mauvais, insolents, sanguinaires, sans merci.

Un pamphlet daté de 1645, le *Mercurius-Hibernicus*, est d'ailleurs entièrement consacré à brosser le portrait de ces indigènes indignes du pays de cocagne fertile et généreux qu'ils habitent. Ces fils des Ténèbres, ces « *woodkarnes* » ont un genre de vie des plus barbares, particulièrement dans leur alimentation qui est prise à même le sol. « *When they come to their rendez-vous – écrit l'auteur du Mercurius-Hibernicus – some cowes they knock down, and the chiefs of the rebels have the best of the meate, the others take the liver, guts, intrailles (never washing them) and lay them on the coles to broile, for they eat them halfraw, for their choppses will be all bloody and finally bedawb'd with the greene ointment, which come out of the puddings, being foulely polluted. Some boyle the meat in the beasts skin with the hair on, driving stakes into the ground...* » Ces carnivores ne mangent guère de pain ; ils boivent du lait, leurs répugnants bouillons de viande ou leur eau-de-vie et terminent leur repas en prisant du tabac. Quand ils ont bien rempli leur panse, le barde et un harpiste commencent leur mélodie, en les incitant à suivre les pas de leurs pères dans les hauts faits militaires « *as ill rootes beare bad fruited* », tandis qu'un religieux achève l'œuvre en les persuadant que spolier, massacrer et brûler les protestants est une œuvre de miséricorde.

L'opinion anglaise déjà prévenue contre les Irlandais ne demandait qu'à croire les auteurs de pamphlets, et elle les a crus. Quelques rares esprits sensés osèrent cependant s'élever contre l'entreprise nationale d'intoxication, tel l'auteur anonyme de cette brochure originale, intitulée *No pamphlet but a detestation against all such pamphlets...*<sup>37</sup> par vanité et par appât du gain et pour un profit médiocre, les misérables pamphlétaires développent « *their forgeries and their foolish inventions* ». Il est certain – reconnaît l'auteur en 1642 – que les bandes de rebelles ne cessent de croître, qu'ils pillent les demeures protestantes, en emmenant en particulier le bétail, mais, pour ce qui est des massacres, il n'en connaît qu'un seul cas qu'il raconte simplement.

Indépendamment de l'absurdité de certains supplices (comme le jeune homme brisé broutant le pré) de nombreux indices plaident en faveur de cette thèse précoce des « documents » forgés de toutes pièces. L'auteur du *Mercurius-Hibernicus* s'est tout simplement inspiré sans vergogne de l'ouvrage de John Derrick, comme le prouve la simple comparaison de deux textes et son portrait de l'Irlandais sauvage de la grande Rébellion retarde de plus de soixante ans

---

37. ... *with a short breviary of some passages lately happening between a housekeeper and some of the rebels ; with the death of the gentleman of the house and the chief of the rebels, being a true copy of a letter sent to a merchant of the City of London, London, 1642.*

et en reste au stéréotype élisabéthain<sup>38</sup>. Quant aux supplices, en dépit de leur variété, le manque d'imagination des auteurs est évident et ils n'hésitent pas à puiser dans des ouvrages antérieurs.

Quelle n'a pas été ma surprise de retrouver un supplice soi-disant typique de la Grande Rébellion dans le *Théâtre des cruautés des Hérétiques de notre temps* de R. Verstagan, publié à Anvers en 1587. Les bourreaux sont ici protestants et les martyrs catholiques. La planche intitulée « horribles cruautés des huguenots en France » gravée par les frères Weiricx représente le martyr des prêtres à Saint-Macaire en Gascogne : ventres ouverts et entrailles enroulées sur des bâtons...<sup>39</sup>

Est-ce à dire que toutes les violences écrites dans les pamphlets sont dénuées de tout fondement ? Nullement. La « forgerie » prouvée pour certains supplices, l'in vraisemblance de quelques autres ne sauraient jeter le doute complet sur la totalité des pamphlets. Quelques pamphlets parmi les premiers (les copies de lettres surtout) ont un certain air d'authenticité ; mais il en a été des pamphlets comme des dépositions, avec une généralisation encore plus développée. Le professeur Clarke a bien montré qu'à l'origine d'un récit de violences, il y a souvent témoin oculaire, mais qu'avec les fuyards en direction de Dublin, la nouvelle s'amplifie et donne lieu à de multiples dépositions avec variantes. Ce phénomène-là nous le retrouvons avec les pamphlets, mais amplifié par les arrière-pensées politiques, avec le phénomène multiplicateur de l'impression.

\*

\*      \*

Au terme de cette analyse, nous sommes conscients des lacunes de cette étude. Le nonaccès aux fonds anglais n'a pas permis de dresser un inventaire exhaustif de la production pamphlétaire<sup>40</sup>. Une étude sémantique des pamphlets les plus typés (par exemple un des milieux marchands dublinois, un des ministres de l'Église établie...), complétée par celle de « l'Histoire » de Temple ou de Borlase permettrait de quantifier les occurrences entrevues.

---

38. *The image of Ireland with a discoverie of Woodkarne*, by John Derricke, 1581 (edited by John Small), Edinburgh, Black, 1883, 144 p. Derrick se trouvait dans la suite de sir Henry Sydney et était l'ami de son fils Philippe. L'auteur du *Mercurius-Hibernicus* a en particulier utilisé les planches III et IV (le chef Mac Sweynes assis pour manger, puis le chef recevant la bénédiction du frère). Voir l'excellente étude de David S. Quinn, *The Elizabethans and the Irish*, Ithaca, Cornell University Press, 1966.

39. Par ailleurs, l'ouvrage de Vestegan a inspiré toute l'iconographie anti-espagnole de la « légende noire » du graveur Theodor de Bry de Francfort.

40. Les pamphlets conservés en Angleterre sont répertoriés à la National Library de Dublin.

Reste l'acquis, c'est-à-dire une littérature politiquement très engagée qu'on ne peut analyser qu'au second degré ; des textes magnifiquement outranciers qui témoignent de l'incompréhension des peuples et des fantasmes des auteurs. La verte Erin, « *this country plentifully stored* » (*Mercurius-Hibernicus*) devient un jardin des supplices, pire que la Chine d'Octave Mirbeau, le tout sur fond de guerre civile et de tensions internationales dont témoignent les nombreux pamphlets et contre-pamphlets publiés également aux Provinces-Unies, en France et en Italie.

Nicolas Blanc, Université Montesquieu-Bordeaux IV, CERCCLÉ  
et CRDP Université de Montréal, nicolas.blanc@umontreal.ca

### **Résumé**

Le phénomène constitutionnel est en transition, du positivisme au pluralisme juridique : il peut être construit selon une pluralité de perspectives, de paradigmes. Ces images constitutionnelles sont en concurrence : le discours constitutionnel est cadré, selon les choix plus ou moins explicites du comparatiste de droit constitutionnel. Si rien n'indique en quoi un paradigme est meilleur qu'un autre, cette question relève de la théorie de l'argumentation.

### **Mots-clés**

Épistémologie juridique, pluralisme juridique, images, théories de l'argumentation, positivisme, souveraineté, théorie de la comparaison, paradigmes, Transition de Paradigmes.

### **Abstract**

Constitutional law is facing an epistemological transition : from legal positivism to legal pluralism. It may therefore be constructed through a plurality of paradigms. Those constitutional images are standing up against one another : constitutional law is hence framed, by more or less explicit choices made by constitutional legal scholars. Nothing is less certain than which paradigm is better than the other; the question falls into the scope of argumentative theory.

### **Keywords**

Legal epistemology, legal pluralism, images, argumentative theories, positivism, sovereignty, comparative theory, paradigms, Paradigm Transitions

# Image(s) et Constitution(s).

## Un regard français sur le savoir constitutionnel canadien

« Collectionner des photographies, c'est collectionner le monde. » « Photographier, c'est s'approprier l'objet photographié. C'est entretenir avec le monde un certain rapport qui s'éprouve comme rapport de savoir, et donc de pouvoir. »<sup>1</sup> Le comparatiste, en droit, comme en littérature, serait-il ce photographe évoqué en ces termes par l'écrivaine Susan Sontag dans un recueil célèbre publié en 1977, *Sur la Photographie*? Si *l'image photographique* n'est jamais une reproduction fidèle d'une réalité donnée comme peut l'écrire Sontag, *l'image* est pourtant bien, selon les enseignements de Gadamer, « la seule réalité signifiante »<sup>2</sup>. Si ce séminaire interdisciplinaire est l'occasion de relire ces réflexions littéraires, il doit nous rappeler aussi que « l'interdisciplinarité est cette lumière inactinique du comparatiste » : celle qui l'éclaire dans sa chambre noire, « qui lui fait voir », mais celle aussi, « qui n'impressionne pas », le papier.

Ce séminaire permet de rappeler qu'il est nécessaire de multiplier des regards pluriels sur son objet de recherche afin de se réapproprier cet objet de recherche<sup>3</sup>. En somme, il est parfois nécessaire de faire *moins* de droit, pour faire *mieux* du droit, ou plus simplement, faire du droit, *autrement*. Les juristes belges François Ost et Jacques Lenoble l'ont parfaitement démontré voilà plus de 30 ans<sup>4</sup>, laisser aux juristes la mainmise sur la réalité juridique, c'est entraîner ces derniers sur le chemin de la dérive mythologique de la rationalité juridique et s'éloigner conséquemment de cet idéal de l'objectivité scientifique : la science du droit doit être interdisciplinaire et critique. Si le juriste peut admettre (plus ou moins aisément) que son activité dogmatique est influencée ou guidée par ses

---

1. Susan Sontag, *Sur la Photographie, Dans la caverne de Platon*, Œuvres complètes – I, p. 16, Titres 88, 2008. Pour une approche critique, voir Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Zones, 2010, spéc. p. 68 et s. *Penser avec Susan Sontag*.

2. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New-York, Crossroad, 1985, p. 123 : « *A picture, however, is not destined to be cancelled out, for it is not a means to an end. Here the picture itself is what is meant.* »

3. Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, P.U.F., 7<sup>e</sup> éd., 2008, p. 14 ; *Épistémologie. Textes Choisis*, P.U.F., 8<sup>e</sup> éd., 2010, p. 59.

4. Jacques Lenoble & François Ost, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, P.F.U.S.L., Bruxelles, 1980.

préjugés traduisant son appartenance à une certaine communauté juridique et axiologique, le théoricien du droit ne peut, lui, admettre la clôture idéologique de son champ de recherche scientifique. Nous qualifierons cette dérive, en suivant Judith Butler, de « dérive tropologique du discours juridique ». Les recherches épistémologiques en droit, sont *au ban* du droit ; cela se comprend dans la mesure où la critique épistémologique met le juriste face à ses *convictions* et ses *croyances*. Les *tropes* du discours juridique sont donnés comme tels *par* et *aux* juristes ; ils sont implicites parce qu'impensés, voire crus. Le trope clôt doublement : à la fois le domaine de *l'ontologie juridique*, *i.e.* ce qu'est le droit, mais aussi celui de *l'épistémologie juridique*, *i.e.* comment penser le droit<sup>5</sup>. L'exemple le plus manifeste d'une science du droit qui construit son épistémologie à partir de l'objet étudié, est bien le positivisme formaliste de Hans Kelsen<sup>6</sup>. Il ne s'agit donc plus simplement *d'images*, mais bien de *mythes* participant à la construction d'un imaginaire juridique national. Les notions de *paradigme* chez Kuhn, ou de *cadres* chez Butler nous seront très utiles dans la mise en évidence de ce réflexe de clôture de la science juridique. Ces deux notions traduisent à la fois des choix théoriques, des choix épistémologiques, mais ils sont plus largement des visions du monde. À un moment donné du développement scientifique, il est nécessaire de s'inscrire dans ce paradigme qui norme la littérature scientifique, pour voir ses recherches reçues, comprises et légitimées. Se mettre en marge du paradigme, ce n'est plus faire *œuvre de science* pour Thomas Kuhn, encore faut-il en être conscient.

En regard des travaux du juriste Hart<sup>7</sup>, le point de vue qui sera adopté ici sera un point de vue externe modéré. Ainsi, ce point de vue *externe* permet la rupture épistémologique qui est à la base d'un travail scientifique, mais il est *modéré* dans la mesure où il tient compte du point de vue interne des acteurs du système, les juristes, et particulièrement des spécificités de la rationalité juridique. Il est maintenant une littérature suffisante sur *le pluralisme épistémologique* pour évoquer l'hypothèse de la constitution d'un nouveau paradigme dans les sciences sociales : *le paradigme pluraliste*. Il sera intéressant de voir que le juriste français faisant face à des obstacles épistémologiques refuse cette transition paradigmatique ; il est même scientifiquement plus inquiétant que le juriste positiviste français tout en refusant les apports de l'interdisciplinarité s'arc-boute contre les avancées en matière de philosophie

---

5. Marie-Claire Ponthoreau, *Droit(s) Constitutionnel(s) Comparé(s)*, Economica, 2010, p. 1 : « L'épistémologie du droit correspond à une critique des principes, des postulats, des méthodes et des résultats de la connaissance du droit. »

6. François Ost & Michel Van De Kerchove, *Jalons pour une théorie critique du droit*, P.F.U.S.L., Bruxelles, 1988, p. 7.

7. Marc Loisele, *L'analyse du discours de la doctrine juridique. L'articulation des perspectives internes et externes*, CURAPP, Les méthodes du droit au concret, P.U.F. 2000.



des sciences, en matière de théorie de la connaissance<sup>8</sup> : si par exemple le raisonnement syllogistique est logique il n'est pas nécessairement valide ; de même la *loi de Hume* sur la distinction de *l'être* et du *devoir être* qui cadre le juriste positiviste est rejetée en philosophie des sciences<sup>9</sup>. L'on dira à ce titre que si le pluralisme est *un problème scientifique* pour le positivisme, ce dernier ne le considère que comme *une énigme* à laquelle une solution scientifique peut être apportée dans le cadre du positivisme. C'est ainsi que le juriste Hans Kelsen évacue cette énigme du pluralisme comme n'étant pas une proposition opératoire, et même pas une question scientifique, du tout. Ces *clairs-obscur* du raisonnement juridique français sont souvent déroutants et traduisent bien ces *implicites* du droit. Nous adopterons cette définition de la réalité (juridique) proposée par Bachelard, « s'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir de connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit »<sup>10</sup>.

Le paradigme pluraliste est problématique à, au moins, trois niveaux.

- Le premier, que nous qualifierons de *normatif*, s'intéresse à la rationalité proprement juridique : Comment juger lorsqu'il s'agit de faire face à des conflits de valeurs et des visions du monde distinctes ?
- Le deuxième est méthodologique : comment faire droit à la rationalité proprement juridique tout en valorisant les apports d'autres sciences humaines à la connaissance juridique ?
- Le troisième est épistémologique : comment penser une perspective épistémologique, telle que l'on conçoit ici le comparatisme, lorsque les paradigmes sont incommensurables ?

Le positivisme juridique se pose et s'est imposé comme *seule* lecture juridique de la réalité juridique ; Bachelard qualifie cette dérive de « conscience d'index, une conscience de doigt pointé sur les choses »<sup>11</sup>. Le comparatiste juriste français éduqué dans le cadre d'un paradigme positiviste, jette un regard *avec sa perspective paradigmatique*, sur un savoir constitutionnel canadien, dont le paradigme de construction du droit constitutionnel est en transition. Du point de vue français, le paradigme pluraliste canadien pour le droit constitutionnel n'est *pas* du droit ; pour le juriste canadien, le paradigme français n'est *plus* du

---

8. Adam F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science ?* Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Biblio essais, le Livre de poche, 1987, p. 17 : « Le positivisme logique représentait une forme extrême de l'empirisme, selon lequel la justification des théories n'est pas liée seulement à leur vérification sur des faits acquis par l'observation, mais au fait qu'elles n'ont de sens que si de là qu'elles tirent leur origine. »

9. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Gallimard, 2008, p. 281 ; *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, nrf, Éd. Gallimard, 1990.

10. Gaston Bachelard, *Épistémologie. Textes Choisis*, P.U.F., 8e éd., 2010, p. 159.

11. *Ibid.* p. 54.

droit, ou plus simplement, une *pré-science* au sens kuhnien. Thomas Kuhn dans son étude séminale sur la notion de *paradigme*, démontre bien que la rupture entre deux paradigmes, même s'il s'agit d'une transition, est radicale. Les deux paradigmes concurrents sont *incommensurables* et *incomparables*. Si l'activité de comparaison est bien une activité épistémologique, comment le comparatiste peut-il comparer et juger ces incomparables? Nous voyons bien que la problématique du jugement, qu'il s'agisse du niveau proprement normatif, méthodologique ou épistémologique requiert de s'interroger plus longuement sur les conditions de la comparaison d'incomparables, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes. La photographie juridique reproduit inconsciemment des *traces spectrales* issues de la tradition juridique de la formation du juriste. L'acte de comparaison n'est pas un acte de description ou de cognition simple, mais un acte signifiant, un acte de (re)construction. Un paradigme étant une vision du monde, le comparatiste est à la fois artiste et artisan, au moins démiurge. Admettre cela est un premier pas vers la (re) connaissance d'une réalité juridique plurielle et complexe : « la limite de mon cadre est la limite de mon monde. » L'image photographique comme l'image du comparatiste, n'est jamais une reproduction fidèle d'une réalité, mais est construite. Elle est signifiante tout autant dans ce qu'elle montre que dans ce qu'elle cache.

Le comparatiste est donc ce photographe, muni de son appareil photo, choisissant le sujet, l'organisation de l'image, la focale, la perspective, la lumière, le lieu, le temps, les flous, les nets, les zooms, en définitive, le cadre. Il est donc à la fois *dans* l'image et *en dehors* de l'image ; il est selon les termes de la philosophe Judith Butler, ce « dehors constitutif » de l'image. Le comparatiste comme le photographe *voit ce qu'il veut voir* de la réalité (juridique), et *montre ce qu'il veut montrer* de la réalité (juridique). Le cadre, choisit consciemment ou non par le photographe, est une méthode, une téléologie, et un certain rapport de pouvoir. Les déterminants dans le choix de ce cadre seront l'éducation reçue par le photographe, ses compétences dans l'objectivité et la maîtrise des techniques, et les valeurs dominantes à un certain moment de la technique photographique ; ce choix n'est *jamais totalement libre, ni totalement conscient*. La réalité juridique, comme la réalité de l'image est toujours construite, *mais* construite selon une certaine *focale*. L'interprétation est une relation circulaire entre l'interprète et l'objet de l'interprétation ; cet objet rétroagit aussi sur l'interprète. En ce sens, si l'activité épistémologique de comparaison est une mise en évidence, elle est aussi une prise de conscience. Mais *la conviction* peut succéder à *la conscience*. Si l'hypothèse d'un cadre théorique pluraliste nous apparaît comme un cadre théorique plus scientifique et plus opératoire, cette position rétroagit de trois façons au moins sur notre travail : cette *conviction* peut impliquer de voir du pluralisme là où il n'y en a pas ;

écarter les difficultés de ce cadre théorique ; caricaturer l'état de la recherche. Le comparatiste lorsqu'il adopte une posture scientifique, fait naître. Il n'y a donc pas de réalité juridique, il y a des regards qui font naître des réalités juridiques. Il est de la fonction de la critique épistémologique de mettre en évidence et d'évaluer ces cadres. Comment, dès lors, peut-on juger qu'il s'agit d'une bonne photographie ? Plus largement, qu'est-ce qu'un bon photographe et qu'est-ce qu'un bon comparatiste ? Cette question a été posée par Thomas Kuhn : « En d'autres termes lorsque l'on a plus d'étalon souverain de mesure, ou de critères nouméniaux de jugement du beau, comment faire ce choix ? S'il n'y a plus de souverain, mais des valeurs incommensurables, comment juger ? En définitive, comment comparer des incomparables ? Le jugement n'est plus un acte de souveraineté, mais il est un acte de conviction/persuasion. » Il n'y a donc plus ni de réalité juridique objective ni de beauté objective<sup>12</sup>. Cette problématique est évoquée en ces termes par Judith Butler : « Comment, en effet, aborder à nouveaux frais la politique du jugement et de l'évaluation dès lors que l'on entreprend de penser de manière critique et comparative des schémas d'évaluation qui se présentent comme concurrents les uns des autres ? » Elle évoque à ce titre un nécessaire horizon de jugement comparatif : « Il ne s'agit pas de se passer de toute normativité, mais bien d'insister sur le fait que l'enquête normative doit prendre une forme critique et comparative afin de ne pas reproduire involontairement les clivages et les points aveugles inhérents à ces versions du sujet. »<sup>13</sup> Qu'est-ce que cet horizon de jugement comparatif, sinon un pluralisme épistémologique ?

