UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA RECOMPOSITION DU RELIGIEUX ET DU POLITIQUE DANS LA SOCIÉTÉ DU MARCHÉ

PREMIÈRE ÉTUDE :
FÊTES TECHNO ET NOUVEAUX MOUVEMENTS CONTESTATAIRES

THÈSE PRÉSENTÉE COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR FRANÇOIS GAUTHIER

AVRIL 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

À ma fille Jeanne, d'abord et surtout, pour cet apprentissage de l'essentiel, donner la vie et aimer, ce qui excède toujours les ouvrages savants.

À Malorie, compagnonne de route tout au long de ces pages, pour sa présence et son amour.

À mon directeur Jacques Pierre, de m'avoir accueilli si généreusement en fin de parcours après avoir semé des questions fondamentales à son tout début. Ceux qui connaissent sa pensée savent à quel point cette thèse lui est un témoignage.

À mon autre maître, Raymond Lemieux, rencontre tardive ayant marquée ma réflexion au fer rouge, toujours me rappelant à cette fragilité vers laquelle nos pensées doivent tendre.

Au département des sciences des religions de l'UQÀM, plus généralement, pour un soutien et mille opportunités inestimables. À tout son personnel et tous ses étudiants, pour leur humanité. Tout particulièrement, à Lise William, dont je demeure l'humble serviteur. À Guy Ménard pour son soutien et l'apprentissage de l'écriture. À Jean-Marc Larouche d'avoir insisté sur Max Weber. À Jean-Jacques Lavoie pour les conversations de corridor et ce cours de premier cycle qui m'a fait tomber dans la marmite de la discipline. À la revue *Religiologiques*, aussi, dont on regrettera la disparition pour cause d'utilitarisme en sciences sociales et de religion du marché.

À ma belle-cousine Émilie Flon, pour les conseils au *finish* et les très précieuses références qui m'ont permis de problématiser la conclusion. À Sylvain, pour le formatage du texte à distance.

Aux collègues Kevin Shelton, Michel Carrier et Jean-Philippe Perreault, à qui cette thèse doit beaucoup.

À Michel Parazelli, Pierre-W. Boudreault, Edward I. Bailey, au GREMES de Paris V, Thierry Goguel d'Allondans et David Le Breton pour les opportunités de communication et de publication.

À Graham St John tout particulièrement pour sa patience, son investissement, ses encouragements et les discussions fécondes à distance ou dans les contextes les plus singuliers.

Aux noctambules, ravers, mordus, punks, alternos, *freaks*, militants et *burners* d'ici et d'ailleurs, qui sont la trame de cette étude et son échappatoire.

À mes parents, Ginette et Rémi, à mon frère Nicolas et à Sophie, mère de ma Jeanne. À mes amis, bien sûr, qui se reconnaîtront dans l'ombre de ces pages, bière en main.

À M. Alain Caillé, de m'accueillir à Nanterre auprès du Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales (MAUSS) et du Groupe d'étude et d'observation de la démocratie (GÉODE) pour la suite des choses.

Au Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour son soutien financier tout au long du troisième cycle et pour la suite, au post-doctorat. Au Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) pour le soutien financier lors des trois premières années du doctorat, tout en espérant que l'organisme comprenne que l'arrêt de financement pour l'année de rédaction constitue une inexplicable et dommageable aberration à corriger au plus vite pour ceux qui suivront. À la faculté des sciences humaines de l'UQÀM pour le soutien financier, notamment pour son précieux et opportun programme de bourse de fin d'étude.

RÉSUMÉ

Le débat en sciences sociales sur la définition de la religion est pris depuis un siècle dans l'étau des paradigmes individualistes et holistes. Partant de considérations herméneutiques, cette thèse se heurte à cette impasse pour ensuite tenter de l'éclairer. Ce travail se divise en deux parties. Dans la première, intitulée « analytique de la transgression », cette thèse poursuit une étude commencée à la maîtrise sur le phénomène techno dont l'effervescence et les mécanismes rituels et initiatiques ont marqué le paysage culturel des années 1990. Nous commençons par démontrer en quoi ces fêtes, ainsi que la culture qui les entoure, participent bel et bien de la *religion* ; cela, à partir d'un cadre théorique *religiologique*, tel que développé au département des sciences des religions de l'UQÀM, et selon lequel le religieux, dans la modernité, « se déplace, plus qu'il ne disparaît ». Il s'agit donc de traquer ces déplacements dans un lieu foisonnant d'imaginaire et investi massivement par une nouvelle génération sensiblement éloignée des significations traditionnelles du christianisme, dans l'objectif d'en soutirer des hypothèses d'ordre général au sujet de l'économie religieuse contemporaine.

Plus spécifiquement, notre première analyse s'articule autour du concept de transgression empruntée aux travaux de Georges Bataille. Au plan religieux, la culture techno est faite de rituels festifs qui déplacent le rôle structurant des contenus de croyance vers la primauté de l'expérience et de la pratique. Dans la mesure où la religiosité est fonction de la rupture d'avec le quotidien profane opérée par les mécanismes de la transgression, l'analyse fait apparaître une valeur subversive concourante au religieux. Cette incidence nous incite à poser la question de la signification politique du phénomène techno. Or, par son mode festif d'organisation et de manifestation, la nébuleuse des « nouveaux mouvements contestataires » (NMC), au premier plan duquel figure l'altermondialisme, use du même *modus operandi* que le phénomène techno. La déclinaison de la fête sous le mode « manifestif » est mécanisme d'ouverture du possible, instaurateur de communauté et inscription des différences. Elle est, dans sa fonction fondatrice, condition de possibilité et expression du politique. Nous apercevons ainsi les mêmes caractéristiques affleurer tant au niveau politique qu'au niveau religieux : refus de l'autorité, valorisation de la singularité, valorisation de l'expérience, quête d'altérité et mise à profit de la potentialité instituante du carnavalesque.

Or, cette première analyse est incomplète en elle-même et, dans la mesure où les interdits transgressés appartiennent en propre à une société de consommation, en appelle à questionner plus avant les rapports entre religieux, politique et économique. À ce stade, nos objets sont considérés comme des isolats. Il en résulte un effet spéculaire qui reproduit dans l'analyse les jugements de valeur et les visions du monde propres à leur objet. Notre deuxième partie, intitulée « analytique de la condition », renverse cette première perspective pour saisir la dynamique qui opère entre marge et centre. Prenant acte des limites du paradigme holiste qui substitue un jugement de valeur négatif au jugement positif de la première méthode, nous reconstruisons notre objet de recherche en fonction des résidus de la première analyse. En plus d'être porteurs d'une certaine « alternative », les phénomènes marginaux apparaissent finalement comme une manifestation et une amplification du centre (notamment en ce qui a trait aux leitmotivs d'authenticité, de progrès et d'expressivité), qu'ils contribuent à refonder.

Cela nous mène à reconsidérer la place de la religion dans les sociétés contemporaines et, plus largement, dans la modernité. La perspective de départ, si elle rend compte de l'écologie interne des phénomènes, reporte un caractère pré-construit de l'objet religieux : marginal, vecteur de réenchantement dans une société désenchantée et, politiquement, intrinsèquement critique ou subversif. Cette idéologie peut être retracée dans l'épistémè moderne qui oppose, de manière constitutive, la religion et la modernité et qui s'est répercuté dans les sciences sociales par le biais des diverses formulations, parfois explicites parfois implicites, de la théorie de la sécularisation et du désenchantement. Cette épistémè, loin d'être le fait de penseurs isolés, affecte ainsi l'ensemble des théories de la religion, fonctionnelles comme substantives. Or, notre interrogation de la contestation politique, des marges et de la résistance reporte la question de la recomposition du politique dans le champ plus vaste du social entendu comme système symbolique global dans lequel peuvent s'articuler marge et centre. Notre effort fait apparaître qu'une étude des faits religieux doit comprendre une interrogation de la morphologie sociale. Cette question reporte à son tour le rôle de la religion au cœur même des mécanismes de régulation de l'ordre social.

Une autre difficulté sur laquelle nous nous penchons concerne la notion de sacré. Constitutive de notre première définition de la religion, l'articulation de celle-ci au sacré aboutit en définitive à une réification de l'autre qui substitue une métaphysique de l'altérité à la métaphysique traditionnelle fondée sur l'identité. Une articulation plus profonde entre identité et altérité se profile ainsi derrière l'opposition sacré / profane. La figure de Marcel Mauss est centrale à nos réflexions en cela que l'on trouve dans son œuvre la découverte de deux niveaux irréductibles, topique et énergétique, que refoulent également la notion de sacré. Notre proposition théorique délaisse le sacré pour considérer l'Autre et le Même comme deux versants dialectiques de ce que nous appelons le *fondement*. Ce concept a l'avantage sur la notion de sacré de ne pas être une catégorie métaphysique compacte et inanalysable qui sert de butoir ou qui ferme l'horizon des théories de la religion d'inspiration phénoménologique. La perspective du fondement permet aussi de saisir la manière dont topique et énergétique opèrent une fonction de totalisation à la jonction du Même et de l'Autre, c'est-à-dire l'effet de sens en propre du religieux.

C'est ainsi que cette thèse en arrive à la formulation de l'hypothèse suivante, qui devra être reprise dans une étude ultérieure : *De sociétés à mode de fondation, de régulation et de reproduction à autorité transcendante de type théologique (chrétienne) puis politique (État-nationale), nos sociétés occidentales sont passées, au cours de la modernité historique et son processus de modernisation, à un mode de fondation, de régulation et de reproduction à autorité immanente, orthopraxique et non plus orthodoxique, sous le signe de l'économique.* Par conséquent, *nous pouvons comprendre la cohérence des modalités contemporaines du religieux comme participant d'une recomposition de la religion propre à la société du marché. Nous disons que c'est dans leur fondement religieux, à la jonction de l'identité et de l'altérité, que les mutations contemporaines du politique et de l'économique trouvent leur sens.*

Mots-clés : Religion, modernité, sacré, politique, fêtes techno, altermondialisme, économique

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS II

RÉSUMÉ IV

TABLE DES MATIÈRES VI

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE ANALYTIQUE DE LA TRANGRESSION 10

CHAPITRE I LES TECHNORITUALITÉS : LA RELIGION SOUS LE JOUR DE LA TRANSGRESSION 11
Introduction 12
1.1 Quelques arpents de nuit : des « technoritualités » 14
1.2 Portrait-type de l'expérience techno 20
1.3 Les trois axes de l'imaginaire techno 35
1.3.1 L'imaginaire du retour à la source 38
1.3.2 L'imaginaire de l'ascension 47
1.3.3 L'imaginaire techno-communautaire 64
1.3.4 De l'imaginaire à ses conditions 73
1.4 Les technoritualités comme rituels religieux festifs 77
1.4.1 Transgression et fête chez Georges Bataille 79
1.4.2 La fête techno 81
Ruptures spatiales 82
Ruptures temporelles 87
Ruptures subjectives 89
1.4.3 Articulation de la fête et de l'imaginaire : L'indétermination du sens comme condition de possibilité du sens 94
1.4.4 Logique de *consumation* et logique de *consommation* 96
Conclusion 101

CHAPITRE II CHANGER LE MONDE EN DANSANT : LES DIMENSIONS POLITIQUES DE LA CULTURE TECHNO 104
Introduction 104
2.1 Une nouvelle forme d'être-ensemble 106
2.2 Le phénomène techno comme critique sociale inhérente 110
2.3 Utopie et Techno-millénarisme 123
2.4 Le « Manifestif » : politisation « post-rave » 129
Conclusion 136

CHAPITRE III LES NOUVEAUX MOUVEMENTS DE CONTESTATION ET LA RADICALITÉ MANIFESTIVE 139
Introduction 140
3.1 Émergence d'un nouveau courant contestataire 141
3.1.1 Mobilisations inattendues contre la fin de l'Histoire 141
3.1.2 Du marxisme-léninisme à l'anarchisme 145
3.1.3 En deuil de révolution 149
3.1.4 Continuités : des NMS aux NMC 153
3.1.5 Un mouvement qui défie l'analyse classique 157
3.2 Définir les NMC : de la marge au Forum 162
3.2.1 Engagements au-delà des coups d'éclat 162
Les Blacks Blocs 162
Vichama collectif 167
Le Campement québécois de la jeunesse 171
La Ruckus Society 172
3.2.2 Manifestations carnavalesques et coups d'éclat 175
Mobilisations contre les grands sommets économiques 176
Rhythms of Resistance 187
3.2.3 La logique manifestive au-delà de l'altermondialisme 190
3.2.4 Altermondialisme et Forums social mondial : « Un autre monde est possible » 197
Le mythe d'origine de l'altermondialisme : d'un rapport post-colonial à l'autre 198
Qu'est-ce que l'altermondialisme ? 201
ATTAC 203
Le Forum social mondial : au centre de la marge politique mondiale 206
Conclusion 213

DEUXIÈME PARTIE ANALYTIQUE DE LA CONDITION 218

CHAPITRE IV DE L'ANALYTIQUE DE LA TRANSGRESSION À L'ANALYTIQUE DE LA CONDITION 219
Introduction 219
4.1 La résilience de l'objet : La catégorie de transgression et la réification de l'Autre 220
4.1.1 De l'altérité à l'identité : la marge et l'ordre social 220
Identitaire techno 221
La question du rite de passag à l'âge adulte 224
4.1.2 Ouverture critique : Le concept de transgression et la religion en marge 230
4.1.3 La réification de l'autre dans les NMC 236
Politique carnavalesque et réification de l'Autre 238
Excursus : La révolte révolutionnaire situationniste 241

Avatars romantiques....250
La fonction fédératrice de l'agir et la question du pouvoir....254
4.1.4 Vers une analytique de la condition....260
4.2 Analytique de la condition....263
4.2.1 Qu'est-ce que la récupération ?....263
L'analytique de la déperdition....264
Techno-capitalisme....266
L'altermondialisme est-il une marchandise ?....271
Les deux chimères du mainstream et de l'underground....274
4.2.2 Méprises et impacts de la critique du capitalisme....281
Le capitalisme et son esprit....283
Le capitalisme et sa critique....287
Impact réel de la critique....291
4.2.3 La religion dans la société du marché....294
L'avènement de la société du marché....294
Les « itinéraires de sens » de Raymond Lemieux....301
Identité et reconnaissance....310
Conclusion....318

CHAPITRE V LA RELIGION EN-DEÇA DU SACRÉ : RELIGION ET MODERNITÉ....320
Introduction....321
5.1 La nécessaire question de la définition de la religion....324
5.2 Le débat entre approches fonctionnelles et substantives....326
5.2.1 Max Weber et la boîte noire du « charisme »....326
5.2.2 Marcel Gauchet et l'insistance substantive....329
5.2.3 L'école française : La religion et le sacré....335
5.3 Les limites du sacré....341
5.3.1 L'apport de Mauss : la découverte de la topique et de l'énergétique....341
5.3.2 L'inflexion chrétienne de l'analytique du sacré....356
5.4 Ouverture : Recomposition du religieux et théorie constructiviste....361
5.4.1 L'hypothèse de la recomposition du religieux....361
5.4.2 Espoirs et déroutes constructivistes....365
5.5 L'impensable modernité....373
5.5.1 Le mythe de la sécularisation et l'oubli du social....373
Max Weber et le désenchantement du monde....373
La postérité wébérienne dans l'œuvre de Marcel Gauchet....383
Émile Durkheim et la dissolution des fondements de la morale....391
Le constructivisme, ou le fonctionnalisme avorté....398
5.5.2 La subversion du sacré dans l'univers de la chose....403
5.6 La religion au fondement de l'ordre social....412

CONCLUSION....424

BIBLIOGRAPHIE 435

INTRODUCTION

L'intellectuel contemporain fréquente les discothèques, mais ne renonce pas à la théorie.[1]

Umberto Eco

Qu'est-ce que la religion ? Qu'est-ce que la religion aujourd'hui ? Quelle est sa « place » dans le social ? Quels sont ses rapports avec le politique, l'esthétique et l'économique ? Quel portrait faire de la modernité religieuse, si tant est que l'on soit encore en modernité ? Ces questions, très générales, n'ont eu de cesse de resurgir au cours de la recherche et constituent l'arrière-plan de cette thèse. Si nous les écrivons ici d'emblée, c'est parce que cette étude, à son terme, y retourne. Nous dirons d'abord que la religion n'est certainement pas une chose ni une essence, mais bien une « catégorie » de notre langage. Et ensuite ? Le débat en sciences sociales sur la définition de la religion semble prisonnier depuis un siècle dans l'étau des paradigmes individualistes et holistes. Partant de considérations herméneutiques, cette thèse se heurte à cette impasse pour ensuite tenter de l'éclairer.

Nous avions fait le pari, à la maîtrise, d'interroger des formes inédites de religiosité, chez les jeunes notamment, dans le but de commencer à éclairer ces questions. En raison de leur situation inédite, déracinées des traditions chrétiennes et même des « grands récits » de la modernité, nous nous sommes demandé si on ne pouvait pas voir dans certaines pratiques des jeunes aujourd'hui les indices d'une religiosité en devenir. La problématique de cette thèse s'inscrit donc dans la continuité de cette enquête entreprise à la maîtrise sur le phénomène des *technoritualités* : raves, *free parties*, *circuit parties* gaies et autres fêtes

[1] U. Eco, entretien avec Christian Deschamps, *Le Monde*, 18 juillet 1982.

techno[2]. En effet, à la fin des années 1980, en Europe d'abord, puis rapidement partout en Occident, des fêtes à caractère clandestin essaimèrent, rassemblant des centaines voire des milliers de jeunes au sein d'événements nocturnes interminables sur fond de musique techno. Il nous était apparu à l'époque que le renouveau utopique qu'elles généraient dans un paysage culturel autrement pessimiste, leur socialité particulièrement effervescente et conviviale, ainsi que les innombrables récits de transformation personnelle auxquelles elles donnaient lieu reposaient en définitive sur la mise en œuvre de mécanismes initiatiques et rituels — et donc religieux. Cette intuition ne manquait pas du reste d'être confirmée par l'interprétation même des participants qui, pour penser leur expérience et en rendre compte, usaient volontiers de la terminologie des sciences des religions.

Les publications portant sur le phénomène techno se sont multipliées au cours des années de la recherche de la thèse. Vraisemblablement, l'engouement qu'ont suscité ces événements s'est répercuté dans le champ des sciences sociales où de nombreux jeunes chercheurs, pour la plupart directement informés de cette culture, ont tenté d'en rendre compte. Qu'ils se situent d'emblée à l'intérieur de la culture techno ou qu'ils scrutent celle-ci avec un regard plus distancié, la grande majorité des observateurs ont signalé l'essence profondément festive — et, de ce fait, largement *transgressive* — du phénomène. Par là-même, et de manière plus ou moins consciemment exprimée, ces lectures ont pointé du doigt une virtualité éminemment religieuse du rave, au sens séminal des théorisations d'Émile Durkheim et de tout le courant socio-anthropologique qui s'en est inspiré depuis un siècle (notamment avec Henri Hubert et Marcel Mauss, Roger Bastide, Roger Caillois, Georges Bataille).

Pour l'essentiel, notre tâche en cette matière a été ces dernières années de démontrer en quoi ces fêtes, ainsi que la culture qui les entoure, participent bel et bien de la *religion*[3].

---

[2] F. Gauthier, 2001, « Rave et religion. Effervescence sociale, pulsion religieuse (pour une interprétation religiologique du phénomène rave) », Mémoire de maîtrise, Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal, 131 p.

[3] Cette question a été abordée sous plusieurs angles dans le mémoire de maîtrise ainsi que dans une poignée d'articles, dont : F. Gauthier, 2001, « Quelques arpents de nuit. Le phénomène rave, vu de près », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), 2001, *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités : religiosités rave* », pp. 17-51 ; F. Gauthier, 2001, « Consumation. La religiosité

Ces analyses ont principalement été menées à partir d'un cadre théorique *religiologique*, tel que développé au département des sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal, et selon lequel le religieux, dans la modernité, « se déplace, plus qu'il ne disparaît »[4]. Faisant appel aux théories fonctionnelles de la religion articulée à la notion de sacré, il s'agissait donc de traquer ces déplacements dans un lieu foisonnant d'imaginaire et investi massivement par une nouvelle génération sensiblement éloignée des significations traditionnelles et institutionnelles du christianisme.

Plus spécifiquement, notre analyse s'est articulée autour du concept de transgression empruntée aux travaux de Georges Bataille[5], puisque celui-ci était à même de répondre des dimensions festives, sacrificielles et initiatiques qui faisaient jour dans les diverses technoritualités. Articulé autour de la notion de sacré, le concept de transgression renvoie à une expérience de l'altérité valorisée pour elle-même. Dans la mesure où les technoritualités ne visent aucune finalité en tant que telle, ce concept permet de faire sens de ces phénomènes vécus en marge. En fait, nous nous sommes demandés si l'impressionnant dynamisme de ces bouillons de cultures n'était pas dû à cette fonction religieuse.

Nous avons côtoyé le monde des fêtes techno dès 1990, à Montréal, puis à New York, Amsterdam et Londres. Nous y avions trouvé plusieurs innovations par rapport aux autres cultures marginales que nous fréquentions — punk, *grunge* et autres courants de la culture « alternative » —, notamment l'emphase communautaire, utopique et participative. Malgré l'absence de paroles et de contenu explicite à la culture techno, celle-ci rassemblait une foule bigarrée et marginale qui voyait là volontiers une sorte de nouvelle résistance

---

des raves », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), 2001, *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités…* », pp. 175-197 ; F. Gauthier, 2003, « Rapturous ruptures. The instituant religious experience of rave », dans G. St John (dir.), *Rave Culture and Religion*, Londres et New York, Routledge, pp. 65-84 ; F. Gauthier, 2004, « Raves et espaces urbain. Bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte ? », dans P.-W. Boudreault et M. Parazelli (dir.), *L'imaginaire urbain et les jeunes. La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 237-257 ; F. Gauthier, 2005, « Rave and religion ? A contemporary youth phenomenon as seen through the lens of religious studies », dans *SR*, Vol. 33, No 3/4, Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, pp. 397-413.

[4] R. Bastide, 1995, « Anthropologie religieuse », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Éditions Encyclopaedia Universalis, p. 552.

[5] Dans *L'érotisme* (Paris, Minuit, 1957, 306 p.), notamment.

alliant le plaisir et la subversion. Ce couplage, il faut le dire, était une nouveauté étonnante et rafraîchissante dans le paysage nocturne des cultures jeunesse. En effet, l' « apolitisme » déclaré de la mouvance rave n'a jamais signifié l'absence d'une dimension politique, loin s'en faut. Seulement, la fête techno, d'abord vécue pour elle-même, a refusé d'être subordonnée à une idéologie particulière, de s'engager dans un Sens unique. Nous avions remarqué que cette caractéristique d'une indétermination du sens de la pratique, constitutive de ses ressorts festifs, était la condition même d'une signification politique. Si l'expérience des technoritualités a pu dès l'abord se décliner sous les espèces de l'utopie, et en l'occurrence une utopie aussi velléitaire qu'improbable, l'environnement socio-politique et la répression (juridique et policière) ont tôt fait de nous interroger plus avant quant à cette signification politique.

Plus tardivement dans la décennie 1990, nous avions également remarqué l'émergence de pratiques de désobéissance civile et de manifestations (notamment lors de l'opposition à l'Accord multilatéral sur les investissements — AMI) en rupture avec les formes classiques. La contestation entourant le Sommet de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) à Seattle en 1999 et ses suites dans le paysage contestataire ont tôt fait de confirmer cette tendance au carnavalesque. Que pouvait signifier une telle incidence du festif dans la culture, et notamment dans les couches les plus jeunes de la population ? Nous avons choisi de prolonger cette réflexion sur la mouvance rave et les rapports entre religion et politique par une analyse des nouveaux mouvements contestataires, au premier plan duquel figure le mouvement altermondialisation. En clamant qu'un « autre monde est possible », l'altermondialisme veut tendre vers une altérité constamment à redéfinir. Autrement dit, l'altermondialisme vise plus à provoquer une ouverture du possible que d'en fixer la substance. Contrairement au schéma des idéologies politiques du XX^{e} siècle, le réel ne doit pas être façonné en vue de correspondre à un idéal théorisé ; le défi consiste plutôt à trouver un équilibre pragmatique entre l'« agir local » et le « penser global »[6]. Par son mode festif d'organisation et de manifestation, le mouvement altermondialisation use du même *modus operandi* que les technoritualités. En opposition avec les luttes révolutionnaires précédentes qui faisaient une large place à la violence dans leur tentative de faire advenir l'altérité, la

[6] *ATTAC*, 2001, *Agir local, penser global*, Paris, Mille et une nuits, 109 p.

manifestation altermondialiste se veut festive, créative et souvent bon enfant, mais puissante dans son appel à l'imaginaire. La déclinaison de la fête sous le mode « manifestif » est mécanisme d'ouverture du possible, instaurateur de communauté et inscription des différences. Elle est, dans sa fonction fondatrice, condition de possibilité et expression du politique.