### **I – *Le droit constitutionnel comme image(s) : filtrer et juger dans une réalité juridique complexe***

Afin d'illustrer l'objet de cette partie nous partons d'un exemple offert par Gaston Bachelard lorsque ce dernier tente de démontrer l'extension abusive d'un terme que l'on croit connaître car on le nomme, l'éponge<sup>14</sup> : « Ces phénomènes, on les exprime : on croit donc les expliquer. On les reconnaît : on croit donc les connaître. » Cette confiance dans la clarté de l'image empêche selon lui de désarticuler le réel, de désarticuler les angles de l'image, et obère toute entreprise scientifique. S'agissant du droit constitutionnel, l'on croit connaître le droit constitutionnel, car on le nomme comme étant le droit de l'État souverain. Ainsi le comparatiste positiviste français va *comprendre* le droit constitutionnel canadien à partir de *sa perspective*. Or, la première rupture épistémologique est de considérer que l'enjeu n'est pas de penser le droit

12. Fernando Gil, *La Conviction*, Flammarion, 2000, p. 167.

13. Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Zones, 2010, respectivement, p. 145, 151 et 156.

14. Gaston Bachelard, *Épistémologie. Textes Choisis*, P.U.F., 8<sup>e</sup> éd., 2010, p. 174.

constitutionnel par son *sujet*, mais bien par son *objet*<sup>15</sup>, qui est schématiquement le droit constitutionnel *organisationnel*, et le droit constitutionnel *fondationnel*. Le comparatiste français doit donc opérer cette *rupture épistémologique* pour *expliquer* comment penser le droit constitutionnel canadien dans le cadre d'une transition paradigmatique<sup>16</sup>. Afin d'opérer cette *rupture épistémologique*, il faut admettre tout d'abord que le droit constitutionnel est *images*, et que le discours constitutionnel est *cadré*.

### 1 - La notion d'*image* pour le droit constitutionnel

Dans un très intéressant ouvrage paru en 1989, *Images of a Constitution*<sup>17</sup>, William Conklin a approfondi cette problématique. Le cadre théorique de son ouvrage est la théorie de l'interprétation proposée par le cercle herméneutique de Gadamer. L'interprétation est guidée par les préjugés traduisant l'intégration de l'interprète au sein d'une tradition juridique donnée; l'interprétation est guidée par une matrice souvent implicite et inconsciente. Cette matrice oriente l'interprétation et la clôt. L'interprète reproduit ainsi des schémas implicites. Selon ce cercle herméneutique, l'interprète est aussi par rétroaction « touché » par l'objet de l'interprétation. À partir de ce point de départ, Conklin note qu'une Constitution n'est pas un texte, mais une image produite par l'imagination d'une communauté juridique. Une Constitution est relative à un discours produit par une communauté juridique donnée. Il note à très juste titre que la force de ces images est telle que les préjugés du juriste vont avoir pour conséquence l'objectivation de l'image, la naturalisation de l'image. Ce qui n'était qu'une image va être considéré comme existant *out there*. À partir de cette compréhension de l'objet, va se construire une science, un discours qui va légitimer et *scientifiser* cette connaissance. Le droit constitutionnel est donc bien selon Conklin un discours constitué par des *images partagées* de la Constitution, qui se sont imposées comme telles. Le juriste se doit de s'approprier et de reproduire ce discours partagé comme condition de son intégration à la communauté scientifique. L'on assiste à une forme de préjugement des questions scientifiques; d'ailleurs ce discours partagé sert de discriminatoire aux questions qui seront reconnues comme valides, légitimes. L'image a une double fonction : (1) sociale permettant l'intégration du juriste à une communauté scientifique, (2) épistémologique comme cadre des questions qui méritent d'être posées. Dans le cadre du fonctionnement de ce discours constitutionnel, il distingue deux niveaux : (1) a-critique du fonctionnement régulier et non interrogé du

15. Marie-Claire Ponthoreau, *Droit(s) Constitutionnel(s) Comparé(s)*, Economica, 2010.

16. Michel Coutu, *Crise du droit du travail, pluralisme juridique et souveraineté*, 12 :1, Lex Electronica, 2007, spéc. p. 11.

17. William E. Conklin, *Images of a constitution*, University of Toronto Press, 1989.

cadre. (2) Une question constitutionnelle, lorsqu'un opérateur du système en vient à interroger les limites de ce cadre.

L'image constitutionnelle est bien une construction culturelle, sociale qui se donne comme objective et réelle : ce caractère artificiel est oublié jusqu'au moment de la rupture épistémologique. L'image est réappropriée par le juriste qui la réinterprète pour proposer ses propres schèmes de compréhension de la réalité constitutionnelle, sa conception du *monde constitutionnel*. Cette conception du monde ne devient subversive qu'à partir du moment où elle questionne ces cadres oubliés de perception ; à ce moment apparaît le surcroît du travail scientifique. Conservons cette définition : *l'image est un réseau structurant de préjugés*. Le droit constitutionnel est donc images et imaginaire. Ainsi, si une image s'impose c'est moins parce qu'elle est unique qu'imposée par une communauté juridique qui devient dominante à un moment donné, elle est une construction discursive. Si une image est construite par un discours, elle est dépendante dans une large mesure des contingences historiques. Le positivisme français a été le corollaire juridique d'une lecture jacobine de la diversité après la Révolution de 1789 et d'une égalité formelle. Nous dirons artificiellement que l'histoire Canadienne démontre une sensibilité à la question du pluralisme dans la mesure où l'identité constitutionnelle canadienne ne précède pas mais au contraire a été produite par les rapprochements artificiels et matériels du fédéralisme en 1867. Il s'agissait de rendre cohérent dans un récit identitaire commun ce qui n'avait pas cette volonté organique d'un vivre ensemble. La doctrine canadienne a donc dû intégrer cette nécessité de faire droit à une lecture plurielle de la réalité constitutionnelle canadienne (protestant/catholique, francophone/anglophone, *civil law/common law*, autochtones/État etc.).

## **2 - La notion de concurrence d'images pour le droit constitutionnel**

Conklin met bien en évidence le fait qu'il y a une concurrence entre ces images ; il faut noter que la notion de concurrence apparaît dès lors qu'il y a eu un moment réflexif au sein du cadre dominant. Une image est donc un discours constitutionnel alternatif, mobilisant des ressources théoriques et axiologiques distinctes. Conklin n'exclut donc pas qu'à un moment donné plusieurs images se *surimposent* dans la doctrine et s'entremêlent, voire se mixent. Conklin met en évidence trois images distinctes. La première qu'il qualifie d'historique : il s'agit de mobiliser des arguments historiques pour retrouver ce qu'est la Constitution. Cette image est justifiée par le caractère historique du droit constitutionnel, de *common law*, canadien, faisant référence dans le préambule de la *Loi Constitutionnelle, 1867*, à la tradition anglaise. Cette image mobilise des preuves historiques, ou la volonté des

rédacteurs, le cas échéant. La seconde est qualifiée de rationaliste. Le droit constitutionnel est formel, il commence et termine avec le *droit positif*, ce qui est posé comme tel par le souverain. L'image rationaliste se subdivise en trois « sous-images » : *rule rationalism* qui s'intéresse aux règles positives ; *policy rationalism* qui s'intéresse aux valeurs positives ; *orthodox rationalism* qui vient suppléer les règles positives par un recours aux valeurs. Enfin, la troisième qualifiée de téléologique : la constitution consiste en deux choses : le *telos* vers lequel la société s'oriente et les pratiques culturelles de la société. Cette concurrence entre images peut se matérialiser par un contentieux constitutionnel. La difficulté vient à notre sens de ce que, malgré ces intéressantes réflexions, Conklin ne parvient pas au niveau de la *rupture épistémologique*, et s'intéresse principalement à *l'image positiviste*. Les conflits d'images chez Conklin sont en réalité des conflits d'images positivistes, comme peut l'être en France la controverse sur l'interprétation de la Constitution entre positivistes formalistes et réalistes. Il parvient en réalité avec grande difficulté à démontrer que ces « sous-images » sont en réel conflit, ou traduisent des visions du monde distinctes, des épistémologies distinctes.

Nous distinguerons à ce titre une image positiviste et une image pluraliste comme cadre de construction du discours constitutionnel. Dans un cas comme dans l'autre il est illusoire de croire les enfermer dans une définition unique<sup>18</sup>, en regard de la grande variété des positivismes et des pluralismes. *L'image positiviste*, science normale en France, et pré-science au Canada, présente le Droit constitutionnel comme le droit formel (et souvent écrit) de l'État souverain, le formalisme, la séparation du droit et de la morale<sup>19</sup>. La science du droit se contente de décrire l'état du droit positif et non de prescrire, reprenant ce que l'on qualifie de *Loi de Hume*, la distinction de *l'être* et du *devoir être*. L'ordre juridique pour Hans Kelsen est un ordre formel, hiérarchisé, habilitant de façon dynamique des normes inférieures dans un rapport de validité et/ou de conformité ; les autres systèmes normatifs, telle la morale, sont statiques. Les normes inférieures existent car elles trouvent leur fondement dans une norme elle-même valide : la validité est formelle. Kelsen arrête cette réflexion en posant dans le raisonnement l'idée de norme fondamentale (en pratique la Constitution) qui est le fondement ultime de validité de l'ensemble de l'ordre juridique, cette dernière n'ayant pas besoin d'être elle-même fondée, car œuvre du premier pouvoir constituant originaire.

---

18. Marcel Waline, « Positivismisme philosophique, juridique et sociologique », in *Mélanges Carré de Malberg*, 1933, p. 517.

19. Sur ce point, voir Marie-Claire Ponthoreau, *Droit(s) Constitutionnel(s) Comparé(s)*, Economica, 2010, p. 4. Voir Marcel Waline, « Positivismisme philosophique, juridique et sociologique », in *Mélanges Carré de Malberg*, 1933, p. 524.



Le fondement du droit est une zone d'ombre chez Kelsen puisqu'il marque à la fois la fin du juridique et la fin de la science juridique. De nombreux théoriciens ont critiqué ce réductionnisme du positivisme<sup>20</sup>. Si Kelsen évacue la notion de souveraineté comme métaphysique, elle est remplacée en tant *qu'obstacle épistémologique* par une logique formelle et la norme fondamentale. Si cette théorie est la science normale en droit constitutionnel, elle n'en a pas moins été fortement critiquée<sup>21</sup>, tant sur le point de la légitimité du droit, de son efficacité que de son caractère formel et désincarné. *L'image pluraliste*, au contraire, s'intéresse à l'aspect matériel du droit, au droit légitime<sup>22</sup> et au droit appliqué. Elle est née d'abord dans les travaux d'anthropologues<sup>23</sup> du droit pour démontrer que le droit suivi par les communautés autochtones n'était pas le droit étatique, mais le droit coutumier. Dans un versant faible, il reste du positivisme et s'intéresse aux phénomènes de délégation par l'ordre étatique. Dans un versant fort, il met au même niveau dans le raisonnement le droit étatique et les autres rationalités juridiques, réseaux normatifs. L'épistémologie est pluraliste : interdisciplinaire et critique. Cette position s'est développée en contexte canadien surtout après l'adoption de la *Charte Canadienne des droits et libertés* de 1982, les revendications autochtones, ou le mouvement des *Critical Legal Studies* qui en s'intéressant aux identités juridiques vont participer à une pluralisation du discours constitutionnel. La légitimité du droit n'est plus d'être un droit imposé car souverain, mais un droit légitime car négocié et persuasif. L'image pluraliste prend donc acte d'une réalité qui est complexe et plurielle. *Ces images sont irréductibles* : elles présentent des ontologies, des structures axiologiques et des épistémologies incommensurables, incomparables.

## II – Le discours juridique comme *cadre* : « les limites de mon cadre sont les limites de mon monde »

Le *droit constitutionnel* est donc constitué par des images en concurrence. Ces images sont cadrées par le discours juridique dominant. Cela implique d'accepter l'idée que la réalité n'est pas unitaire, mais bien construite et complexe.

---

20. Georges Renard, « Qu'est-ce que le droit constitutionnel ? Le droit constitutionnel et la théorie de l'institution », in *Mélanges Carré de Malberg*, 1933 p. 483, spéc. p. 487.

21. Éric Millard, « Hauriou et la théorie de l'institution », 30, *Droit et Société*, 1995, 381, spéc. p. 398.

22. Marcel Waline, « Positivisme philosophique, juridique et sociologique », in *Mélanges Carré de Malberg*, 1933, p. 522 : « La question de la force obligatoire du droit ne consiste pas pour eux à rechercher si et pourquoi le droit s'impose légitimement. »

23. Cleeford Geertz, *Savoir local, Savoir global. Les lieux du savoir*, P.U.F., Sociologie d'aujourd'hui, 3<sup>e</sup> Éd., 2002, p. 8. Norbert Rouland, *L'anthropologie juridique*, P.U.F., 2<sup>e</sup> Éd., 1995.

## 1 - De la réalité unitaire à la complexité du sujet photographié : l'appareil photographique du comparatiste comme cadrage

L'enjeu d'une rupture épistémologique nécessaire à l'activité de comparaison et afin de penser la transition de la doctrine constitutionnelle canadienne est ici le refus de la croyance en une réalité unitaire pour admettre la complexité des images construites. Comme le démontre le Professeur Atias, le savoir juridique ne peut être présupposé unitaire<sup>24</sup>, car la réalité juridique ne peut être présupposée unitaire. Il ne s'agit donc plus, dès lors, de partir d'un objet réel donné à la connaissance, mais bien de commencer par ce qui construit la réalité juridique. À partir du moment où l'on a reconnu que la réalité juridique est en fait constituée par des images construites par des communautés juridiques, il faut bien souligner l'idée que *ces images sont cadrées*. Le juriste comparatiste n'atteint cette rupture épistémologique qu'une fois reconnu que son activité est elle-même cadrée par sa perspective, et que son activité de connaissance met en évidence et critique des cadres. La difficulté est ici double : la croyance en une réalité unitaire et en une connaissance unitaire de la réalité unitaire<sup>25</sup>.

Il est admis relativement aujourd'hui dans le champ de la recherche juridique<sup>26</sup> que les théories des sciences, en raison de la spécificité de l'objet juridique, n'y sont pas applicables, ce qui n'évacue pas toute possibilité d'épistémologie. Thomas Kuhn le démontrait, l'on ne peut reproduire telles quelles les méthodes scientifiques de démonstration, mais l'esprit épistémologique doit y être éprouvé. Le positivisme croit en l'unité du réel et donc de la science le prenant pour objet et champ de vérification<sup>27</sup>. Ainsi, dans ce cadre il est possible pour le juriste de décrire les réalités juridiques de la même manière que des objets sensibles, et surtout avec la même neutralité qu'un scientifique<sup>28</sup>. Marcel Waline précise bien que la valeur de la Constitution est un postulat dans le discours du juriste positiviste, qu'il compare au postulat d'Euclide si l'on veut faire de la géométrie euclidienne.

L'on peut nettement voir que la science positiviste du droit s'est construite à partir des croyances en son objet. Cela est quelque peu en décalage avec la définition de *la recherche juridique épistémologique* proposée par le Professeur Amsselek, qui « se déploie dans une double direction, en vue de fonder à la fois

24. Christian Atias, *Épistémologie du droit*, Dalloz, 2002, p. 3.

25. Jacques Lenoble & François Ost, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, P.F.U.S.L., Bruxelles, 1980, p. 158.

26. Arnaud Haquet, « Existe-t-il des critères scientifiques d'évaluation des théories du droit? », 30, *Droits*, 2000, 163 spéc. p. 168 et s.

27. Paul Amsselek, « La part des sciences dans les activités des juristes », D. 1997 chr. 337, p. 338.

28. François Ost & Michel Van De Kerchove, *Jalons pour une théorie critique du droit*, P.F.U.S.L., Bruxelles, 1988, p. 55.

le statut de l'objet de recherche et le statut de l'activité de recherche tournée vers cet objet ».<sup>29</sup> À la croyance dans le caractère unitaire du réel, correspond un objet *droit constitutionnel* considéré comme *un* et *donné* au juriste, en découle une science du droit unifié qui se prétend descriptive, de l'ordre de *l'être*. L'on voit bien les implications des *oblitérations monistes* dans les croyances des juristes positivistes : il n'y a *qu'un* droit possible (formel et étatique) (ce que Amselek appelle *une donnée ontologique*) et *qu'une* science du droit pour en connaître. Carl Schmitt en ce sens évoque l'idée de « métaphysique moniste »<sup>30</sup>. Le complexe ramené à l'unité logique est *une théologie* pour Schmitt ; Fernando Gil évoque la notion de *conviction* s'agissant de la souveraineté<sup>31</sup>. Cette assertion du Professeur Millard nous semble tout à fait justifiée : « les conditions de constitution de l'objet ont des incidences sur l'objet même »<sup>32</sup>, il s'agit de refuser cette construction idéaliste<sup>33</sup> du droit, qui fait de l'État un axiome, et de prendre acte de la complexité et le caractère pluriel du sujet photographié. Georges Scelle critiqua ce réductionnisme du droit constitutionnel au droit étatique et démontra que la société étatique n'est qu'un cas limite de droit constitutionnel<sup>34</sup>. Toujours selon ce dernier, il ne peut y avoir de science du droit constitutionnel à partir du moment où devant dominer leur objet, les juristes sont maintenant dominés par le phénomène étatique qui s'impose à eux comme une nécessité à la fois ontologique et épistémologique. François Ost et Michel Van De Kerchove évoquent une science du droit entraînée dans une boucle à l'égard de son objet<sup>35</sup>. La *rupture épistémologique* est le passage de l'axiome de l'unité du réel à la reconnaissance de la complexité des images. À la croyance en l'unité du réel a succédé la croyance en l'unité du réel juridique, et de l'unité de la science juridique l'appréhendant.

Après avoir admis que le droit constitutionnel est images, il est nécessaire pour le comparatiste de souligner que ces images sont cadrées, ce qui marque le passage de la complexité de l'ontologie juridique à la complexité de

---

29. Paul Amselek, « Éléments pour une définition de la recherche juridique », 24, A.P.D., 1979, 297, p. 298.

30. Carl Schmitt, *Théologie Politique (1922-1968)*, nrf, Éd. Gallimard, spéc. p. 30.

31. Fernando Gil, *La Conviction*, Flammarion, 2000, p. 154 et s.

32. Éric Millard, *Famille et Droit Public. Recherches sur la construction d'un objet juridique*, Marie-Anne Cohendet (sous la dir. de) 1994, version électronique, p. 20.

33. Sur le rejet de l'*idéalisme* en épistémologie, voir Alexandre Viala, *Philosophie du droit*, Cours Magistral, 2010.

34. Georges Scelle, « Le droit constitutionnel international », in *Mélanges Carré de Malberg*, 1933, p. 501, spéc. p. 505.

35. François Ost & Michel Van De Kerchove, *Jalons pour une théorie critique du droit*, P.F.U.S.L., Bruxelles, 1988, p. 249.

l'épistémologie juridique. La philosophie de Judith Butler<sup>36</sup> est ici intéressante pour comprendre la notion de cadre de (re)connaissance du réel. Elle explique avec un certain optimisme que si nos cadres d'appréhension sont orientés par des normes de reconnaissance nous ne sommes pas absolument limités par eux. *La reconnaissabilité précède la reconnaissance*, mais la performativité comme citationnalité est toujours imparfaite. L'interrogation du cadre de ces images vient démontrer l'action de ce *dehors constitutif* dans lequel se trouve le comparatiste. L'éclatement d'un cadre implique d'en reproduire un autre avec un nouveau contenu. L'éclatement du cadre est possible lors de sa réitération dans un nouveau contexte : le lien avec la comparaison est évident dans la mesure où la rupture épistémologique survient au moment où le comparatiste fait face à un contexte de sens qui perturbe son cadre de compréhension. La critique épistémologique est possible par cette reproductibilité, cette itérabilité imparfaite du cadre dans l'activité de comparaison. Le discours d'un juriste sur ce qu'est le droit ou sur ce qu'est une question qui s'y pose est guidé par ces cadres implicites de compréhension du monde juridique. En ce sens, le cadrage positiviste s'oppose en tout point à un cadrage pluraliste de compréhension de la réalité juridique.

Le premier moment de la rupture épistémologique inhérente à l'activité du comparatiste provient de la prise de conscience critique de l'existence de ces cadres. Le second moment de la rupture épistémologique est la mise en évidence des croyances, mythes, tropes, obstacles épistémologiques et axiologiques cadrant ces discours. Si la science du droit était construite par les préjugés nationaux sur ce qu'est le droit, le comparatisme en tant qu'activité épistémologique se doit d'adopter une épistémologie qui refuse une double croyance : une croyance en l'unité de l'objet et une croyance en l'unité du savoir sur l'objet, tout en faisant droit à la rationalité proprement juridique : l'épistémologie pluraliste.

## **2 - L'incommensurabilité face à une épistémologie pluraliste : la lumière inactinique du comparatiste pluraliste comme cadre**

Dans un très intéressant article de 1933, Georges Renard précise bien que le jurisconsulte ne manie que des *enveloppes*, et préfigurant la notion d'*obstacle épistémologique* précise bien que le grand problème du droit constitutionnel est celui de la souveraineté et de sa justification, qui implique que « l'on cantonne le droit constitutionnel dans la théorie de l'État »<sup>37</sup>. Cette question de la réduction mérite selon lui d'être traitée et elle n'est jamais prétérée qu'en apparence, « la prétérition n'est qu'une illusion » admise, « à laquelle on ne doit pas se laisser

36. Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Zones, 2010.

37. Georges Renard, « Qu'est-ce que le droit constitutionnel ? Le droit constitutionnel et la théorie de l'institution », in *Mélanges Carré de Malberg*, 1933 p. 483, spéc. p. 489.

prendre ». Il serait erroné de dire qu'aucune interrogation épistémologique n'a été menée par les juristes sur leur objet ou sur leur activité de recherche. Un juriste allemand majeur au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, Georg Jellinek a mené une importante réflexion épistémologique sur l'objet de la science juridique. Jellinek avait bien démontré que « l'objet de la connaissance n'est pas purement et simplement donné, il doit être construit ».<sup>38</sup> Le sujet de la connaissance produit alors des « types » ; à partir de ces prémisses épistémologiques Jellinek pensera l'État dans l'ordre du *devoir être* : l'existence de l'État n'est inscrite dans sa pensée que dans le cadre préconstitué de la pensée qui l'appréhende<sup>39</sup>. Ce choix mis en évidence par le juriste allemand sera par la suite traité par prétérition, jusqu'à être naturalisé, impliquant un rétrécissement implicite et inconscient de l'objet du droit constitutionnel comme droit de l'État, avec le positivisme étatique comme paradigme dominant<sup>40</sup>. Ce réductionnisme a été critiqué par de nombreux juristes au cours du xx<sup>e</sup> siècle marquant les interrogations sur le cadre : l'on trouve de telles interrogations avec le positivisme sociologique de Léon Duguit, les théories institutionnelles chez Maurice Hauriou, Georges Renard, Santi Romano ou Georges Scelle. Cela étant, ces interrogations n'ont jamais pu faire émerger un véritable problème scientifique.

Selon Gaston Bachelard, la connaissance scientifique est bloquée par des « arrêts-de-culture », ou encore ce qu'il appelle des « obstacles épistémologiques ». Il soulève ainsi la notion de « frontière épistémologique » : la limitation conventionnelle de la connaissance scientifique et du réel connaissable. Ce n'est pas le réel qui trace des frontières, mais bien le discours sur la science lui-même. Alors, une impossibilité de penser n'est jamais impossibilité mais limite du cadre. La science évolue en réformant ces *a priori*, ces derniers se développant dans le cadre d'*écoles de pensées*. Les obstacles épistémologiques sont des causes d'inertie, de stagnation, voire de régression ; il s'agit des préjugés, des opinions, des croyances de celui qui pense le réel. Il s'agit souvent d'une idée dominante qui polarise le reste de la pensée scientifique. La réponse à un *obstacle épistémologique* (versant négatif) est un *acte épistémologique* (versant positif).

Si l'on prend comme point de départ que le cadre dominant de construction du droit constitutionnel est le *positivisme étatique*, alors les *obstacles épistémologiques* pour penser scientifiquement le discours constitutionnel sont les tropes de l'*État*, de la *souveraineté*, du *droit formel*, voire de la *Constitution écrite*. Le *trope de la souveraineté* est particulièrement évident lorsque l'on veut penser un *droit constitutionnel international* à l'image de Georges Scelle, ou

---

38. Olivier Jouanjan, *Préface*, Georg Jellinek, *L'État Moderne et son Droit*, Tome II : *Théorie Juridique de l'État*, Éd. Panthéon Assas, 2005, p. 44.

39. Éric Maulin, *La théorie de l'État de Carré de Malberg*, Léviathan, P.U.F., 2003, p. 178.

40. Olivier Jouanjan, *Avant propos à Une Histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, P.U.F. Léviathan, 2005, p. 3-5.

un *droit constitutionnel européen* aujourd'hui. Plusieurs penseurs ont essayé de caractériser la notion de souveraineté : elle est *métaphysique* chez Kelsen ou Duguit, elle est une *théologie* chez Schmitt ou Ost, elle est une *croissance*, une *conviction* chez Fernando Gil, elle est une *construction historique* et un *terme de combat* chez Gérard Maitre<sup>41</sup>. Cela étant, la notion de *souveraineté* telle que la définit Jean Bodin dans les *VI Livres de la République*<sup>42</sup>, ou telle que l'avait préfigurée Machiavel, est le critère définitionnel indépassable de l'État<sup>43</sup>. Le droit constitutionnel est alors historiquement le droit de l'État, souverain : la souveraineté étant cette *transcendance dans l'immanence*, qui fait *échapper à la temporalité* le fondement du droit, et le fondement de la science du droit. Ainsi comme l'écrit Fernando Gil, « la fiction est objet de croyance, elle jouit de l'objectivité de la chose en transaction ». Ainsi, « la croyance s'avère une structure transcendante de la souveraineté ». Il s'agit d'une auto-désignation que rien ne saurait normer. « Le positivisme la banalise, la théorie de la souveraineté la travestit, en se laissant prendre au piège des fictions qu'elle fabrique et qui la fabriquent. »<sup>44</sup> Comment penser alors un droit constitutionnel qui ne soit pas le droit de l'État souverain ? Cette question posée par le pluralisme juridique est un *problème scientifique* résolument *insoluble* et *inenviable* dans le cadre d'un paradigme positiviste étatiste. L'argument de la souveraineté au niveau de l'objet du droit constitutionnel, comme au niveau de l'objet de la science constitutionnelle est interrogé, critiqué, même abandonné. Cet *obstacle épistémologique* démontre la difficulté du comparatisme constitutionnel lorsque le comparatiste ne tient pas compte de ce *perspectivisme*. La souveraineté et la hiérarchie des normes sont tellement ancrées dans l'imaginaire des juristes que le discours constitutionnel a transformé ces postulats en *axiomes* du raisonnement. Les interroger implique un bouleversement de cette *fondation marécageuse* qui est au soubassement de tout discours scientifique pour Karl Popper. Cette question nous permet de ré-envisager la notion de *paradigme* telle que développée par Thomas Kuhn.

Le point de départ de l'épistémologie kuhnienne est de savoir pourquoi certains problèmes sont considérés comme légitimes par certaines sciences et pas d'autres. Il propose alors ce qu'il appelle un paradigme : « Les découvertes

---

41. Gérard Maitre, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Folio Essais, 1997.

42. Fernando Gil, *La Conviction*, Flammarion, 2000, p. 156 : « Jean Bodin qui invente le concept de souveraineté en fait le principe du politique. » Il précise, p. 157 : « La révolution opérée par Bodin consiste à extraire le fondement du pouvoir politique lui-même. La souveraineté réalise une transcendance dans l'immanence. »

43. Olivier BEAUD, *La puissance de l'État*, P.U.F., Léviathan, 1994.

44. Fernando Gil, *La Conviction*, Flammarion, 2000, respectivement : p. 158, 160, 168 et 169.



scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions. »<sup>45</sup> Il est intéressant de noter qu'au stade pré-scientifique, *i.e.* avant qu'un paradigme ne soit considéré comme horizon normatif du jugement, la concurrence était réelle entre des théories. « Ce qui différenciait ces diverses écoles, ce n'était pas telle ou telle erreur de méthode – elles étaient toutes scientifiques – mais ce que nous appellerons leurs manières incommensurables de voir le monde et d'y pratiquer la science. »<sup>46</sup> La domination d'un paradigme est appelée *science normale* et un épisode extraordinaire, une *révolution scientifique*. La transition de paradigme implique une modification de l'imagination scientifique, donc de leur conception du monde; l'on voit donc bien les imbrications des dimensions épistémologiques et axiologiques dans le paradigme kuhnien. Un paradigme donne naissance à une tradition scientifique. Dans le cadre d'une science normale, le paradigme offre des problèmes légitimes ainsi qu'un ensemble de réponses scientifiques, en ce sens, les problèmes seront qualifiés d'*énigmes*<sup>47</sup>. Une transition paradigmatique vient d'abord de la reconnaissance d'un problème scientifique insoluble, dépassant cet horizon normatif, donc de l'*énigme* ou de l'*anomalie*. « Décider de rejeter un paradigme est toujours simultanément décider d'en accepter un autre, et le jugement qui aboutit à cette décision implique une comparaison des deux paradigmes de l'un par rapport à l'autre. »<sup>48</sup> Aucune discussion n'est possible sur un socle commun puisqu'aucun paradigme n'admet les postulats de l'autre; aucun argument d'autorité ou de souveraineté n'est possible, surtout sachant qu'un paradigme traduit *une vision du monde*. Toute crise commence par un obscurcissement du paradigme de la science normale; et le passage d'un paradigme à un autre implique une reconstruction totale de cette vision du monde, et elle implique, dans ce nouvel univers discursif un accord général. Le seul argument est celui de la persuasion.

Le paradigme est donc négocié, il est légitimé et il doit être accepté, jusqu'au moment où cette image devient contraignante et s'impose de manière implicite et oubliée. Les paradigmes *façonnent* la vie scientifique en cela qu'ils ont d'abord une fonction *normative* avant d'être *cognitive*. Certaines questions se posent dans certains paradigmes qui vont y apporter une solution cadrée, ces questions peuvent ne pas se poser en ces termes dans un autre paradigme. Ainsi, lorsqu'un juriste français positiviste comparatiste discrédite la transition paradigmatique opérée semble-t-il dans la science constitutionnelle canadienne, il ne peut le

---

45. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Champs, Sciences, 2008, p. 11 (nous soulignons).

46. *Ibid.*, p. 21 (nous soulignons).

47. *Ibid.*, p. 63.

48. *Ibid.*, p. 115 (nous soulignons).

faire au moyen de questions qu'il se pose, lui, au sein de son propre paradigme, sinon il ne fait plus œuvre d'épistémologie<sup>49</sup>. Thomas Kuhn démontre qu'il y a toujours des critères extérieurs qui permettent de faire un choix entre deux paradigmes lorsque la question est posée : quel problème scientifique est-il plus important d'avoir résolu ?<sup>50</sup> Certains obstacles axiologiques sont plus ancrés que des obstacles épistémologiques dans la mesure où ils participent de la *structure identitaire* de communautés juridiques données.

Des traditions de science normale sont **incommensurables** : incommensurables, d'abord, par les problèmes et solutions considérés comme légitimes ; incommensurables, ensuite par les termes, les concepts, les expériences ; incommensurables, enfin, par les visions du monde impliquées. Alors, à partir du moment où un paradigme traduit une vision du monde et des choix de valeurs, souvent des convictions, des croyances, la transition entre deux paradigmes est *une conversion*, passant par *la certitude*. Il n'existe donc pas de critère de jugement pour Thomas Kuhn hormis l'assentiment de la communauté scientifique<sup>51</sup>. Ce dernier n'apporte donc pas de réponse (convaincante) à la question de la comparaison des incomparables, et de celui de critères pour juger d'un meilleur paradigme. La question de la transition reste en suspens<sup>52</sup>. Sa question est *mal posée* car il implique qu'un paradigme est meilleur que l'autre, il ne souligne pas que les critères de la comparaison ou de la non-comparaison sont construits, néglige les effets de l'in-comparaison sur la communauté scientifique de départ, enfin il se méprend sur les enjeux de l'épistémologie, comme s'il revenait à cette dernière de faire un choix, *in fine*.

Le *pluralisme épistémologique*<sup>53</sup> est une réponse qui a été donnée à cette question de comparer l'incomparable, avec beaucoup de conviction récemment par l'historien – anthropologue Marcel Détienné<sup>54</sup>. Il s'agit de savoir comment comparer le savoir sur un objet entre plusieurs disciplines. Il s'agit de comprendre et d'expliquer l'objet Droit constitutionnel dans le cadre de la communauté juridique comparée. Cette compréhension n'est possible

---

49. Adam F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science ? Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Biblio essais, le Livre de poche, 1987, p. 85 : « la science commence par des problèmes », « les observations citées ci-dessus comme des problèmes constitutifs sont problématiques seulement à la lumière d'une théorie ».

50. *Ibid.*, p. 156.

51. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Champs, Sciences, 2008, p. 232 et 238 et s.

52. Richard Ouellet, « C'est une révolte ? Non, Sire, c'est une Révolution. Tentative de métaphore sur la transition paradigmatique du droit », 30, R.D.U.S., 1999, 205.

53. Bogumil Jewsiewicki, « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales », 56 : 3, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2001, 625.

54. Marcel Détienné, *Comparer l'incomparable*, Essais, Points, Éd. Du Seuil, 2<sup>e</sup> Éd., 2009.

qu'en faisant appel à une interdisciplinarité, dans la mesure où le droit est un construit culturel ayant donc une large part d'implicite. La question posée est donc : « Est-il possible de concevoir une épistémologie analytique de la comparaison et de l'explicitation qui permette le déplacement d'un cadre à l'autre, sans l'obligation de réduire l'un à l'autre? »<sup>55</sup> Une réponse positive à cette question est possible dans la mesure où cette interdisciplinarité est questionnée au niveau de l'épistémologie : rien n'interdit à une science du droit qui veut faire œuvre de science et de connaissance d'apprendre des sciences humaines connexes, dans la mesure où le contenu de ces sciences connexes n'est pas lui-même normatif. La nécessité d'une connaissance interdisciplinaire pour le droit constitutionnel a été plus que démontrée par les juristes belges François Ost, Michel Van De Kerchove, et plus récemment par Marie-Claire Ponthoreau. Il s'agit d'une question qui fait partie du paradigme en transition dans la science constitutionnelle canadienne, une question de la pré-science normale. La question de l'incomparabilité porte ici sur une comparaison entre sciences constitutionnelles. Le pluralisme épistémologique sera considéré comme notre cadre de recherche dans la mesure où il refuse le caractère unitaire du réel et du savoir l'appréhendant, écarte les arguments de souveraineté (conviction/persuasion) ; en ce sens nous parlerons de la lumière inactinique du comparatiste : les sciences humaines lui font voir, mais ne sont pas elles-mêmes normatives. Cette nécessité d'une épistémologie pluraliste est considérée comme une nécessité scientifique pour les épistémologues tels que Bachelard, Kuhn, Popper ou Lakatos ; elle permet d'obvier la croyance en un réel unitaire et une connaissance unitaire de ce réel unitaire. L'épistémologie pluraliste permet de pallier la *grande erreur* de la science contemporaine et de son discours afférent. Une interdisciplinarité est nécessaire dans le cadre d'un questionnement épistémologique qui se place à un point de vue externe modéré.

### III – Dans la *chambre noire* du comparatiste : *traduire*<sup>56</sup> l'incomparable

Cette question de comparer des incomparables est posée de telle façon par Thomas Kuhn<sup>57</sup> que l'on ne peut y répondre, d'abord et très majoritairement parce que cette question est mal posée : cette question sur un choix d'un

---

55. Bogumil Jewsiewicki, « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales », 56 : 3, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2001, p. 626 (nous soulignons).

56. Cleeford Geertz, *Savoir local, Savoir global. Les lieux du savoir*, P.U.F., Sociologie d'aujourd'hui, 3e Éd., 2002, p. 270, l'étude comparée de la loi est une « traduction culturelle ». L'on retrouve ce même rôle de traducteur chez Thomas Kuhn.

57. Thomas S. Kuhn, *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, nrf, Éd. Gallimard, 1990, p. 304 et s. : la tension essentielle, tradition et innovation dans la recherche scientifique.

*meilleur* paradigme n'est pas une question épistémologique. La question de l'incommensurabilité des paradigmes est guidée par trois idéologies : qu'un paradigme est meilleur que l'autre, que ce choix traduit un progrès scientifique, enfin que la science juridique est orientée vers la recherche du progrès scientifique. Pour un épistémologue comme Feyerabend<sup>58</sup>, la science ne possède aucune caractéristique intrinsèque qui la rendrait supérieure aux autres branches du savoir. Cette question n'aurait donc pas de sens à ses yeux ; mais cette position est plus que problématique lorsque l'objet de notre recherche est le droit constitutionnel. Imré Lakatos n'apporte pas non plus de réponse qui nous soit opératoire dans la comparaison de *programmes de recherche*. Il précise que les « mérites relatifs des programmes de recherche doivent être jugés par le degré auquel ils progressent ou ils dégénèrent »<sup>59</sup>. De même chez Kuhn, la transition de paradigme relève très largement du hasard ou de la circonstance historique ; l'homme de science se réveillant en pleine nuit<sup>60</sup>. Alors la question est posée avec honnêteté par l'épistémologue Chalmers : « À quoi bon se casser la tête ? »<sup>61</sup>

### **1 - Construire l'incomparable : de la construction à l'imagination du juriste comparatiste**

En effet, pourquoi ces épistémologues se sentent dans l'obligation d'apporter une réponse à la question d'un choix entre plusieurs paradigmes dont l'un serait meilleur qu'un autre, sachant qu'une évaluation n'est possible qu'en les comparant, sachant qu'ils sont incomparables, notamment car il s'agit de visions du monde distinctes et que les problèmes ne s'y posent pas dans les mêmes termes ? Cette question n'est tout simplement pas une question épistémologique. Nous voudrions évoquer rapidement trois points ici. L'épistémologie, tout d'abord, évalue de façon critique la production d'un savoir par une communauté scientifique donnée, en mettant en évidence les mythes et présupposés du discours scientifique. Cela étant, si une épistémologie peut être *prescriptive*, comme c'est le cas dans notre article, ou de notre *épistémologie pluraliste* qui enjoint d'adopter une épistémologie ouverte, cette position n'implique en rien qu'une épistémologie prescriptive dut faire un choix entre un paradigme qui serait *meilleur* qu'un autre. À notre sens, ces épistémologues ont cessé d'être des épistémologues dès lors qu'ils ont tenté d'y apporter

---

58. Éric Millard, « Hauriou et la théorie de l'institution », 30, *Droit et Société*, 1995, 381, p. 405.

59. Adam F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science ? Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Biblio essais, le Livre de poche, 1987, p. 145.

60. Adam F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science ? Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Biblio essais, le Livre de poche, 1987, p. 158-159.

61. *Ibid.*, p. 266.

une réponse, question à laquelle ils étaient conscients qu'aucune réponse ne pouvait y être apportée. Ensuite, si l'idéologie du progrès dans la connaissance scientifique est bien présente, il n'est aucune raison pour que le progrès soit la finalité de l'épistémologie. La croyance au progrès est ce qui guide cette question et donc la réponse. En cela il est erroné de présenter Thomas Kuhn comme un épistémologue pessimiste. Enfin, nous dirons que l'on fait face à une autre manifestation du perspectivisme lors de l'activité de comparaison constitutionnelle. De façon schématique nous pouvons distinguer deux versants du perspectivisme : un versant *négatif* et un versant *positif* (l'emploi des qualificatifs négatif et positif n'implique aucun jugement mélioratif). Le perspectivisme négatif *précède la rupture épistémologique*; le perspectivisme positif lui succède, donc lors de ce que Bachelard appelle *l'acte épistémologique*. Plusieurs réflexes s'agissant du perspectivisme négatif peuvent être mis en évidence : soit, le comparatiste rejette les évolutions paradigmatiques comme non scientifiques ou non juridiques ; soit, le comparatiste pose des questions et apporte des solutions de son paradigme d'origine, dans le cadre du paradigme comparé ; soit, enfin, il surimpose ses conceptions inconscientes du monde sur le paradigme comparé. Plusieurs réflexes s'agissant du perspectivisme positif peuvent être mis en évidence : soit, le comparatiste inconsciemment rapporte ce paradigme dans son paradigme de départ ; soit, le comparatiste a tendance à voir ce paradigme partout, dans la communauté comparée, ou dans sa communauté juridique d'origine ; soit, enfin, le comparatiste dépasse l'entreprise épistémologique et fait un choix qu'il qualifie indûment de scientifique entre ces paradigmes. Ce dernier réflexe est celui d'épistémologues comme Bachelard, Kuhn ou Lakatos : l'idéologie d'un progrès de la science par le truchement de l'entreprise épistémologique. S'agissant de nos recherches, l'enjeu du regard français sur le savoir constitutionnel canadien, est bien de considérer qu'il s'agit d'images distinctes.