Or, les revendications du mouvement altermondialisation, comme de la majorité des mouvements contestataires aujourd'hui, ne se font plus sur le terrain traditionnel du politique moderne (État, partis politiques, syndicats, etc.) mais ciblent plutôt l'arène *économique*. Suite à « l'unification du monde sous le signe du marché », selon les mots de Marcel Gauchet[7], c'est contre un ordre social régulé par l'économique que s'érigent les critiques altermondialistes. Vouloir penser le politique, dans son actualisation contemporaine, n'est-ce pas aussi être obligé à penser l'économique ? Et quel économique ?

Dans la même veine, un troisième phénomène s'est rapidement imposé à notre réflexion au cours de nos recherches, à savoir le festival *Burning Man*. Si nous ne l'avons pas retenu dans le plan final de la thèse, ce phénomène a été à maints égards fondateur dans l'élaboration de notre problématique. Or, il s'agit d'un événement annuel et non d'un mouvement ou d'une mouvance sociale comme le phénomène techno et l'altermondialisme. Cette hétérogénéité nous est apparue problématique, et nous procèderons à l'analyse de *Burning Man* ultérieurement, dans un autre cadre[8]. Il convient toutefois que nous en disions quelques mots ici, vu son caractère structurant. Né à la fin des années 1980 tout comme la mouvance rave et misant comme elle sur l'*indétermination du sens* de l'événement comme *condition de possibilité de son effet de sens*, le festival *Burning Man* consiste principalement à la mise sur pieds, par les participants, d'une cité éphémère en plein désert de Black Rock,

---

[7] M. Gauchet, 1998, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, p. 91.

[8] Nous y avons déjà consacré un court article : F. Gauthier, 2004, « Le Temple de l'Honneur. Rituels et deuils dans le désert au Festival Burning Man », dans *Frontières*, Vol. 17, No. 1 (automne), pp. 87-90. Cet événement a fait l'objet d'aucune autre publication en français et de très peu en anglais. Nous avons pris soin de consigner les titres consultés en bibliographie dans la section vouée à *Burning Man*. Nous y consacrerons une partie de nos études post-doctorales.

au Nevada (États-Unis). Réunissant quelques dizaines de milliers de personnes[9] autour d'une statue de vingt mètres de haut qui reproduit une forme humaine (le « *Man* »), ce laboratoire d'exploration et d'expérimentation sociale et politique culmine dans un rituel impressionnant au terme duquel le *Man* est consumé par les flammes. Déclinant les transgressions, radicalisant la marge, *Burning Man* fonctionne sur une économie du don, à savoir que toute forme d'échange monétaire ou de publicité y sont formellement interdites. On le voit, la dimension transgressive traverse à nouveau le terrain du politique dans l'économique. Non plus un économique selon l'acception classique, centrée sur les activités de production, mais un économique de marché, défini par la *consommation*[10]. L'économique ici ne s'oppose donc pas au religieux comme le matériel d'antan s'opposait au spirituel. Plutôt, économique et politique semblent converger dans cette tendance festive au cœur de la religiosité de ces phénomènes. C'est sur ce triple terrain — religieux, politique et économique — que s'avance cette thèse, à partir d'un questionnement sur le premier de ces termes, le religieux.

Nos recherches sur le phénomène techno et les nouvelles militances comportent elles aussi une part importante de recherche sur le terrain, notamment d'observation participante. Seulement, ce qui nous intéressait était de cerner la cohérence et le dynamisme des phénomènes dans leur ensemble, et non pas chercher à élaborer un modèle dont l'objectivité serait liée à ses qualités empiriques seules. Interrogeant le religieux, notre intérêt était le sens : le sens de la pratique des participants, les interprétations, les paradoxes qui venaient à jour entre les valeurs professées, les interprétations et les pratiques réelles, la dynamique du sens et des structures, etc. Dans tous les cas, l'expérience de terrain a servi à vérifier des hypothèses, à tâter le pouls des mouvements et de leurs acteurs et à nous imprégner de leur univers de sens de manière à pouvoir comparer en connaissance de cause les différentes descriptions et analyses apparaissant dans les publications. En ce qui concerne les technoritualités, nous avons assisté à plusieurs dizaines d'événements depuis 1990, dans une aussi grande variété de courants que possible, à Montréal et ailleurs. Nous avons pratiqué une enquête à méthodologie plus strictement ethnographique sur un groupe de jeunes ravers

---

[9] L'événement comptait 31 000 participants en 2003 sous le thème « *Beyond Belief* » et 35 000 en 2004 sous le thème « *The Vault of Heaven* », lors desquels nous avons mené une enquête sur le terrain.

[10] Le livre de L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard NRF, 843 p., fait état de cette évolution.

montréalais sur près d'un an en 2002[11]. Nos recherches sur l'altermondialisme se fondent pour leur part sur l'observation-participante effectuée lors d'une vingtaine de manifestations et rassemblements, dont le Sommet des Amériques en avril 2001 dans la ville de Québec. Nous nous sommes également rendu au troisième Forum social mondial de Porto Allegre, au Brésil, en janvier 2003 au sein du Comité québécois. Nous nous sommes impliqués dans diverses organisations d'événements et avons entretenu des liens privilégiés avec plusieurs jeunes militants québécois.

La problématique de cette thèse prend ainsi le relais de nos analyses antérieures pour se déployer sur deux niveaux. Le premier, plus empirique, est motivé par les résistances que l'objet oppose à une théorie de la transgression *stricto sensu* dès lors qu'on incorpore la sphère politique et économique. Le cheminement qu'emprunte cette thèse est le fruit d'un questionnement inlassable de nos analyses et de ses résidus. Le deuxième niveau est plus proprement épistémologique et engage un travail critique approfondi sur la théorie. La mise en relation de ces deux niveaux constitue le fil de cette thèse qui reprend, de manière presque narrative, les analyses et questionnements qui se sont succédés au cours de la recherche. Dans nos enquêtes comme dans notre thèse en général, nous n'avons pas suivi une méthode minutieusement planifiée mais plutôt permis que se succèdent récolte de données, lectures, intuitions, analyses et remises en question dans le seul but d'en arriver à comprendre au mieux nos objets et leurs enjeux. *Ces hésitations nous sont venues du fait que notre cadre théorique de départ, et les théories de la religion en général, ne parvenaient pas à faire sens de ces récurrences du festif au sein de nos différents objets, aux confluents de l'économique et du politique. Nous avons découvert que cela tenait à la difficulté qu'ont les sciences sociales à penser ensemble l'économique et le religieux.*

Il en résulte une disposition du texte en deux parties : la première qui comprend les chapitres un à trois, mène à son terme ce que nous avons appelé une analytique de la transgression. Dans le premier chapitre, nous reprenons l'essentiel de notre analyse religiologique des technoritualités, tandis que le deuxième chapitre prend acte de la

[11] Cette enquête a donné lieu à un article. F. Gauthier, 2005, « Orpheus and the Underground. Raves and implicit religion: a critical analysis » dans *IR* (*Journal for the Study of Implicit Religion*), Vol. 8, No 2, à paraître (retard de publication).

potentialité subversive et critique des fêtes techno pour interroger leur signification et leur portée politique. Le chapitre trois poursuit pour sa part l'analytique de la transgression dans une discussion sur les caractéristiques, l'historique et les dynamiques des nouveaux mouvements contestataires, au cœur duquel nous retrouvons la logique manifestive et carnavalesque dégagée pour les technoritualités.

La deuxième partie, nommée analytique de la condition et comprenant les chapitres quatrième et cinquième, réouvre notre problématique en prenant acte de la résilience des objets. Elle procède à un travail critique d'ordre analytique d'abord, puis d'ordre proprement épistémologique. C'est ainsi que le quatrième chapitre consacre la fermeture de l'analytique de la transgression et l'amorce d'une analytique de la condition, dans laquelle nous tentons de réarticuler la marginalité de nos objets avec l'ordre social dominant. Après avoir cerné les limites de notre première analytique, nous partons à la recherche d'une grille de lecture « objective » à même de nous éviter les écueils identifiés au fil de notre discussion. Le déploiement d'une pensée du politique nous montre la nécessité de penser le rôle de l'économique dans la fondation et la régulation de l'ordre social. L'unification du monde sous le signe du marché qu'évoquait plus haut Gauchet est en ce sens déterminante. Dans quelle mesure ce processus, lié à l'éclosion de la société de consommation, travaille-t-il nos sociétés et leur économie symbolique ? Si nos sociétés sont pleinement des « sociétés du marché », comment appréhender la recomposition de la religion en leur sein ? Comment cette modalité particulière du religieux est-elle venue à être ? Quelle nouvelle compréhension cette perspective inaugure-t-elle dans l'analyse de notre objet ? Le chapitre cinq engage ainsi un parcours critique qui nous permet de cerner les limites des théories de la religion existantes et de repenser l'articulation entre les approches de Weber et de Durkheim. Empruntant un parcours similaire à celui de Marcel Mauss, nous avons pris conscience des limites inhérentes à notre première approche engageant le sacré. Notre deuxième partie ouvre donc sur des considérations d'ordre théorique qui reposent les questions soulevées par la recherche. Il s'agira pour l'essentiel de proposer une pensée de la religion arrimée à ce que nous appellons le « fondement ». Ainsi, comment est-il possible de rendre compte de la cohérence et de la globalité de nos sociétés au-delà des constats de fragmentation ? Quelle fonction attribuer à la dimension économique dans la régulation de l'ordre social ? Telles nous semblent être les

étapes du questionnement permettant d'articuler le rapport du religieux, du politique et de l'économique.

PREMIÈRE PARTIE

ANALYTIQUE DE LA TRANGRESSION

CHAPITRE I

LES TECHNORITUALITÉS : LA RELIGION SOUS LE JOUR DE LA TRANSGRESSION

Le délire est pour nous la source du plus grand bien.

Socrate à Phèdre 244a

David danced and sang before God and we're just bringing it back with a funkier beat.[12]

Les fêtes techno ont transmué le rôle, autrefois détenu par les religions organisées, de nous élever jusqu'à la sphère sacramentelle et supramentale. [13]

DJ Ray Castle

---

[12] http://www.thepipeline.org/clubworship/whatiscw.htm , accédé le 8 décembre 2005. Il s'agit du site Internet de Clubworship, aux États-Unis, qui organise des soirées rave et hip-hop chrétiennes. Ils décrivent leur « mission » ainsi : « *Experience it! This generation uniting for one purpose, to praise and worship Jesus Christ. We spin the most kickin' worship tunes in all sorts of club genres with an over the top sound and lighting rig. It's a worship experience like no other... "There's only one goal of Club Worship, and that's to praise and worship Jesus Christ through dance." Praise and worship in a club environment, rave style. We fill the room with bass, moving lights, and anyone with like mind who will jump in the house of God. Spinning the best in Electronic, and Urban worship music, it's spiritual shock therapy. We believe God is not limited by one style of music, or one particular dance step. He wants our hearts... It's all about Jesus.* »

[13] « *And yes, dance parties have transmuted the role that organised religion once had to lift us onto the sacramental and supramental plane.* » R. Castle, entrevue avec DJ Krusty, 2001, « Psychic sonics. Tribadelic dance trance-formation », dans G. St John (dir.), *FreeNRG : Notes from the Edge of the Dancefloor,* Altona (Australie), Common Ground Press, p. 169.

INTRODUCTION

L'objectif de ce chapitre premier est double : donner un aperçu global du phénomène des fêtes techno, surgi à la fin des années 1980, d'une part, et en reconstituer les vecteurs de sens en l'interprétant à partir d'une grille d'analyse religiologique, d'autre part. Notre interprétation du phénomène se veut globale, et non restreinte au vécu de quelques pratiquants de ces excès nocturnes. Si le phénomène rave et les événements techno en général ont eu un écho si retentissant dans la culture, c'est parce que ces derniers ont su toucher une corde sensible susceptible de nous informer sur les enjeux symboliques de l'époque. L'intuition qui a nourri nos travaux antérieurs sur le sujet et dont nous reprenons l'essentiel dans ces pages est qu'une dimension religieuse affleure dans ces pratiques et rend compte des motivations, des transformations et de la vitalité qu'elles suscitent chez les acteurs. En ce sens, nous disons avec l'ethnologue Étienne Racine que « pour apprécier la portée de ces pratiques, on peut considérer qu'elles comportent une dimension rituelle et religieuse.[14] » Autrement dit, le phénomène techno a connu une telle popularité en raison de sa manière particulière de donner à vivre et à représenter une certaine expérience du sacré.

Comment rendre compte de cette religiosité ? Nous avons procédé suivant un agencement des héritages wébérien et durkheimien. Nous sommes tributaires de la sociologie de Max Weber en cela que nous interrogeons le phénomène techno à partir du sens que les acteurs sociaux qui y participent confèrent à leur pratique.

Nous reproduirons d'abord un portrait de l'expérience rave qui se veut idéal-typique[15]. Il s'agit d'une synthèse des différents récits récoltés par des moyens divers depuis le début de la recherche, il y a plus d'une décennie, que ceux-ci aient été glanés sur différents sites Internet voués aux raves, entendus de vive voix, rapportés par des informateurs ou encore rencontrés chez d'autres auteurs. Depuis sa parution, de nombreux pratiquants ont

---

[14] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno. Clubs, raves, free-parties*, Paris, Imago, p. 171.

[15] Celui-ci a d'abord été publié dans F. Gauthier, 2001, « Quelques arpents de nuit. Le phénomène rave, vu de près », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités. Religiosité rave* », pp. 18-35.

corroboré la justesse de la description, souvent même de manière non sollicitée[16]. Nous ne prétendons évidemment ni à l'exhaustivité ni même à l'objectivité, car il s'agit bien d'un idéal-type. Weber définit ce type de démarche comme suit :

> On obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène [*einheitlich*]. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une utopie. Le travail historique aura pour tâche de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal [...] Appliqué avec prudence, ce concept rend le service spécifique qu'on attend au profit de la recherche et de la clarté.[17]

Dans le cas qui nous préoccupe, la pertinence et la validité de l'idéal-type reposent sur la justesse de sa représentation, à savoir si les technoïdes, pour qui cette activité fait sens, se sentent interpellés par le portrait qui est fait de l'expérience techno. Ainsi définie, l'expérience en question est nécessairement *idéale* et non pas tant objective. Catherine Colliot-Thélène commente ainsi la démarche idéal-typique : « Les constructions idéaltypiques recomposent une rationalité idéale des pratiques, parce que l'intelligibilité que fournit l'objectivité scientifique est ordonnée à des questions, ainsi qu'à des réquisits de clarté et d'univocité, qui sont étrangers au vécu immédiat de l'expérience. » L'idéal-type, s'il est fondé sur un matériau extérieur au chercheur, « suffit en vérité à interdire d'entendre la compréhension à laquelle invite sa sociologie dans le sens d'une démarche introspective ou d'une phénoménologie du vécu.[18] » Cette précaution nous semble doublement nécessaire lorsqu'il s'agit de construire l'idéal-type d'une expérience aussi enchanteresse que celle des nuits techno.

---

[16] Nous avons sciemment laissé le texte sur Internet avec notre adresse courriel, misant sur le peu de gêne des technoïdes et leur propension à utiliser des moyens électroniques de communication. Nous avons été contactés à plusieurs reprises par des ravers du Québec et d'ailleurs, commentant le portrait et en approuvant le contenu et l'esprit.

[17] M. Weber, 1965 [1904], *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, p. 81, cité par J.-P. Willaime, 2001, « Max Weber (1864-1920). Genèse religieuse de la modernité occidentale, rationalisation et charisme », dans D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, p. 68.

[18] C. Colliot-Thélène, 1990, *Max Weber et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, p. 77 bis.

Nous chercherons en un second temps à reconstituer l'imaginaire de cette culture, c'est-à-dire la totalité des significations subjectives qui sont reconnues par les acteurs. Car l'expérience techno elle-même induit chez nombre de pratiquants une sorte de surcroît qu'ils semblent devoir domestiquer en l'interprétant. Nous proposons donc un deuxième travail idéal-typique qui entend rendre compte du sens donné à la pratique au-delà de l'expérience elle-même. Ces deux points de vue doivent d'ailleurs être compris de manière solidaire et dynamique. Expérience et imaginaire doivent être pris simultanément, car ce dernier est à la fois de l'ordre de l'interprétation a posteriori et conditionnement de l'expérience a priori. On reconnaîtra là un premier rapport entre Weber et Durkheim. Si la totalité des significations subjectives émane des expériences, elle a aussi la consistance de l'objectivité des faits sociaux comme le prônait Durkheim, et en cela l'imaginaire conditionne autant les expériences passées (en fournissant un langage pour l'interprétation) que celles à venir (en orientant les attentes). Le deuxième rapport entre Durkheim et Weber relève des conditions du sens donné à ces pratiques, et donc d'une analytique religiologique se rapportant au sacré. Les deux niveaux idéal-typiques mis ici en relation serviront de base pour une interprétation de l'imaginaire techno comme mise en forme d'un rapport symbolique à une figure du sacré d'une part et d'autre part, pour une interprétation des événements techno comme rituels festifs et transgressifs donnant à vivre une expérience du sacré. L'analyse wébérienne tourne court lorsqu'il s'agit de rendre compte de la fonctionnalité du sens. D'où le fait qu'il nous a fallu faire intervenir ici une perspective plus proprement durkheimienne. Nous reviendrons sur ces questions d'ordre épistémologique et sur la justification de nos choix théoriques au dernier chapitre.

1.1 Quelques arpents de nuit : des « technoritualités »

Dans sa chronique relatant l'évolution du phénomène rave, Simon Reynolds écrit : « C'est plus que de la musique et de la drogue, c'est une matrice de modes de vie, de conduites rituelles et de croyances. Pour le participant, c'est vécu comme une religion.[19] »

---

[19] « *Rave is more than music plus drugs ; it's a matrix of lifestyle, ritualized behavior, and beliefs. To the participant, it feels like a religion* » S. Reynolds, 1998, *Generation Ecstasy*..., p. 9.

Exaltées en tant que lieu de devenir et d'exploration, les fêtes techno sont tenues pour être des lieux de délire nécessaire, de communauté, de célébration, de transe, de spiritualité, d'égalitarisme, d'ouverture et d'expériences du sacré. Pour une jeunesse souvent décrite comme apathique, largement désinvestie des lieux traditionnels du religieux et en proie à de sérieux doutes sur le bien-fondé de l'eschatologie moderniste (ne serait-ce qu'en raison des crises écologiques et nucléaires annoncées), les raves et la culture techno dans son ensemble ont nourri un utopisme qui agit encore aujourd'hui, presque deux décennies après leur naissance. Pour plusieurs, ce phénomène a fait revivre un sentiment millénariste[20] issu des années 1960 et a été perçu (et l'est parfois encore) comme étant doté de qualités « révolutionnaires » inhérentes. À terme, la culture qui s'est constituée autour de ces événements dansants a été perçue comme ayant le potentiel de changer le cours de l'humanité, ni plus ni moins. Il y avait eu le mouvement féministe, la révolution sexuelle, la *gay liberation*. Il y avait maintenant les fêtes techno, telle une autre étape dans le mouvement plus vaste de libération moderne. Les fêtes techno semblaient inaugurer un monde nouveau où le plaisir du rituel et la sagesse des traditions anciennes, auparavant repoussés par la modernité, s'intégraient désormais harmonieusement avec les possibilités de la technologie.

L'histoire du phénomène rave puise à la source des clubs gais de Chicago, New York, Détroit et Montréal, où la musique « *house* » servait de toile de fond pour autant d'expériences nocturnes transgressives. Dérivant ses sonorités du gospel, du *soul*, de la musique Latino et du funk agencées sur un fond percussif dominé par le boum-boum répétitif et sourd du *bass-drum*, le *house*[21] se revendiquait à la fois du péché et du salut. Dans un texte publié sur la toile, un des piliers de la culture *house* dès ses débuts dans les clubs gais de New York à la fin des années 1970, Henry Kielarowski (alias Apollo), en a écrit l'histoire. Fuyant

---

[20] Le millénarisme concerne un mouvement ou une doctrine qui prône soit l'attente formelle d'une période exceptionnelle de prospérité d'une durée de 1000 ans, soit celle, plus large, d'un âge d'or ou de la récupération d'un paradis perdu (J.-P. Prévost, 1999, « Vers une résurgence des millénarismes ? Les mouvements apocalyptiques contemporains », dans Gérard Rochais (dir.), *Religiologiques* 20 (automne) : « *Millénarismes. Au seuil de l'an 2000* », p. 155). L'avènement techno annonce la réconciliation de la technique et de la signifiance et ainsi une période de bonheur dans un au-delà de l'utilitarisme.

[21] Du nom du club *Warehouse* à Chicago, où, dès 1977, Frankie Knuckles officiait aux tables tournantes, inventant la fonction de DJ tel qu'on le connaît aujourd'hui, avec ses techniques de mixage, rajouts d'effets, superposition de pièces, etc.

la culture puritaine dans laquelle il a grandi, Apollo découvre le mouvement gai en même temps que les nuits fauves de la métropole. Actif dans la « nouvelle gauche » anti-guerre de l'époque, il milite également dans le mouvement pour les droits civiques et humains et signe des textes dans certaines publications. « Che Guevara était (et est encore) un de mes héros[22] », confie-t-il. Pour lui, l'avènement de la culture *house* renouait alors avec des rituels ancestraux aux connotations tant religieuses que politiques :

> Les puritains sont suspicieux du plaisir, et surtout du plaisir corporel. La danse en est un bon exemple. Le sexe en est un autre. Le *house* est né dans les années 1970 à un moment où notre culture était dans une de ses tentatives périodiques de réconcilier le corps et l'esprit. Et la musique reflète encore ce désir que nous avons tous de célébrer l'esprit à travers le corps. Unis.[23]

La musique *house* anticipait ainsi l'abolition de « toutes les maladies de l'âme — racisme, sectarisme, fanatisme, pauvreté, puritanisme, guerre — et [allait] établir un nouvel ordre fondé sur la paix et l'amour. »[24] Près d'une décennie plus tard, cet hymne millénariste constitutif de la culture *house* allait être « échantillonné et remixé »[25], réactualisé dans les grandes fêtes *acid-house* anglaises des mythiques *Summer of Love* de 1988 et 1989.

---

[22] « *Politically I was part of what was then called the "New Left" and was a student organizer and participant in the anti-war movement. Used to carry a tear-gas mask to all the protests... and often a helmet to ward off the police batons. Che Guevara was (and still is) one of my heroes. In addition I was very active in the human and civil rights struggles of the times and did a lot of grass-roots organizing around the country and wrote for a number of alternative press publications.* » Apollo, 2001, *House Music 101*, section IV. Texte électronique: http://www.livingart.com/raving/articles/housemusic101.htm . Consulté le 25 décembre 2003.

[23] « *As Puritans we are suspicious of pleasure, and especially bodily pleasures. Dancing is a prime example. Sex another. House evolved at a time when our culture was making one of it's periodic attempts to reconcile body and soul during the sixties and seventies. And the music still reflects that yearning we all have to celebrate the spirit through the body. As one.* » Apollo, 2001, *House Music 101*, section III. Dans le contexte états-unien, la dimension subversive du plaisir et des corps dansants opère encore. La fin des années 1990 a vu le maire de New York, Rudolf Giuliani, interdire la danse ailleurs que les boîtes de nuit dûment autorisées, et en 2003, George W. Bush a fait passer le R.A.V.E. Act, qui désigne les raves comme étant des « boudoirs de drogues » (*drug dens*) et imposant de très lourdes amendes pour les promoteurs.

[24] « *And it seemed to many of us that we were finally going to get rid of all the soul sickness of the world — racism, bigotry, poverty, Puritanism, war — and establish a new order based on peace and love. What a magnificent thing is the pure idealism of youth...* » Apollo, 2001, *House Music 101*, section III.

[25] G. St John, 2003, « Introduction », dans G. St John (dir,), *Rave Culture and Religion*, Londres, Routledge, p. 1.

Émergeant à Londres puis à Manchester à la fin des années 1980, les *acid house parties* essaiment dans l'espace de quelques années, de sorte que l'on retrouve des avatars de cette culture émergente dans la plupart des grandes villes occidentales autour de 1993. Substantif du verbe anglais *to rave* : « délirer, déraisonner, divaguer et s'extasier », le terme « rave » a rapidement désigné les fêtes elles-mêmes, souvent clandestines, puis l'ensemble du phénomène. Les raves ont toujours été voués à la danse. Véritables maelströms cinétiques et sensibles où se combinent la psycho-physiotropie de la musique techno, des lasers, des drogues et de la danse, de nombreux jeunes[26] y ont transcendé le quotidien. La nature extraordinaire des expériences vécues a eu pour effet d'inciter ces jeunes à recourir à des schémas interprétatifs relevant de la religion pour tâcher d'en rendre compte.

En 1988, les policiers londoniens mettent fin abruptement à ces nouvelles soirées *acid house* dans certains clubs du West End. Les fêtards dansent au son des sirènes et sous les feux des gyrophares, autour et même sur les voitures des forces de l'ordre médusées, revendiquant leur droit à la fête. Inaugurant une nouvelle culture, menées par quelques *sound systems* rapidement constitués, les fêtes se font clandestines. Pour un temps, les champs bordant Londres, les entrepôts désaffectés, les bases militaires abandonnées et les granges sont susceptibles d'être investis par des centaines voire des milliers de ravers. En mai 1992, les technomades du collectif Spiral Tribe parviennent à rassembler entre vingt-cinq et quarante mille participants arrivés en convoi sur les lieux d'un champ de Castlemorton Commons, dans le Worcestershire, à la barbe des autorités désirant empêcher la tenue de l'événement.

L'hydre, depuis, a de nombreuses têtes : *Storm raves* à Brooklyn dans des hangars désaffectés au tout début des années 1990. Loft *parties* à Montréal avant l'essor des raves officiels comme la série mensuelle *Neksus* dans le Vieux-Montréal industriel et avant elle le Solstice du 27 mars 1993, tenu dans la carcasse de l'ancien musée d'art contemporain. Raves *happy hardcore*, plus tard dans la décennie 1990, avec leurs milliers de jeunes au style vestimentaire très typé : pantalons très amples, gants blancs et queues de cheval. Méga-clubs

---

[26] On entendra par jeunes ici la génération qui avait entre 16 et 30 ans au moment de la fréquentation de cette culture.

techno comme le *Ministry of Sound*, à Londres, à l'inauguration duquel Larry Levant, un des DJs (*disc jockey*) pionniers du *house* new-yorkais, fut invité à manier les platines. Pèlerinages aux clubs d'Ibiza, où Paul Oakenfold et d'autres trouvèrent l'inspiration pour leurs *acid house* parties à l'origine du phénomène. Pèlerinages en Hongrie, en Zambie, en terre Maya au Mexique, au Portugal, dans l'*Outback* australien ou au Japon pour des festivals techno à échelle planétaire célébrant le solstice, les éclipses solaires et autres événements du calendrier cosmique. Fêtes *trance* sur les plages de l'ancienne colonie portugaise de Goa en Inde, où les hippies échoués là dans les années 1970 revivent leur utopie de *peace and love* auprès de jeunes technoïdes venus puiser à leur tour aux sources orientales du sens. Les *Full Moon Gatherings* du collectif *Moontribe* dans le désert de Mojave près de Los Angeles. Ces Teknivals français qui s'étalent sur plusieurs jours et autres *free parties underground* fuyant la récupération et narguant les autorités comme à l'époque dorée des raves anglais. Le circuit des fêtes gaies en Amérique du Nord (*Circuit parties*) et leur évolution depuis 1990, avec leurs levées de fond pour les membres de cette communauté atteints du VIH. L'annuel *Earthdance* et sa pléthore de fêtes tenues simultanément à travers le monde et voué à la levée de fonds pour la libération du Tibet de l'emprise de la Chine. Les messes mensuelles *Techno Cosmic Mass* de Matthew Fox, prêtre catholique excommunié et directeur du University of Creation Spirituality à Oakland, en Californie, au cours desquelles la musique techno et la danse sont convoquées pour faire revivre « une sensation du sacré ». Les grands événements annuels diurnes que sont la *Love Parade* de Berlin et sa petite sœur parisienne *Techno Parade*, au cours desquelles jusqu'à un million de personnes déambulent dans les rues au son de tous les genres de musique techno. Le festival *Sonàr*, à Barcelone, où la musique électronique dite « intelligente » côtoie les grands noms du circuit mondialisé des DJs vedettes. La planète techno est bien vaste et bien diversifiée, antinomique dans ses polarités, typée dans ses différentes socialités et ses codes vestimentaires, mais communiant à une « même » identité — et un même *mythe* — techno.

Rassembler un aussi vaste spectre de pratiques sous un seul étendard est légitime. Sous les différences qui distinguent l'étendue de cette diversité subsiste une récurrence de références communes telles de « nombreuses passerelles reliant des univers aux frontières perméables. » L'ethnologue Étienne Racine a très bien montré cette unité du phénomène

techno au-delà de la diversité et des antagonismes : « le fait que les différents styles et univers techno "se parlent" mutuellement et s'opposent entre eux indiquent avant tout qu'ils se *reconnaissent* » comme faisant partie d'une même mouvance. Notre méthode veut que l'on se soucie de prime abord des *significations subjectives* pour saisir le propre de cette culture. En prenant celles-ci en compte, on montre comment cette identité techno, commune tant aux clubs *afterhours* qu'aux fêtes clandestines, se crée par une opposition structurante contre la culture populaire et sa « normalité ». Les technoïdes ressentent encore plus fortement le besoin de se distinguer de ce qui, à première vue, pourrait leur ressembler, le monde des clubs « ordinaires » et des bars avec leur drague et leur socialité jugée « superficielle » et stéréotypée. Comme l'écrit Racine : « Ces oppositions sont donc autant de liens, autant de positionnements par rapport à un référent commun : le phénomène techno.[27] » Plus profondément encore, cet univers partage un ensemble de récits et de références qui fonctionnent comme un mythe d'origine racontant la naissance des raves et de la musique techno. Ces revendications dessinent de l'intérieur les contours d'une identité qui existe par sa différence et sa différenciation. On trouve ici le fondement de l'analyse qui suit et qui cherche à expliquer les ressorts de cette unité par les mécanismes transgressifs de la religion.

Nous avons proposé ailleurs d'appeler « technoritualités[28] » l'ensemble de ces événements de rassemblement, d'initiation, de musique techno et de danse. L'expression rassemble les différents rituels nocturnes ayant la musique électronique, techno ou *house*, pour moteur. « Techno » est d'abord un terme générique pour toute musique électronique dansante. Il exprime aussi un rapport positif à la technologie et s'oppose en un sens au retour à la terre des hippies et à leur refus technologique. À l'époque où naît ce phénomène, la technique est perçue comme relevant du pur domaine de la rationalité et de la productivité économique. C'est dans ce contexte que la musique purement synthétique du techno, diffusée à des fins hédonistes de rassemblement, est apparue sous les traits de la transgression et du détournement. Le terme « ritualités » rend compte du fait que, au-delà des différentes interprétations et ramifications du phénomène, il est avant tout fondé sur une *pratique* construisant un *ailleurs* dans un cadre donné suivant des codes donnés. Il signifie aussi que

---

[27] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno...*, pp. 69 bis, 71. Emphase dans le texte.

[28] F. Gauthier et G. Ménard (dir.), 2001, *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités. Religiosité rave* ».

ce phénomène ne trouve pas son sens dans la représentation et qu'il ne procède pas d'un discours, d'une idéologie ou d'une vérité unique ou « révélée ». En fait, on utilisera fête techno et technoritualité en équivalence ici pour désigner les événements eux-mêmes. On désignera l'ensemble plus vaste qui s'organise autour de ces événements ponctuels ou institués par les expressions « phénomène » ou « culture techno ». Car il s'agit d'une véritable culture, ce que Racine à nouveau appelle une « matière techno », épaisse de savoirs, de langages et de pratiques.

1.2 Portrait-type de l'expérience techno

Nous empruntons ici un ton narratif habituellement réservé à la fiction (ce qu'est, au fond, un idéal-type) pour rendre le portrait de cette expérience avec plus de vivacité et de réalisme. Si les personnages évoluent dans une esthétique particulière, nous avons tenté de peindre un portrait susceptible de transcender les genres. La ville dans laquelle se déroule l'événement influe aussi sur le portrait, car si le phénomène techno est « mondialisé » et sa forme relativement stable, il n'en demeure pas moins que chaque pays, chaque ville lui confère une saveur particulière.

Matin de mai en ville

Il est 11 heures. Dans ce restaurant du Centre-sud de Montréal servant des déjeuners toute la journée, une faune bigarrée se côtoie. Il y a des gens qui, ayant fait la « grasse matinée », sont attablés devant un plat d'œufs bénédictine et un bol de café au lait fumant. D'autres semblent en pause de travail et commandent déjà les plats du midi. D'autres encore, des hommes en petits groupes, certains Américains, portant pantalons de cuir et camisoles blanches très serrés, semblent tout droit sortis d'une fête, peut-être un de ces événements nocturnes gais qui durent toute une fin de semaine. Enfin, il y a ces jeunes, cinq en tout, trois gars et deux filles, calés sur leurs banquettes, mangeant peu mais enfilant les tasses de café. Kevin et Julie sont à leur aise, chacun dans son coin. Marie-Hélène, Étienne et Michel, en face, sont collés l'un sur l'autre, se tenant les mains qu'ils se massent sans relâche.

Julie est grande et svelte ; elle porte un pantalon d'armée usé et ample, et un t-shirt serré qui coupe au-dessus du nombril qu'elle a percé d'un anneau. Ses cheveux, dans lesquels brillent des étoiles d'aluminium, forment deux lulus de chaque côté de la tête. Étienne et Kevin portent de très larges pantalons rouges et argentés en fourrure synthétique qui recouvrent totalement leurs souliers de *skate*[29]. Marie-Hélène, plus petite et plus ronde, porte des bas blancs épais jusqu'aux genoux, des espadrilles roses à plate-forme, une mini-jupe et une blouse ajustée, ces dernières blanches et en vinyle. Un stéthoscope pend à son cou et ses cheveux nattés sont coiffés d'un chapeau d'infirmière blasonné d'une croix rouge. Elle a une épaisse couche de fard argenté sur les paupières. Michel a un pantalon cargo et un t-shirt sur lequel le logo de la compagnie *Pepsi* est trafiqué en « *Jesus* ». Deux d'entre eux portent des suces[30] autour du cou; un autre, un sifflet. Kevin arbore un chapeau de *cowboy*. Deux longues chaînes en plastique relient les portes-feuilles des garçons de leur poche arrière à leur ceinture. Julie a un sac à dos en forme d'ourson en peluche. Ils ont entre 18 et 24 ans. Étienne, le plus jeune, est venu de Trois-Rivières pour rejoindre des amis qui allaient à une fête qui, selon la rumeur, il ne fallait manquer sous aucun prétexte. Il les a quittés il y a de cela une heure pour suivre ces nouvelles connaissances avec qui il est présentement assis.

À l'aise, tous les cinq, ils prennent une pause avant de repartir pour une autre fête qui commence à peine et qui se déroule dans un loft non loin, près du pont Jacques-Cartier. Étienne n'avait pas le goût de rentrer chez ses copains tout de suite pour s'y allonger, discuter et fumer des joints, même si, chez l'un d'eux, il y a des tables tournantes et qu'on promet de s'occuper de « l'ambiance ». Il a rencontré Michel et compagnie durant la nuit, et ils lui ont proposé de venir avec eux pour continuer de festoyer : « Ça va être intime et le DJ est super bon, *full groove* ». Ils ont déjà passé la nuit à danser.

---

[29] Chaussures de sport utilisées à l'origine pour la pratique de la planche à roulette — ou *skateboard* —, et devenues l'un des emblèmes de certaines cultures jeunesse, notamment chez les raveurs. L'institutionnalisation des raves a coïncidé avec une croissance de l'importance accordée à la mode vestimentaire dans le milieu, le port de certains items de certaines marques devenant autant de signes distinctifs.

[30] Autre emblème cette fois spécifique à plusieurs sous-cultures raves, la « suce » comme on dit au Québec, ou la sucette, fait partie d'un abondant ensemble de références à l'enfance. Objets de la petite enfance (sucette, oursons en peluche, bonbons, etc.) et comportement « bon enfant » se retrouvent liés aux cultures raves dans plusieurs pays.

Préparatifs

La fête se tenait dans un entrepôt désaffecté d'un quartier industriel du nord de la ville. Certains ont pris le bus, d'autres leur voiture, ramassant des copains et des « amis d'amis » en chemin. Le lieu était difficile à trouver : une entrée cachée au fond d'une ruelle où attendaient déjà plus d'une centaine de personnes, malgré le fait qu'il était tôt : 23 heures. Cela faisait près d'un mois que certains attendaient cet événement : « tout le monde allait être là ! », disait-on. Le producteur était reconnu pour offrir du son impeccable, des lieux stimulants, un *chill-out*[31] où on pouvait décompresser et se parler, des gens payés pour donner des massages, etc. Il était aussi, détail de grande importance, reconnu pour son dévouement et son esprit *underground*.

Étienne avait recueilli des informations sur Internet ; puis, des amis de Montréal, rencontrés dans une autre fête huit mois auparavant, l'avaient appelé pour lui demander s'il allait venir et pour l'inviter à « squatter chez eux », s'il en avait besoin. D'autres avaient cueilli le feuillet — communément appelé « *flyer* » — de l'événement dans un petit magasin de disques du boulevard Saint-Laurent, au deuxième étage, au-dessus d'une épicerie marocaine, et dont la porte d'accès est presque invisible de l'extérieur. D'autres encore s'étaient vu remettre le *flyer* en main propre, à la sortie d'une autre fête du genre. Un des DJs annoncés était particulièrement réputé. Le nom de l'événement, *Infinity*[32], flottait sur le devant du *flyer* dans un nuage de fractales rouges et vertes, au-dessus d'une spirale cosmique noire et bleue d'où émanaient des sphères luisantes et des motifs organiques. Le mot avait couru : la fête allait être décapante !

La plupart avaient déjà leurs billets en main lorsqu'ils se sont pointés dans la ruelle, billets achetés chez ce même disquaire (ou un autre du genre). Le coût : 25 dollars. Beaucoup

---

[31] « *Chill- out* », comme se « refroidir » (de la chaleur de la danse), relaxer. L'idée est née dès le début des raves de proposer un endroit un peu en retrait des salles principales échauffées et assourdissantes pour ceux qui désiraient se réhydrater, s'étendre sur des divans et discuter. On y joue souvent une musique électronique aux sonorités apaisantes (dites souvent « organiques ») et au rythme moins rapide et plus effacé. Voir M. Silcott, 2000, « The Rise and Fall of the Chill-out Ideal », dans Push et M. Silcott, *The Book of E. All about Ecstasy*, Londres, Omnibus Press, pp. 107-108.

[32] Il s'agit là du nom d'un événement qui a eu lieu le 26 avril 1997 à Montréal mais qui pourrait avoir lieu le mois prochain ou avoir eu lieu en 1994. C'est un nom assez typique pour ce genre d'événement. La description du *flyer* est fictive mais caractéristique. Pour une typologie et une analyse sommaire de ces dépliants, éléments emblématiques de la culture rave, voir B. Schütze, 1997, « Flyer Power », dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel festif. Portraits de la scène rave à Montréal*, Montréal, Macano, pp. 16-17.

en ont aussi profité pour aller s'acheter un nouveau chandail ou un nouveau pantalon. D'autres, comme Marie-Hélène, moins nantie, ont fait les friperies de l'avenue Mont-Royal pour dénicher quelque chose d'original. Le prix du billet, de l'*ecstasy*[33] (20 dollars à Montréal), de la bouteille d'eau (de 2,50 à 5 dollars), tout cela est déjà un gros morceau pour une étudiante à temps plein en première année d'études littéraires, ne vivant que de prêts et bourses en attendant de se dénicher un emploi d'été. Elle a pris beaucoup de temps pour « s'arranger », même si elle allait sans doute se débarrasser du chapeau et danser en soutien-gorge au bout de quelques heures, quand le « gros *trip* » commencerait. Julie, elle, s'est finalement fait faire le tatouage dont elle rêvait depuis longtemps : une petite araignée sur un pétale de fleur, dans le bas du dos. Elle le montre fièrement en décollant le pansement. Elle n'est pas la seule à être tatouée, ce soir là. Les marquages corporels y abondent. Encore plus ont des *piercings* un peu partout. Marie-Hélène, c'est la langue, au fond : une haltère avec une longue tige. Arcades sourcilières, creux sous la lèvre inférieure, nombril, narines, les recoins de l'oreille — tout est possible. La consigne en matière de choix : « trouver ce qui nous représente bien ».

Michel ne met jamais autant de temps sur son habillement. Il voulait « être bien pour danser », c'est tout. Il aime porter ce t-shirt, ce qu'il voit comme un geste politique, dans un « système qui essaie de te vendre n'importe quoi, même dans les toilettes ». Il se tient la plupart du temps dans les bars qui « jouent du rock alternatif, ben bruyant », mais c'est dans

---

[33] De la famille des amphétamines et autrement connue sous son acronyme chimique MDMA, ou 3,4 méthyldioxyméthamphétamine. Synthétisée pour la première fois aux alentours de 1912 par la compagnie pharmaceutique allemande Merck, cette méthamphétamine ne semble pas avoir connu de véritable usage dans la pharmacopée moderne, bien que plusieurs histoires plus ou moins vraisemblables aient circulé à ce sujet. Redécouvert dans les années soixante-dix et classé auprès du LSD comme catalyseur permettant un apprentissage d'ordre spirituel, le MDMA fut utilisé en psychothérapie par un cercle de médecins, aux États-Unis puis en Europe (son usage accélèrerait le progrès thérapeutique en matière de confiance et d'estime de soi, de résolution de traumatisme, etc.). C'est au cours des années quatre-vingt que le nom *ecstasy* lui fut accolé et que débuta son usage comme drogue récréative. Le MDMA a été classé substance illégale en 1985 aux États-Unis, rejoignant les mesures législatives des autres pays occidentaux. Au Canada, cette substance est classée à l'annexe H de la Loi sur les aliments et les drogues, et donc considérée comme « une drogue à usage restreint dont la possession est interdite et passible de sanctions pénales ». On consultera notamment J. Holland (dir.), 2001, *Ecstasy : the Complete Guide*, Rochester (Vermont), Park Street Press, 454 p. ; R. Peterson, 1996, *« Ecstasy » : synthèse documentaire et pistes de prévention*, Saint-Charles-Borromée, Québec, Direction de la santé publique de Lanaudière ; Push et M. Silcott, 2000, *The Book of E…* ; ainsi que N. Saunders et R. Doblin, 1996, *Ecstasy. Dance, Trance and Transformation*, Oakland, California, Quick American Archives, 281 p.

ces « fêtes-là qui ne finissent plus, où c'est vraiment intense », qu'il sent qu'il peut « vraiment se défouler ». Il travaille dans une compagnie de livraison, « en attendant de voyager » ou de fixer un choix d'études.

Kevin a déjà publié un recueil de poésie dans une petite maison d'édition, ce qui lui a récemment valu un prix littéraire. Il est né d'un père anglophone et d'une mère francophone, et a grandi dans les Cantons de l'Est. Il écrit en français, « pour se trouver ». Mais sa première fête du genre a tout changé. Il est déménagé à Montréal, a eu une « blonde » puis un « chum », avant de devenir célibataire. Il a abandonné ses études toutes neuves en droit (« c'était pour plaire à mon père ») et a commencé « à *mixer* des disques », puis à faire sa propre musique sur un ordinateur qu'il a « monté » lui-même, avec « tout ce qu'il faut » de puissance et de logiciels. Il a joué dans quelques petits *parties* avant de décider d'en organiser lui-même, « pour vraiment faire *tripper* le monde et leur faire connaître l'esprit du *peace*, *love*, *unity* et *respect* ». S'il est un peu triste du fait que ses parents ne l'appuient pas dans ses nouveaux choix — qualifiés par ceux-ci de « radicaux » —, il confie du même coup que « de toute façon, les vieux ne comprennent jamais les jeunes. Ils pensent toujours qu'on fait n'importe quoi, qu'on n'est pas sérieux ».

Cette nuit, toutefois, Kevin n'a rien organisé. Il est là pour *tripper* en « s'inondant de musique » et pour fraterniser avec ses amis, « sans être sur rien » (c'est-à-dire sans prendre de drogue). « Une couple de *smart drinks*[34], c'est assez pour me donner de l'énergie pour danser. De toute façon, juste l'énergie du monde pis la force de la musique, c'est comme si je la sentais, l'*ex*[35]. C'est comme si mon corps avait une mémoire pis que juste le monde pis la musique c'était assez pour déclencher le *buzz*. » Un frisson agite son corps et fait place à un sourire.

Arrivés tôt, nos jeunes ne font pas la file longtemps. Ils s'entassent avec les autres le long du mur de briques rouges, jusqu'à la porte. Le pavé est craquelé, semé de mauvaise herbe. Une lumière au-dessus de la porte éclaire faiblement. On avance lentement, parlant à voix basse. On salue des connaissances de la main, mais c'est à l'intérieur que l'on

---

[34] Littéralement : « boissons intelligentes ». Celles-ci sont habituellement faites à partir de jus de fruits préparés sur place, auxquels on rajoute des vitamines, de la caféine, de la *guarana*, du ginseng et/ou d'autres énergisants « naturels », et que l'on vend avec l'eau et d'autres boissons énergisantes embouteillées.

[35] L'*ecstasy*.

s'embrassera, que l'on se parlera. On entend le vrombissement de la basse à travers le mur, et la conduite d'aération vibre avec elle. *Boum-boum-boum*. Le rythme est déjà rapide. Deux armoires à glace gardent l'entrée, laissant un filet de gens pénétrer à l'intérieur, où deux autres « gars de la sécurité », t-shirts et pantalons noirs, *walkie-talkies* à portée de main, les fouillent en tâtant le long du corps et en vérifiant les sacs.

Pénétration

Une série d'escaliers et de couloirs plongés dans une semi-obscurité les rapprochent de l'enclave d'où origine le son. La basse se fait plus insistante. *Boum-boum-boum-boum*. Une musique que la plupart de ceux qui sont extérieurs à cet univers qualifierait de *bruit* : une musique sans musicien, sans véritable instrument, hautement percussive, produite à partir de machines et, dans ce cas-ci, construite sur la régularité d'un seul et même rythme qui ne s'interrompt que parfois, toujours pour mieux reprendre. « Wow ! C'est écœurant ! Crisse qu'on va tripper ! » lance Julie, en sautillant. Leur amie Cinthia court aux toilettes. « Il va y avoir une file là tout à l'heure ! Ils ont mis des toilettes sèches en plus mais ça ne sera pas assez. Il y a plein de lavabos qui marchent, par exemple ! »

Étienne est arrivé plus tard et a donc fait la file plus longtemps. Quand il pénètre dans l'entrepôt, vers une heure et demie du matin, les deux grandes salles sont déjà pleines de monde. Dans une des salles, le *beat* est vraiment rapide, avec des salves de son comme des vagues de métal, et des craquements aigus très saccadés. Une autre série d'escaliers le conduit à une autre salle. Dans celle-ci, un peu plus grande, la basse est plus « ronde » et le rythme juste un peu moins rapide, avec des strates de son et des ondulations frétillantes. Sur deux écrans suspendus à des murs opposés de la salle bondée sont projetés, d'une part, la courte séquence — toujours recommencée — d'un vieux film sur les dauphins et, d'autre part, le jeu d'infinies spirales qui tournent en changeant de couleur. Une lueur laiteuse s'en dégage et baigne la foule.