Ainsi, la question de *l'incomparabilité* ou de la *comparatibilité* est un projet, il est surtout une construction<sup>62</sup>. Il ne s'agit pas d'une réflexion épistémologique, mais bien d'un projet, ce qui justifie bien que la réponse à la comparaison d'incomparable dépasse le strict cadre de la comparaison comme activité épistémologique. Un élément de réponse se retrouve dans les premières lignes de l'ouvrage de Marcel Détienné : « Une appréciation, une estimation, un jugement d'allure, très vite un premier jugement de valeur comme celui qui se loge dans la formule quasi-proverbiale « on ne peut comparer que ce qui est comparable ». N'implique-t-elle pas un premier choix dans l'esprit de l'observateur qui déclare « comparable » une chose, une situation, une personne tombant sous son regard ? Comment décider d'emblée ce qui est comparable

---

62. Marcel Détienné, *Comparer l'incomparable*, Essais, Éd. du Seuil, 2<sup>e</sup> Éd., 2009, p. 20.

sinon par un jugement de valeur implicite qui semble déjà écarter la possibilité de construire ce qui peut être « comparable » ? »<sup>63</sup> La comparatibilité est donc une construction discursive traduisant la prégnance de préjugés et surtout d'un projet. Marcel Détienne se prononce en faveur d'un comparatisme constructif celui qui construit des comparables. Il faut alors distinguer *le comparatisme des comparables*, du *comparatisme des incomparables* selon la fonction jouée par l'argument d'incomparatibilité dans les discours du comparatiste.

## **2 - L'incomparatibilité comme révélateur : fonction(s) de l'argument d'incomparatibilité dans le discours juridique comparatiste**

Ces quelques réflexions auront comme cadre de présentation les travaux de Chaïm Perelman sur le discours argumentatif<sup>64</sup>. Le discours juridique dans le cadre d'une épistémologie pluraliste fonctionne sur le registre de l'argumentation et de la persuasion, et non sur le registre de la souveraineté. En ce sens, la structure de son argumentation est ouverte et pluraliste, recevant notamment les enseignements des autres sciences humaines, qui ne seront pas normatives en tant que telles, mais qui participeront à l'activité d'argumentation. Un discours juridique est construit par une communauté juridique, en fonction de certaines finalités et en fonction d'un certain auditoire. En ce sens, l'auditoire est autant construit par le discours qu'il reçoit, qu'il ne construit lui-même la structure de l'argumentation de l'orateur. Perelman distingue deux dimensions du discours argumentatif : le premier a pour finalité de persuader et s'intéresse au résultat ; le second a pour finalité de convaincre et s'intéresse donc au caractère rationnel. Ainsi, de façon relativement schématique nous reprendrons ces deux dimensions afin d'expliquer et de comprendre les fonctions de l'argument d'incomparatibilité dans le discours juridique comparatiste. Nous dirons donc que lorsque l'argument d'incomparatibilité, qui est bien construit par un discours en fonction de certaines finalités (perspectivisme et préjugés), est utilisé pour convaincre, il permet d'expliquer l'état d'avancement d'un paradigme, il est alors proprement épistémologique. Lorsque cet argument d'incomparatibilité est utilisé pour persuader, il permet de faire comprendre et d'évaluer de façon critique un paradigme de construction du droit constitutionnel. L'argument d'incomparatibilité a donc une double fonction de révélateur dans le discours du comparatiste.

**Convaincre ou l'argument d'incomparatibilité comme révélateur de l'état d'un paradigme.** Thomas Kuhn décrit l'évolution de la science par une succession de paradigmes tels que : pré-science – science normale – crise – révolution scientifique – nouveau paradigme etc. Ainsi, l'argument

63. *Ibid.*, p. 9 (nous soulignons).

64. Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 6e Éd., 2008.



d'incomparabilité permet de mettre en perspective et d'expliquer le stade de développement d'un paradigme. L'activité est bien épistémologique – évaluer de manière critique l'état du savoir, s'agit-il du savoir constitutionnel français, ou du savoir constitutionnel canadien, l'état d'avancement du paradigme, et la capacité de ce savoir à répondre aux énigmes et anomalies posées dans le cadre du paradigme, de même que la capacité de ce paradigme à soulever des questions et interroger son cadre de construction. Il met en comparaison la façon dont chacun des paradigmes répond à des questions que le comparatiste présente comme transversales, ou comment chacun des paradigmes pense une question ou un objet, tel le droit constitutionnel. Le point de vue est ici bien un point de vue externe modéré. La finalité de l'analyse épistémologique est donc moins la modification du droit considéré comme positif, que d'ouvrir l'horizon normatif du juriste.

**Persuader ou l'argument d'incomparabilité comme évaluation critique d'un paradigme.** L'argument est ici clairement un point de vue interne, et le comparatiste vise à la modification de l'état du droit, de la théorie du droit et de la dogmatique juridique. Un paradigme est *meilleur* qu'un autre; il s'agit de persuader. Cet argument fait appel à des préjugés comme le progrès de la science et la possibilité d'un jugement à ce que nous avons appelé le niveau épistémologique. Le comparatiste a opéré cette rupture épistémologique en dépassant le cadre de son éducation juridique, mais il tombe dans le perspectivisme que nous avons défini dans son versant positif: il fait alors œuvre de dogmatique. Le comparatiste, avec cet argument d'incomparabilité va tenter de persuader qu'une question est mieux traitée dans un paradigme que dans un autre. Par exemple un positiviste persuadé va tenter de faire comprendre que la question de la sécurité juridique, de stabilité des situations juridiques ou de prévisibilité du droit, est mieux traitée dans un paradigme positiviste. Au contraire, un pluraliste persuadé va tenter de faire comprendre que la notion d'identité autochtone ou de protection de l'identité autochtone est mieux comprise, traitée dans un paradigme pluraliste. Il tentera de persuader que le paradigme positiviste sur cette question implique des préjugés de soumission de l'autochtone, notamment avec la notion de souveraineté, et que seul un paradigme pluraliste est capable de gérer, d'encadrer juridiquement cette question. Ainsi, dans chacun des cas, l'argument d'incomparabilité sera utilisé comme un autre horizon de jugement normatif permettant de persuader de la supériorité d'un paradigme sur un autre.

Ainsi, s'il n'est pas possible de répondre à la question de *comment comparer l'incomparable*, dans la mesure où, si l'activité de comparaison est bien une analyse épistémologique, alors il n'existe plus de discours de souveraineté pour persuader de la supériorité d'un paradigme sur un autre, ces paradigmes étant incommensurables. La comparatibilité est alors construite et l'analyse

épistémologique nous permet d'expliquer comment est utilisé l'argument de la comparabilité dans le discours du juriste comparatiste, selon quel projet. Il permet d'une part de convaincre, et d'autre part de persuader. Une fois encore, le véritable travail scientifique pour le comparatiste est de faire apparaître objectivement le cadre de son discours comparatif, la rupture épistémologique étant l'équinoxe marquant le passage entre un perspectivisme négatif et un perspectivisme positif.

## Bibliographie

### *Ouvrages*

- Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, P.U.F., 7<sup>e</sup> Éd., 2008.  
 —, *Épistémologie. Textes Choisis*, P.U.F., 8<sup>e</sup> Éd., 2010.  
 Olivier Beaud, *La puissance de l'État*, P.U.F., Léviathan, 1994.  
 Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Zones, 2010.  
 Adam F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science? Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Biblio essais, le Livre de poche, 1987.  
 William E. Conklin, *Images of a constitution*, University of Toronto Press, 1989.  
 Marcel Détéienne, *Comparer l'incomparable*, Essais, Points, Éd. du Seuil, 2<sup>e</sup> Éd., 2009.  
 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1985.  
 Cleeford Geertz, *Savoir local, Savoir global. Les lieux du savoir*, P.U.F., Sociologie d'aujourd'hui, 3<sup>e</sup> Éd., 2002.  
 Fernando Gil, *La Conviction*, Flammarion, 2000.  
 Georg Jellinek, *L'État Moderne et son Droit, Tome II : Théorie Juridique de l'État*, Olivier Jouanjan (Préf.), Éd. Panthéon Assas, 2005.  
 Olivier Jouanjan, *Avant propos à Une Histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, P.U.F. Léviathan, 2005.  
 Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Gallimard, 2008.  
 —, *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, nrf, Éd. Gallimard, 1990.  
 Jacques Lenoble et François Ost, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, P.F.U.S.L., Bruxelles, 1980.  
 Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Folio Essais, 1997.  
 Éric Maulin, *La théorie de l'État de Carré de Malberg*, Léviathan, P.U.F., 2003.  
 Éric Millard, *Famille et Droit Public. Recherches sur la construction d'un objet juridique*, Marie-Anne Cohendet (sous la dir. de) 1994, version électronique.

François Ost et Michel Van de Kerchove, *Jalons pour une théorie critique du droit*, P.F.U.S.L., Bruxelles, 1988.

Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 6<sup>e</sup> Éd., 2008.

Marie-Claire Ponthoreau, *Droit(s) Constitutionnel(s) Comparé(s)*, Economica, 2010.

Norbert Rouland, *L'anthropologie Juridique*, P.U.F., 2<sup>e</sup> Éd., 1995.

Carl Schmitt, *Théologie Politique (1922-1968)*, nrf, Éd. Gallimard.

Susan Sontag, *Sur la Photographie, Dans la caverne de Platon*, Œuvres complètes – I, p. 16, Titres 88, 2008.

Alexandre Viala, *Philosophie du droit*, Cours Magistral, 2010.

### *Contributions à un ouvrage collectif*

Marc Loisel, « L'analyse du discours de la doctrine juridique. L'articulation des perspectives internes et externes », CURAPP, *Les méthodes du droit au concret*, P.U.F. 2000.

Georges Renard, « Qu'est-ce que le droit constitutionnel? Le droit constitutionnel et la théorie de l'institution », in *Mélanges Carré de Malberg*, 1933 p. 483.

Georges Scelle, « Le droit constitutionnel international », in *Mélanges Carré de Malberg*, 1933, p. 501.

Marcel Waline, « Positivisme philosophique, juridique et sociologique », in *Mélanges Carré de Malberg*, 1933, p. 517.

### *Articles de revues ou de périodiques*

Paul Amssele, « Éléments pour une définition de la recherche juridique », 24, *A.P.D.*, 1979, 297.

—, « La part des sciences dans les activités des juristes », *D.* 1997 chr. 337.

Michel Coutu, « Crise du droit du travail, pluralisme juridique et souveraineté », 12 :1, *Lex Electronica*, 2007.

Arnaud Haquet, « Existe-t-il des critères scientifiques d'évaluation des théories du droit? », 30, *Droits*, 2000, 163.

Bogumil Jewsiewicki, « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales », 56 : 3, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2001, 625.

Éric Millard, « Hauriou et la théorie de l'institution », 30, *Droit et Société*, 1995, 381.

Richard Ouellet, « C'est une révolte? Non, Sire, c'est une Révolution. Tentative de métaphore sur la transition paradigmatique du droit », 30, *R.D.U.S.*, 1999, 205.

Sandra Lemeilleur, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3,  
EA 4426 MICA sandralemeilleur@yahoo.fr

### **Résumé**

L'évolution de l'espace de vie suit l'évolution du concept d'intime. De la chambre individuelle à la colocation, la possibilité d'un espace à soi se réduit. L'invention des espaces du virtuel ainsi que les usages relatifs comme territoire de l'expression du sujet entretiennent des rapports étroits avec le régime politique des démocraties parlementaires. Ces liens permettent l'élaboration d'une nouvelle forme de subjectivité. L'intention de cet article est de montrer que l'intime est un concept interstitiel évoluant dans un espace interstitiel entre public et privé.

### **Mot-clés**

intime, production de subjectivité, bio-pouvoir, virtuel, anthropologie des sciences de l'information et de la communication

### **Abstract**

The evolution of living space follows the evolution of the Intimate concept. From living in a single room to sharing a flat, the chance of having our own space is reduced. Virtual space invention and its related uses as a subject expressing territory maintain a close relationship with the political system of parliamentary democracies. These links allow the development of a new form of subjectivity. The intention of this paper is to show that Intimate is an interstitial concept operating in an interstitial space between Public and Private.

### **Key-words**

Intimate, production of subjectivity, bio-power, virtual, anthropology of information and communication sciences

# Invention d'un nouveau territoire de subjectivation comme évolution du bio-pouvoir dans les démocraties parlementaires

La vie des individus semble mise à nu dans les espaces du virtuel. Pourquoi cette évolution ? Depuis l'espace intime de la chambre, comment le sujet a-t-il conquis un nouvel espace – interstitiel – entre espace public et espace privé, entre espace physique et espace virtuel ? Dire actuellement que les dispositifs de la Toile oppriment les individus à diffuser leur intimité sur des réseaux sociaux, des blogs ou – plus encore – sur des sites de dating ou de matchmaking est devenu un lieu commun. Comment condamner un objet alors qu'il est sans intentionnalité ? Il s'agirait encore une fois de condamner les objets et de ne jamais se pencher sur les usages. Cette communication vise à interroger les usages de la production de subjectivité<sup>1</sup>. Le sujet ne se saisit-il pas aujourd'hui de ces dispositifs pour servir sa propre subjectivation : « Si je suis connecté, c'est que j'existe », dans la société démocratique actuelle ? Comme l'analysait déjà Michel Foucault<sup>2</sup>, pour l'Antiquité, le souci de soi est apparu suite à un affaiblissement du pouvoir politique entraînant un repli sur soi. De nos jours quels liens s'établissent entre le souci de soi et le système politique. Comment l'individu est-il passé dans l'espace public de citoyen à sujet utilisant son pouvoir d'actant dans le virtuel pour servir sa propre subjectivation ? Comment la bio-politique a-t-elle entraîné la diffusion de la vie de chacun dans un nouvel espace ? Quelles sont les mutations de l'espace physique qui auraient entraîné

---

1. Le sujet est défini comme un être construisant des agencements, soumis à la loi symbolique et contraint de passer par la parole pour s'établir lui-même dans sa vérité. Il est à chercher au carrefour de la connaissance de lui-même et de ce que les autres lui renvoient de cette présence au monde. Le concept de *production de subjectivité* développé par Félix Guattari, « De la production de subjectivité », *Revue Chimères*, n° 4 [en ligne], 1986 dernier accès avril 2011, disponible sur <http://www.revue-chimeres.org/guattari/semin/semi.html>, propose de voir le sujet collectif – la subjectivité – comme processus en lien avec les institutions qu'il nomme *machines*. En effet, les institutions ont produit et produisent encore des nouveaux types de subjectivité, le sujet ne se produit pas seul mais « sur des machines » au travers desquelles il construit des agencements. Ainsi, nous postulons dans cet article que les espaces du virtuel sont une nouvelle machine au service de la subjectivation.

2. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 58, 284 p.

ce repli ? Comment l'individu a-t-il conquis ou inventer un nouveau territoire interstitiel ? Qu'est devenu l'espace de la chambre, lieu privilégié de la vie intime ? Le virtuel n'est-il pas le devenir de la chambre ?

Dans cet article nous souhaitons proposer une analyse de l'invention de ce nouvel espace à soi comme répondant à des questionnements sur les systèmes politiques en place. Intime, espaces du virtuel et régime politique seront vus ensemble afin de relever l'élaboration d'une nouvelle forme de subjectivité. Dans une première partie, nous nous attacherons à penser les espaces du virtuel comme l'invention d'un nouvel espace à soi, une forme émergente de la chambre. Puis, nous approfondirons la réflexion sur la manière dont ce nouvel espace s'imbrique dans les démocraties parlementaires.

### **Invention d'un nouveau territoire du sujet : de la chambre aux espaces du virtuel**

Le 3 janvier 1983, le Times titre : « Les ordinateurs rentrent dans la maison »<sup>3</sup>. L'espace de vie a dû trouver un lieu pour ce nouvel objet de la modernité. Il trônait dans la pièce principale des habitations dans les années 1990 et tout le monde le partageait. On le retrouve aujourd'hui dans les chambres des adolescents et pour l'adulte ou plutôt l'*adulescent*<sup>4</sup> la portabilité de l'objet couplée à l'invention du wifi en fait un objet qui suit l'individu plus qu'un objet défini dans un espace particulier. On se retire aujourd'hui pour échanger des mails, surfer sur la vague des réseaux sociaux, faire des rencontres... Alain Corbin dit à ce sujet que : « Le désir d'un espace à soi n'a pas cessé de tarauder, notamment les jeunes. La tranquillité requise par la correspondance électronique et par la consultation des bases de données joue en faveur de la chambre [...]. »<sup>5</sup> Il y a une forme d'intime qui se libère dans ces espaces alors qu'au siècle dernier l'intime existait uniquement dans l'espace de la chambre... Comme l'évoque Michelle Perrot, « on demeure dans la chambre » achetée chez « le vendeur de meubles, les femmes gardent la chambre » tout en lisant « leur livre de chevet ». Elle est le lieu sacré de l'intimité... Les plaisirs du lit, de la rencontre des corps... L'intime aujourd'hui se diffuse dans les espaces du virtuel, il n'est plus circonscrit à l'espace de la chambre. Le virtuel est une chambre d'hôtel. En effet, pour Alain Corbin, la chambre d'hôtel a « des possibilités textuelles et scéniques infinies [...]

---

3. Otto Friedrich, « Computer moves in », *Times magazine* « Machine of the year », 3 novembre 1989.

4. Tony Anatrella, « Les « adulescents » », *Études* 7/2003 (Tome 399), p. 37-47, 2003. Dernier accès avril 2011. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-etudes-2003-7-page-37.htm](http://www.cairn.info/revue-etudes-2003-7-page-37.htm).

5. Alain Corbin « Toute l'intimité du monde », *La vie des idées.fr*, 18 septembre 2009, p. 11. Dernier accès avril 2011. Disponible sur : <http://www.laviedesidees.fr/Toute-l-intimite-du-monde.html>.



l'individu y éprouve une impression de suspens. La chambre d'hôtel suggère... l'attente de l'improbable rencontre... »<sup>6</sup> Elle est un espace sans propriétaire, un espace de neutralité de l'identité où pourtant parfois se jouent des scènes très intimes : « On peut y jouir avec l'autre sans retenue et sans risque d'intrusion : parfois l'on y déprime... ou l'on s'y suicide. »<sup>7</sup> La chambre est avant tout un territoire. Mais, dans le cas de la chambre d'hôtel ce n'est pas « mon » territoire dans lequel je peux me déterritorialiser et m'y reterritorialiser en le retrouvant presque à l'identique... C'est un territoire qui n'est jamais complètement mien et jamais complètement autre. Quand je m'y territorialise, je me l'approprie pour m'en délester avec la même ardeur. Dans cet espace neutre, je dois me préciser. L'hypertexte dans le virtuel offre aussi une multitude de possibilités textuelles dans un lieu sans lieu où il est pourtant nécessaire que je m'inscrive rien que pour donner raison au dispositif. C'est une sorte de chambre d'hôtel multiforme. La constitution d'un profil sur les sites de rencontres se fait par la réponse à un questionnaire. Ces questionnaires, tous différents, permettent au sujet de se préciser comme on s'approprie l'espace physique de la chambre d'hôtel... Mais le sujet est totalement responsable de ce qu'il répond, peut choisir de mettre une photo de lui ou de détourner le dispositif en mettant une photo de *Madonna*. Il peut aussi choisir de ne pas répondre.