Kevin est assis sur un divan avec des connaissances dans une petite salle qui fait un peu « salon » et qu'éclairent doucement des chandelles. C'est le *chill-out*. Contrairement aux salles principales, on s'y entend parler.

« Dan n'est pas là ? »

— Non. Lui, c'qu'il aime, c'est le *drum'n'bass*. T'sais : Boum-*tchac*-(...)-boum-*tchac*-boum-*tchac* ! Y en a pas ce soir.

— Ouais, c'est vrai que c'est le fun pour danser, mais c'est tellement plus facile de se laisser aller sur ce qui joue-là ! Bon, justement, j'y vais !

Des joints de marijuana circulent librement, à la ronde. Une fille en robe japonaise s'arrête : « Je peux en avoir une *puff* ? »

Ecstasy

Marie-Hélène est visiblement nerveuse. Elle n'a pas fait d'*ecstasy* depuis plus de huit mois. Kevin dit qu'il lui en a trouvé de la bonne : « Elle te prend, tu te laisses faire. » Vaut mieux arriver avec son « *stock* » acheté d'avance. Les comprimés sont aisément dissimulables, et il n'est guère difficile de passer les fouilles avec une petite quantité. Il n'est cependant pas évident de trouver où en acheter si on est néophyte. Il faut des contacts, souvent des gens qui sont « dans la scène » depuis longtemps. Étienne veut y aller à fond — *ecstasy* et un peu de *speed* — mais il a dû s'en procurer sur place, ses amis de Montréal n'en ayant pas assez avec eux pour lui en refiler. « Le gars avec la chaîne, là-bas, près de l'escalier. Je l'ai *spotté*. Il sifflait "x, *speed*" quand je suis passé tout à l'heure. J'espère qu'elle va être bonne. Des fois, c'est pas terrible. »

Marie-Hélène a déjà dansé plus d'une heure avant de se sentir prête : au milieu de la salle, entourée, à fermer les yeux et à se laisser porter par la musique, puis à regarder les gens autour, à échanger des mouvements, comme avec le gars qui portait un costume un peu à la « Star Trek » et qui faisait comme s'il nageait dans l'espace. Ils ont échangé des sourires et des gestes en dansant, puis se sont échangé une balle imaginaire. Il lui a passé sa bouteille d'eau, puis ils sont partis chacun de leur côté, se frayant mollement un chemin plein de détours à travers les autres danseurs. Elle retrouve Michel après l'avoir longuement cherché. L'amie d'une amie, Misha, vient dans une soirée de ce genre pour la première fois. Ce sera aussi la première fois qu'elle prendra de l'*ecstasy* : « La meilleure ! », lui a-t-on dit. Mélissa et Luc « s'occupent d'elle ». Le scénario typique : elle a entendu parler de ces soirées-là, avec la musique techno et tout, comment ça change les gens et leurs goûts, comment c'est sympathique à l'intérieur, comment les gens se sourient, comment on danse pendant des heures, comment on « apprend à aimer son corps ». On lui a déjà expliqué ce que ça faisait :

« L'effet est simple, mais difficile à décrire. Tu verras ! » Mélissa et Luc resteront auprès de Misha toute la nuit, la mettant en confiance s'il le faut et l'obligeant à « travailler son *ex*[36] », à en arpenter les possibilités. Ils vont la prendre tous ensemble, en complices, dans un coin près des enceintes, après être allés acheter leur bouteille d'eau : « À partir de maintenant, plus besoin d'argent. Sers ça comme il faut. »

Michel et Luc sortent le « *stock* ». Luc a des comprimés[37]. Michel, lui, dépose une gélule dans la main de Marie-Hélène. La gélatine est déjà moite à cause de la chaleur qui règne dans la salle. Un regard pour tous à la ronde, une respiration et hop !, c'est avalé. Michel grimace et avale une bonne rasade. « Qu'est-ce que t'as ? »

— C'est amer !

— Tu la croques ? Pourquoi tu fais pas juste l'avaler ?

— Pour savoir ce qu'il y a dedans ! Quand y a vraiment du MDMA, quand c'est vraiment de l'*ex*, ça goûte tout de suite. Une espèce de piqûre chimique ben amère. Le goût ne part même pas tout' avec de l'eau.

— Et puis ?

— Elle va être bonne ! C'est en plein ce que Kevin m'a dit que ce serait.

— C'est-tu de l'héroïne qu'y a là-dedans ? C'est ça que Paul m'a dit.

— C'est de la niaiserie les histoires d'héroïne. C'est pas parce que c'est fort que c'en est. J'ai un ami qui en a fumé, de l'*héro*, pis qui dit que ça fait pas ça pantoute. Pis ça coûte ben que trop cher. Tu coupes pas de l'*ecstasy* avec ça ! Peut-être du PCP[38] ; ça coûte rien, ça.

---

[36] Dans le milieu des raves, on ne considère pas l'usage de l'*ecstasy* comme quelque chose de purement passif. Aiguisant la sensibilité du corps (voir les effets de cette drogue, plus loin), les effets de l'*ecstasy* sont bonifiés par le mouvement, la nouveauté et les expérimentations, d'où l'expression ci-haut.

[37] Gravés de logos de compagnies (*Mitsubishi*, *Apple*, *Dubble Bubble*, *Volkswagen*, *BMW*, etc.) ou autres graphiques simples (Eurodollar, colombe, lapin *Playboy*, signe de « *peace* », cœur, *smiley*, emblème soviétique, etc.) et de couleurs diverses — rose, blanc, crème, vert pâle, bleu pâle — les comprimés d'*ecstasy* changent continuellement d'apparence selon les « arrivages ».

[38] Le composé synthétique de la mescaline qui, en raison de son très faible coût de production et de la facilité de celle-ci, se retrouve bien souvent comme agent actif dans les comprimés d'*ecstasy* en remplacement d'un certain pourcentage de MDMA, d'autant plus que cette substance faisait déjà partie de la pharmacopée des bandes criminelles qui ont investi ce marché depuis 1996 environ au Québec (le scénario est sensiblement le même ailleurs). Le PCP (mescaline de synthèse) a un effet « écrasant » qui peut facilement donner l'impression d'être du « vrai bon *stock* » pour ceux qui ne connaissent pas les effets du MDMA pur, autrement reconnaissable. Pour des données québécoises sur la composition des comprimés d'*ecstasy*, voir Peterson, 1996, *« Ecstasy » : synthèse documentaire…*

Misha est nerveuse à son tour. « On est là, ma belle, on te lâchera pas, lui dira Mélissa. Viens t'en. On va aller danser un peu en attendant le *rush*. »

La force du son

Dans les deux grandes salles maintenant bondées (ils devaient être plus de mille personnes, un *party* moyen), des gouttes d'eau perlent au plafond : de l'humidité condensée qui retombe sur les danseurs. La musique continue de gronder, comme une trame sur laquelle se déroulent tous les gestes et toutes les pensées. Impossible d'y échapper — la force du son est telle que le corps semble vouloir bouger tout seul. Le fait d'être autant de gens ne fait qu'amplifier ce désir de s'élancer, ou encore de simplement onduler sur les fréquences qui planent au-dessus des basses. Des jets de lumière passent au-dessus des têtes et des bras levés — rouges, verts, bleus — comme des nuées que recoupent ensuite des lasers et des stroboscopes. Engagé dans la mer des danseurs, il est presque impossible de se retrouver. Que des gens, partout autour, fixant ceci ou cela, ou les yeux fermés, tout simplement.

Le son émane d'enceintes empilées placées aux quatre coins de la pièce. Chaque « tour de son » fait trois mètres. Le sol en béton vibre à cause de l'intensité des basses. Celui qui détient la clé du son est le DJ, qui opère à partir d'un bout de la salle. On ne le voit presque pas, caché qu'il est derrière les jets de lumières et les enceintes. Élevé de deux pieds environ au-dessus du niveau du sol, il jette de temps à autre un regard sur l'étendue des corps en danse, comme pour en prendre le pouls. Écouteurs sur la tête, avec trois tables tournantes et quelques machines devant lui, il s'agite sans cesse, pigeant des disques derrière lui et les posant sur les platines, semblant ajuster ceci ou cela, tournant sans cesse des boutons sur ses consoles, tout en marquant le rythme du mouvement de ses hanches. Spectacle intrigant. Que fait-il ? À quoi servent tous ces boutons ? Difficile de savoir, dans cette nuée électronique que crachent les enceintes, quels effets peuvent bien avoir chacun de ses gestes. Pourtant, personne ou presque ne le regarde, occupés que tous sont à danser, à se regarder, à se toucher même. On ne peut pas dire de la foule qu'elle est tournée vers lui outre mesure : « Tant qu'il met de la bonne musique, c'est tout ce qui compte ! »

Soudainement, dans le halo sonore, les basses viennent de disparaître ; le rythme, de cesser. Les lasers ne scandent plus l'espace ; une luminosité plus uniforme revient momentanément. Les hautes fréquences, comme un crescendo de cymbales, amorcent une

spirale ascendante effrénée, puis relâchent. Un son au motif d'une simplicité et d'une *efficacité* désarmantes — on dirait presque de l'orgue ! — donnent la vertigineuse impression de se déhancher dans les airs. Les cymbales reprennent de plus belle, touchent presque au plafond. La foule saute, crie, trépigne, comme prise par une tension qui se nourrit ; puis le battement sourd du rythme reprend comme un coup de tonnerre, sa basse vrombissant à nouveau avec la force d'un moteur à réaction : les cris fusent, des sourires se dessinent d'eux-mêmes sur les visages, la danse se déchaîne de plus belle.

« Comme une fusée qui décolle »

Marie-Hélène a été prise de nausées. Michel l'a accompagnée aux toilettes. Elle s'est passé un peu d'eau dans le visage. Michel a caressé sa nuque. Elle n'a pas vomi, cette fois. Elle va mieux. « Ça m'arrive tout le temps ! », dit-elle.

— Ça va passer. Moi, ça me débloque toujours l'intestin !

Dix minutes passent. Quinze. Toujours rien. Misha se demande bien ce qui va se produire. Elle ne sent rien. Peut-être une petite vibration dans ses bras.

« C'est peut-être juste ça ? Est-ce que je vais être la même quand ce sera fini ? Est-ce qu'on peut rester pris là-dedans, comme dans un monde parallèle, comme avec l'acide ? » Tant de questions qui peuvent ou non jalonner cette période d'attente. C'est avalé. Il n'y a plus rien à faire que d'attendre. On ne peut plus reculer. Période d'expectative teintée d'un peu d'angoisse.

Trente minutes. Misha quitte un peu la piste de danse pour aller s'asseoir près des enceintes, avec vue sur la foule. Les garçons qui étaient là lui ont fait de la place. Luc et Mélissa dansent devant elle. Trente-cinq minutes. On trouve dans les pages du livre *Altered States* du journaliste anglais Matthew Collin[39] une description assez typée qui correspond probablement à l'expérience de Misha dans les instants qui suivent : imperceptiblement, le monde commence à se désaxer, comme un ascenseur qui accélère en montant. Un souffle écrasant s'empare du corps de l'intérieur : comme un accident de voiture ou une fusée qui décolle. Les yeux se ferment d'eux-mêmes. Le corps est comme à cheval entre deux mondes.

Luc et Mélissa sont venus s'asseoir près d'elle.

---

[39] M. Collins, 1998, *Altered States. The story of Ecstasy culture and Acid House*, Londres, Serpent's Tail, pp. 1-3.

— Ça vient de décoller, Misha?

— (...) oui.

— Nous aussi. Parle-toi, accepte ce qui se passe. (...) Ça va aller. Dis-toi que tu t'aimes, flatte-toi le cœur. Tiens-toi bien, respire. Rassure-toi. C'est bon.

De profondes respirations rassurent Misha et, en même temps, amplifient la sensation. C'est bon, mais presque intenable.

— C'est fort, souffle Misha. J'chavire...

— C'est la première vague qui surprend le plus, Misha. C'est la plus intense. Après ça, ça va et ça vient, comme une sinusoïdale.

Souvenirs d'une mémoire vive

Quatre jours plus tard, Misha ressentira le besoin de laisser une trace de son expérience. Ayant déjà parlé de celle-ci à ses amis, elle flânera un moment sur des sites Internet voués aux raves. Dans la section des récits d'expérience, elle inscrira sur la toile les souvenirs de cette soirée. Cristallisée dans le texte qui suit, son expérience correspond à d'innombrables autres, et révèle l'essentiel du vécu d'un « *trip* » considéré généralement comme « réussi »[40] :

> Après ça [la première montée], les sensations et les émotions se sont un peu apaisées. On dirait que c'est sorti par le bout des doigts, dissipé dans l'air. Là, j'ai eu le goût de parler. C'était ben fort. Y avait un paquet de choses et d'émotions qui me venaient. Ça voulait exploser, jaillir de moi. J'ai parlé un peu avec Mélissa. J'avais de la misère à trouver les bons mots. Mais j'entendais ce qu'elle me disait et je l'ai regardée, et j'ai eu l'impression de la *comprendre*. Pas juste les mots, pas juste ce qu'elle disait, mais une compréhension plus profonde encore. On aurait dit que je voyais *en* elle. Que je voyais son âme. Que je comprenais tous ses désirs, ses rêves, ses peurs. Que, comme tout le monde, comme moi, elle avait juste le goût d'aimer et d'être aimée. Chaque phrase était comme un monde qui s'ouvrait, de connivence, entre elle et moi. Je me suis dit que je l'aimais vraiment, elle. Dans le fond, c'est comme si tout ce qu'elle m'a dit (et tout ce que j'ai dit aussi) était plus *vrai* que d'habitude. Comme s'il n'y avait plus de barrières. On s'est serrées toutes les deux dans nos bras. J'ai regardé mon ami Luc, qui était là aussi, et j'ai pensé la même chose. Je l'ai vu de cette même manière. J'ai regardé le monde autour, qui dansait, et je me suis dit qu'eux autres aussi, je les trouvais beaux. Ça m'a fait sourire.

---

[40] Évidemment, ce ne sont pas toutes les expériences qui sont aussi positives. Toutefois, le « premier trip d'*ecstasy* » tel que décrit ici, est assez typique. Si ce récit est fictif, sorte de synthèse des témoignages que l'on peut recueillir sur le terrain, il aurait bien pu être affiché sur tel ou tel site Internet, dont le très abondant www.hyperreal.org.

> Je pense que je n'entendais plus la musique depuis que c'était embarqué [les effets de l'*ecstasy*], même si j'étais assise à côté des *speakers*. Mais là, c'est revenu tout d'un coup et ça a capté toute mon attention. Wow ! Le son, maintenant ! J'aimais ça, avant, le techno, mais depuis ce moment-là, on dirait que je comprends vraiment toute la force qu'il y a là-dedans. C'est comme si le son ondulait et que ça me rentrait dedans, jusque dans les os. Ça vibrait, à l'intérieur. Je me suis touchée et j'ai remarqué que je transpirais, même si je n'avais pas bougé. Quand je regardais autour, c'était comme si y avait une espèce de halo magique qui entourait tout, et que tout le monde était lumineux. Tout était plus réel. Tout avait l'air nouveau.
>
> Luc m'a demandé si ça allait. Je n'avais plus vraiment le goût de parler, c'est drôle. Je lui ai dit que c'était *cool*. Je pense que mon sourire en disait plus long que mes mots ! Il m'a dit de venir danser. Ouf ! Ça me tentait pas vraiment de me lever. Je serais restée là toute la nuit, je pense, juste à regarder le monde et à écouter la musique. J'ai réalisé que j'avais la tête qui bougeait toute seule sur le *beat* ! Il m'a dit qu'il fallait bouger, que ça allait ouvrir plein d'autres portes. Je lui ai fait confiance. Je savais qu'il n'allait pas me forcer à faire quoi que ce soit et que je pouvais toujours revenir m'asseoir, si je voulais.
>
> C'était drôle de savoir que j'étais *gelée*, parce que j'étais capable de penser. J'aurais pas fait des maths, là, c'est sûr !, mais j'étais capable de penser et de parler normalement. Mon ami Michel a dit qu'il avait même déjà fait l'épicerie pendant qu'il était encore *buzzé* ! J'étais la même, mais on dirait que j'étais juste plus *là*.
>
> J'ai tremblé un peu en me levant. Je me sentais lourde et molle. Mais ça a pris quelques secondes et *bang* !, il y a eu une vague d'énergie incroyable qui est montée dans mon corps. On aurait dit que ça allait avec la musique. J'ai suivi Luc et Mélissa, on est rentré dans la foule, comme si on se faisait avaler. Le *party* était vraiment *pogné* à ce moment là. Luc a dit que le DJ avait changé, que c'était pas le même que plus tôt. C'est vrai que le musique n'avait pas la même texture qu'auparavant. Je ne sais pas qui c'était qui *spinnait*, mais c'était bon. J'ai dansé comme une folle.
>
> C'est là que la deuxième vague a embarqué. Ça m'a inquiétée un peu, mais j'avais déjà pas mal moins peur que pour la première. C'était comme une grosse pression sur tout mon corps, qui devenait de plus en plus forte. Je pense que j'ai eu le tête qui est partie par en arrière et que j'en ai perdu des bouts ! Je me concentrais sur ma respiration. C'était bon de sentir l'air entrer. La musique était comme une grosse bulle qui me glissait dessus. J'étais complètement *space*, perdue dans mon petit nuage de glace sèche, de lumière et de son. C'était bon comme un orgasme ! Y en a qui disent que c'est aphrodisiaque, l'*ex*. Mais moi, je sais pas, j'avais pas le goût de me faire tripoter. Y paraît même que ça fait rapetisser le pénis des gars ! J'avais plus le goût de me faire toucher partout, de me faire masser. Je me caressais les mains, le cou. On dirait que Luc et Mélissa ont compris, parce qu'ils ont commencé à me masser et à me flatter, un en avant l'autre en arrière : les bras, la tête, le dos, les jambes. Mmmm !
>
> Ce bout-là, ça été très intense pis ben, ben le fun. Je me sentais vraiment libre, vraiment bien.

Vivre le chaos

Sébastien danse à tout rompre. Lui, il a pris du *speed*. L'effet s'est glissé lentement en lui, prenant presque deux heures pour s'installer — il ne s'en serait « même pas rendu compte ». Il déclare, en expliquant son *trip*, qu'il n'y a pas eu ces « vagues folles », comme avec l'*ex*. Juste une impression d'être indestructible, un désir intense de sentir la musique le

transpercer, et de l'énergie à revendre qui lui permettra de tenir bon toute la nuit — même qu'il aura sûrement peine à s'endormir le lendemain, en après-midi. Il n'a que le goût de « faire des folies, de sauter partout, de faire des culbutes, de rire ». L'*ecstasy*, selon lui, « c'est trop incertain, avec les motards[41] qui contrôlent le marché, et tout. On ne sait jamais à quoi s'attendre ». En gros, les effets les plus marqués de l'*ecstasy* doivent durer six heures, environ, mais un de ses copains est déjà resté près de trente-six heures dans un état de stupeur, sans pouvoir dormir. Il n'a pas trouvé ça drôle. Avant, à ce qu'il paraît, « la qualité de l'*ex* était meilleure ». C'est aussi l'opinion de bien des gens, dans le milieu. « Là, il y a toujours des gens qui sont malades, il y en a toujours une gang qui ont l'air d'être des fantômes dans les *parties*. » Maintenant, poursuit-il, « on dirait que les *dealers* profitent du fait qu'il y a plein de nouveaux dans la scène pour leur passer n'importe quoi. Surtout dans les gros événements.[42] »

Misha danse en relâchant toutes les parties de son corps, comme un pantin. Luc est parti « explorer ». Marie-Hélène a l'air de placer des cubes l'un sur l'autre dans l'espace devant elle. Des regards complices s'échangent à la ronde, avec des inconnus, se muent en sourire, comme s'ils se reconnaissent dans le partage d'un savoir secret. Julie et Kevin apparaissent soudainement, sortis de nulle part. On lance des cris et on s'échange des étreintes, comme si ces retrouvailles refermaient des années d'absence.

Michel simule des redressements assis, mais à la verticale, en riant. Avant de faire de l'*ecstasy*, il était plutôt renfermé et méfiant. Peu confiant en lui-même, aussi. Il n'avait jamais dansé. Son corps ne lui plaisait pas et il se sentait intimidé. Maintenant, il faut l'arracher à la piste de danse. Il a même commencé à *spinner* des disques chez lui. Des histoires comme ça, autour, si on se plaît à les conter, on ne les compte plus. Pourtant, il confiera plus tard à Luc que, s'il a « ben trippé, et tout », ce n'était pas aussi bon que d'autres fois : « Je sais pas.

---

[41] Les bandes criminelles qui, entre autres (et cela est maintenant bien connu des autorités), contrôlent le marché de la drogue dans le réseau des plus importantes fêtes techno.

[42] Il semble bel et bien que la période d'implantation des raves se fasse sous les auspices de drogues de meilleure qualité. Cet état de choses ne dure toutefois pas très longtemps, et cela est vrai de façon généralisée. D'un autre côté, croire au fait que « la drogue et les *partys* étaient meilleurs avant » constitue une véritable légende urbaine que l'on entend peut-être trop souvent pour ne pas y voir une sorte de « nostalgie des origines » trompeuse. De plus, en ce qui concerne les abus de substances, on s'entend pour dire qu'il y en a eu de toutes les époques, et non seulement à partir d'un certain éloignement des « origines », même si les abus peuvent alors devenir plus fréquents.

J'étais comme moins surpris, ça a eu moins d'effet. C'est peut-être la musique ? Je suis content que vous soyez là, par exemple. Ben content. »

D'autres, ce soir, ne semblent pas aussi extatiques que Misha, Luc et Mélissa; du moins à ce que l'on peut en juger de l'extérieur. C'est le cas de certains danseurs qui, torse nu, répètent sans cesse, depuis des heures, les mêmes mouvements de convolution avec des bâtons fluorescents, tandis que leurs regards demeurent figés dans l'espace vide devant eux, dans un autre monde. À quelques reprises durant la soirée, on croise aussi de ces jeunes qui tremblent en se cherchant un coin pour s'y recroqueviller. Souvent, des amis ou encore des gens de la sécurité finissent par les escorter aux toilettes ou à l'extérieur, pour prendre l'air, pour s'asperger, pour se réhydrater, ou pour vomir. D'autres sont étendus par terre, les yeux fermés; il semble impossible de savoir ce qui peut bien se passer en eux. Impossible de dresser un bilan neutre de l'état des êtres croisés durant la nuit. Impossible aussi de réduire à un seul type les expériences qui y sont vécues. L'impression que chaque participant gardera de son expérience ce soir-là dépend grandement de la qualité de celle-ci et de l'environnement.

Marie-Hélène, pour sa part, flotte maintenant au-dessus du sol. Son chapeau d'infirmière et sa blouse reposent quelque part, sur une enceinte ou près d'un mur. Dix garçons la portent à bout de bras, une main retenant, l'autre massant, traçant un parcours sans but dans la salle entre les danseurs qui s'agglutinent et glissent tout autour. Elle paraît s'être complètement abandonnée. Les bouteilles d'eau passent de main en main. On les garde à vue, dans les mains ou dans une poche de pantalon, pour ne pas oublier de boire. « Il faut s'hydrater ! » : c'est la seule règle. Quelqu'un part pour remplir deux ou trois bouteilles vides. Combien de temps a-t-il été parti ? On ne saurait dire : les repères du temps ont pris la fuite.

Retour au jour

La lueur du jour filtre à travers les carreaux sales de l'ancien entrepôt. Des cris retentissent à nouveau, comme si quelque chose venait d'être conquis. Une vigueur nouvelle s'empare des danseurs. Encore et encore.