La chambre à soi est le lieu de l'intériorité. Dans *Le petit Pierre*, Anatole France écrit : « Dès que j'eus une chambre à moi, j'eus une vie intérieure [...]. Elle me séparait de l'univers, et j'y retrouvais l'univers. »<sup>8</sup> Ce qui en soi n'est qu'un fantasme de projection du territoire de l'être, la vie intérieure est inhérente à la vie... Cependant la chambre est liée à une représentation de l'espace de la vie intime. Elle est le lieu de la vulnérabilité due à l'état du sommeil, de la vie rêvée... Aujourd'hui que pouvons-nous dire de l'espace de la chambre? Que dire de la chambre des personnes qui vivent en colocation? Que penser de la réduction de l'espace de vie dans les villes : le studio? Dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, Michelle Perrot<sup>9</sup> parle d'un déclin du « culte caméral ». La chambre « impliquait un couple fondé sur la durée qui rêve d'enfants grandissant au sein de la cellule familiale »<sup>10</sup>. La connotation sacrée disparaît, la chambre n'est plus le lieu de la naissance, ni de la mort. « L'ordre de la chambre reproduit l'ordre du monde » ; en témoigne l'allègement intérieur de la première – celui du lit, des meubles, du décor – traduit l'affaiblissement

6. *Ibid.*, p. 5.

7. *Ibid.*, p. 5.

8. Anatole France *Le petit Pierre*, Paris, Calmann-Lévy, 1921, p. 336.

9. Michelle Perrot, *Histoire de chambres*, Paris, Seuil, coll. « Librairie du xxi<sup>e</sup> siècle », 2009, 447 p.

10. Michelle Perrot, in Alain Corbin, *op.cit.*, p. 11.

de « sa densité existentielle »<sup>11</sup>. Cet affaiblissement n'est-il pas le signe d'un renforcement existentiel par ailleurs, d'un déplacement dans un autre espace? L'invention du studio où la non-séparation des espaces ne permet plus le repli sur soi est-elle liée à la projection de l'intime dans le virtuel? Le virtuel serait-il le devenir de la chambre? Dans la colocation c'est autre chose, il y a des espaces partagés et des espaces privés. J'ai le souvenir d'un ami chez qui je résidais à Paris, qui, vivant en colocation, a fait quelque chose de très intéressant en termes de territoire. Trônait sur la table l'ordinateur portable connecté sur différents réseaux sociaux alors que nous prenions un verre... Après une discussion tardive, mon ami va se coucher, il me salue et part dans sa chambre avec son ordinateur sous le bras. La connexion *wifi* permet à tout moment de faire suivre l'espace du virtuel avec soi. Il faut, il me semble, se questionner sur les nouveaux rapports à l'espace depuis les objets portables et la connexion *wifi*. Ils permettent de ne plus être soumis à la « brutalité » de la déconnexion que l'on peut assimiler à une sorte de rupture du lien... Dans le cas de cet ami, l'espace intime virtuel se déplace jusqu'au plus intime et plus secret du lieu de la colocation : sa chambre. J'imagine qu'il n'a pas les mêmes échanges quand son ordinateur est dans la pièce de vie que quand il est dans sa chambre... La puissance du virtuel accrue par sa portabilité entre en résonance avec le lieu de l'actuel...

Alors s'il s'agit bien d'un nouvel espace à soi, ne faut-il pas en étudier les limites? Car un espace se définit par sa séparation avec les autres espaces. Qu'est-ce qui délimite l'espace dans d'un point de vue physique? Pour Didier Anzieu<sup>12</sup>, la peau est ce qui me permet de faire contact avec le monde et aussi ce qui me permet de prendre conscience d'où je me situe. Elle me contient et me différencie en même temps. Surface d'étayage aux représentations, à la construction de l'espace psychique symbolique, c'est de cette réflexivité que se construit le schéma corporel. La peau véritable réceptacle de l'expérience du toucher de l'effleurement, ou de la sensation d'un autre corps à distance est une frontière essentielle dans l'espace physique. Mais alors dans ce nouvel espace de la Toile où est la limite, la frontière? Existe-t-elle? Quelle est la peau du virtuel?

Dans son chapitre sur *La parole du seuil* Jean-Claude Reinhardt évoque la part importante de la formulette qui se répète notamment dans les contes après chaque événement que vit le héros. « La formulette est liée [...] à tous « les lieux obligés » que le héros doit traverser : « zones neutres » entre deux

---

11. *Ibid.*

12. Didier Anzieu, *Le moi-peau*, Paris, Dunod, 1985, 291 p.

territoires [...]. »<sup>13</sup> Sur les sites de flux vidéo, Anne Cauquelin (2003)<sup>14</sup> explique qu'il est simple de se connecter à ces intimes de vie : il suffit d'avoir les adresses des personnes connectées. Autant parler de formulette alors. Pour aller sur ma page *Facebook* ou *Twitter*, j'ai un « nom d'utilisateur » et un « mot de passe ». Tout autant de formulettes, de zones neutres où je reste au seuil et finalement de non-territoire en non-territoire, d'utopie en utopie. Il n'est pas du tout simple de rentrer dans l'espace virtuel de quelqu'un comme propose de le penser Anne Cauquelin. Ce que je veux souligner avec l'idée du seuil c'est que la barrière de l'intime n'est pas inexistante, n'est pas absente, ni même poreuse, elle a une épaisseur qui ne peut être ôtée sauf si on connaît l'adresse, la formulette et qu'on passe l'étape du judas. Les internautes clouent des *sacra* sur leur seuil, usent de protections diverses avec autant de sonnettes, de formulettes et de judas que possible. Le pseudonyme, la fausse photo, le contrôle des accès à certains contacts sont là pour révéler que nous sommes dans l'espace d'un seuil, une zone entre l'extérieur et l'intérieur. On observe comment le désir de cacher prend forme dans la délimitation de son espace. La créativité des internautes pour construire des barrières met en évidence la conquête d'un territoire privé ou en tout cas le désir de le conquérir. Mais de quoi nous protégeons-nous dans ces espaces par ces multiples *sacra*? Nous souhaitons tout autant être vus que ne pas l'être... Il y a comme un paradoxe insoluble dans le souhait de faire un espace à soi dans un espace surpeuplé « d'autres ». Peut-être parce que ce territoire est conquis comme un espace à l'interstice du sujet et des autres. Événement de l'altérité, pour Gilles Deleuze le virtuel est *un territoire étranger à l'intérieur*<sup>15</sup>, la potentialité de rencontrer l'autre et l'autre en soi. L'être présent dans son invisibilité et visible dans son absence devient insaisissable, car dans l'intervalle. Les espaces virtuels seraient les territoires de la vacuité du sujet contemporain entre l'intime de l'être et sa monstration.

Pierre Lévy insiste sur l'idée que le virtuel « n'est bien souvent pas là »<sup>16</sup>. Où est le lieu de la conversation téléphonique? Où est le lieu des échanges

---

13. Jean-Claude Reinhardt, Jean Bouisson, *Seuils, parcours, vieillissements*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 27, 241 p.

14. Anne Cauquelin, *L'exposition de soi, du journal intime aux Webcams*, Paris, Éditions Eshel, 2003, 95 p.

15. Expression faisant référence au concept de *unheimlich*, de Sigmund Freud (Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté, Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1919, 1976, 378 p.). L'inquiétante étrangeté, sa traduction française, est l'expérience d'un être étranger à l'intérieur de soi, c'est un double de soi étranger à soi-même né du travail de l'inconscient dans le refoulement.

16. Pierre Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel*, Paris, La découverte/Poche, Essais, 1998, p. 17, 153 p.

numériques? Des lieux inassignables qui nous font quitter le « là. » Cependant, le produit de cet événement est entre des choses clairement situées. « Lorsqu'une personne, une collectivité, un acte, une information se virtualisent, ils se mettent « hors-là », ils se déterritorialisent. »<sup>17</sup> Ces communautés virtuelles mettent en lumière les modalités de l'être ensemble : la constitution d'un *nous* déterritorialisé. Le territoire défini de l'être se libère de ses anciennes définitions. Mais alors, dans ce double mouvement décrit par Gilles Deleuze et Félix Guattari, les individus se déterritorialisent pour se reterritorialiser et réaffecter leur territoire : ne peut-on pas penser que les sujets désirent ne plus être dans aucun territoire, ne plus être limités par l'espace physique, mais demeurer dans une béance entre déterritorialisation et une territorialisation sans territoire ou que la communauté, ce *nous* virtuel fonde un nouveau territoire symbolique de l'être? Pourquoi ne pas parler de territorialisation de nouveau territoire créé par le sujet? Car ces deux auteurs nous ont déjà avertis que « [...] chacun, à tout âge se cherche un territoire, supporte ou mène des déterritorialisations, et se reterritorialise presque sur n'importe quoi, souvenir, fétiche, ou rêve [...] »<sup>18</sup> alors pourquoi pas sur le virtuel?

### **Diffusion de l'intime comme évolution du bio-pouvoir dans les démocraties parlementaires**

L'arrivée de l'ordinateur dans l'espace des habitations a transformé notre rapport à l'espace dans nos vies intimes. Cet espace est borné par des limites d'accès comme tout territoire permettant la subjectivation de l'individu. Mais alors, pourquoi le sujet a-t-il besoin aujourd'hui de ce nouveau territoire pour se subjectiver? Quel rapport ces discours de soi entretiennent-ils avec le pouvoir démocratique et avec la notion foucauldienne de bio-pouvoir<sup>19</sup>? Ce pouvoir de voir et d'être vu dans sa vie intime donne-t-il une légitimité à nos existences?

La constitution de profil dans les sites de dating, de matchmaking par exemple renvoie à la notion de *persona*... L'idée du masque, du double de l'avatar. Mais un double de duplication qui comme l'entend Clément Rosset<sup>20</sup> ne fait que signifier ce qu'il copie pour le rendre plus perceptible, plus visible... « Si je suis perçue, vue par le prisme de mon double de duplication c'est que j'existe ». À la différence du double de remplacement qui tue ce qu'il copie... Comme dans l'Antiquité, la *persona* doit être validée par la communauté. « La

17. *Ibid.*, p. 18.

18. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 66, 206 p.

19. Michel Foucault, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, t. I, Paris, Gallimard, 1976, 248 p.

20. Clément Rosset, *Fantasmagories*, Paris, Éditions de Minuit, 2006, 108 p.

lutte pour la reconnaissance est donc à chaque fois, une lutte pour le masque, mais ce masque coïncide avec la personnalité que la société reconnaît à chaque individu. »<sup>21</sup> Si mon intime est vu alors j'existe. Et si en retour je peux voir l'intime des autres c'est qu'ils existent. La rencontre des écritures de l'intime légitime nos existences.

Faisons un retour sur l'étymologie du mot *intime* afin de préciser clairement comment nous l'entendons. L'*intime* en tant que substantif et non pas en tant qu'adjectif, provenant du latin *intimus*, superlatif de la forme archaïque de *intus* en dedans : « in » signifiant dans et « tus » ayant une valeur locative. C'est-à-dire que le « dans » a un locus, un lieu, un territoire à l'intérieur de lui-même. Aujourd'hui, l'intime cherche un territoire à l'extérieur. Avec la religion, il a trouvé une place dans la confession ; avec la psychanalyse dans la séance. Mais dans ces cas, les territoires ne sont pas publics, l'homme de foi ou le psychanalyste sont tenus par le secret professionnel. L'intime semble vouloir maintenant un lieu sorti du secret tout en restant protégé par les *sacra* du seuil.

De plus, l'intime ne reste plus une affaire privée. Il se perçoit facilement dans l'espace public. On peut être le spectateur de moments intimes qu'un couple partage dans la ville et l'auditeur de conversations téléphoniques intimes dans les transports en commun. Loin encore une fois de condamner ces usages, il est plus riche de comprendre cette évolution du concept du bio-pouvoir dans les démocraties parlementaires. Ce serait bien plus simple de cliver les espaces pour penser un concept, mais la réalité du monde des possibles révélée par la toile oblige à penser le territoire de l'intime dans un espace d'enchevêtrement entre le virtuel et l'actuel<sup>22</sup>. Mais quel rapport ces nouveaux territoires de l'intime ont-ils avec la démocratie ?

La vie intime qui peut se lire, se voir et s'entendre sur la toile fait éclater la distinction entre espace public et espace privé. Dans son ouvrage *La privatisation de l'intime*, Michael Foessel, philosophe spécialiste en philosophie politique notamment, se demande : « Qu'est-ce que l'intime pour que la

---

21. Giorgio Agamben, *Nudités*, traduit de l'italien par Martin Rueff, Paris, Rivages, 2009, p. 82, 191 p.

22. Le virtuel ne s'oppose pas au réel mais à l'actuel. Le virtuel n'a que peu de lien avec le réel, l'illusoire ou l'imaginaire. Il est puissance avant tout. *Virtualis* en latin issu de *virtus* force, puissance est l'origine étymologique de ce mot. L'arbre est présent dans la graine en puissance. L'actuel c'est l'arbre en train de pousser. « L'actuel ne ressemble en rien au virtuel : il lui répond », *op. cit.*, p. 15. Ce qui est acte s'oppose à ce qui est en puissance. Dans l'usage de ces dispositifs, l'individu entre actuel et virtuel montre ce qu'il est en train de devenir (la virtualité de l'être) pour affirmer son essence (actualité de l'être). Pierre Lévy pose la virtualisation comme dynamique et non plus le virtuel comme manière d'être. Pour lui, la virtualisation est synonyme d'exode. « L'actualisation allait d'un problème à une solution. La virtualisation passe d'une solution donnée à un autre problème. », *op. cit.*, p. 16.

démocratie se trouve fragilisée par son dévoiement. »<sup>23</sup> Il évoque la manière dont les hommes politiques ont recours à l'exposition de leur vie intime, il parle même de « pipolisation de la politique ». « Il reste alors à comprendre dans quelle mesure une certaine idée de l'intime est indissociable des promesses démocratiques, au point que son discrédit affecte le rapport que nous entretenons avec la politique. »<sup>24</sup> Et plus que de la pipolisation de la politique c'est de la pipolisation de l'intime dont il est question. Pour Michael Foessel l'intime est la marque d'une proximité incomparable avec dieu et le définit comme concept relationnel. « Abordé sans recours à la transcendance, l'intime conserve cette dimension dialogique : nos sentiments « intérieurs » sont des rapports avec les autres et non des propriétés d'un Moi solitaire. »<sup>25</sup> Pour lui, nous ferions la confusion entre l'intime et espace privé : « Nous montrerons que non seulement l'intime n'est pas le privé mais qu'il est interdit de réduire l'expérience humaine à la dualité public-privé. »<sup>26</sup> Le propos de Michael Foessel n'est pas nouveau déjà Michel Foucault<sup>27</sup> dans ses travaux sur le bio-pouvoir expliquait cette implication croissante de la vie naturelle du sujet dans le pouvoir. Le droit à la vie, au corps, à la santé, au bonheur ; en somme le Droit dans ce qu'il renvoie de fantasmatique sur la libération de toutes les oppressions constitue cette nouvelle forme de pouvoir<sup>28</sup>. On assisterait à une totale politisation de la vie. Giorgio Agamben<sup>29</sup> (1997) dans *Homo Sacer I* cite Karl Löwith : « [...] Depuis l'émancipation du Tiers État, la formation de la démocratie bourgeoise et sa transformation en une démocratie industrielle de masse, et jusqu'au moment décisif où le phénomène s'est inversé : il aboutit aujourd'hui à une totale politisation de tout y compris de certaines sphères de la vie apparemment neutres. »<sup>30</sup> L'intime, la sphère entre-deux, entre espace public et espace privé prend sa place en politique. Giorgio Agamben le souligne dans son chapitre, *La politisation de la vie*. L'individu croit gagner des espaces de liberté après les affrontements avec le pouvoir avec comme effet pervers une

---

23. Michael Foessel, *La privation de l'intime*, Paris, Seuil, 2008, p. 8, 157 p.

24. *Ibid.*, p. 11.

25. *Ibid.*, p. 13.

26. *Ibid.*, p. 15.

27. Michel Foucault, *La volonté de savoir; Histoire de la sexualité*, t. I, Paris, Gallimard, 1976, 284 p.

28. *Ibid.*

29. Dans *Homo Sacer I*, Giorgio Agamben reprend le concept foucauldien de bio-pouvoir en le faisant évoluer vers le pouvoir souverain. Il analyse l'origine du pouvoir où la vie fait l'objet d'une décision souveraine alors que pour Michel Foucault le bio-pouvoir échappe au pouvoir souverain.

30. Karl Löwith, in Giorgio Agamben, *Homo Sacer I, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p. 131, 213 p.



inscription plus profonde de leur vie dans l'espace public : offrir une assise nouvelle et plus terrible au pouvoir souverain dont il voudrait s'affranchir.

Selon Giorgio Agamben, les démocraties parlementaires se seraient même transformées en états totalitaires et inversement par le glissement de la politique vers la bio-politique afin de créer : « Une forme d'organisation politique la plus efficace pour garantir le contrôle, la jouissance et le souci de la vie nue. »<sup>31</sup> Il n'y a plus de distinction politique claire entre partis par exemple car c'est la vie nue qui est le point d'ancrage de la politique. On apprend la nouvelle relation du président de la république à Disneyland, la séparation de François Hollande et Ségolène Royal qui répondent de leur vie intime sur différentes émissions télévisuelles ou radiophoniques. Et plus récemment c'est Anne Sinclair qui annonce la candidature à la présidence de son mari en disant : qu'elle ne souhaite pas qu'il « fasse un second mandat à la tête du *FMI* »<sup>32</sup> où on découvre une épouse parlant de l'ambition qu'elle a pour son époux plutôt que d'orientation politique. Le 14 avril dernier, lors de la matinale de France Inter avec Bruno Duvic, Nicolas Hulot en appelle à un « je souhaite toujours avoir un peu d'espace pour mon incohérence »<sup>33</sup> quand une question polémique d'un auditeur lui est posée sur sa posture d'écologiste alors que sa fondation Ushuaia reçoit le financement du « plus grand pollueur de la planète : Rhône-Poulenc »<sup>34</sup>. La question concerne pourtant bien la *cit*é mais Nicolas Hulot nous parle de son intériorité...

Dans l'intime il est toujours question des origines du sujet, quête sans cesse relayée par les discours du religieux, du médical et des séries policières car comme le dit Giorgio Agamben : « [...] le souverain agit de plus en plus en symbiose non seulement avec le juriste mais aussi avec les médecins, le savant, l'expert et le prêtre »<sup>35</sup>. Le dossier médical numérique qui nous suit avec notre carte vitale est une belle illustration de ce propos. Finalement, l'exposition de la vie nue dans l'espace public aurait conduit l'intime à se déjouer du politique (ce n'est peut-être qu'une illusion) pour se retrouver dans l'espace du virtuel : « C'est mon droit après tout de faire ce que je veux avec mon image. » Nous voyons comment il est d'ailleurs difficile pour le législateur de légiférer sur ces espaces. L'effet pervers serait la dilution de l'intime dans la politique, qu'elle s'empare des écritures dans le virtuel. Les

---

31. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p. 132, 213 p.

32. Le point, 9 février 2011.

33. Patrick Cohen, 7/9 de France Inter, 14 avril 2011 [en ligne]. Dernier accès avril 2011. Disponible sur : [http://www.dailymotion.com/video/xi7t7g\\_nicolas-hulot\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xi7t7g_nicolas-hulot_news).

34. *Ibid.*

35. *Op. cit.*, p. 132.

derniers exemples de personnes condamnées pour des propos diffamatoires sur des réseaux sociaux illustrent bien cette dérive. Pourtant quand je suis chez moi entre amis nous partageons des propos de ce genre. Il y a comme une indifférenciation entre la *zoé* et le *bios*. Le problème n'est pas que la *zoé* entre dans la *polis*, mais plutôt que « l'espace de la vie nue [...] finit (*sic*) par coïncider avec l'espace politique »<sup>36</sup>. L'intime est au cœur de ce jeu des espaces : il est le jouet du politique.

Pour Giorgio Agamben, la démocratisation moderne cherche constamment à transformer la vie nue elle-même en une forme de vie afin de trouver pour ainsi dire, le *bios* de la *zoé*. Les écritures de l'intime illustrent bien le propos d'Aristote sur le fait que ce qui différencie l'Homme de l'animal ce n'est pas la voix mais le discours car, il permet de dire le bien, le mal, le juste, l'injuste et : « c'est la communauté des sentiments qui engendre famille et cité »<sup>37</sup>. Peut-on penser que l'intime faisait partie de la *zoé* et qu'il tend aujourd'hui à faire partie du *bios*? Ou l'intime a-t-il toujours été dans l'entre-deux, entre vivre comme tous – nous avons tous une vie intime – et vivre en tant qu'être singulier – nous avons tous une manière propre de le vivre cette vie intime. La forme de l'intime contenue dans le *bios* s'écrirait sur la toile alors que la *zoé* quant à elle se projetterait à travers la barrière poreuse (avec le *bios*) par petites touches pour finalement demeurer dans sa propre sphère. Cette hypertextualité du sujet serait-elle l'évolution des démocraties modernes? L'intime est-il l'élément qui fait le lien entre *bios* et *zoé*? Possède-t-il deux formes distinctes relatives à ces deux formes de vie? Est-il aujourd'hui le concept interstitiel de la vie?

Le sujet use-t-il de ce nouvel espace dont il définit sans cesse les frontières pour participer à sa subjectivation rendue de plus en plus difficile dans une société démocratique où tout est encore contrôlé? Ce territoire n'est-il pas le lieu par excellence de son devenir sujet?

Finalement, dans un mouvement incessant de l'espace diffus d'actuel au virtuel d'étranges ballets entre communication orale et écrite de l'intime ouvre une nouvelle voie de subjectivation à l'Homme donnant naissance à « une subjectivité machinique d'un nouveau genre »<sup>38</sup>. Pour Félix Guattari,

---

36. *Op. cit.*, p. 17.

37. Aristote, *Politique*, 1253a 10-18.

38. Félix Guattari, « De la production de subjectivité », *Revue Chimères*, n° 4 [en ligne], 1986, dernier accès avril 2011. Disponible sur <http://www.revue-chimeres.org/guattari/semin/semin.html>, p. 13. L'arrivée de l'ordinateur est pour Félix Guattari un bouleversement pour la production de subjectivité (i.e. comment devient-on sujet) : « [...] les contenus de la subjectivité dépendent toujours plus d'une multitude de systèmes machines. Aucun domaine d'opinion, de pensée, d'images, d'affects, de narrativité ne peut désormais prétendre échapper à l'emprise envahissante de « l'assistance par ordinateur ». » (*Ibid.*, p. 1).

il n'y a pas de sujet mais un sujet collectif dont le territoire est la planète. « La subjectivité est plurielle et polyphonique. »<sup>39</sup> Le virtuel jusqu'à Google Earth offre la possibilité d'appréhender ce territoire dans son ensemble. Il offre le monde « en puissance ». Ce sujet collectif qui s'oppose au sujet unique, Félix Guattari le nomme : subjectivité. La subjectivité à travers le virtuel rencontre différentes « machines » : la machine de l'écriture de soi, la machine économique, la machine de la morale, la machine désirante... C'est comme si dans le virtuel, la subjectivité rencontrait les mêmes machines contenues dans l'actuel mais cette fois-ci en puissance dans un espace dont les limites sont toujours à définir et où les sociétés démocratiques n'ont pas encore trouvé à le contraindre. Autant d'agencements machiniques pour créer la subjectivité.

L'élévation du niveau de vie en a transformé son espace. En effet, de la chambre collective partagée par la famille à la disparition du lit commun au profit de la chambre à soi c'est tout un territoire du secret et de l'intime qui se trouve créé. À ce même moment, on ne parle plus de l'Homme mais du sujet; de celui qui a conscience d'être au monde. De cette chambre individuelle au siècle dernier à l'espace à soi dans le virtuel délimité par des frontières que le sujet renouvelle sans cesse dans chaque dispositif, dans cet enchevêtrement des espaces public et privé, la vie nue et l'intime s'offrent à la vue des sociétés démocratiques mais dans un espace qui pour le moment est en deçà du droit pour trouver sa subjectivité. Cet espace inventé par le sujet fonde un territoire d'expression de soi. L'intime, concept interstitiel entre *bios* et *zoé* évolue dans un espace lui aussi interstitiel entre public et privé. Le virtuel se présente comme une nouvelle *machine* qui produit une forme émergente de subjectivité. Pour Michel Foucault<sup>40</sup>, le souci de soi serait survenu à la suite d'un affaiblissement du cadre politique des cités grecques. La pipolisation de la vie politique, forme d'affaiblissement est-elle la cause de ce retour sur soi? Cette diffusion dans ces espaces va-t-elle augmenter le pouvoir des états pour en faire des états totalitaires encore plus puissants? Éric Schmidt, PDG de Google (2010) dit quelque chose de terrifiant lors de la Conference Techonomy : « Avec 14 photos de vous, nous avons la capacité de vous identifier, vous croyez qu'il n'y a pas 14 photos de vous sur la toile? Il y a des photos de Facebook. »<sup>41</sup> Mais de quelle identité parlons-nous? Ou s'agit-il d'un contre-pouvoir où l'individu se saisit de ces nouveaux espaces pour former une nouvelle société?

---

39. Félix Guattari *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992, 186 p.

40. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

41. Eric Schmidt, « Conference Techonomy », in Philippe Rivière, « Facebook miroir magique », *Le Monde Diplomatique*, décembre 2010.

## Bibliographie

Giorgio Agamben, *Homo Sacer I, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, 213 p.

—, *Nudités*, traduit de l'italien par Martin Rueff, Paris, Rivages, 2009, p. 82, 191 p.

Tony Anatrella, « Les « adulescents » », *Études* 7/2003 (T. 399), p. 37-47, 2003. Dernier accès avril 2011. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-etudes-2003-7-page-37.htm](http://www.cairn.info/revue-etudes-2003-7-page-37.htm).

Didier Anzieu, *Le moi-peau*, Paris, Dunod, 1985, 291p.

Aristote, *Politique*, 1253a 10-18.

Anne Cauquelin, *L'exposition de soi, du journal intime aux Webcams*, Paris, Éditions Eshel, 2003, 95 p.

Alain Corbin « Toute l'intimité du monde », *La vie des idées.fr*, 18 septembre 2009, p. 11. Dernier accès avril 2011. Disponible sur : <http://www.laviedesidees.fr/Toute-l-intimite-du-monde.html>.

Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les éditions de minuit, 1991, 206 p.

Michael Foessel, *La privation de l'intime*, Paris, Seuil, 2008, 157 p.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, 284 p.

—, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, T. I, Paris, Gallimard, 1976, 248 p.

Anatole France *Le petit Pierre*, Paris, Calmann-Lévy, 1921, 336 p.

Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté, Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1919, 1976, 378 p.

Otto Friedrich, « Computer moves in », *Times magazine* « Machine of the year », 3 novembre 1989.

Félix Guattari *Chaosmose, Paris, Galilée, 1992, 186p.*

—, « De la production de subjectivité », *Revue Chimères*, n° 4 [en ligne], 1986, dernier accès avril 2011. Disponible sur <http://www.revue-chimeres.org/guattari/semin/semi.html>.

Pierre Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel*, Paris, La découverte/Poche, Essais, 1998, p. 17, 153 p.

Michelle Perrot, *Histoire de chambres*, Paris, Seuil, coll. « Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », 2009, 447 p.

Jean-Claude Reinhardt, Jean Bouisson, *Seuils, parcours, vieillissements*, Paris, L'Harmattan, 2000, 241 p.

Éric Schmidt, « Conference Techonomy », in Philippe Rivière, « Facebook miroir magique », *Le Monde Diplomatique*, décembre 2010.

Clément Rosset, *Fantasmagories*, Paris, Éditions de Minuit, 2006, 108 p.

*Source vidéo :*

Patrick Cohen, 7/9 de France Inter, 14 avril 2011 [en ligne], dernier accès avril 2011. Disponible sur : [http://www.dailymotion.com/video/xi7t7g\\_nicolas-hulot\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xi7t7g_nicolas-hulot_news)





# TRADUCTION



# C'est quoi, ce langage?

“What Language is that?”, Uwem Akpan, *Say you are one of them*, Back Bay Books, 2008, p. 175-186

Le collectif de traduction « Passages » rattaché à l'équipe CLIMAS, Bordeaux 3 réunit des traducteurs dirigés par Nicole Ollier. Au printemps 2011, il a consacré une vingtaine de réunions à la relecture de la traduction de la nouvelle « What language is that? » publiée dans le premier recueil de l'auteur nigérian Uwem Akpan, *Say You're One of Them*, (Londres, Little, Brown, 2008). Sophie Léchaugette remercie tous les passagers-relecteurs pour leurs observations, questions et suggestions : Martha Bazile, Stéphanie Benson, Eric Burel, Issiaka Doumbia Lhorine François, Nicole Ollier, Sophie Rachmuhl Jeffrey Swartwood, Joachim Zemmour

Nos discussions ont considérablement enrichi la première lecture/traduction du texte. Cherchant à améliorer l'expression, à trouver un ton plus naturel, nous sommes souvent revenus vers le texte de départ pour l'interroger plus précisément, découvrant toute sa finesse. Le témoignage de l'un de nous ayant vécu en Afrique a apporté un nouvel éclairage sur les rapports entre les personnages dans certaines scènes. Une des difficultés de ce texte était de lui donner le ton à la fois enfantin et littéraire qu'il a en anglais. La répétition des « et » caractéristique du langage enfantin risque en français d'être perçue comme une maladresse stylistique. Très souvent nous butions sur les mots les plus simples dont le sens ne posait aucun problème, comme par exemple *lonely* portant par hypallage sur le mot appartement. Le groupe donne l'occasion de relire à haute voix et donc d'entendre le texte. Nous avons beaucoup travaillé à l'oreille, négociant les passages sur lesquelles nous achoppons. Nous y revenions séance après séance, empruntant sans le vouloir les mêmes cheminements de pensée et explorant les mêmes impasses, jusqu'à ce que parfois, par hasard, sans chercher à traduire, quelqu'un fasse la remarque d'où jaillissait la solution. Nous estimions qu'une proposition est bonne quand elle suscite l'approbation unanime et immédiate de tous.

Nos réunions se déroulent dans une atmosphère positive où le désir partagé par tous de mettre en valeur le texte en traduction permet à chacun de ne pas être chagriné si sa proposition n'est finalement pas retenue. La recherche d'une solution commune nous oblige à exprimer nos motivations, nous les révélant parfois à nous-mêmes. Nos débats ne sont pas retranscrits et ne relèvent donc pas du cadre scientifique de l'analyse conversationnelle. Toutefois, nos échanges nous confrontent à tout instant à la complexité de l'opération traduisante et au nombre illimité de paramètres relevant du hors-texte à prendre en compte pour offrir un récit dont il est espéré qu'il procurera autant de plaisir à ses lecteurs que nous en avons éprouvé à sa lecture en version originale. Traduire, c'est rendre hommage à une œuvre que l'on a aimée

en la recréant, différente mais égale à elle-même, pour des lecteurs qui n'y ont pas accès dans la langue de départ.

L'auteur, Uwem Akpan, est un prêtre jésuite né dans à Ikot Akpan Eda, village du sud du Niger. Cet étudiant atypique a suivi des cours de *creative writing* à l'Université du Michigan avant de publier son premier recueil de nouvelles. Il a été immédiatement remarqué par *The New Yorker* qui a publié "An Ex-Mas Feast" dans son numéro de 2005 consacré aux jeunes auteurs. La nouvelle traduite, publiée intégralement dans *The Sunday Times* du 14 mars 2010, est accessible en anglais en ligne aux abonnés.

Distingué par le Oprah's Book Club, ce livre a su trouver son public aux États-Unis, faisant découvrir la vie des enfants de plusieurs pays d'Afrique. Ce recueil de cinq nouvelles dit la difficulté de grandir dans des pays ravagés par la guerre, la pauvreté ou le sida. Usant de l'art de la litote, ces récits émouvants sans être larmoyants, d'une grande qualité littéraire, témoignent de la réalité africaine sans jamais porter de jugement. Uwem Akpa, auteur nigérian, s'efface pour laisser la parole aux enfants qui sont les personnages d'histoires évoquant le Rwanda au moment du génocide, le Kenya, l'Éthiopie et le Niger.

« C'est quoi, ce langage ? », dont l'intrigue se déroule en Éthiopie, se distingue des autres récits par un mode narratif inhabituel. Une voix s'adresse à une petite fille et lui raconte un moment douloureux de son enfance, la séparation d'avec sa Meilleure Amie. Par petites touches, ce narrateur – peut-être l'enfant devenu adulte – brosse le tableau d'une petite ville où enfants de familles chrétiennes et musulmanes jouaient ensemble avant que des « événements compliqués » ne viennent les séparer et les obliger à s'inventer une langue faite de silence.



## C'est quoi, ce langage ?

"What Language is that?", Uwem Akpan, *Say you are one of them*, Back Bay Books, 2008, p. 175-186

Meilleure Amie disait qu'elle aimait tes petits yeux et ton visage fin, ta démarche et ton anglais. Elle s'appelait Selam. Tu disais que tu aimais ses fossettes, ses longues jambes et puis son écriture. Vous vous régalez toutes les deux de caramels *Smiling Cow*. C'était la petite dernière. Toi, tu étais fille unique. Vous viviez dans votre petit monde. Votre langue secrète était un interminable fou-rire, qui rendait les autres enfants jaloux. Selam habitait un appartement à Bahminya, dans un bâtiment rouge d'un étage. Tu habitais juste en face, dans un bâtiment marron d'un étage.

Certains jours, après l'école, sur le balcon de l'un des deux immeubles, Selam et toi regardiez ensemble ses deux frères et leurs copains jouer dans les rues en pente avec les cerfs-volants qu'ils s'étaient fabriqués. Ils couraient en criant et leurs talons soulevaient de petits nuages de poussière éthiopienne. Les garçons bousculaient les vendeurs ambulants qui tentaient d'écouler des CD rangés sur de larges plateaux métalliques en équilibre sur leur tête ; ou alors, ils se heurtaient aux carrioles tirées par des chevaux et aux ânes chargés de marchandises qui ralentissaient la circulation. Ils évitaient la rue d'après, celle avec une mosquée, parce que l'imam les maudirait si leurs cerfs-volants prenaient le minaret dans leurs fils. Il avait déjà fait savoir à leurs parents que les cerfs-volants étaient un jeu venu d'ailleurs, en leur reprochant d'exposer leurs enfants à des coutumes étrangères. Mais les parents de Meilleure Amie avaient dit aux tiens avoir rétorqué à l'imam que, dans une Éthiopie libre, l'éducation de leurs enfants ne le regardait pas. Alors, vous passiez des après-midis à regarder monter les cerfs-volants sur fond de champs de caféiers, et de belles collines au loin ; alors vous vous protégeiez les yeux avec les mains, pour suivre leur ascension dans l'infini du ciel bleu et bas.

Certains jours, vous n'aviez pas besoin d'aller l'une chez l'autre pour être ensemble. Non, Meilleure Amie et toi sortiez chacune sur votre balcon et vous chantiez vos comptines à tue-tête d'un côté à l'autre de la rue, par-dessus les oiseaux marron perchés sur les lignes électriques et fils téléphoniques. Ils étaient encombrés de cerfs-volants sans vie comme des papillons pris dans des toiles d'araignées géantes. Ta maman ne s'opposait pas à vos récitaions bruyantes parce que vous n'étiez que des enfants. Ton père n'avait rien contre non plus pourvu que vous ne hurliez pas pendant sa sieste, après laquelle il vous emmenait parfois faire un tour dans sa voiture blanche. Les parents de Selam n'appréciaient pas vraiment tous ces cris, mais qu'y pouvaient-ils ?

Parfois, le samedi, ta maman ou Emaye Selam vous accompagnaient deux rues plus loin, derrière l'église, pour faire tresser vos cheveux. Comme des jumelles, vous choisissiez toujours la même coiffure. Certains jours, tu allais chez elle et vous regardiez Disney Channel ; d'autres jours, elle venait chez toi, vous faisiez une partie de jeu de l'oie et mangiez du *doro wot* et des spaghettis.

Un dimanche, après la messe, à laquelle Selam avait assisté avec ta famille parce que ses parents étaient en voyage, Papa vous a emmenées manger à l'hôtel Federalawi. Vous avez lu à haute voix tous les affiches publicitaires le long de la belle Avenue Hailé Sélassié Selam, celles du côté droit, et toi, celles du côté gauche. À l'hôtel Federalawi, Papa a pris une table en terrasse, sous une vaste tonnelle, et vous vous êtes installés. Vous vous êtes lu le menu l'une à l'autre tandis qu'il vous regardait fièrement. Vous avez toutes les deux commandé une pizza et Papa, un grand plat de *mahberawi*.

Le hamburger, c'est avec du porc? a demandé Selam en enfournant un morceau de champignon dans sa bouche.

Mais, qui t'a dit ça? a demandé Papa.

Hadiya, a-t-elle répondu.

Je t'avais interdit de parler à Hadiya, as-tu crié en laissant tomber ta fourchette. C'est pas notre copine.

Je lui ai pas parlé.

J'te cause plus.

Pardon.

Tu t'es levée et as éloigné ta chaise de la sienne.

Ah non, *ai*, a dit Papa en rapprochant vos deux chaises. Allons mesdemoiselles, *ai*, les meilleures amies ne se chamaillent pas, *eshie*?

D'accord Papa, mais elle a parlé à Hadiya. Elle m'avait promis de jamais parler à Hadiya, Papa.

Je lui ai pas parlé. C'est pas moi, c'est elle qui est venue me voir, elle m'a dit : tu fais comme les chrétiens, tu manges du porc à l'hôtel Federalawi, et elle est repartie en courant. Pardon. Je te demande pardon, d'accord? Les larmes lui montaient aux yeux. Moi non plus, j'te cause plus! t'a lancé Selam en hurlant. Et je te ferai même plus de câlins.

Ah non, Selam, s'est interposé Papa. C'était pour rire. Bien sûr qu'elle va te parler, elle va s'asseoir près de toi.

Il s'est tourné vers toi.

Chérie, ne sois pas méchante avec Meilleure Amie.

Des gens vous dévisageaient et des enfants qui fêtaient un anniversaire sous une tonnelle se sont mis à rire. Selam était secouée de sanglots. Papa a desserré sa cravate, a pris Selam dans ses bras et a essuyé ses larmes avec un mouchoir. La serveuse, une dame avec un anneau en argent dans la narine, est venue vous sermonner, en disant que deux sœurs aussi mignonnes ne devraient pas se disputer et faire honte à leur père devant tout le monde après la messe.

Papa t'a dit, tu dois faire la paix avec Selam, ou bien on rentre à la maison immédiatement... *tolo*.

Bon d'accord, Selam, as-tu dit, j'te demande pardon, je te parlerai, on est toujours meilleures amies...bisous, bisous.

Elle a acquiescé. Oui, meilleures amies... bisous.

Vous vous êtes embrassées. La serveuse vous a applaudies et félicitées en rapprochant vos deux chaises.

Ma petite Selam, a dit papa comme pour s'excuser, avant toute chose, je tiens à te dire que tu es tout à fait libre de manger ce que tu souhaites, *aw*?

Je sais, mon papa m'a déjà dit que je peux manger du porc si je veux.

C'est vrai? a-t-il dit, visiblement soulagé.

Oui.



Parce que ce soir, j'allais demander à ton papa de te parler. Je vais à Cinima Bahminya avec lui voir le match de football de première division.

Je voulais seulement répéter à Meilleure Amie ce que m'avait dit Hadiya.

C'est bien pour cela que j'apprécie ton papa, dit-il en lui caressant la tête, c'est un homme bien... il est très ouvert.

Vous vous êtes assises et avez commencé à manger, en sirotant du jus de grenade avec de longues pailles rouge et blanc. Vous avez parlé des jeux auxquels vous joueriez en rentrant à la maison et de ce que vous feriez à l'école le lendemain.

Puis un jour, après que toi, ta famille et celle de Meilleure Amie avez été dans la ville voisine voir la course cycliste de Jimma, tu ne t'es pas réveillée dans ton lit mais dans celui de ton papa et ta maman. L'appartement était rempli d'une odeur de brûlé. Les rues étaient quasiment désertes. Ton papa a dit qu'il n'y avait pas école ce jour-là.

De toute la matinée, tes parents ne t'ont pas quittée. Leur chambre n'avait pas de fenêtres qui donnaient sur l'appartement de Selam. Ils sont restés avec toi à regarder les dessins animés, puis t'ont parlé de leur enfance et de l'émission de télé *Yelijoch Gizay* qu'ils regardaient autrefois à Addis Abeba. Ton papa, dans le rôle d'Ababa Tesfaye, t'a raconté plein de contes pour enfants. Ta mère, faisant Tiruffet lui donnait la réplique en ajoutant mille détails.