Une fois le jour bien levé, on s'assoit le long des murs. Les danseurs ont de plus en plus d'espace. Le *chill-out* se remplit. C'est là que Kevin rencontre Étienne et ses amis. On y

est couché pêle-mêle sur de vieux divans. On se masse, on discute, on fume des joints. Si certains ne semblent pas rassasiés, d'autres, au contraire, paraissent crevés. Les traits tirés, ils attendent que leurs amis soient prêts à partir et donnent des signes de lassitude. Il peut être huit ou neuf heures du matin avant qu'une certaine partie des participants ne songe réellement à partir. Les transports du retour s'organisent. « Qui va par là ? » On s'échange des numéros de téléphone. Certains s'embrassent langoureusement, pendant de délicieux et interminables instants. Misha et Marie-Hélène commencent à « redescendre » : « Wow ! » Misha demande, comme lavée par des heures de vagues sur un bord de mer : « Comment vous faites pour ne pas faire ça tous les jours ? »

— Justement, faut que ce soit spécial. Pis de l'*ex*, le plus t'en fait, le moins c'est bon. Faut espacer les doses, comme ça c'est toujours aussi bon. Une histoire de sérotonine : une hormone, ou quelque chose du genre[43].

Mélissa a retrouvé son chapeau et sa blouse. Elle et ses amis sortent à l'air matinal — frais, presque froid — de la ruelle. Il va faire beau. On leur tend des *flyers* avec de l'information sur de futurs événements. Kevin en montre un à Étienne : un carré de papier photocopié, avec le dessin stylisé d'un grand Africain qui danse sous un pont de fer au rythme des tambours. Le graphisme monochrome et la qualité bon marché du papier tranchent nettement avec d'autres feuillets plus léchés.

— Regarde. C'est là qu'on s'en va. Le loft d'un gars ben cool dans le bas de la ville. Il fait des *afters*[44] chez lui avec des DJs. C'est juste cinq dollars, pis c'est pour payer ses temps de studio. Il va enregistrer des *tracks* bientôt. C'est du bon *tech-house*[45]. Y a plein de divans chez lui, pis on a accès au toit.

— C'est parfait !

---

[43] En effet, les effets plaisants de l'*ecstasy* diminuent avec un usage fréquent, tandis que les effets déplaisants, eux, peuvent commencer à se faire sentir ou encore devenir de plus en plus importants : dépression, difficulté du retour à la normale, et même agressivité. L'*ecstasy*, l'acide et le *speed* nécessitent que l'on prenne du temps pour récupérer et du temps de repos entre les doses pour que les effets recherchés soient pleinement sentis.

[44] L'abondance du phénomène des « après-fêtes » techno constitue un phénomène en soi. Regroupant les plus endurcis des fêtards et aussi d'autres qui préfèrent ces rendez-vous aux fêtes nocturnes plus imposantes, les *parties afters* sont habituellement tenus dans des lofts ou autres endroits privés, mais peuvent aussi avoir lieu dans certains bars, cafés ou clubs à tendance techno. Ces lieux ouvrent entre 10 heures du matin et 2 heures de l'après-midi pour s'étendre jusqu'en début de soirée. Une série de DJs y assure l'indispensable ambiance musicale.

[45] Un style particulier de techno caractérisé par un son aux couleurs minimalistes.

Une auto s'arrête près d'eux :

— Vous voulez un *lift* jusqu'au métro ?

— Non, c'est beau. Je pense qu'on a envie de marcher. Merci !

Kevin, le jeune poète, a écrit ces lignes au sortir d'une de ses premières expériences dans ces fêtes :

> Nos oreilles bourdonnent encore. La surface de nos corps aussi. Chaque pas est une caresse. Nous marchons en silence, collés les uns contre les autres, savourant le fait d'être là, dans la fraîcheur matinale, au sortir de la nuit. Des automobilistes grillent des feux rouges : peut-être sont-ils pressés d'aller travailler ? Nous échangeons des sourires. L'esprit oscille entre la lucidité et le départ vers cette zone étrange qui borde le sommeil, sans jamais s'y commettre. Ni éveil, ni sommeil, seulement une sorte de voyage dans les paysages du possible. La traversée de l'île en métro, du nord au sud, prend des allures de périple imaginaire.

— On va se boire un café en sortant ?

1.3 Les trois axes de l'imaginaire techno

Le foisonnement de références religieuses explicites dans les discours entourant les raves nous avait d'abord convaincu de l'opportunité d'interroger ce phénomène. Cela dit, autant de références relevant du sens courant de la religion ou de la « spiritualité » ne veut rien dire en soi. Ou plutôt, une référence aux allures de religion ne signifie pas pour autant qu'elle relève de la religion. À l'inverse, et comme le disait Mircea Eliade, tout *peut* devenir religieux — ce qui ne veut évidemment pas dire que tout l'est en un moment culturel donné. Cette ouverture aux rapports entre signifiant et signifié permet de saisir ce qu'il y a en l'humain de potentiel d'innovation dans les modalités de son rapport au sens.

Nous circonscrirons d'abord le champ des significations subjectives qui composent l'imaginaire de la culture techno. Ce dernier est l'ensemble des représentations d'un système culturel donné, dans ce cas-ci marginal par rapport à un ordre social plus vaste. L'imaginaire techno est ce qui assure la cohérence de cette culture. Il en explicite les aspirations, l'axiologie, les eschatologies et les visions du monde. L'imaginaire est le produit des interprétations multiples de l'expérience et de la culture techno, ce qu'elles sont et ce qu'elles signifient. Il structure en retour les attentes et offre un langage pour l'interprétation de la

pratique. Il ne s'agit pas de décrire objectivement l'univers techno mais plutôt la constellation de récits qui composent son idéal. L'imaginaire est une construction éminemment positive dans le cas présent. Les récits négatifs, mortifères, sont repoussés au-dehors. Ils en définissent la limite, le cernent. Une étude empirique peut révéler un portrait beaucoup moins verdoyant, comme en témoigne l'enquête de terrain effectué dans des *free-parties* de la région parisienne par Sandy Queudrus[46], ou encore le travail de récolte de récits de sortie de la culture techno par des jeunes désabusés, mené par Gaëlle Bombereau[47]. Mais, au sein de la culture techno, on dira à propos d'un néophyte qui a eu une mauvaise expérience ou qui en ressort extrêmement critique qu'il n'a « pas compris », qu'il ne s'est pas « laissé aller », que s'il a consommé des mauvaises drogues c'est qu'il ne connaissait pas les codes, etc. Cette remarque est importante parce que notre enquête cherche à cerner les dynamiques de sens de la culture techno. Ce chapitre traite donc de l'objet d'une manière partielle. Notre démarche consistera précisément à traiter successivement des résidus de l'analyse dans les chapitres subséquents.

Cerner l'imaginaire techno a ceci de particulier que la musique techno qui est sa trame est elle-même vide de discursivité. Elle est sans paroles ni textes, mis à part quelques mots ou expressions à fonction phatique. Voix et mots, lorsque présents dans la trame sonore, sont généralement le produit d'échantillonnages et sont traités comme n'importe quel autre son. Par conséquent, contrairement au rock et au hip-hop, on ne peut pas cerner l'imaginaire techno en décryptant les paroles des chansons. Le hip-hop illustre à quel point la parole et les mots sont une entreprise de situation symbolique : le rappeur rappelle constamment qui il est, d'où il parle, qui sont ses amis, qui il baise, quelles sont ses prises de positions, quelles sont ses aspirations, quelle est son histoire. Il construit par la parole un narratif qui le représente et de ce qu'il représente. L'expression « *represent* » est un leitmotiv du chanteur hip-hop. Cette caractéristique fait du hip-hop une culture de *situation* identitaire et sociale. Que ce soit dans une optique de contestation de la société et / ou de glorification des signes extérieurs de la réussite (argent, filles, possessions luxueuses, etc.), le hip-hop convie à une vision du monde

---

[46] S. Queudrus, 1999, *Un maquis techno. Modes d'engagement et pratiques sociales dans la free-party*, Nantes, Éditions Mélanie Séteun, 120 p.

[47] G. Bombereau, 2001, « De l'abandon dans la rave à l'abandon de la rave », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités…* », pp. 143-154.

et des valeurs bien explicitées. Une anthropologie comparée des univers hip-hop et techno (qui reste à faire) dévoilerait deux imaginaires diamétralement opposés : l'un de positionnement et de sur-détermination, l'autre d'abandon et d'indétermination. Puisque la musique techno ne suggère rien de spécifique par elle-même, puisqu'elle est en quelque sorte une forme vide (ou libre) offerte à l'investissement, le champ circonscrit par les significations projetées par les participants est plus vaste et peut-être plus ardu à saisir. Or, ce n'est pas parce que la musique techno est muette que le phénomène l'est, bien au contraire. Comme si la culture avait horreur du vide, l'absence de sens explicite du phénomène techno lui a permis de générer et d'héberger un grand ensemble de significations nouvelles, réinterprétées ou bricolées. Cette ouverture, cette *indétermination du sens comme condition de possibilité du sens*, est une des principales caractéristiques du phénomène techno.

L'étude de l'imaginaire s'est heurté à la difficulté d'en découper les composantes en catégories. Reproduire les divisions internes au phénomène, selon les styles musicaux par exemple, ne suffit pas quand il s'agit d'expliquer la fonctionnalité et la cohésion symbolique du phénomène dans son ensemble. Les divisions suggérées dans nos précédents travaux ne nous apparaissent plus adéquates. Dans un article portant sur l'imaginaire techno, l'anthropologue Graham St John en a cartographié l'ensemble suivant quatre axes : « rave-o-lution spirituelle », « la techno-communitas et le corps électrique », « hyper-millénarisme » et « techno-sotériologie[48] ». Or ces divisions, qui discriminent suivant le *contenu* des récits, révèlent leur arbitraire aux frontières des catégories. L'intertextualité de l'imaginaire techno opère d'une telle façon que bien des récits chevauchent plus d'une catégorie ainsi décrite. Dans la mesure où notre analyse entend remonter aux conditions de cet imaginaire, nous proposons une décomposition de l'imaginaire techno en trois axes fonctionnels. Sous les thèmes du « retour à la source », de l'« ascension » et de la « techno-communitas », ce sont trois rapports au sacré qui se dessinent : longitudinal, vertical-transcendantal et horizontal. Ces trois rapports trouveront leur logique d'ensemble et leur solution dans l'interprétation subséquente en termes de rituel religieux festif. On reviendra par ailleurs sur cette division

[48] G. St John, 2003, « The difference engine. Liberation and the rave imaginary », dans G. St John (dir.), *Rave Culture and Religion...*, pp. 19-43.

tri-axiale au dernier chapitre, où il sera question des considérations épistémologiques découlant de nos analyses.

1.3.1 L'imaginaire du retour à la source

Au tournant des années 1970-80, en Amérique du Nord, ceux qui fréquentaient les clubs gais avaient l'impression de réactiver une « tradition souterraine de rituels tribaux primitifs » dans leur « quête d'extase et de transcendance » par la danse[49]. Pour les participants, la communauté et la libération vécues remplaçaient l'adhésion aux religions traditionnelles dont ils étaient exclus en raison de leur orientation sexuelle et de leur marginalité. Frankie Knuckles, un des pionniers du métier de DJ, a dit du club Warehouse où il officiait que ce lieux était l'équivalent d'une « Église », un haut-lieu de sens et de communauté pour ceux qui le fréquentaient. On retrouve pareilles descriptions pour de nombreux clubs *house* et techno à travers la planète techno, comme le célèbre Haçienda de Manchester, un des lieux de bourgeonnement de la scène techno Anglaise. À Montréal, le Business et le K.O.X., qui ont préfiguré l'explosion rave, ont fait l'objet d'une semblable ferveur et suscitaient une forte identification. Plus que de simples lieux de divertissement, ils étaient un point de ralliement et un milieu de vie. Ils occupent encore aujourd'hui une place privilégiée dans les récits personnels de ceux qui les ont connus et plus largement dans la mythologie techno montréalaise. C'est dire qu'il existe une filiation non seulement factuelle mais imaginaire entre l'univers des clubs *house* et la culture techno. Dans tous les cas, c'est le sentiment de retrouver et de réactualiser une source communautaire tribale enfouie ou perdue qui garantit le sens de la pratique et donne l'impression de participer (ou d'avoir participé) à quelque chose d'important, une sorte de renaissance personnelle, communautaire et culturelle.

L'avènement de la musique techno dans le paysage sonore urbain a été largement perçu comme un retour aux sources primitives et une nouvelle communion avec des rythmes

---

[49] A. Goldman, 1978, *Disco*, New York, Hawthorn Books, [s.p.], cité dans M. Collins, 1998, *Altered States...*, p. 191.

naturels ; et ce, même si celle-ci est produite à l'aide de procédés synthétiques et technologiques. Il en est ainsi en raison de la nature hautement percussive de cette musique, qui confirme le passage, dans la musique du XX^{e} siècle, d'une structure harmonique à une structure rythmique, notamment à travers l'influence noire[50]. La musique techno est née dans une aura de détournement et de renouveau puisqu'on y a vu une manière de ré-humaniser et de ré-enchanter une technique autrement déshumanisante : « Comment recréer le rythme de l'univers ? Comment faire vivre la matière ? Comment insuffler une âme à une machine ?[51] » Telles ont été les questions auxquelles a entrepris de répondre la musique techno.

L'idée de remettre à l'ordre du jour la fête et le rituel a touché les mêmes cordes. Initiation, excès nocturnes, comportements orgiaques et consommation rituelle de psychotropes sont apparus comme autant de pierres de touche d'un retour aux sources pré-modernes, extra-occidentales, primitives et tribales. Le retour à la source est conséquemment un axe majeur autour duquel se structure l'imaginaire techno et dont il tire de son efficacité symbolique. On retrouve le trope du retour à la source dans la description des raves et de leur histoire. Jimi Fritz, aujourd'hui quinquagénaire, père de famille et raver de la Côte ouest canadienne, décrit ainsi l'origine des raves :

> L'histoire du rave à proprement parler devrait commencer il y a quarante mille ans environ, quand l'homme primitif vivait encore dans des grottes et respirait la fumée d'un feu de bois. À un certain moment de l'évolution sociale de l'homme primitif, les gens commencèrent à s'exprimer musicalement, avec leur voix probablement d'abord, puis, plus tard, en expérimentant la production de son en frappant des bâtons, et ainsi de suite.[52]

D'autres récits reprennent la même structure narrative tout en assumant le caractère mythologique de la référence :

---

[50] Ph. Tagg, 1994, « From refrain to rave : the decline of figure and the rise of ground », dans *Popular Music*, Vol. 13, No 2, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 209-222.

[51] An-Ju, 1998, *Techno : techno, house, ambient. Hardcore, trip hop, jungle, trance, big beat*, s.l. (France), Les éditions Hors-Collection, p. 4.

[52] « *The history of rave should properly begin around forty thousand years ago when early man still lived in caves and breathed wood smoke. At some point in primitive man's social evolution, people began to express themselves musically, probably vocally at first, then later experimenting with making sounds by banging sticks together and so on.* » J. Fritz, 1999, *Rave Culture : An Insider's Overview*, [Canada], Smallfry Press, p. 31.

> La légende raconte qu'Ishtar, la déesse phénicienne de l'amour, connut une grande passion et une grande déception sur la plus magique des îles Baléares. Ivre de rage, elle aurait alors jeté un sort sur Ibiza, condamnant tout amoureux à l'extase perpétuelle dès lors qu'il aurait connu l'amour sur ses plages aux senteurs de romarin. Des millénaires plus tard [...] Ibiza est la Mecque libertaire, voire libertine, des hippies des années 70, loin de la dictature franquiste au pouvoir en Espagne... Puis elle se transforme en un lieu de villégiature jet-set et gay avant de devenir le berceau de la culture rave européenne.[53]

Sortant des cieux les plus lointains dans lesquels la modernité les a refoulées, les divinités des panthéons viennent très souvent secourir ceux qui cherchent à décrire et comprendre les rituels magiques que sont les raves. Dans un court texte faisant partie du collectif *Rituel festif*, la montréalaise Isabelle Painchaud compare les raves aux antiques orgies dionysiennes :

> À l'instar des dionysies [...], les raves permettent l'exploration de sentiments refoulés par l'inconscient collectif, le retour aux sources par des rassemblements tribaux. Ils nous aident à mieux nous connaître en tant qu'individus, partie d'un tout et confirment ce lien qui nous unit tous. Dans la mythologie grecque, Dionysos amène la fête, la joie, la musique, la danse, il nous enseigne aussi la proximité, l'intimité avec soi-même et les autres. [...] Les Mystères d'Éleusis constituaient un rituel consacré à l'origine à Déméter, mère universelle [...]. Un initié n'allait à Éleusis qu'une ou deux fois dans sa vie. Il semble qu'un dérivé d'ergot de seigle ait été au cœur de ce rituel. Dans les années quarante, des chercheurs ont démontré que la vision d'éternité, la transformation de la personnalité de l'initié d'Éleusis étaient favorisées par ce breuvage hallucinogène. Du « vin nocif » des Grecs à l'ecstasy, les instruments [...] traversent les siècles pour transcender le moi dans le collectif.[54]

Cet extrait est un bon exemple de la manière selon laquelle les trois axes de l'imaginaire techno se juxtaposent pour fonctionner à plein. L'imaginaire du retour à la source agit ici comme fondement à partir duquel s'articulent les imaginaires de l'ascension (connaissance et amélioration de soi) et techno-communautaire (réconciliation de l'individu dans la transcendance du collectif). Cela dit, l'analogie dionysiaque en a frappé plus d'un. Une bonne partie de la production sociologique française sur les raves campe ainsi à

---

[53] Leloup, Jean-Yves *et al.*, 1999, *Global tekno. Vol. I. Voyage initiatique au cœur de la musique électronique*, s.l., France, Éditions du Camion Blanc, p. 116.

[54] I. Painchaud, 1997, « Liberté dionysiaque », dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel festif...*, Montréal, Macano, p. 15.

« l'ombre de Dionysos[55] ». Reprenant la thèse de Michel Maffesoli selon laquelle, au terme d'un long séjour sous l'enseigne exclusive de Prométhée ou d'Apollon, les sociétés occidentales seraient parvenues à leur « point de rebroussement[56] » où le dionysiaque ferait résurgence, le philosophe et critique d'art Michel Gaillot fait des raves une expression-type d'un pareil « enchantement dans un monde désenchanté » :

> Parce que ces fêtes constituent en quelque sorte l'espace de dépense, d'excès ou de transgression de notre modernité occidentale, elles ne sont pas sans renvoyer l'homme à des pratiques ou à des coutumes ancestrales, laissant en cela résonner en elles l'écho des bacchanales et des délires orgiastiques qui peuplent les marges de notre histoire. Les raves, qu'on pourrait considérer alors comme les « dionysies des temps modernes », seraient en ce sens aussi vieilles que l'homme lui-même.[57]

Présentant une nouvelle variation sur ce thème du retour aux sources du sacré et de la réappropriation de l'oublié et du refoulé de la modernité, Chris Decker, fondateur de l'événement *Earthdance* ainsi que du club londonien *Return to the Source* et de l'étiquette de disque du même nom, évoque ainsi l'essence de l'entreprise techno :

> Le rituel de danse qui dure toute la nuit est une mémoire qui puise profondément en nous ; un mémoire qui nous reporte dans le temps lorsque les gens respectaient notre grande mère la terre et se respectaient entre eux. Danser était notre rite de passage, notre voyage chamanique vers des états altérés de réalité où nous faisions corps avec le Grand Esprit et la magie de la vie.... À *Return to the Source*, c'est notre vision que de faire renaître le rituel de danse. Un rituel est un acte sacré à l'intention claire. Nous visons la création d'un espace positif moderne, créé avec amour, où nous pourrons nous joindre en tant que tribu unie afin de voyager profondément dans la transe, ainsi que le firent nos ancêtres.[58]

---

[55] M. Maffesoli, 1982, *L'Ombre de Dionysos : contributions à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 245 p.

[56] S. Hampartzoumian, 1999, « Point de rebroussement », dans A. Petiau (dir.), *Sociétés*, No 72 : « *Pulsation techno, pulsation sociale* », Bruxelles, De Boeck, pp. 57-75.

[57] M. Gaillot, [1998], *Sens multiple. La techno un laboratoire artistique et politique du présent*, Paris, Dis Voir, p. 21.

[58] « *The all night dance ritual is a memory that runs deep within us all ; a memory that takes us back to a time when people had respect for our great mother earth and each other. Dancing was our rite of passage, our shamanic journey into altered states of reality where we embodied the Great Spirit and the magic of life... At Return to the Source, it is our vision to bring back the dance ritual. A ritual is a sacred act with focused intention. We aim to create a modern day positive space, created with love where we can join as one tribe to journey deep into trance, just as our ancestors did.* » http://www.rtts.com , cité dans G. St John, 2003, « The difference engine... », p. 27. Chris Decker est très souvent cité par les raveurs dans leurs sites de discussion et dans les sites voués aux raves.

Au risque de relever des évidences, les « ancêtres » avec l'héritage desquels on entend renouer ne sont pas des personnes réelles qui se situeraient un peu plus haut dans l'arbre généalogique. Ce sont des ancêtres imaginaires d'avant la civilisation, similaires aux Premières Nations avant leurs contacts avec l'Homme Blanc. Ce sont encore les hautes civilisations exotiques, comme les Incas ou les Mayas, dont le calendrier oriente la tenue de certains événements et de certaines spéculations ésotériques au sein de la culture techno. Dans tous les cas, cet idéal de l'autre lointain dans le temps et / ou dans l'espace comporte un lien privilégié avec la nature, dont l'Occident s'est coupée par son soucis de la maîtriser et de la dominer. Ce lien déterré (l'image est véritablement celle de l'archéologue sur les lieux de quelque fouille, les mains couvertes de terre, présentant un artefact dans les pages colorées du *National Geographic Magazine*) et réactualisé avec un passé « tribal » se conjugue avec un sentiment de reprise de contact avec la nature — même lorsqu'il s'agit de danser toute une nuit dans une usine désaffectée sous les effets stimulants d'une drogue de synthèse. Claude Lévi-Strauss n'a-t-il pas défini la religion comme une fonction symbolique consistant à unir les contradictions et les paradoxes d'une culture ? On cherche ici à s'enraciner dans un nouveau rapport avec la Nature à travers ce que l'on croit être naturel en l'homme : la pratique de rituels de danse.

Ce retour à la nature diffère sensiblement du retour à la terre des années 1960-70. Il ne s'agit plus de fuir l'urbanité et de refuser la technologie dans laquelle la société moderne fonde son eschatologie. La culture techno est irrévérencieusement urbaine même si elle s'exécute souvent en périphérie ou en rase campagne. Il ne s'agit pas non plus de participer à la « religion de la puissance » qui consiste à s'approprier la technologie afin d'exercer une maîtrise personnalisée sur le monde[59]. Il s'agit plutôt d'un au-delà de la technophobie hippie qui parvient à réconcilier technologie et jouissance en-dehors du paradigme de la maîtrise : la jouissance est le fruit d'un abandon à l'inutilité et au caractère ludique des techniques du corps (sonores, chimiques...). Comme l'écrit Gaillot : « Ce qui est nouveau, c'est que la fête

[59] G. Ménard et Ch. Miquel, 1988, *Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire,* Montréal, Boréal, 388 p.

qui est et reste la seule exigence de la techno, puisse être justement articulée à la technique et rendue possible par les machines.[60] »

Ces discours communiquent le désir et le fantasme de s'unir avec quelque chose de plus grand que soi via une connexion ou une reconnexion avec une source lointaine recelant de sacré. Quand les raves sont mesurés à l'aune de références contemporaines, ces dernières sont nécessairement exogènes et elles-mêmes des perdurances, dans la modernité de leurs cultures, de cette même source tribale immémoriale : « Le rave, tout comme le carnaval brésilien, nous renvoie au parcours des transes physiques[61] », écrit la chorégraphe et performeuse Isabelle Choinière, dans un court texte autour duquel sont juxtaposées des photographies de ravers et de participants au carnaval de Rio. L'enjeu consiste à se réapproprier un héritage chthonien et « tribal », foncièrement communautaire et extra-occidental. Comme en témoigne la première citation de Gaillot ci-haut, ces récits construisent un imaginaire du réenchantement *dans les marges et par les marges* d'une modernité qui aurait perdu cette capacité d'initier à un temps sacré. En ce sens, ces discours emploient des « tropes ataviques[62] » en symbiose avec les théories postmodernes du réenchantement du monde et de la résurgence du sacré. Du coup, ils révèlent une intériorisation de la théorie de la sécularisation selon laquelle ce ne sont pas seulement les grandes traditions religieuses qui se sont évidées mais aussi le religieux lui-même. Nous reviendrons sur cette question dans les deux derniers chapitres.

L'imaginaire du retour aux sources peut se lire comme une sorte de revivification du romantisme, une certaine désillusion de la modernité, du patriarcat et des institutions religieuses qui implique en retour « une re-sacralisation panthéiste de *soi* et du *monde*[63] », comme l'a bien vu St John. Dans cet imaginaire, les raves participent d'une entreprise culturelle plus vaste de remémoration d'un héritage proprement et *essentiellement* humain :

---

[60] M. Gaillot, [1998], *Sens multiple*..., p. 26.

[61] I. Choinière, 1997, « L'espace transitoire du corps », dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel festif*..., p. 14.

[62] « *In expressing desires to reconnect with 'forgotten tribal roots', these narratives employ atavistic tropes.* » G. St John, 2003, « The difference engine... », p. 26, pour la citation et le paragraphe.

[63] « [...] *re-enchantement implies a Romantic revivalism, variously disillusioned with modernity, patriarchy and institutional religion. It implies a pantheistic re-sacralization of the self and the world.* » G. St John, 2003, « The difference engine... », p. 26. C'est l'auteur qui souligne.

une humanité essentialiste, pérenne et universelle délavée par la civilisation à la manière de l'usure que fait subir le temps profane à la plénitude du sacré chez Mircea Eliade. L'interprétation qui veut que les fêtes techno soient une manière effective de renouer avec une source signifiante est très répandue chez les ravers. Elle est aussi implicite à toute une iconographie rave qui emprunte ostensiblement aux symbolismes exotiques, orientaux ou indigènes : druidisme, celtisme, spiritualités de la Grande Déesse et de la Terre Mère, hindouisme, bouddhisme, civilisations méso-américaines, Amérindiens des plaines ou du désert, références aux récits d'initiation au peyotl de Carlos Castaneda, etc.

Cette posture du retour n'est pas le souhait d'un *revival* archaïque, d'un réel retour au passé. Les ravers ne désirent pas plus retourner vivre comme les « sauvages » que les habitués des jeux de rôle et autres médiévistes ne souhaitent vivre au Moyen Âge et ainsi abandonner les progrès sanitaires au profit du pot de chambre. Comme le souligne à nouveau St John, cette sensibilité encline à la revivification et à la réappropriation des « sagesses » ancestrales ou exotiques dans un cadre syncrétiste rejoint une tendance dite « néo-païenne » dans la culture contemporaine. Certains courants techno revendiquent d'ailleurs l'étiquette de « techno-paganisme ». Le phénomène des *Future Primitives* participe de cette tendance néo-païenne et nous permet de mieux saisir comment ce ressourcement au passé reste tendu vers le futur. Les pratiques des *Future Primitives* — car il s'agit principalement de pratiques —, dont les marquages corporels (tatouages, piercings, entames, scarifications, etc.) qu'a brillamment analysés l'anthropologue David Le Breton[64], sont fréquentes dans le phénomène techno. En somme, les *Future Primitives* se réclament d'un renouveau sous le signe du tribalisme. La tribu nous parle d'un ailleurs, d'une altérité pastiche sans doute mais empreinte d'un idéal des « Origines », gage d'authenticité, de « spiritualité » et de profondeur. Dévalorisant la culture populaire contemporaine, les *Future Primitives* mettent en scène une figure de l'Autre acculturé, phagocyté, transformé en un double inverse de soi. L'Autre est ainsi liquidé en tant qu'Autre, se donne en surface de projection. Ce qui avait un sens parce qu'inséré et imbriqué dans un système symbolique complexe et totalisant — la pratique du marquage ou le rituel de danse — devient la trame justificative d'une exploration de soi. Le

[64] Voir D. Le Breton , 2002, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 224 p. ; ainsi que D. Le Breton, 2003, *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 141 p.

Breton indique que si l'on peut critiquer la réification et la folklorisation qu'entraîne cette référence au tribalisme du point de vue anthropologique, on ne saurait toutefois remettre « en question la sincérité, la passion et l'invention de soi qui anime » ceux qui usent de cette référence[65]. Dans les cas d'espèce dont se préoccupe Le Breton, la référence tribale « construit une légitimité personnelle, oriente une quête de valeur susceptible d'induire une transformation.[66] » Elle tient lieu de valeur refuge comme lieu de retrouvailles avec des sources plus primitives *et donc* plus signifiantes. Elle inscrit dans une histoire mythique, une tradition, et permet de se rattacher à une « fiction grandiose » tout en conférant à la fois légitimité personnelle et différenciation au sein de l'anonymat individualiste. Elle tisse une continuité symbolique qui fait sens et qui résout — du moins provisoirement — le rapport à une origine et donc à un fondement sacré. À chaque époque son origine, son sacré : ce qui est une manière de dire que si l'origine ou le sacré structure l'ordre social et les imaginaires d'une époque, l'époque détermine en retour le lieu de l'origine et du sacré. La Renaissance percevait dans les formes pures et le réalisme antique les signes de sa grandeur et tirait là une origine mythique à la hauteur de ses propres ambitions. La Réforme, elle, cherchait ses fondements dans la hiérophanie christique, tout comme Jésus remontait au fondement de la Loi de Moïse. Ainsi, les « désenchantés » de la modernité trouvent ailleurs que dans les Lumières et dans le Christ la source sacrée des origines. *Future Primitives* et technoïdes puisent plutôt au « temps des tribus », ce temps de l'instauration de l'ordre cosmique et culturel, celui de la « Première Loi », anthropologique et immuable de par sa proximité avec la Nature ; le lieu même, soit dit en passant, où Durkheim et toute une anthropologie ont cherché les lois fondatrices de l'être-ensemble. Pour autant, ce rapport au passé n'a pas pour corollaire un rapport négatif au futur. Le futur des *Future Primitives* comme des technoïdes n'est pas non plus un futur lointain où se livrerait le Sens de manière eschatologique. Plutôt, les *Future Primitives* vivent dans un présent conscient de son propre poids : un présent fondé dans la stabilité et la vérité pérenne d'un passé hors du temps et en tension vers un futur indéterminé, c'est-à-dire un *devenir*. L'emphase est donc sur le chemin qui se fait, sur la marche elle-même, sur le progrès que représente cette marche conjointe vers le passé et le

---

[65] D. Le Breton, 2002, *Signes d'identité*..., p. 210.
[66] D. Le Breton, 2002, *Signes d'identité*..., p. 210. Voir aussi D. Le Breton, 2003, *La peau et la trace*..., pp. 112-126.

futur à la fois. Non plus un progrès vers un accomplissement, donc, mais un progrès pour lui-même.

L'imaginaire du retour à la source crée un rapport à une « source sacrée » qui peut prendre de multiples formes et que l'indétermination du sens des fêtes techno permet d'exprimer et de concilier. La Nature, l'intériorité, l'exotisme et le cosmique sont garants d'une *authenticité* homologable investie d'une valeur hiérophanique, c'est-à-dire qu'ils sont des expressions du sacré. Notons immédiatement que ce sacré, celui de la nature ou de l'intériorité et jusqu'au cosmos, relève plus de l'immanence que de la transcendance. C'est-à-dire qu'il se rapporte à des lieux de pénétration du sacré dans l'ordre du monde et son cours. Il ne s'agit en aucun cas de renouer ou de communiquer avec des desseins divins ou une dimension ontologiquement séparée. Il s'agit de se défaire d'une illusion selon laquelle le monde n'est que choses pour se laisser pénétrer par les instances du sacré qui sommeillent dans la nature humaine et le cosmos. L'imaginaire techno met en scène des figures du sacré qui sont plus de l'ordre cosmique ou panthéiste que transcendantale au sens des monothéismes.

Ce report aux origines tribales fait de la culture techno une sorte de travail de mémoire. Il ne s'agit pourtant pas de recevoir un héritage pour le transmettre. Ce n'est pas le tissage d'une continuité traditionnelle. Ce n'est pas non plus un *tabula rasa*, un reniement du passé. La culture techno ne propose pas une rupture mais *procède* d'une rupture de la tradition. Les participants aux fêtes techno qui perçoivent leur pratique comme un retour aux sources ne sont pas de nouveaux Luther qui entendent rompre avec une *certaine* chrétienté corrompue pour renouer avec la plénitude, la simplicité et la pureté des *origines chrétiennes*. C'est plutôt la rupture de la transmission traditionnelle, caractéristique de la modernité, qui motive un retour aux *origines du monde*. L'imaginaire techno témoigne d'un déplacement de l'origine dans la culture occidentale. L'origine n'est plus la hiérophanie christique. L'origine du monde s'adosse à la conception que l'Occident moderne se fait du monde. Il est construit par des récits issus de la science (qui est avant tout un mode de connaissance qui produit une représentation du monde médiatisée dans la culture) : un monde engagé dans un longue et lente évolution produit *ab origine* par d'impensables réactions chimiques entre « poussières

d'étoiles ». Un monde qui est le fruit d'une explosion du cosmos dans lequel ont germé la matière, puis la vie, puis une humanité tribale vivant dans un univers totalement sacralisé. Un monde radicalement différent et d'avant le désenchantement du monde.

Les récits de retour à la source sont un exercice de reconstruction d'une mémoire et, donc, d'une filiation symbolique, d'une référence légitimatrice. L'imaginaire du retour à la source exerce donc un rapport longitudinal avec un sacré des origines, qu'elle qu'en soit le contenu précis. S'il y a un rapport à la tradition dans la culture techno, c'est en partie dans cet imaginaire. Il s'agit de la fonction de relecture, *re-legere*, de la religion. Dans un article récent, Jean-Paul Willaime cite Henri Hatzfeld au sujet de cette fonction de relecture :

> La religion se laisse désigner — sinon définir — comme une activité symbolique, c'est-à-dire comme un travail des hommes sur des signes, des symboles, des formules ou des textes. *Re-legere* nous indique que les éléments symboliques utilisés sont toujours repris. Ils sont là disponibles, soit matériellement dans l'outillage du sorcier ou du chaman, soit dans les Livres saints.[67]

Willaime poursuit en insistant sur le fait qu'une activité symbolique religieuse « part toujours d'un déjà-là s'offrant à toutes sortes de réemplois et d'interprétations, de là le caractère traditionnel de cette activité symbolique.[68] » Ces considérations nous permettent d'insister plus que ne le fait Le Breton : la référence tribale participe de ce type d'activité symbolique de relecture et de travail sur la tradition. La relecture mythologique du passé tribal n'est pas seulement une désubstantialisation sous la forme d'une folklorisation : elle est aussi re-substantialisation et production de sens.

1.3.2 L'imaginaire de l'ascension

Ce que l'on regroupe ici sous le titre d'imaginaire de l'ascension sont des récits parfois très éloignés par leur contenu mais qui soulignent tous un déplacement subjectif vers un état plus « élevé ». On s'attardera ainsi sur des récits à teneur sotériologique d'abord, puis

---

[67] H. Hatzfeld, 1993, *Les racines de la religion*, Paris, Seuil, p. 38, cité dans J.-P. Willaime, 2003, « La religion : un lien social articulé au don », dans *La Revue du MAUSS*, No 22 : « *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* », Paris, La Découverte / MAUSS, pp. 248 et 260 .

[68] J.-P. Willaime, 2003, « La religion… », p. 248.

sur des récits d'expérience paroxystique, de transformation et d'exploration de soi. Cet imaginaire émane du phénomène techno telle une promesse de vivification, de transe ou de sortie de soi qui stimule l'anticipation des participants. Au minimum, et pour emprunter aux jeux de mots typiques de cette culture, les technoritualités s'offrent comme une « Terre Promise de transe-en-danse ».

S'il n'est évidemment pas question ici de rechercher le salut éternel pour éviter la damnation infernale, plusieurs récits réfèrent à une dimension salutaire et libératrice des technoritualités, à « une sensation profonde d'être sauvé, d'être libéré[69] ». Max Weber a déjà fait remarquer que, dans l'histoire, les « formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientés vers le monde d'ici-bas.[70] » Le père de la sociologie allemande avait par ailleurs fait une large place au salut dans ses considérations sur la religion. Si les préoccupations sotériologiques ont principalement été une affaire d'au-delà pour les monothéismes, elles ont eu une saveur plus matérialiste et plus immédiate à d'autres époques et dans d'autres cultures. En fait, Weber a montré que la division matérielle / spirituelle n'avait rien d'une constante et ne devait pas structurer la sociologie des religions. En matière de salut, il écrivait :

> Tout besoin de salut étant l'expression d'une sorte de « détresse », l'oppression économique ou sociale se trouve à l'origine des croyances en la rédemption ; sans en être la source exclusive, elle est, par nature, l'une des plus efficaces. [...] les couches aux privilèges économiques et sociaux positifs n'éprouvent pour ainsi dire pas, d'elles-mêmes, ce besoin de salut. Elles assignent plutôt à la religion le rôle premier de « légitimer » leur propre situation sociale et leur façon de vivre. Ce phénomène universel plonge ses racines dans des constellations psychologiques des plus générales.[71]

Les technoritualités sont plus des pratiques que des contenus spécifiques de croyances. Ceci n'empêche pas que s'y applique ce que disait Weber. C'est d'ailleurs parmi les populations qui se percevaient victimes d'oppression ou d'exclusion que les récits de salut ont le plus foisonné, comme l'atteste l'exemple états-unien des clubs *house* et leur clientèle

---

[69] G. St John, 2003, « The difference engine... », p. 35.
[70] M. Weber, 1971, « Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion) », Chapitre V, *Économie et Société / 2, L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, p. 145.
[71] M. Weber, 1971, « Les types de communalisation... », p. 245.

majoritairement composée d'homosexuels latino-américains et noirs. Les pratiques, dans ce cas, étaient plus généralement liées à des lieux fixes, les clubs. Cet ancrage spatial semble avoir facilité l'éclosion d'un sentiment de communauté qui s'est traduit en identification et en appartenance. Le journaliste Anglais Matthew Collin évoque cette époque fondatrice :

> L'intensité quasi-dévotionnelle de l'atmosphère des clubs gais de New York a créé un patron idéologique qui a guidé, consciemment ou non, les cultures de danse depuis. C'était une euphorie issue de la nécessité : en tant que noirs, ils étaient exclus des bénéfices économiques et sociaux de l'Amérique moyenne ; en tant qu'homosexuels, ils étaient exclus de son univers moral ; en tant que noirs homosexuels, ils devaient cacher leur identité au sein de leur propre communauté. Cela a généré un puissant sentiment de frustration refoulée qui a trouvé à s'exprimer dans les clubs, le seul lieu où ils pouvaient réellement être qui ils étaient et exprimer leurs désirs sans crainte ni inhibition. L'explosion d'énergie y était du coup énorme, ainsi que le sentiment de communauté. La rhétorique d'unité et de camaraderie qui a trouvé écho à travers toutes les cultures de club depuis a été forgé dans ces lieux, sous la pression d'un monde oppressif ; [...] le club est devenu église, chambre à coucher et famille. Cela s'entend dans la musique : le disco et le *house* mélangent tous deux le séculier, invoquant l'orgie et l'abandon sexuel, et le spirituel, le désir ardent, à la fois mélancolique et utopique, d'un « jour meilleur » quand « nous serons tous libres ».[72]

Suite aux récits de salut marquant le sentiment de libération des années 1970-80, la communauté homosexuelle a fait face à la difficile épreuve du VIH/SIDA. Apollo dresse un portrait troublant lorsqu'il écrit : « La plupart des hommes avec qui j'ai dansé dans les années 1970 sont morts de morts affreuses. » Cette épreuve a engagé un autre type de récit de salut. Après le *gay liberation*, la culture *house* a été le vecteur d'une évolution des récits sotériologiques allant dans le sens « d'une réaffirmation de la vie face à la mort et une libération de l'oppression puritaine par le biais de la musique ». Dans l'incertitude, la haine

---

[72] « *The almost devotional intensity of the atmosphere in the black gay clubs of New York created an ideological template that has been employed, knowingly or not, in dance cultures ever since. It was a euphoria born of necessity : as black people, they were excluded from the economic and social benefits of mainstream Americal ; as homosexuals, they were excluded from its moral universe ; as black homosexuals, they were even prevented from expressing their identity within their own communities. This contributed to a powerful, pent-up frustration which found its release in the clubs, the only place where they could truly be themselves and play out their desires without fear or inhibition. The explosion of energy, therefore, was enormous ; the bonding too. The rhetoric of unity and togetherness which echoed down through club cultures to come was forged in these clubs, under pressure from an oppressive world ; compounded by drugs, which not only banished them further from American consensus reality, but contributed to an exalted mental state : the club became church, bedroom and family. You can hear it in the music : disco and house both mix the secular, the invocations of orgy and sexual abandon, with the spiritual, the wistful utopian yearning for a "better day" when "we will all be free".* » M. Collin, 1997, *Altered States*..., p. 17.

de soi, la culpabilité et le désespoir ambiant, les soirées *house* sont devenues une réponse à « un besoin de rédemption et de libération par la danse en communauté[73] ». À l'époque de l'éclosion des raves, cette fonction rédemptrice s'est poursuivie dans les grands raves gais que sont les *Circuit parties*, parmi lesquels figurent les événements montréalais *Black and Blue* (tenu la fin de semaine de l'Action de Grâce) et *Bal en Blanc* (tenu la fin de semaine de Pâques). Reproduisant en partie l'ancrage des clubs, les événements gais se sont constitués en circuit de fêtes instituées, reprises annuellement. Cela a notamment eu pour effet de renforcer le côté rituel et communautaire de la participation, aux dépens de l'innovation, du détournement et de la clandestinité qui caractérisent les raves.

Comme le note Collin, cette idée de salut par la danse et la communauté s'est perpétuée dans l'ensemble du phénomène techno. Comme l'écrit Stéphane Hampartzoumian, celui-ci « s'offre aux yeux brillants du participant comme une issue, une sortie, un salut, une consolation.[74] » Un des grands succès de la musique *house*, au titre évocateur (*Last night a DJ saved my life*), relate la manière dont la chanteuse fut sauvée de la mélancolie d'une peine d'amour par une sortie en fête (contrairement au techno, le *house* des années 1980 pouvait comporter des paroles). Plusieurs sont « sauvés » de l'ennui, tout simplement, d'autres de la solitude, de la timidité, des inhibitions ou de la peur. Ceux qui témoignent de ce type de sentiment le font souvent en insistant sur la manière dont la fréquentation des fêtes techno ont changé leur vie, ce sur quoi on reviendra un peu plus loin avec les récits de transformation. Dans l'ouvrage d'Étienne Racine, une raveuse confie : « En rave, y a vraiment un sentiment de libération, y a quelques semaines j'étais à bout de nerfs. Une rave, c'est un peu le médicament qu'il me faut, c'est un endroit où je me sens super bien à tous les niveaux, que ce soit mental ou physique, ça me fait un bien fou, j'en sors vidée, et vraiment sereine.[75] »

Il y a certainement lieu de différencier entre deux types de sentiment de libération : libération de la routine, du profane, d'une part, et liberté d'être d'autre part. Autrement dit, il y aurait d'une part l'orchestration d'une *libération* (temporaire) par rapport aux impératifs et

---

[73] Apollo, 2001, *The History of House 101*..., sections IX, XXXIII et XXII.
[74] S. Hampartzoumian, 2004, « Du plaisir d'être-ensemble à la fusion impossible », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), *La fête techno. Tout seul tous ensemble*, Paris, Autrement, p. 91.
[75] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno*..., p. 23.

aux exigences de la vie ordinaire et, d'autre part, la contextualisation d'une *liberté* d'exploration relationnelle, identitaire et psychologique[76]. Il est intéressant, cela dit, de rappeler à nouveau un passage de Weber où il est question de l'extase comme moyen de salut :

> L'extase envisagée comme moyen de « salut » ou d' « autodivinisation » [...] peut présenter davantage le caractère d'un ravissement aigu, d'une possession, ou davantage celui d'un habitus permanent, spécifiquement religieux, intensifié dans un sens plus contemplatif ou plus actif, c'est-à-dire soit dans le sens d'une plus grande intensité vitale, soit dans celui d'une extranéité à la vie. [...] Afin de briser toutes les inhibitions organiques, on produisait des ivresses aigües, toxiques, par l'alcool, le tabac ou d'autres poisons, ou par la musique, ou encore par l'ivresse érotique, bref par l'orgie.[77]

Le rapprochement concerne l'extase orgiaque et festive, faite d'ivresse et de délire. Évidemment, les pratiques de salut dont parle Weber sont partie prenante de religions constituées et reconnues comme telles. Il souligne la manière dont « ces extases aigües sont transitoires par nature et par intention et laissent peu de traces dans la vie quotidienne », ce qui les rend moins appropriées pour la poursuite planifiée du salut-délivrance des grandes religions. Dans un contexte d'individualisme, toutefois, l'extase comme processus d'autodivinisation est une piste intéressante : dans une société « désenchantée », les fêtes techno et leurs techniques de l'extase sont peut-être une manière de sacralisation de l'individu, une manière d'héroïsation.

L'imaginaire de l'ascension se décline aussi en termes d'expérience paroxystique. Ces récits témoignent d'un apport en vitalité consécutivement à l'extase orgiaque envisagée ainsi comme « moyen de salut-délivrance » dans nos sociétés. La libération « minimale » correspond de la sorte à un sentiment de plus grande intensité vitale, le sentiment de « Vivre ». Un raver dévoué du Midwest états-unien interrogé par la journaliste Mireille Silcott à la fin des années 1990, Tommy Sunshine, a confié avec emphase : « Aller aux extrêmes, c'est ce à quoi servent les raves — un rave *hardcore*, un *candy*-rave, n'importe

---

[76] M. Corsten, 1999, « Ecstasy as "this wordly path to salvation" : the techno youth scene as a proto-religious collective », dans L. Tomasi (dir.), *Alternative Religions Among European Youth*, Aldershot, Ashgate, cité dans G. St John, 2003, « The difference engine... », pp. 36-37.
[77] M. Weber, 1971, « Les types de communalisation... », p. 301.

quel rave. On est vivant! Vivant! Vivant![78] » Pour plusieurs, cette expérience, composée d'une gamme d'émotions inédites, est souvent parmi la plus intense et la plus singulière, comparable à « la vie dans un jeu vidéo » ou « un accident de voiture ». Nous avons entendu, comme Alain Mongeau, de jeunes hommes décrire leur expérience comme « une soirée passée dans le corps d'une femme[79] ». Les ravers parlent des fêtes comme d'un ailleurs idéalisé. Comme l'écrit Gaëlle Bombereau, parler d'un « ailleurs » nécessite un « ici » de référence, en l'occurrence une vie quotidienne « désenchantée », un profane usé, « un ici si décevant qu'ils sont en recherche perpétuelle d'un espace de vie, d'une terre d'asile qui saura les accueillir momentanément. » Dans l'espace-temps de la fête, par conséquent, les ravers « se sentent eux-mêmes, libérés de la police du regard.[80] » La pratique est ainsi décrite comme un remède à l'ennui, au manque de motivation et de sens dans leur vie.

La fête techno est également perçue comme un « appel à la transe ». Pour plusieurs, c'est la combinaison de la danse et des particularités de la musique techno qui l'induit :

> C'est un temps pour s'oublier et tout oublier, un instant d'éternité nous ramenant à notre condition originelle. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si un parallèle a souvent été fait entre cette forme de fête et les rituels africains ; d'abord, parce que la rave s'éloigne des clubs et s'approprie souvent la pleine campagne dans un animisme symbolique, et ensuite parce que plusieurs psychologues ont perçu à travers l'attitude des « ravers » une forme d'adoration mystique. [...] C'est un état de transe dans lequel chacun se met en relation avec l'autre par l'intermédiaire de la musique, état rendu exclusivement possible par le caractère répétitif et incantatoire de la techno.[81]

La transe techno traduit un ravissement et une griserie désubjectivante, un sentiment profond de reliance communautaire et cosmique, un sentiment « océanique », une sortie de soi (*ek-stasis*) ou une entrée en soi, à tout le moins un moment d'émotions fortes. Les participants décrivent l'expérience à l'aide d'un large spectre : sublime, traumatisante, délicieusement douloureuse, catharsis, conscience aiguisée, bonheur, télépathie, visions

---

[78] « *Right to the extremes, that's what rave is for — Storm rave, a kiddie-candie rave, any rave. You are alive ! Alive ! Alive !* » Dans M. Silcott, 1999, *Rave America. New School Dancescapes*, Toronto, ECW Press, p. 16.