Elle t'a permis de rester très longtemps dans ton bain et a rapporté tes vêtements dans leur chambre. Ton papa t'a demandé de lui lire tous tes livres à haute voix et a dit des prières. Ils ne se pressaient pas pour partir travailler, ils ne se pressaient pour aller nulle part. Les domestiques ne sont pas venus.

Un bâillement, puis tu as sauté du lit.

Je vais chez Meilleure Amie.

Viens voir une minute, a dit ta maman, tapotant le dessus de lit entre elle et ton papa. Tu t'es assise. Elle regardait ton père, qui regardait le mur.

Il s'est éclairci la gorge et a dit : « Chérie, nous ne voulons plus te voir jouer avec cette fille ».

Quelle fille ?

Cette petite musulmane, a dit Maman en rapprochant de toi son corps volumineux.

Meilleure Amie ?

Silence.

Tu as regardé Maman, puis Papa. Ils devaient plaisanter, pensais-tu en attendant qu'ils te disent que c'était pour rire. Ce n'est pas bien grave, a dit ton papa en haussant les épaules. Il y a eu des émeutes la nuit dernière. Des immeubles ont brûlé dans le quartier.

Et chez Selam ?

Non.

Je pourrais aller lui parler ?

Nous venons de te dire *ai*, a dit ta maman en te regardant droit dans les yeux.

Non ? Mais je veux juste lui faire un câlin. S'il-te-plaît ?

Nous comprenons ce que tu ressens, a dit ton papa. Je t'assure... Six ans, c'est un peu jeune pour comprendre ces choses.

Écoute, ma chérie, a dit ta maman, tu es notre fille unique, notre seule enfant.

Mais elle me manque vraiment.

Il faut que tu le saches, ses parents lui ont aussi défendu de jouer avec toi.

Ils ont fait ça ? Emaye Selam ? Abaye Selam a dit ça ? Qui va jouer avec moi ?

Nous, nous allons jouer avec toi.

Ton papa t'a caressé le dos, et a traduit ce que ta maman venait de dire :

Kanchi gara mechawet iwedallehu.

Qui va jouer avec Selam ?

Hadiya, a-t-il répondu.

Hadiya ?

Ou ses frères, alors. Ne t'en fait pas pour ça.

Mais je ne veux pas qu'Hadiya joue avec elle, je la déteste.

Tu as jeté par terre la télécommande de la télé et t'es enfuie dans ta chambre.

Ils n'ont pas eu le temps de te retenir. Tu as ouvert les rideaux de la grande fenêtre et tu as regardé l'immeuble de Selam. Une partie avait brûlé, mais pas chez elle. Le bâtiment était maintenant rouge et noir à cause de l'incendie. Des logements ravagés par le feu ressemblaient à des coquilles vides, les blocs taillés dans la pierre semblaient aussi solides que jamais. Sans les rideaux et les fenêtres, tu voyais des cloisons et des meubles roussis par les flammes.

Mais l'appartement de Selam était intact, et les rideaux tirés. Tout seul, épargné par le feu. En regardant ailleurs, tu as vu de la fumée noire qui montait encore d'autres maisons. Le ciel était sale. Les mulets et les chevaux avaient disparu et les quelques carrioles endommagées au coin de la rue étaient abandonnées comme de la vaisselle dans un évier. Même les oiseaux avaient déserté les fils.

Tu voulais que Selam sorte sur son balcon. Tu voulais voir son visage. Ton cœur s'est mis à battre plus vite parce que tu l'imaginais debout derrière les rideaux, à t'attendre. Tu l'imaginais assise sur son lit avec ses parents. Tu les imaginais lui dire qu'elle allait devoir se choisir une nouvelle meilleure amie. Tu la voyais jouer avec Hadiya. Tu les voyais se faire tresser les cheveux et tu entendais leurs rires. Maintenant, elles s'appelaient Meilleures Amies, alors tu as serré les poings ; tu voulais tant que Selam sorte en courant sur le balcon.

Une partie de notre immeuble aussi a été incendié, a dit ton papa en s'asseyant derrière toi, les mains sur tes épaules. Si tu ouvres la fenêtre, la fumée va entrer... Ça sent mauvais dehors.

La Peugeot de ton papa a été vandalisée, a dit ta maman en s'asseyant sur ton lit.

Où est Selam ?

Ils vont bien, *dehna nachew*, a-t-elle répondu et ton papa t'a écartée de la fenêtre, te ramenant vers le lit. Ton père et celui de Selam ont parlé de vous deux ce matin. Il y a des tensions entre eux et nous.

Tu t'es fâchée avec Emaye Selam ?

*Ai*, non, elle est très gentille.

Ton père, silencieux, tripotait la télécommande cassée et les piles. Sur le mur de ta chambre, tu as regardé la carte du monde que ton maître d'école, Etiye Mulu, t'avait appris à dessiner en classe. Tes yeux sont tombés sur les mots, « Afrique, notre continent », que Meilleure Amie avait tracés sur la carte de sa jolie écriture, et tu as refoulé tes larmes.

Ta maman t'a prise dans ses bras.

Papa, tu t'es fâché avec Abaye Selam ?

Non, ce n'est pas nous, lui et moi, qui sommes fâchés.

Ce n'est pas personnel, a dit ta maman, tu sais qu'ils sont musulmans ?

Oui.

Une religion différente, a-t-il expliqué, c'est seulement un problème de religion.

De religion ?

C'est compliqué, a dit ta maman.

C'est une période difficile, a renchéri ton papa.

Ils sont méchants ?

Non, on ne peut pas dire ça.

Bon, as-tu dit, même si tu ne comprenais rien. Est-ce qu'il y a école demain ?

Non, pas demain, *nega athihedjeem*, a répondu ton papa.

Bientôt, ma petite fille, bientôt, a promis ta maman.

Ce soir-là, les lumières se sont allumées chez Selam. Tu t'es précipitée pour ouvrir tes rideaux et regarder. Les siens étaient déjà ouverts, mais il n'y avait personne. Tu t'es pincée pour te punir de ne pas avoir été là quand les rideaux s'étaient écartés. Tu as attendu en silence, en espérant voir quelqu'un, une ombre passer devant la porte. Rien.

Le lendemain et le surlendemain, quand ta maman sortait, ton papa restait avec toi. Quand ton papa sortait, c'est ta maman qui restait avec toi. Il y avait à nouveau du monde dans les rues et les oiseaux étaient revenus sur les fils, mais les domestiques n'ont pas reparu.

Tu faisais de mauvais rêves où il y avait Selam, même pendant la sieste. Dans un cauchemar, elle se détournait de toi et refusait de répondre à tes appels. Quand elle te regardait, elle faisait un rictus qui cachait ses fossettes. Sur son balcon, elle récitait les tables de multiplication avec Hadiya, elle lui apprenait à écrire d'une belle écriture, et elle partageait avec elle ses caramels *Smiling Cow*. Hadiya devenait meilleure que toi en anglais. Tandis que le visage de Hadiya

s'affinait et gagnait en beauté, et que Selam admirait sa démarche, tu enlaidissais et te tordais comme les vieux caféiers de Jimma. Tu étais si malheureuse que tu sanglotais, alors Hadiya est venue te prendre dans ses bras. Elle t'a dit que ce n'était pas la faute de Selam, que ses parents ne voulaient plus qu'elle te voie parce que tu n'étais pas des leurs. Tes pleurs ont redoublé car c'était Hadiya qui te consolait, et pas Meilleure Amie.

Dans l'après-midi, malgré tes rêves, tu as fait semblant de lire dans ta chambre afin de pouvoir surveiller l'appartement de Selam derrière tes rideaux. Tu étais sûre qu'elle ne sortirait pas sur le balcon. Mais tu surveillais quand même, parce que tu voulais savoir si Hadiya viendrait la voir.

Mais soudain, Selam est sortie sur la pointe des pieds. À son balcon, devant les appartements ravagés elle avait l'air d'un fantôme. Son visage pâle dans le soleil de l'après-midi semblait profondément ridé, comme le dessus d'un pain *hambasha*. Elle était toute maigrichonne et, depuis quelques jours que tu ne l'avais pas vue, semblait avoir rapetissé. Son *shama*, voile de gaze blanc qui la couvrait des pieds à la tête, volait au vent. S'enfuirait-elle si tu apparaissais? Si tu désobéissais à Papa et Maman et que tu lui parlais, désobéirait-elle à son père et à sa mère pour te répondre? Irait-elle le dire à ses parents, qui risqueraient de le répéter aux tiens? Te repousserait-elle, comme dans tes rêves? Apeurée, tu t'es cachée, ton regard déversant sur elle sa chaleur comme le soleil sur un jour froid. Selam fixait ton appartement des yeux, mais tu n'as pas bougé. Elle s'est accrochée à la rambarde et a scruté les rues en contrebas, à droite, à gauche, et tu essayais de suivre son regard, pour voir si elle guettait Hadiya.

Au dîner, Papa et Maman t'ont dit d'arrêter de faire la tête et de chipoter avec la nourriture. Ils discutaient avec animation, comme Selam et Hadiya dans tes rêves, et remplissaient sans cesse ton verre de Coca.

Demain après-midi, a annoncé ta maman, nous allons à Addis Abeba voir la famille.

Quand est-ce qu'on rentre?

On n'est même pas encore partis! s'est exclamé Papa. Qu'est-ce que tu as en ce moment? Tu as cassé la télécommande l'autre jour. Reprends-toi.

Chéri, ça va aller, l'a repris ta maman, conciliante, puis elle s'est tournée vers toi,

Nous serons revenus dans une semaine, la situation à Bahminya est trop tendue en ce moment. *Kezeeh mewtat allebin* -

J'veux pas partir.

C'est quoi, ce langage? s'est-elle fâchée, en tapant sur la *mesab*, notre table en rotin, en forme de sablier. Et il est impoli d'interrompre les adultes quand ils parlent.

Tu n'as rien répondu pour ne pas te faire gronder. Tu t'es dépêchée de manger, puisqu'ils t'attendaient. Tu as coupé un gros morceau d'*injera* et tu as mis dessus de la sauce à la viande avec un petit tas de légumes. Tu as roulé cette crêpe spongieuse en repliant une des extrémités pour que ça ne coule pas, et tu as commencé à mordre de l'autre côté, en vitesse. Tu as vidé ton verre de Coca, bu de l'eau et leur a dit merci. Tu es retournée dans ta chambre, pendant qu'ils parlaient du gouvernement, qui avait étouffé ces *événements compliqués* aux informations, comme deux ans plus tôt, quand des intégristes musulmans s'étaient mis à massacrer des chrétiens dans les églises de Jimma.

Le lendemain après-midi, tu es sortie sur le balcon. Selam aussi est apparue sur son balcon. Vous vous êtes regardées sans mot dire. Vous suiviez le regard l'une de l'autre, vers les champs de café, vers les collines, vers le soleil. Le ciel était couvert. Un bourdonnement sourd montait des rues et deux ânes se mirent à braire au loin. Les oiseaux étaient alignés sur les fils, certains tournés vers toi, d'autres vers elle, silencieux, comme s'ils attendaient le départ d'une course.

Lentement, Selam a levé une main et t'a fait des signes, comme si sa main appartenait à quelqu'un d'autre. Tu lui as répondu en faisant toi aussi des signes très lents. Elle a ouvert la bouche, lentement, mimant les mots, et tu as répondu en mimant à ton tour : « Je ne t'entends pas ». Elle t'a fait coucou des deux mains, et tu as fait pareil. Elle t'a souri. Ses fossettes formaient deux petits creux sombres, parfaits, dans ses joues. Tu as ouvert la bouche en un sourire révélant toutes tes dents. « Bisous bisous », as-tu mimé. Son visage exprima l'incompréhension. Tu as étreint le vent entre tes bras en faisant une bise à une amie imaginaire. Elle s'est aussitôt entourée de ses bras, en te soufflant un baiser.

Elle a jeté un regard furtif derrière elle et t'a fait signe de disparaître avant de se précipiter à l'intérieur. Tu es rentrée aussi, te cacher derrière les rideaux. Emaye Selam a surgi furieuse, le visage encadré par son foulard. Elle a regardé du côté de ton appartement, puis a scruté la rue avant de rentrer.

Tu as souri parce que vous aviez découvert un nouveau langage. Tu es allée voir Papa et Maman et tu leur as demandé quand vous partiez pour Addis.

On va bien s'amuser à Addis ! a promis Maman, continuant à préparer les bagages. Tu te feras de nouvelles amies là-bas.

Oui, Maman.

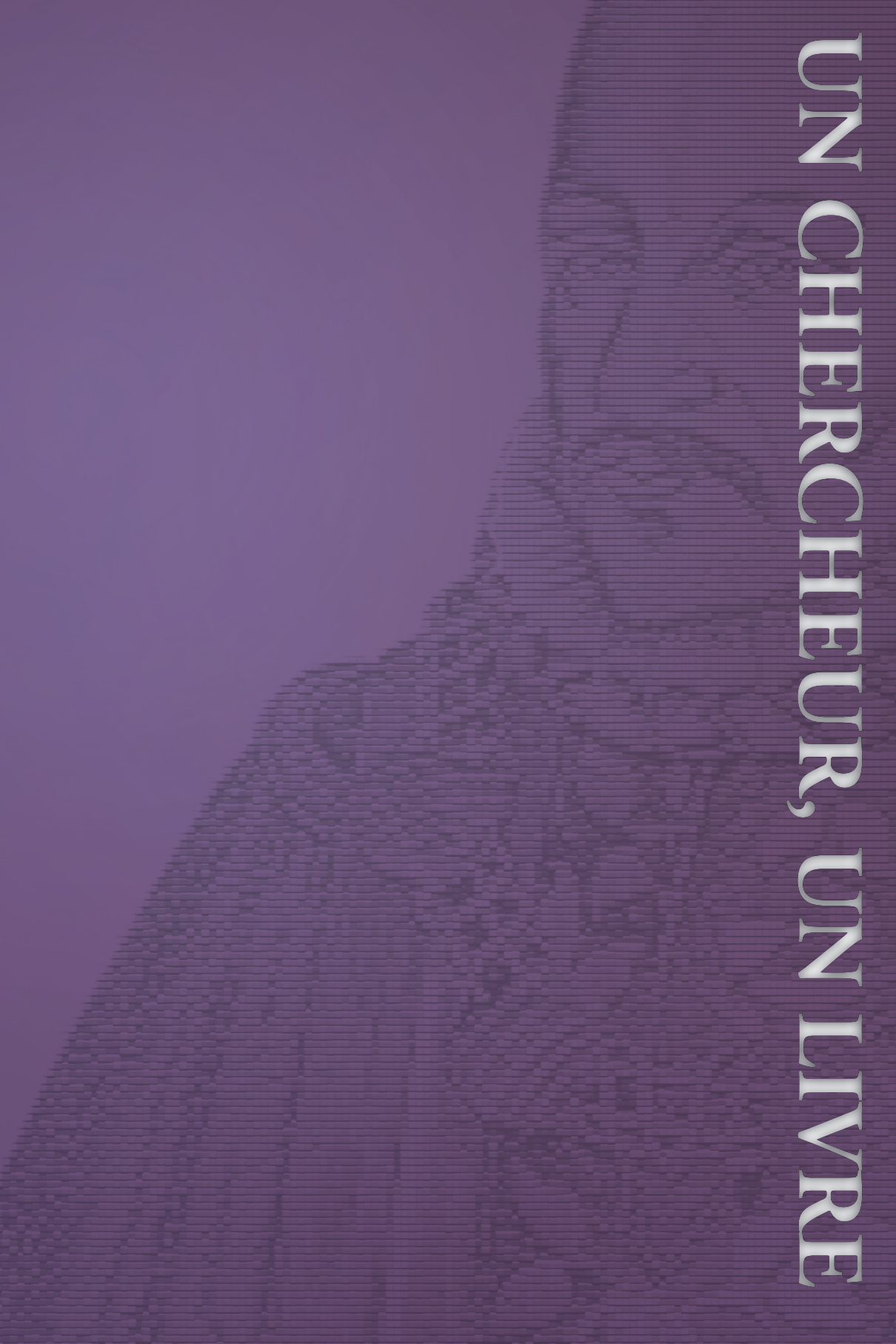
Papa, qui sirotait sa bière, marqua une pause.

C'est bien, ma fille... Je vais racheter une télécommande.





# UN CHERCHEUR, UN LIVRE





# Un chercheur, un livre

## Recencions

**ROGERS** Everett M., *Diffusion of innovations*, Toronto, Free Press, 2003, 551 p.

L'œuvre principale d'Everett M. Rogers (1931-2004), *Diffusion of innovations*, réactualisée pour la dernière fois en 2003 lors de sa cinquième édition, reste difficile d'accès pour un chercheur francophone bien qu'une partie de celle-ci soit aujourd'hui disponible en ligne. Le sociologue se penche, à travers cet ouvrage, sur une question qui passionne de nombreuses disciplines universitaires (sociologie, histoire des techniques, sciences de l'information et de la communication, économie, etc.), celle de l'innovation technique et de sa propagation, ou à l'inverse, des résistances au changement au sein d'espaces sociaux multiples. Le livre est divisé en onze chapitres plus ou moins autonomes. Dans un premier temps Rogers précise longuement les termes essentiels à la lecture de son analyse ; diffusion, innovation, média de communication, processus de diffusion et groupe social sont ainsi redéfinis. L'auteur se propose ensuite de revenir sur l'histoire de la recherche sur l'innovation et sa diffusion, puis, après en avoir critiqué un certain nombre, aborde le cœur de son discours. Cette première partie constitue d'ores et déjà une bonne introduction pour tout chercheur s'interrogeant sur ces questions d'innovation. Mais l'analyse se déploie véritablement au cours des huit chapitres suivants où prend place la description d'un certain nombre de cas concrets. Tous ces résultats de recherche ne sont pas de Rogers, l'auteur s'appuyant sur des études plus ou moins anciennes qu'il passe succinctement en revue. Ces présentations, bien que sommaires, permettent toutefois d'appréhender des cas de diffusion aussi divers que le rap, les panneaux photovoltaïques ou de nouveaux médicaments. Cette diversité est sans nul doute une des forces de l'ouvrage de Rogers, qui pose ainsi l'innovation comme phénomène culturel au sens le plus large du terme.

Les travaux de Rogers s'inscrivent en effet dans un courant de recherche anthropologique très répandu aux États-Unis, le diffusionnisme, autour duquel s'affrontèrent, au cours de la décennie 1960-1970, économistes et sociologues américains. Rogers établit pour la première fois sa théorie en observant des agriculteurs de l'Iowa et leur capacité à intégrer, ou à rejeter,

de nouveaux types de semences hybrides dans leurs cultures de maïs. Dès 1964, soit deux ans après la première publication de cette théorie aux États-Unis, son travail trouve un écho, modeste, dans la recherche sociologique française. Est alors soulignée la richesse des propositions du chercheur américain qui analyse en particulier les étapes du processus d'adoption au sein de systèmes sociaux divers et propose des catégories d'adoptants. Chez Rogers, il n'y a pas les innovateurs et les autres, mais des catégories d'individus qui adoptent une innovation plus ou moins rapidement, selon leur accès à l'information concernant l'innovation, la complexité relative de celle-ci, etc. Plus récemment, quelques auteurs en sciences de l'information et de la communication ont contribué à promouvoir son travail dans le domaine universitaire français, et cela même parfois pour le critiquer et forger ainsi leur propre modèle diffusionniste. Ces commentaires concernent plus spécifiquement chez Rogers, l'abstraction de la technique dans la construction de son analyse. Ce dernier se concentre en effet, non pas sur l'invention, mais sur « l'après » innovation technique, ou plus exactement sur sa transmission, comme le suggère d'ailleurs le terme de diffusion lui-même. Or, cette option suppose nécessairement que ce processus de diffusion se déroule sans aucune transformation technique de l'innovation. Les adoptants sont alors essentiellement perçus comme passifs devant l'innovation. Ces critiques, justifiées, sont prises en considération par Rogers qui dès la quatrième édition de son ouvrage, introduit le concept de « *re-invention* » de l'innovation. Le livre publié en 2003 propose à ce titre une bibliographie impressionnante et extrêmement récente, ce qui prouve la volonté de Rogers d'amender sa théorie initiale en intégrant les dernières découvertes.