[79] A. Mongeau, 1997, « Trajectoires », dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel festif...*, pp. 20-21ter.

[80] G. Bombereau, 1999, « Au rebord du monde, des passagers en marge », dans *Cultures en mouvement*, No 21 (octobre) : « *Hip-hop, techno : rythmes de passage ?* », pp. 47, 46, 47.

[81] K. Burlin, 2001, « Techno. Une invitation à la transe », dans *Dire* (Revue des cycles supérieurs de l'Université de Montréal), Vol. 10, No 3, p. 5.

mystiques, paranoïa, dissolution de l'ego, intuitions pénétrantes, sérénité, amour ciblé ou universel, folie sacrée, expérience paroxystique, surcharge sensorielle, abondance, toute-puissante, extatique, dilatation temporelle, dépaysement, vivifiance, plénitude, etc.[82] L'expérience technorituelle est une alternance entre ces états de transe et de communauté. Comme l'écrit Étienne Racine, les « états particuliers atteints, souvent qualifiés de libérateurs, alternent entre le ressenti de l'effervescence collective et l'exploration de ses propres sensations internes[83] ». L'imaginaire techno dissocie très peu les effets de la fête des effets des psychotropes et notamment de l'*ecstasy*. La transe empathique typique, dans laquelle la personne s'ouvre à la musique et aux autres, recoupe de très près les effets reliés au MDMA. Les pratiquants associent expérience rave et sensations dues à l'*ecstasy*. Le contexte des fêtes techno est perçu comme un catalyseur particulièrement efficace : « Bien qu'ayant souvent pris des hallucinogènes, avant de connaître les raves, dans ces circonstances autres, de concerts, dans la rue, j'avais jamais rencontré une telle harmonie de contexte[84] », explique un participant. D'un autre côté, nombreux sont ceux qui font état d'expériences d'abandon et de ravissement en utilisant les mêmes termes, seulement pour insister sur le fait qu'ils n'ont pas consommé de substance à cette occasion. Il y aurait à la fois une effectivité *sui generis* de l'environnement techno, combinée à une sorte de mémoire du corps qui ferait que les états paroxystiques atteints une fois avec l'aide de psychotropes puissent se reproduire sans l'aide ceux-ci, une prétention courante que la chercheure Melanie Takahashi attribue aux effets d'une « synthonisation neuronale[85] » (*neural tuning*).

En plus des sentiments de libération et de catharsis qu'elles procurent, les premières expériences bouleversent parfois le pratiquant. L'écrivain écossais Irvine Welsch, auteur du roman techno-millénariste *Trainspotting*, aurait dit, évoquant ses propres expériences en rave : « Une gélule [d'ecstasy], et plus rien ne fut jamais pareil ». Des témoignages du genre : « ça a tout remis en question », « je ne suis plus la même depuis » ou « je n'avais jamais dansé auparavant », sont des confessions courantes dans l'ensemble de la culture techno.

---

[82] A. D'Andrea, 2004, « Global nomads in Ibiza and Goa », dans G. St John (dir.), *Rave Culture and Religion*..., p. 249.
[83] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno*..., p. 21.
[84] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno*..., p. 27.
[85] M. Takahashi, 2004, « The 'natural high'. Altered states, flashbacks and neural tuning at raves », dans G. St John (dir.), *Rave Culture and Religion*..., pp. 155-164.

Prouvant la stabilité de cet imaginaire, un pratiquant japonais reprend les éléments essentiels du récit du raver transfiguré :

> La culture rave a changé ma vie entière. J'ai été élevé à Tokyo dans une famille de la classe moyenne et n'avait aucune appréciation pour la nature ni connexions avec d'autres. La culture rave et la musique *trance* m'ont donné une direction et un sentiment d'accomplissement spirituel. Ma vie m'est plus chère maintenant. J'ai vu d'autres personnes changer aussi. Ils sont devenus plus heureux.[86]

Une vaste toile de récits rend ainsi compte du fait que la rédemption ressentie sur le coup laisse des traces : elle signe un changement de parcours ou de perception et concoure à « un réenchantement du regard[87] ». Les récits de transformation pullulent sur la planète techno et constituent un des *archè* de son imaginaire. Une transformation vécue signifie que la libération du quotidien, le passage à un ailleurs, a autorisé une liberté qui a reconfiguré le monde du sujet d'une manière ou d'une autre, de manière plus ou moins profonde et durable. Que la transformation ait été intérieure ou ait eu des répercussions extérieures telle une réorientation de « carrière », un retour aux études ou la décision d'aller voyager, les participants sont prompts à en parler et à inviter d'autres personnes autour d'eux à venir vivre à leur tour l'expérience. La plupart des initiations se font d'ailleurs de la sorte : un non-initié se laisse entraîner par un ami qui a vécu l'expérience techno et qui en est revenu auréolé. Les récits individuels viennent légitimer et actualiser un imaginaire qui s'offre sous un jour vivifiant : un ailleurs magique et enchanté. Les récits de transformation se lisent comme autant de rédemptions, de révélations et de pierres de touche d'une plus grande authenticité. La transformation signe un *progrès*, une plus-value existentielle. Parmi de nombreux témoignages d'illuminations semblables, Jimi Fritz confie sa propre première expérience, à l'âge de quarante ans :

---

[86] « *Rave culture has changed my whole life. I was brought up in Tokyoi in a middle-class family and had no appreciation for nature or connections to other people. Rave culture and trance music has given me direction and spiritual fulfillment. My life is more valuable to me now. I have seen other people change too. They become happier.* » Cité dans J. Fritz, 1999, *Rave Culture*..., p. 49.

[87] A. Fontaine et C. Fontana, 1996, *Raver*, Paris, Anthropos, p. 85.

> Je me suis senti comme si je pénétrais dans un monde entièrement différent. Un monde où les règles sociales avaient changé. Un monde où les gens avaient transcendé leurs petites et superficielles différences et évolué à un stade où ils pouvaient accepter les autres pour qui ils étaient vraiment, sans jugement ni crainte. [...] J'étais dans une mer de six cent âmes radieuses mettant en pratique cinq mille ans d'hypothèses religieuses et philosophiques. Au-delà de l'horizon conceptuel des idées et des dogmes, c'était une expérience directe de spiritualité tribale telle que pratiquée par nos ancêtres. Je pouvais sentir la pulsion du tambour du chaman et pouvais presque sentir l'âcre odeur de feu de bois d'un antique cercle de feu. [...] C'était une combinaison des gens, de l'environnement, de la musique et de la drogue s'agençant en un ensemble particulier de circonstances ayant le pouvoir de créer une expérience de groupe puissante et signifiante. Je peux honnêtement dire que mon expérience ce soir-là a changé ma vie pour le mieux.[88]

Un raver montréalais nous a confié comment la fréquentation des raves lui avait permis de gagner en maturité et de devenir une « meilleure personne » : « Dans les raves, il n'y a plus de compétition entre les gens et ils deviennent plus communicatifs, plus sincères. Ça les fait grandir et mieux connaître qui ils sont. »

Une des idées récurrentes issues de la matrice ascensioniste est celle de la maîtrise de techniques psychotropes et technologiques (électroniques, corporelles et audio-visuelles) employées à des fins d'exploration de soi. Il s'agit plus précisément d'exploration des « espaces non cartographiés de la conscience » afin de choisir soi-même, de manière consciente et volontaire, ses déterminations et ses « réalités ». La culture rave catalyse l'individuation par une exploration et une expression de soi favorisées par un rapport rituel à la danse et au collectif : « Célébrés en tant que sources d'amélioration, d'union, de salut ou de sacré, les raves sont exaltés en tant que lieux de devenir.[89] » Les courants *trance*

---

[88] « *I felt like I had walked into a different world. A world where the social rules had changed. A world where people had transcended their petty, superficial differences and evolved to the state where they could accept everyone else for who were, without judgement or fear. [...] But here I was in a sea of of six hundred radiant souls putting into practice five thousand years of religious and philosophical hypotheses. Beyond the conceptual world of ideas and dogma this was a direct experience of tribal spirituality practiced by our ancestors. I could feel the pulse of the shaman's drum and almost smell the pungent wood smoke from an ancient fire. [...] It was a combination of the people, the environment, the music and the drug all conspiring to bring about a unique set of circumstances with the power to create a powerful and meaningful group experience. I can honestly say my experience that night changed my life for the better.* » J. Fritz, 1999, *Rave Culture*..., pp. 5-6.

[89] « *Extolled as a source of growth, union, salvation or the sacred, raving is thus exalted as a site of becoming.* » G. St John, 2003. « Introduction »..., p. 4.

communient tout particulièrement à ces valeurs d'exploration de soi. Interprétant la tendance contemporaine vers une religiosité personnelle et expressive à partir d'une actualisation de l'héritage psychédélique, les raves *trance* prétendent faire évoluer le soi à son plein potentiel, contribuant à terme à l'ascendance de la conscience humaine planétaire. Ce nouvel évolutionnisme millénariste, ce techno-Nouvel Âge, utilise volontiers un langage « scientifique » (voire scientiste) pour légitimer ses prétentions : manipulations des hautes fréquences (cosmiques ou neuronales), vibrations, quotients lumineux, corps énergétiques, transitions énergétiques, théories mathématiques du chaos et changements ADNiques. Cet ascensionisme, qui promet une nouvelle aube digitalisée à travers le rayonnement de la culture techno, traverse la littérature techno-rave et se donne à lire sur des pamphlets, des *flyers*, des sites Internet, ainsi que dans des films et autres « documentaires » auto-produits[90].

C'est dans ce contexte que les *disc jockeys* (DJs), qui officient la musique, sont perçus comme des guides sur les chemins de l'exploration de soi. Ici, les imaginaires du retour aux sources et de l'ascension convergent pour décrire la fonction « chamanique » du DJ : « Retrouver un plaisir tribal grâce aux fréquences hypnotiques de la musique[91] ». Les fréquences de la musique techno, manipulées par le pontife-DJ, induisent un abandon aux sens qui ouvre la voie à l'expression de la véritable nature du danseur. Selon Lionel Pourteau, le « musicien organique » qu'est le DJ est « l'axe » de la fête techno[92]. C'est à partir de lui, à travers ses choix musicaux et son habilité à « sentir » la foule, que s'organise l'esthétique d'un événement et que se module la socialité. Le DJ diffère du musicien rock en cela qu'il ne se donne pas en spectacle sur une scène. Il joue en principe « dans l'ombre », ou à tout le moins ne surplombe-t-il pas les participants à la manière d'une vedette. Il ouvre la voie mais ne se montre pas. Son travail consiste essentiellement à emmener la foule *ailleurs*. C'est en vertu de ce rapport plus personnel et affectif du DJ avec chaque participant qu'il remplit, selon Pourteau, une « fonction thérapeutique » répondant à une « logique chamanique » et « cérémonielle[93] ». En cela, le DJ exerce une fonction « essentiellement religieuse » : celle de

---

[90] Voir G. St John, 2003, « The difference engine... », pp. 22-26 pour une description plus détaillée.
[91] An-Ju, 1998, *Techno...*, p. 5.
[92] L. Pourteau, 2001, « Le musicien organique, axe de la rave », dans A. Petiau (dir.), *Sociétés*, No 72 : « *Pulsation techno...* », pp. 23-34.
[93] L. Pourteau, 2001, « Le musicien organique... », p. 26.

relier et de résoudre les paradoxes de l'existence par la production d'une musique purement événementielle (l'œuvre du DJ répond à l'inspiration du moment et n'est pas enregistré) dont le cumul est une représentation mythique du monde[94].

Les discours qui font du DJ un « chaman » ou un « prêtre » pullulent aux quatre coins de la planète techno. Nombreux sont les DJs qui revendiquent eux-mêmes le titre. Un DJ québécois de 28 ans nous a raconté que son expérience la plus mémorable avait été de manier les platines avec deux de ses amis devant une foule d'un millier de personnes. Il réalisait alors un rêve, celui de faire « lever » la fête, de participer à l'idéal rave. Il évoquait combien l'exercice de cette « fonction chamanique » lui avait donné l'impression de communiquer avec « quelque chose de plus grand ». Évidemment, le chamanisme techno n'a rien à voir avec le voyage au pays des âmes tel que le décrit la littérature ethnologique. Plutôt, l'image convoquée est celle d'un pontife tribal qui, intime des forces de la nature, du cosmos et de l'âme humaine, convie à un voyage du corps et de l'esprit vers un espace magique, un ailleurs où les secrets du soi et de l'univers sont susceptibles de se conjuguer. Déjà à l'époque des clubs *house*, on a dit de Larry Levant et Frankie Knuckles, ces « légendes vivantes », qu'ils étaient en réalité des « sorciers vaudou », des « chamans » et des « prêtres ». Pour Fritz, la « nature répétitive de la musique rave apparaît trompeusement simple. Comme le tambour du chaman, il symbolise un cœur battant.[95] » St John soutient pour sa part qu'il serait peut-être plus juste de parler de « maître tambour » (*master drummer*), ce pontife des rituels brésiliens du Santeria qui garde le rythme sans tomber lui-même en transe[96]. Dans l'extrait qui suit, Apollo explique ce que la fonction chamanique du DJ met en jeu :

> Des prêtres africains aux chamans coréens, il y avait et il y a toujours cette croyance que la danse et la musique peuvent ouvrir une communication avec des forces intangibles et produire des bienfaits tangibles pour la communauté réunie : connaissance de soi, une meilleure compréhension du monde naturel, bonne santé, et un sentiment d'appartenance à un groupe solidaire dans un univers souvent hostile et sombre mais ultimement compréhensible.[97]

---

[94] L. Pourteau, 2001, « Le musicien organique… », p. 33.

[95] « *The repetitive nature of rave music is deceptiverly simple. Like the shaman's drum, it represents a symcolic beating heart.* » J. Fritz, 1999, *Rave Culture…*, p. 78.

[96] G. St John, 2003, « The difference engine… », p. 23.

[97] « *From African priests to Korean shamans, there was and still is the belief that dance and music can open communication with intangible powers and produce tangible benefits for the communities involved: self-knowledge ; fuller understanding of the natural world ; good health ; and a sense of*

Dans l'imaginaire ascensioniste le plus psychédélique, le DJ ainsi que tous les autres « techniciens » techno (vidéo-*jockeys* et autres spécialistes du son, des éclairages et des décors) sont des visionnaires manipulant des « psychotechnologies » qui favorisent les « révélations », « ouvrent les canaux énergétiques » et « harmonisent les consciences ». Comme l'explique le DJ Ray Castle, qui dit toujours prendre le temps de faire une carte du ciel avant un événement afin de savoir avec quelles « forces » cosmiques il devra composer :

> Une partie de la richesse chamanique vers laquelle je tends provient de la magie qu'il y a à essayer d'intégrer les lois naturelles de l'univers dans la musique de transe-en-danse et de canaliser cette musique par mon rôle de techno-chaman. Pour que cette dynamique collective du groupe s'aligne, pour utiliser ces moments spatiaux chargés de potentiel pour accéder à une certaine connaissance ou à certaines données dans notre ADN ou notre soi transpersonnel. Nous sommes comme les aborigènes australiens qui, durant des millénaires, ont contemplé la planète-sphère avec leur temps-rêve [*dreamtime*], en battant leurs baguettes et en soufflant dans un *didjeridoo*. Ces rituels festifs païens, tribadéliques, sauvages et en plein air sont en droite ligne avec ce type de communion primordiale. Je vois la danse cathartique comme une thérapie reconnective, comme retrouver un espace de jeu libre que nous avions quand nous étions enfants. [98]

Poursuivant sur sa lancée, il décrit encore plus avant la manière dont le « techno-chaman » qu'est le DJ agit comme médiateur entre le danseur, la musique et les rythmes naturels de l'univers, le tout dans un langage hautement syncrétiste :

> Les danseurs se placent entre nos mains pour qu'on les emmène en voyage, c'est comme une chirurgie psychique. Il est important de comprendre la dynamique d'élévation de l'énergie dans le corps et la psychée, en faisant progresser les divers niveaux d'intensité dans la musique, de créer une spirale ascendante. Cela a à voir avec l'élévation de l'énergie du serpent Kundalini dans le système çakral du corps. La fête est un voyage

---

belonging to a supportive group in an often dark and hostile but ultimately understandable universe. » Apollo, 2001, *History of House 101…*, section XXXIV.

[98] « *Part of the shamanic richness I strive for is the magic of trying to extend the natural laws into trance dance music and channelling this music in my role as a DJ techno shaman. So that the collective group dynamic can come into alignment, to use these potent spatial moments to access certain knowledge or data in our DNA or transpersonal self. We are like the Australian Aborigines who, for eons, have contemplated the planetsphere with their dreamtime, while beating their sticks and blowing their hollowed out pipe (didjeridu). These open-air, wilderness, tribadelic, pagan-like parties (rituals), are along this line of primordial communion. I see cathartic dance as a reconnective therapy, and a rekindling of a free-form play space, which we had as children.* » R. Castle, interview avec Eugene ENRG (alias DJ Krusty) dans « Psychic Sonics : Tribadelic Dance Trance-formation », dans G. St John (dir.), 2001, *FreeNRG : notes from the edge of the dance floor*, Altona (Australie), Common Ground Press, p. 159.

> çakral, et finalement on atteint une ouverture du type du çakra de la couronne, qui se déploie comme une fleur, lorsque la lumière revient au matin, et la progression de la musique devrait refléter cela.[99]

La consommation de substances qui altèrent la conscience participe également de cet imaginaire de l'exploration de soi, de l'élévation de la conscience, du développement du potentiel personnel et de la perfection de soi. On assigne une véritable portée gnostique à ces techniques qui consiste à ritualiser l'utilisation de psychotropes. Non pas une gnose orientée vers la connaissance d'une Vérité immuable, mais une gnose personnaliste vouée à la recherche de Sa vérité sienne ou, mieux, de Son chemin. Comme l'explique DJ Krusty : « Les participants à un rave, et tout particulièrement si celui-ci a lieu à l'extérieur, sentent une connexion avec un autre niveau de conscience et réalisent une expérience spirituelle personnelle plutôt qu'institutionnelle, dogmatique et centrée sur une divinité.[100] »

Dans *Outsiders*, le sociologue américain Howard Becker a montré comment les sensations et le plaisir dus à la consommation de marijuana ne vont pas de soi : ils s'acquièrent à travers un processus de socialisation au sein d'une communauté marginale. La consommation de psychotrope est donc une pratique sociale qui construit l'expérience et lui confère une signification culturelle tout en fondant une dynamique d'identité et de reconnaissance. En ce sens, la consommation de substances altérant la conscience est pleinement de l'ordre des « techniques de corps », au sens où l'entend Marcel Mauss[101]. C'est en mettant conséquemment l'emphase sur la dimension sociale, nourrie par un imaginaire, que l'on parlera de la prise de psychotropes dans les technoritualités comme d'une *technique* d'ascension. Les « déviants » de Becker font l'acquisition des techniques du

---

[99] « *The dancers put themselves in your hands to take them on a journey, it's like psychic surgery. It's important to understand the dynamic of raising this energy to the body and psyche, through progressing through the various levels of intensity in the music, to make a spiraling progression. Its to do with raising the kundalini serpent energy in the body's chakra system. The party is a chakra journey, and finally you reach a crown-chakra-type unfolding, like a flower, when the light comes in the morning, and the progression of the music should reflect this.* » R. Castle dans « Psychic Sonics… », pp. 161-162.

[100] « *There is a connection between the catholic mass religious ritual and a trance techno dance party. Participants at raves, especially outdoor ones, feel a connection with another level of consciousness and realise a personal, rather than an institutional, deified, dogmatic, spiritual experience.* » Eugene ENRG (alias DJ Krusty) dans « Psychic Sonics… », p. 163.

[101] M. Mauss, 1999, « Techniques du corps », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, pp. 363-386.

fumeur de marijuana par la discussion avec des fumeurs aguerris. Dans les fêtes techno, l'apprentissage des techniques de consommation des diverses substances repose également sur l'interrelation, ainsi que sur des récits participant de l'imaginaire de l'ascension. La consommation dans le cadre techno est ritualisée et on s'inspire abondamment des années 1960-1970 et des écrits de gourous du psychédélisme comme Timothy Leary. Les prérogatives de la quête intérieure et de la quête de vision sont les mêmes, mis à part le contexte de consommation. La spécificité de ce contexte collectif spécifiquement orienté vers la danse oriente aussi l'effet recherché vers l'abandon, la sensualité, la sociabilité, l'ivresse et la confiance.

La substance la plus couramment utilisée demeure l'*ecstasy*, qui est supposée ouvrir grandes les valves cérébrales du bonheur et de l'empathie. Cette substance a été utilisée en psychothérapie aux États-Unis à la fin des années 1970 pour soigner le manque d'estime de soi, apparemment avec beaucoup de succès. Cette histoire est d'ailleurs bien connue dans le milieu. En plus de favoriser l'esprit de communauté, des vertus curatives lui sont attribuées. Si le LSD, qui fait aussi partie de la pharmacopée techno, « rend propice à un ascétisme psychédélique incarné par des états mentaux d'hyper-imagination et de transcendance mystique », l'*ecstasy* crée pour sa part « un érotisme océanique exprimé par des états affectifs de plaisirs atroces et d'immanence débordante[102] ». St John écrit à son propos : « Satisfaisant les désirs contemporains pour l'auto-actualisation instantanée, pour l'illumination à rabais, le MDMA accélère l'atteinte de la perfection, fait accéder plus rapidement à la connaissance, permet la "syntonisation neuronale" [...] et connecte sur le réseau de l'élévation de la conscience globale[103] ». Les récits entourant l'*ecstasy*, « dont le nom est à lui seul déjà tout

---

[102] « *While LSD (acid) propitiates a* psychedelic asceticism *enacted by mental states of hyper-imagination and mystical transcendance, MDMA (*ecstasy*) creates an* oceanic mysticism *expressed by affective states of excruciating pleasures and overflowing immanence.* » A. D'Andrea, 2004, « Global nomads... », p. 247.

[103] « *Satisfying contemporary desires for instant self-actualization, for discount enlightenment, MDMA accelerates the arrival of perfection, quickens the knowing, enables 'neural tuning'* [...] *and installs a dial-up connection to an advanced global consciousness which Rushkoff calls the 'Gaian neural net'.* » G. St John, 2003, « The difference engine... », p. 26.

un programme[104] », aussi simplement appelée « E », convient à une véritable « E-volution », « un chemin, une voie, un *groove*, un circuit qui ressemble plus que vaguement au voyage intérieur de l'alchimie qui, passé tous ses pièges et périls [car il est reconnu ici que périls il y a], promet la félicité à l'avatar solitaire.[105] »

Écrivant sur la prise de psychotropes dans le contexte des fêtes en plein air, Des Tramacchi soutient que des « états conscience alternatifs produits par des drogues psychédéliques ainsi que par d'autres techniques partagent plusieurs caractéristiques avec les expériences mystiques et sont couramment interprétées par celui qui en fait l'expérience à partir d'un cadre religieux idiosyncrasique.[106] » Ces expériences ont eu tôt fait de favoriser ce qui est en fait une véritable théologie rave, en droite ligne avec le psychédélisme. Nourrissant l'imaginaire techno de leurs interprétations, des gens comme Frazer Clark et Terence McKenna ont eu une influence notable sur tout un pan de la culture techno et ont été invités à parler tant dans des événements *trance* que dans certaines universités. Commentateur de la culture techno *underground* dès le début des années 1990, McKenna (1946-2000), un « étudiant des fondations ontologiques du chamanisme et de l'ethno-pharmacologie des transformations spirituelles[107] », soutient que de telles pratiques psychotropes permettent de découvrir « les circuits cachés » de la conscience et de « recouvrir le joyau perdu au début des temps[108] ». De tels propos sont des reprises réactualisées de la vulgate psychédélique née

---

[104] G. Ménard, 2000, « Quête des sens, quête de sens ? », dans Y. Boisvert et L. Olivier (dir.), *À chacun sa quête. Essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, p. 23.