Cependant, et malgré ces remarques, c'est bien par sa façon de penser l'innovation que la lecture de l'œuvre de Rogers peut s'avérer, selon nous, particulièrement féconde pour des disciplines *a priori* peu ou pas concernées par les dispositifs techniques. La définition qu'il propose du terme innovation est en ce sens, éclairante ; celle-ci consiste en effet en une idée, une pratique ou un objet, perçue comme nouvelle par un individu ou groupe social. Peu importe finalement que l'idée soit objectivement nouvelle par rapport au moment de sa découverte ou de sa première utilisation. C'est la perception de modernité attachée à l'idée qui détermine la réaction de l'individu. Si cette idée lui semble nouvelle, c'est une innovation. Ainsi cette notion ne s'adresse pas uniquement aux « révolutions » techniques, mais réside également dans la représentation que se fait une communauté d'un nouveau dispositif. Ce positionnement théorique oblige dans un premier temps à s'intéresser aux discours produits sur l'innovation analysée, à la replacer dans un contexte historique global et en définitif, permet d'accéder à l'imaginaire

entourant cette dernière. De fait, cette approche peut se montrer féconde pour des chercheurs étudiant des dispositifs techniques perçus comme non modifiables par leurs utilisateurs. Le recours à Rogers pour analyser la diffusion de pratiques informatiques ou photographiques, par exemple, à l'intérieur de sphères qui n'influencent pas les concepteurs permet alors de rendre intelligible des typologies d'acteurs ainsi que des phases de diffusion. En effet, si l'étude de Rogers est particulièrement pertinente, c'est que ce dernier construit le cœur de sa théorie à la confluence de la pensée purement économiste, qu'il critique vivement, et d'une seconde axée en grande partie sur la communication. L'auteur précise ainsi que la diffusion est un processus par lequel une innovation est communiquée à travers certains canaux, sur une certaine durée et parmi les membres d'un système social. Pour chaque innovation, se met alors en place une communication particulière, où les messages sont porteurs de modernité. Le mérite de Rogers est donc de s'interroger de manière globale sur la circulation et l'adoption d'une nouvelle technique au sein d'un groupe constitué. Ainsi présentée, sa théorie impose au chercheur de se questionner sur les influences et les moyens de mise en communication d'une innovation, qu'il s'agisse d'échanges impersonnels, épistolaires ou *via* des canaux de diffusion publics tels que les revues, ou, pour l'époque contemporaine, la radio, la télévision, Internet, etc.

En définitive, et bien que la lecture de Rogers ne dispense aucunement de la prise de connaissance des nouveaux modèles d'analyse proposés ces dernières années par des auteurs en science de l'information et de la communication, il nous semble que cet ouvrage mériterait de sortir de l'espace restreint dans lequel il est contenu aujourd'hui. À l'heure notamment où se multiplient les études d'histoire visuelle, et compte tenu de l'importance des dispositifs techniques dans cette histoire, nul doute que la lecture de Rogers interpellera de nombreux jeunes chercheurs.

Jessica Fèvres, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3,  
UMR 5607 AUSONIUS, jessica.debideran@gmail.com

## Bibliographie

Benoit Olivier, « Rogers Everett M., Diffusion of innovations. » *Revue Française de sociologie*, 1964, 216-218.

Boullier Dominique, « Du bon usage d'une critique du modèle diffusionniste : discussion-prétexte des concepts de Everett M. Rogers. » *Réseaux*, 1989, 31-51.

Rogers M. Everett, *Diffusion of innovations*, Toronto, Free Press, 2003.

**Jean-Loup Amselle, *L'ethnisation de la France*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2011**

L'idée de présenter cet ouvrage traduit le souhait vif de faire connaître sa grande pertinence relativement à l'actualité médiatique et politique.

L'intérêt de cet ouvrage vient de ce que son auteur interroge avec force nuances un sujet résolument sensible, eu égard à l'actualité politique marquée par un débat, fréquemment repris, qui concerne la norme – celle qui veut esquisser la définition de l'identité nationale.

L'auteur propose effectivement une réflexion critique sur cette tendance systématique, qui consiste à distinguer l'individu à partir de sa seule origine géographique, ethnique ou culturelle, le contraignant alors à une identité dans laquelle il ne se reconnaît pas nécessairement, cependant qu'il serait autrement préférable de le considérer à la fin de son existence, suivant la somme de ses actes – l'auteur s'exprimant ainsi dans la lignée des perspectives sartriennes en la matière.

L'ouvrage met diachroniquement en exergue les rapports à l'« étranger » dans l'hexagone – rapports dont l'auteur fait remonter les origines à la partition entre Francs et Gaulois, en passant par les conséquences fondamentales de l'attitude condescendante de l'hexagone à l'égard de ses colonies, à la suite de la Révolution de 1789. Il montre ainsi le profond enracinement de la xénophobie hexagonale, provenant d'une conception bipartite de la population française, contraire à celle d'un universalisme culturel. Le XX<sup>e</sup> siècle a en outre été marqué par une immigration croissante en France, qui a entraîné le développement d'une conception quantitative, où elle est considérée comme envahissante.

L'auteur procède pourtant à la démonstration d'une rupture advenue dans les années 1970. Des gouvernements ont en effet prôné un multiculturalisme dans la politique d'immigration française, opposé à une vision « républicaniste » en la matière, considérant la République comme un « stock de populations différentes » et non comme une composition de « citoyens vus comme de purs atomes désincarnés » ; cette prééminence d'une politique multiculturaliste a pour fonction de donner quelque compensation aux personnes immigrées en facilitant leur retour à leur pays de naissance, ou la possibilité d'une meilleure insertion à qui a choisi de rester sur place, sans assimilation.

L'élection présidentielle de Nicolas Sarkozy aurait constitué un nouveau tournant régressif face aux idées de « race, d'ethnicité et de biologisation des rapports sociaux ». Mais l'auteur se montre également critique à l'encontre des partis de la gauche française. En développant une idéologie fondée sur la reconnaissance de l'« ethnicité, de la race, des minorités visibles, en un mot du *fragment* », ils ne font que donner raison à cette pensée dominante de l'« identité majoritaire blanche ».



Dans le contexte de la Globalisation se pose aux dirigeants la question de l'augmentation des revendications identitaires contradictoires. La problématique liée originellement aux revendications marxistes – celles de la « lutte des classes » – aurait glissé vers une problématique « raciale ou ethnique ». Insistant fortement sur la prégnance des statistiques ethniques, l'auteur en parle comme d'un véritable « marché politique », voulant cataloguer qui ne répond pas à cette norme de l'« identité majoritaire blanche ». De la même manière, souhaitant défendre en les identifiant des personnes discriminées, certaines associations antiracistes légitimeraient parfois encore davantage la construction d'identités morcelant la société.

L'auteur consacre par ailleurs un chapitre à la « séquence Roms ». Sans chercher à prôner une vision extasiée de ces populations nomades, il montre le caractère profondément funeste de l'action pernicieuse que les Etats ont, de tout temps, commise à leur rencontre.

L'auteur engage ensuite une critique du concept de « créolisation », développé par Édouard Glissant, pour exprimer la mise en relation des différentes cultures mondiales. Pour l'auteur, Glissant échoue à aller au-delà d'une dialectique binaire dans ce mélange culturel, et donc à penser l'universalisme des cultures.

Pour terminer, l'auteur montre que l'identité de toute culture se fonde sur des interdits alimentaires. Prônant un multiculturalisme alimentaire tolérant à l'égard des particularités culturelles, il montre que seules les compagnies d'aviation proposent de tels espaces acceptant des singularités dans une même temporalité.

Il ne s'agit pas de concevoir l'acceptation des revendications individualistes comme une solution au multiculturalisme inhérent à la logique de la Mondialisation culturelle, qui ne ferait qu'accélérer les effets délétères du capitalisme et le morcellement de la société ; bien plutôt de penser la question du vivre-ensemble.

Cet ouvrage a suscité mon intérêt, dans la mesure où j'engage moi-même, en vue de mes recherches, des réflexions sur la composition identitaire de l'individu contemporain en France, cependant que la mondialisation engendre une complexité liée à l'influence de nombreuses cultures, pouvant entraîner des replis communautaires causés par la crainte de l'« altérité ». Me fondant sur des ouvrages de littérature en langue française que je considère comme des médias et les étudiant suivant une perspective anthropologique, je cherche à comprendre les enjeux liés à la complexité de l'identité individuelle à l'ère de l'hypermodernité – dans un monde travaillé de part en part d'une logique de flux, d'un entrelacement chaotique – cahotant – sans cesse reconfigurant pour qui veut bien s'y engager.

Hélène Crombet, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3,  
EA 4426 MICA [helene.crombet@gmail.com](mailto:helene.crombet@gmail.com)



***The Lure of the Arena : social psychology and the Crowd at the Roman Games* – G. G. FAGAN. – Cambridge : Cambridge University Press, 2011. – XI+362 p. : append., bibliogr., index ; ill. - ISBN : 978-0-521-18596-7**

Paru en 2011 aux presses universitaires de Cambridge, ce livre est le fruit de dix années de recherches pour Garrett G. Fagan, *Associate Professor* en histoire et littérature anciennes à l'Université de Pennsylvanie. « Pourquoi les Romains venaient-ils par dizaine de milliers assister aux combats violents de l'amphithéâtre? », telle est la question posée dès l'introduction et à laquelle l'auteur s'efforce de répondre en sept chapitres. Sans nier l'influence de facteurs socio-historiques, culturels ou anthropologiques, il précise dès son introduction que la réponse à cette question nécessite d'avoir recours à la socio-psychologie. Dans son premier chapitre, il commence par rappeler le contexte socio-historique et culturel des Romains, comme le statut des esclaves dans la société, le haut degré de violence toléré dans les rapports sociaux, la forte hiérarchisation sociale, les préjugés à l'égard des esclaves et des étrangers, mais aussi la familiarité des Anciens avec la mort. Toutefois, il note que les combats de gladiateurs ne furent pas les seuls spectacles sanglants dans l'Histoire à avoir attiré les foules. Il suppose donc l'existence de facteurs socio-psychologiques qui transcendent les cultures et les époques (chapitre 2). Dans le troisième chapitre, il commence par critiquer les propos de E. Flaig, selon lesquels les théories issues de la psychologie des foules, entre autres celles de G. Le Bon, ne peuvent s'appliquer à la Rome antique<sup>1</sup>. G. Fagan prend toutefois ses distances avec ce dernier, rejetant la thèse selon laquelle l'individu dans une foule est intellectuellement inférieur à l'homme isolé, devenant instinctif et impulsif<sup>2</sup>. Après avoir rappelé les règles de répartition du public qui prenait place dans les gradins en fonction de son statut social, de son métier, de son âge et de son sexe, G. Fagan entend démontrer dans le quatrième chapitre l'impact psychologique d'une telle répartition. La présence et la visibilité mutuelle de chaque groupe social ou professionnel dans les gradins renforçaient leur cohésion et le sentiment d'appartenance chez leurs membres. En outre, les spectateurs, en raison de leur position surélevée par rapport aux combats, assis et protégés de tout danger, ressentaient un phénomène de distanciation, au sens psychologique, entre eux et les combattants. Émergeait alors un sentiment de puissance, accentué par la possibilité d'intervenir directement sur l'issue du combat jusqu'à réclamer la mort d'un des gladiateurs. L'incertitude même du combat, et les paris qui y étaient liés étaient une source d'excitation supplémentaire. Enfin, ces spectacles auraient eu des vertus pédagogiques,

---

1. Egon Flaig, *Ritualisierte Politik, Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*, Göttingen, 2003, Vandenhoeck & Ruprecht, 236.

2. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, 1895.

exaltant des valeurs telles que le courage, l'endurance ou le mépris de la mort, même si ce point de vue serait plutôt celui de l'aristocratie selon G. Fagan (p. 262). Mais pour l'auteur, ces différents éléments ne suffisent pas à rendre compte de l'attrait suscité par ces spectacles dans l'Antiquité. Il souligne les multiples analogies entre les sports de combat violents d'aujourd'hui et les combats de gladiateurs (p. 227-229), et s'appuie sur des études menées sur la psychologie et la sociologie de la violence, comme celles de R. Collins<sup>3</sup>, mais aussi en neurosciences (chapitre 6 et 7), pour démontrer l'existence d'un attrait universel pour les spectacles violents. Selon R. Collins, face à la violence, les individus sont en proie à la tension et à la peur. Le passage à l'acte violent nécessite une combinaison d'opportunités qui permet de surmonter cet état. Or, lors d'un spectacle violent, ce processus se produit d'une part en raison de l'existence de règles qui circonscrivent la violence, du moins en apparence, règles auxquelles s'ajoute d'autre part l'attitude des spectateurs. En effet, plus ces derniers encouragent les combattants à se battre, plus le risque d'avoir un combat long et brutal est élevé, car le comportement des belligérants est davantage influencé par le public que par le ou les adversaire(s). Selon G. Fagan, les combats de gladiateurs remplissaient ces conditions, puisque l'assistance était par définition enthousiaste, prête à soutenir les combattants, ainsi ces derniers et le public s'entraînaient mutuellement dans une spirale de violence. En outre, selon R. Collins, dans une assemblée séparée du monde extérieur, dès lors que chacun focalise son attention sur un même objet, se produit l'émergence d'une « effervescence collective » favorisée par la promiscuité physique. Ainsi chacun partage les mêmes émotions. G. Fagan utilise par ailleurs les travaux sur « les neurones miroirs » (p. 207-208) menés par G. Rizzolatti<sup>4</sup>, qui ont démontré la présence dans le cerveau humain, d'une catégorie de neurones qui présenteraient une activité aussi bien lorsqu'un individu exécute une action, que lorsqu'il observe un autre individu exécuter la même action, ou même lorsqu'il imagine une telle action. Ce phénomène aurait une influence dans les processus déjà identifiés de contagion émotionnelle au sein des masses.

Des travaux antérieurs avaient déjà tenté d'expliquer le succès des combats de gladiateurs<sup>5</sup>. E. Köhne ou encore G. Ville reconnaissaient que l'attrait pour

---

3. Randall Collins, *Violence : A Micro-sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

4. Giacomo Rizzolatti et Laila Craighero, « The Mirror-Neuron System », *Annual Review of Neuroscience*, 2004, 27, 169-192. Giacomo Rizzolatti et Corrado Sinigaglia, *Mirrors in the Brain : How Our Minds Share Actions and Emotions*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

5. Voir entre autres, Donald G. Kyle, *Spectacles of death in ancient Rome*, Londres, Routledge, 1998. Alison R. Futrell, *Blood in the arena, the spectacle of roman power*, Austin, University of Texas Press, 1997. Paul Plass, *The game of death in ancient Rome : arena sport and political suicide*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.

la violence et la mort s'observe à d'autres époques, dont la nôtre<sup>6</sup>. G. Fagan pense donc qu'au-delà de la question de l'engouement suscité par les *munera* (combats de gladiateurs) ou les *venationes* (chasses d'animaux sauvages) dans l'Antiquité, c'est au fond, à travers l'histoire, la question du penchant de l'homme pour les spectacles sanglants qui est posée. Quelques chercheurs ont en outre défendu l'hypothèse selon laquelle les observations issues des analyses socio-psychologiques transcenderaient les frontières historiques<sup>7</sup>. En fait, la démarche de G. Fagan fut déjà suggérée, entre autres par K. Coleman<sup>8</sup> ou par K. Hopkins<sup>9</sup>, qui avaient estimé qu'une partie de la réponse à cette question était liée à des processus socio-psychologiques.

On reconnaîtra à l'auteur le mérite d'avoir tenté de relever le défi. Il se montre toutefois prudent dans sa conclusion, rappelant que l'historien se heurte d'une part à un éparpillement des sources dans le temps, et d'autre part aux préjugés moraux et idéologiques des auteurs de l'Antiquité. Il insiste aussi sur la variété des spectacles de l'amphithéâtre (*munera*, *venationes*, *bestiarum damnatio*), diversité qui devait susciter, autant qu'il soit possible de les saisir, des réactions psychologiques fort diverses auprès du public. Il reconnaît enfin que les processus neurophysiologiques et psychologiques sont encore mal connus et que d'autres facteurs concourent à expliquer cet engouement. On ne peut bien sûr qu'acquiescer sur ce point.

Ces travaux sont certes récents, mais ils n'en demeurent pas moins contestés. Sans doute aurait-il été opportun de détailler davantage les débats sur la violence chez les sociologues et psycho-sociologues afin de mieux justifier le choix d'une théorie, plutôt que d'une autre. Les sources ne permettent, en outre, que difficilement d'évaluer le degré de fréquentation et encore moins d'adhésion du public à ces spectacles. Son livre ne s'intéresse par définition, comme il le reconnaît lui-même, qu'aux spectateurs qui se passionnaient pour ces combats, au risque de surévaluer cet engouement dans la société romaine. La dimension religieuse et symbolique est peu abordée, or ces combats étaient organisés à l'origine dans un contexte funéraire, de fait, le rapprochement

---

6. Eckart Köhne et Cornelia Ewigleben, *The power of spectacle in Ancient Rome, Gladiators and Caesars*, Londres, British Museum Press, 12, 2000. Georges Ville, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Paris, BEFRA, De Boccard, 1981, 457.

7. Kenneth J. Gergen, « Social Psychology as History », *Journal of Personality and Social Psychology*, 1973, 26. De même les articles de la revue *Journal of Cross-Cultural Psychology*, dont John Adamopoulos et Robert N. Bontempo, « Diachronic Universals in Interpersonal Structures : Evidence from Litterary Sources », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1986, 17, 169-189.

8. Kathleen Coleman, « The contagion of the throng : absorbing violence in the Roman world », *European Review*, 1997, 5, 401-417.

9. Keith Hopkins, *Death and Renewal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

opéré avec les sports de combat d'aujourd'hui n'est pas sans poser problème. Le caractère politique, comme les interactions entre l'empereur et le public, est également peu étudié. Enfin, G. Fagan aurait peut-être pu essayer de mieux retracer l'évolution de l'attrait des combats de gladiateurs au cours de leur histoire, et de s'interroger par exemple, sur l'impact de leur condamnation par les apologistes chrétiens auprès du public. Toutefois, son importante bibliographie (p. 325-357) ainsi qu'un corpus de textes et d'inscriptions traduits en anglais (p. 287-324), constituent un outil de travail précieux. La thèse défendue par G. Fagan, ne manquera pas de stimuler l'intérêt des divers chercheurs travaillant sur les spectacles et la violence dans l'Antiquité, et devrait susciter de multiples prises de position.

Sylvain Forichon, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3,  
UMR 5607 AUSONIUS, [sylvain.forichon@etu.u-bordeaux3.fr](mailto:sylvain.forichon@etu.u-bordeaux3.fr)





ÉDITO	3
HORIZONS	
La philosophie comme contre-culture	7
Guillaume Le Blanc	
RENCONTRES	
Entretien avec Carlos Fuentes	19
Mené par Estelle Patoyt et Andrea Cabezas Vargas	
Traduction Anne-Laure Rebreyend	
VARIA	
« Migrants et dialectes » dans la presse italienne : représentations, enjeux et implications	29
Valeria Villa	
La description des sociétés Amérindiennes et l'interrogation sur les structures du pouvoir dans les lettres de voyages d'Amerigo Vespucci au début du XVI <sup>e</sup> siècle	47
Céline Cifoni-Roque	
Irlande, terre de violence ? La Grande Rébellion de 1641 au miroir des pamphlets anglais	65
Philippe Loupès	
Image(s) et Constitution(s). Un regard français sur le savoir constitutionnel canadien	83
Nicolas Blanc	
Invention d'un nouveau territoire de subjectivisation comme écolution du bio-pouvoir dans les démocraties parlementaires	107
Sandra Lemeilleur	
TRADUCTION	
C'est quoi ce langage ? traduction de "What Language is that ?", Uwen Akpan, <i>Say you are one of them</i> , p. 175-186	123
Collectif Passages	
UN CHERCHEUR, UN LIVRE	
Everett M. ROGERS, <i>Diffusion of innovations</i> , 2003.	135
Jessica Fèvres	
Jean-Loup AMSELLE, <i>L'ethnisation de la France</i> , 2011.	138
Hélène Crombet	
G. G. FAGAN, <i>The Lure of the Arena: social psychology and the Crowd at the Romance Games</i> , 2011.	140
Sylvain Forichon	