[105] « *Successful negociation of the neo-network promises 'E-volution', a path, a way, a groove, a circuit with more than passing resemblances to the inner alchemical journey which, through all of its pitfalls and perils, promises bliss for the lonely avatar.* » G. St John, 2003, « The difference engine… », p. 26.

[106] « *Nonetheless, alternate states of consciousness triggered by psychedelic drugs and other techniques share many features of mystical states and are not uncommonly interpreted by the experient within an idiosyncratic religious framework…* » D. Tramacchi, 2001, « Field Tripping : Psychedelic communitas and ritual in the Australian bush », dans *Journal of Contemporary Religion*, No 15, p. 1.

[107] « *A student of the ontological foundations of shamanism and the ethno-pharmaceutical of spiritual transformation, McKenna championed psychedelic consciousness.* » G. St John, 2003, « Techno millenium. Dance, ecology and future primitives », dans G. St John (dir.), *Rave Culture and Religion…*, p. 214.

[108] « *From the early 1990s, McKenna had championed the underground dance phenomenon as an integral component in the psychedelics-led revival. Enabling one to see 'the wiring under the board... to recover the jewel lost at the beginning of time', rave would assist in conditioning humanity for the upcoming transition to 'hyperspace' from three-dimensional time and space.* » G. St John, 2003,

à San Francisco dans les années 1960 et selon laquelle la consommation de substances altérantes aurait la faculté de « nettoyer l'esprit » et de déconditionner d'une réalité aliénante[109]. Fondé sur un article très connu du philosophe américain Huston Smith (qui avait été initié au LSD par Timothy Leary avant que ce dernier soit remercié de son poste universitaire) sur le rôle religieux des drogues[110], le terme « enthéogène » a été forgé pour désigner les substances (dont le MDMA) ayant le potentiel de faire vivre des expériences « authentiquement religieuses ». L'expression enthéogène, littéralement « ce qui facilite l'expression du Dieu intérieur », adopte un langage résolument théologique pour désigner la manière dont ces substances seraient « des catalyseurs de développement spirituel ». L'usage du terme s'est répandu dans la culture techno, comme l'attestent des sites Internet très populaires chez les ravers comme *The Vaults of Erowid*. Cette terminologie imprègne ainsi autant la culture techno que le vocabulaire de certains chercheurs qui s'y intéressent[111].

Dans son ensemble, l'imaginaire de l'ascension dévoile un sous-texte d'effectivité thérapeutique par la pratique rituelle d'un ailleurs. Fidèles en cela à la religiosité contemporaine soucieuse de mieux-être et de mieux-vivre, les technoritualités guérissent, libèrent l'esprit et travaillent le corps. Tandis que les pratiquants évoquent l'atteinte d'états harmonieux et attestent un effet cathartique et libérateur, les discours d'élévation de la conscience, d'auto-habilitation (*empowerment*) et de transformation foisonnent. La participation aux rituels de danse de la culture techno devient une sorte d'« homéopathie sonique » (Ray Castle) orientée vers une maximisation du potentiel humain en chacun. Plusieurs festivals de musique électronique procédant de veines plus spiritualistes prennent d'ailleurs des allures de supermarché de la croissance personnelle, alors qu'une ribambelle « d'ateliers » et de kiosques d'information se greffent à l'événement techno proprement dit (lectures prophétiques inspirées du calendrier Hopi ou Maya, méthodes diverses de guérison, ateliers de Wushu, de Reiki ou de Chi Gung, massothérapie, etc.).

« Techno millenium... », p. 216. Voir aussi D. Tramacchi, 2001, « Field Tripping... », pour plus de détails sur McKenna.

[109] M. Collin, 1998, *Altered States*..., p. 190.

[110] H. Smith, 1964, « Do drugs have a religious import ? », dans *The Journal of Philosophy*, No 61, pp. 517-530. Voir aussi H. Smith, 2001, « The religious import of drugs, a retrospect », dans Th. B. Roberts (dir.), *Psychoactive Sacramentals. Essays on Entheogens and Religion, San Francisco*, Council on Spiritual Practices, pp. 11-16.

[111] Voir notamment l'article de Des Tramacchi ci-haut mentionné.

Comme pour l'imaginaire du retour à la source, il y a, dans celui de l'ascension, la représentation d'un ailleurs. Ce dernier n'a toutefois pas de liens avec une plénitude inscrite *ab origine* ou dans une extériorité à l'Occident et à la modernité. L'imaginaire de l'ascension, dans sa forme la plus simple, renvoie à une expérience forte dont le récit confirme la signifiance. L'expérience donne accès à un ailleurs libérateur, en rupture avec la vie quotidienne, profane, terne, ennuyeuse et désenchantée. L'interprétation des participants l'investit d'une dimension rédemptrice, libératrice, révélatrice à soi et transformatrice. L'expérience techno est présentée comme un lieu d'investissement. Dans ses formes les plus spiritualistes, l'ascensionisme joue d'un langage alliant technique, technologie et modes d'accès à des niveaux supérieurs de conscience ou d'existence. Un imaginaire magique de manipulation et de composition avec les forces et qualités de cet ailleurs cosmique ou intérieur se surajoute aux récits plus simples d'un ailleurs libérateur. En somme, le langage syncrétiste et spiritualiste de l'imaginaire de l'ascension explore différentes manières de nouer un rapport avec une *figure subjective du sacré*.

L'imaginaire du retour aux sources tisse une continuité légitimante avec un ailleurs situé *ab origine*. Il rend présent une plénitude originelle. L'imaginaire de l'ascension, pour sa part, s'appuie sur une expérience de l'ailleurs qui est contemporaine. Cet ailleurs sacré est décrit comme étant plus élevé ou intérieur. C'est en ce sens que la figure du sacré en question est *verticale-transcendantale*, référence à un domaine de l'expérience au-delà du monde ou en-deça de la conscience ordinaire. Les récits de transe parlent d'abandon au cosmos, de projection extatique dans l'altérité hors de soi, ou encore d'une irruption de l'intériorité, d'une rencontre avec l'inquiétante étrangeté de l'altérité intérieure. Ces figures du sacré se rejoignent en cela qu'elles s'inscrivent sur un même axe subjectif vertical, au-delà ou en-deça de la conscience. Faisant état de libération ou de transformation, ou encore poussé jusqu'aux extrêmes d'une théologie syncrétiste, ce type de référence au sacré propre à l'imaginaire de l'ascension assigne une *valeur* positive à l'expérience. Il fait de la pratique une pratique du Bien[112]. La fonction de cette référence à un sacré d'ordre transcendantal est donc, a priori, de

[112] Étudiant les tribus technomades en France, Lionel Pourteau évoque la différence qui y est faite entre la légalité et la légitimité de leur pratique. Organisant des fêtes clandestines et souvent illégales

garantir que le périple entrepris sous les auspices du DJ-chamane ne provoquera pas la maladie de l'âme, qu'on n'en reviendra pas affublé d'un mauvais sort et, a posteriori, d'en légitimer l'expérience. Ainsi inscrit, le « réenchantement » est une *magie blanche*.

1.3.3 L'imaginaire techno-communautaire

Tandis que l'imaginaire de l'ascension encadre l'hypersensibilité de l'expérience individuelle, l'imaginaire de la communauté définit la socialité particulière des technoritualités. La transe et le sentiment de communauté constituent deux pôles de l'expérience techno. Loin de se tourner le dos, ces deux pans de l'expérience sont complémentaires et interdépendants. L'expérience de la transe techno est inséparable de la communauté festive qui en est le creuset ; tandis que la communauté festive existe par la possibilité offerte à chacun de vivre l'« éclaircie » de la transe techno. La transe techno, faite d'abandon, nécessite une bonne dose de confiance en la communauté présente ; en retour, la communauté techno se nourrit de cette confiance pour se fonder. Comme l'écrit Jean-Ernest Joos :

> Le rave n'est pas une transe collective, c'est une transe individuelle rendue possible par une ouverture indéfinie de la surface. Il n'y aurait pas alors d'éclaircie si la situation n'en était pas une d'absolument non-agression, où l'ouverture peut se faire sans risque aucun pour le corps.[113]

Cette double articulation, mutuellement constitutive, est au foyer du social et de l'individualité. Le phénomène techno conjugue ainsi socialisation et quête de soi. L'imaginaire techno-communautaire insiste sur la convivialité, raconte avec émerveillement la facilité avec laquelle les contacts s'y font, comment il ne se passe pas cinq minutes sans qu'il n'y ait quelque contact avec un ou une inconnue. Cette socialité tranche avec la manière

---

— les *free-parties* —, les technomades n'ont rien d'un gang de rue qui se féliciterait de ses mauvais coups : « Organiser une fête clandestine, c'est à la fois désobéir à la loi et à l'ordre moral qu'elle défend sans pour autant avoir l'impression de faire du mal, voire en pensant faire du bien. Position de Robin des bois bien agréable pour une catégorie de la population qui ne se retrouve pas dans la société telle quelle. » L. Pourteau, 2004, « Les Sound-Systems… », p. 105.

[113] J.-E. Joos, 1997, « Ouvertures… », p. 12.

dont est perçue celle qui est dite régner dans les bars et les clubs. Stéphane Hampartzoumian écrit :

> Le phénomène festif techno se présente alors opportunément comme une invention collective, complètement en phase avec l'époque contemporaine, capable de suspendre provisoirement les grands principes qui configurent la réalité sociale ordinaire. Quand bien même ce ne serait que le temps d'une parenthèse, la fête techno ouvre sur une surréalité sociale où la division devient indivision, le désenchantement devient réenchantement, l'exode devient urbain et surtout l'individualisation devient re-communautarisation. Cette re-communautarisation qui s'opère dans le phénomène festif techno renvoie directement au processus de « re-tribalisation » du monde social contemporain...[114]

Les participants relatent l'expérience de sentiments profonds d'interconnexion, de communauté, d'égalité, de compassion, d'universalisme, d'amitié, de solidarité, d'amour, de paix, de fraternité, d'humanité, d'un « sentiment puissant de connexion interpersonnelle entre les participants[115] ». Cette interconnexion, sorte d'éclair de compréhension existentielle mutuelle, les Anglais la nomme « *the vibe* », comme en fait part ce témoignage d'un raver cueilli un jour sur un *chat* londonien :

> [Le *vibe*] est une force communale active, une émotion, un rythme créé par le mélange des danseurs, la force du son, les effets de la noirceur et des lumières, l'énergie. Tout s'emboîte pour produire un sentiment puissant de libération. Le *vibe* est un sentiment moteur saisissant, une sensation de « maintenant », que tout s'arrime — qu'une fête est en train de lever. Le *vibe* est constructif ; c'est un rythme distinct, le *groove* qui transporte la fête psychiquement et physiquement.[116]

---

[114] S. Hampartzoumian, 2004, « Du plaisir d'être-ensemble à la fusion impossible », dans B. Mabilon-Bonfils, *La fête techno...*, p. 91. L'auteur fait référence ici à l'hypothèse de Michel Maffesoli selon laquelle le monde contemporain est en voie de sortie de la modernité et donc en processus de retribalisation. Voir M. Maffesoli, 1988, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 226 p.

[115] « *We found that raving truly can produce intense experiences of connectedness and unity with others.* » T. Olaveson et M. Takahashi, 2003, « Music, Dance and Raving Bodies : Raving as Spirituality in the Central Canadian Rave Scene », dans *Journal of Ritual Studies*, Vol. 17, No 2, pp. 79-80.

[116] « *The vibe is an active communal force, an emotion, a rythm created through the mix of dancers, the physical power of sound, the effects of darkness and lights, the energy. All of this blends in to produce a powerful liberatory feeling. The vibe is a startling motor-feeling, a sensation of "now", a feeling that all fits in — that a hell of a good party is in the making. The vibe is constructive ; it's a distinct rhythm, the groove that carries the party both psychically and physically.* »

Ces caractéristiques de la socialité techno rappellent la description de la socialité liminaire de la *communitas* de l'anthropologue Victor Turner. Si Turner est moins connu que Maffesoli dans les rangs technoïdes, de nombreux commentateurs (de langue anglaise surtout) lui font d'abondantes allusions. Banalisant les statuts sociaux jusqu'à une sorte d'homogénéité égalitaire, la *communitas* est, selon Turner, un moment

> dans le temps et hors du temps, dans et hors de la structure sociale séculière, qui révèle, bien que de manière fugace, une certaine reconnaissance d'un lien social global qui a cessé d'être et qu'il faut en même temps (dans le symbole sinon toujours dans le langage) morceler en une multiplicité de liens sociaux.[117]

Simplicité, dépouillement, camaraderie, sentiment « d'humaine bonté », d'appartenance à une humanité universelle, immédiate, spontanée, centrée sur le présent, en réciprocité — autant de recoupements entre l'imaginaire techno-communautaire et la *communitas* de Turner. Jane of Art, une artiste et raveuse québécoise, affirme :

> Dans l'expérience rave, les procédés intellectuels sont outrepassés à mesure que l'on s'abandonne à la musique pour vivre une expérience de fraternité et de camaraderie et un sentiment d'unification. On devient connecté à un niveau moléculaire avec tous et avec tout. Tout est bien dans le monde.[118]

D'autres récits interpellent la « deuxième vie du social » d'un autre théoricien de la liminarité, Mikhaïl Bakhtine[119]. Ils évoquent ainsi un hors du monde grotesque, matériel et animal, peuplé de cris, d'irruptions et de rires. Dans le grotesque, le corporel et le matériel sont présentés sous leur aspect de fête et d'utopie, dans lequel le cosmique, le social et le corporel sont indissociables dans un tout « joyeux et bienfaisant », au caractère éminemment positif et abondant. La deuxième vie du social est la vie communiant avec la mort dans une parodie blasphématoire et créatrice, le règne du peuple et le pouvoir du faible. Dans son

---

[117] V. Turner, 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France, p. 97.

[118] « *With the rave experience, intellectual processes are overridden as you surrender to the music and experience a sense of brotherhood and camaraderie and a feeling of unification. You become connected on a molecular level to everyone and everything. All is well with the world.* » Citée dans J. Fritz, 1999, *Rave Culture…*, p. 52.

[119] M. Bakhtine, 1970, « Introduction », dans *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard NRF, pp. 9-67.

mémoire de maîtrise portant sur les raves, une chercheuse québécoise évoque ainsi la socialité techno :

> Loin, très loin de tous leurs repères identitaires et sociaux, les ravers se sentent libres, ravivés par la mort de leur identité sociale et leur rejet des impératifs du temps et de l'espace social. De temps à autre, ils émettent des cris de joie, des cris impulsifs, incontrôlés, qui jaillissent de leur corps parce que celui-ci n'arrive plus à contenir tout le plaisir ressenti, ou plutôt parce que celui-ci ne se préoccupe plus de le contenir. Ils sont dans un espace qui leur appartient comme de droit divin, dans un espace qui leur ressemble, dans un espace qui les habite autant qu'ils l'habitent. Ils ont trouvé un refuge...[120]

Référant aux récits des participants, Béatrice Mabilon-Bonfils écrit : « La techno permet une communication originale et inédite. Elle génère un lien entre des individus en quête d'une expérience groupale originale. Elle permet la participation de chacun à la construction d'un être-ensemble fondé sur le plaisir, la spontanéité et le partage.[121] » De même, Stefan Senders et John Borneman écrivent au sujet du méga-événement diurne qu'est la Love Parade de Berlin : « La plupart des participants revendiquent une sorte de religiosité (quoiqu'ils ne la nomment pas nécessairement ainsi), une forme d'auto-adoration collective que les Églises établies ne semblent plus en mesure de leur procurer.[122] » Comme si les participants à la *Love Parade* pouvaient sentir de manière palpable cette objectivité du social dont a parlé Durkheim et qui trouve justement à se produire et se fonder dans l'effervescence des corps en transe.

L'imaginaire techno-communautaire consiste donc pour l'essentiel en une forme de socialité utopique et idéalisée marquée par un esprit communautaire, tolérant, inclusif et non-hiérarchique, et où règne une communication et des rapports sociaux plus aisés, plus sincères et plus authentiques. Vivre la fête techno, c'est vivre un modèle social utopique et participer à une revitalisation sociale. Ces caractéristiques sont radicalisées par les technomades qui les

---

[120] S. Corriveau, 1999, « Le rave : nouvel art de la liberté, effluve de sagesse », Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en communication, Université du Québec à Montréal, p. 49.

[121] B. Mabilon-Bonfils, 2004, « Une nouvelle forme de participation politique ? », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), *La fête techno...*, p. 73.

[122] « *Most participants claim to experience a kind of religiosity (although they do not call it that), a form of collecive self-worship that established churches do not seem to be able to provide them.* » J. Borneman et S. Senders, 2000, « Politics without a Head : Is the 'Love Parade' a New Form of Political Identification ? », dans *Cultural Anthropology*, Vol. 15, No. 2 (mai), pp. 295.

instituent en un mode de vie. Comme l'écrit Pourteau à leur sujet : « Les membres fantasment sur un collectif capable d'unicité et dont l'attrait viendrait de l'idée qu'ils sont un groupe égalitaire.[123] » Évidemment, la réalité recoupe plusieurs possibles, dont certains qui diffèrent passablement de l'imaginaire ainsi décrit. Mais cette idée d'une utopie sociale est essentielle à la dynamique du phénomène. Comme le souligne Graham St John : « Pour l'habitué des raves, rien n'importe plus que d'être ensemble[124] » ; ou, mieux peut-être, « tout seul, tous ensemble[125] » dans un sentiment de présence réciproque et de reconnaissance. À son tour, Joos écrit :

> On ne danse jamais seul, parce que même lorsque l'on ne se touche pas, on a le sentiment intime du contact des corps autour de soi. Les pores dilatées, la sueur et la chaleur organique créent une « enveloppe gazeuse » [...] qui comble le vide entre nous et nous fusionne. On se guide sur la présence des autres, le plus souvent de ceux que l'on connaît. Et le moment extrême de jouissance immobile, ce moment [...] d'« éclaircie », là où on jouit d'être absolument dépossédé de tout but, de toute attente, et de tout centre, est aussi le moment de plus grande socialité, parce que c'est alors que l'ouverture de la surface est maximale. C'est à ce moment-là que l'on cherche le regard et la reconnaissance de l'autre, pour ne pas jouir seul, et pour lui dire que c'est parce que l'on fait corps avec lui que l'on peut ainsi s'ouvrir indéfiniment.[126]

Nos propres enquêtes ont montré comment cette dimension sociale et communautaire avait tendance à se renforcer au détriment de la recherche d'expériences intenses chez les pratiquants plus expérimentés. Ces derniers ont compris que la nouveauté était un inducteur d'intensité et que la multiplication des doses de psychotropes ne pouvait pas à elle seule les entraîner de manière répétée sur les chemins du ravissement et de la transe. Tant et si bien que c'est l'expérience individuelle des *autres*, notamment des non-initiés, qui devient le point focal de leurs soirées. Pour ceux-là, la dimension communautaire l'emporte hardiment au chapitre des motivations. Ce fait se retrouve explicité dans le discours, alors que le groupe d'amis (la fréquentation des soirées se fait quasi exclusivement en petits groupes) est référé en termes de « famille », de « cercle », de « gang » ou de « tribu ». Au fil des événements, le

---

[123] L. Pourteau, 2004, « Les Sound-Systems... », p. 111.
[124] « *For the raving habitué, nothing matters more than* being together *or, perhaps more accurately, being 'alone together'.* » G. St John, 2004, « The difference engine... », p. 31.
[125] B. Mabilon-Bonfils (dir.), 2004, *La fête techno. Tout seul tous ensemble...*
[126] J.-E. Joos, 1997, « Ouvertures... », p. 12.

partage des émotions et des expériences en vient à créer un lien fort qui a ses répercussions dans l'imaginaire[127].

Toutes ces caractéristiques, reprises maintes et maintes fois dans les récits et autres représentations qui constituent l'imaginaire communautaire, se sont rapidement cristallisées dans cet ensemble de valeurs humanistes que les ravers résument par l'acronyme « PLUR » : *peace*, *love*, *unity* et *respect*, et suggérant la pluralité. L'étendard rend tout à fait le caractère pacifique, bon enfant et ouvert à la diversité auquel prétend cette culture. Cet hors du monde sociable, solidaire et rassurant permet une socialité en rupture avec les codes sociaux dominants. Les fêtes techno sont perçues comme autant de laboratoires d'exploration des rapports sociaux. L'exploration de soi, que nous avons retrouvée au centre de l'imaginaire de l'ascension, s'exerce aussi aux frontières de l'individualité dans les rapports à l'Autre et aux autres. L'imaginaire communautaire sert à distancier le phénomène techno du « monde extérieur » et de la socialité des bars et leurs rapports de drague (de pouvoir) entre les sexes. Détournant les finalités, misant sur l'abandon et la communauté, la fête techno déjoue l'horizon de l'orgasme : « Les sentiments éprouvés relèvent plutôt d'un amour sublimé, décentré d'un individu en particulier pour se focaliser sur une conscience parfois aiguë du lien collectif.[128] » Pour les filles, les technoritualités sont souvent perçues comme des oasis de paix. Elles se disent soulagées de ne pas avoir à constamment se guetter pour ne pas laisser percer quelque regard qui puisse être interprété comme une invitation ou une promesse à connotation sexuelle. Tout comme la piste de danse n'est pas le lieu de leur exposition. Elles n'ont pas à se défaire de mâles trop insistants, car les comportements trop ouvertement dragueurs sont déplacés. Ainsi, les filles peuvent s'abandonner, se laisser aller. Ces mêmes règles de contournement des impératifs sexuels, côté garçons, ouvre la porte à une expression affective dégénitalisée, sensuelle plus que sexuelle. Les fêtes techno sont un des rares endroits où les garçons hétérosexuels peuvent démontrer de l'affection physique pour leurs amis avec autant de liberté. D'autre part, les garçons se sentent souvent plus libres d'entrer en

---

[127] Tout ceci est plus abondamment documenté dans F. Gauthier, 2005, « Orpheus and the Underground. Raves and implicit religion: a critical analysis » dans *IR* (*Journal for the Study of Implicit Religion*), Vol. 8, No 2, à paraître (retard de publication).

[128] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno*..., p. 33.

contact avec les filles et se permettent même touchers et massages en raison de la suspension de l'horizon sexuel. Comme l'écrit à nouveau Jean-Ernest Joos :

> La sexualité « normale » est génitale. Elle est organisée selon des règles sociales très précises, dans des configurations spatio-temporelles. Elle suppose un but, une stratégie, une séduction, une valeur marchande de son corps, des limites dans le temps, — le « *last-call* » (dernier service) —, des gestes et un regard orienté, — « on sait ce que l'on veut » —, un espace où on est là pour ça et qui autorise et oblige à toute une stratégie territoriale. Mais ici, dans un « entre-deux » du rave, le temps est infiniment suspendu, l'espace est déterritorialisé, rien n'est plus là pour orienter la sexualité vers l'espoir de l'orgasme. Le corps se décentre, et toute l'énergie est projetée à la surface extrême du corps, vers la peau.[129]

La dimension sociale fait apparaître le corps dans le corps à corps avec les autres. Danser au sein d'une foule de danseurs situe immédiatement par rapport aux autres et fait apparaître la frontière naturelle entre soi et autrui : la peau. La frontière de la peau est aussi point de passage vers l'autre. C'est pourquoi l'incorporation techno est un passage à la surface, vers une sorte de profonde superficialité. Ce passage à la surface, qu'illustre la pratique répandue du massage, est le lieu paradoxal d'une prise de conscience de soi et de suspension de la conscience de soi. James Landau écrit : « Perdu dans la réflexivité et la transgressivité naturelle de la chair, dans son indétermination et son interrelation, le raver est un témoin muet du brouillage des démarcations claires qui existaient entre lui-même et la foule, entre lui-même et le rave.[130] » Ces expériences sensuelles sont à leur tour couramment mises en discours et s'ajoutent à l'imaginaire communautaire.

L'imaginaire techno aime aussi affirmer son originalité par rapport au mode spectaculaire qu'incarne le *show* rock. Dans ce dernier, l'attitude est jugée passive, dépendante du déroulement scénique. Une extériorité lie ainsi les attentes et les désirs de fusion. On y oppose l'effervescence techno, radicalement immanente, qui semble surgir de nulle part, procédant ainsi d'une téléologie « extraordinairement indéterminée » (St John) qui écartèle temps et espace au maximum. L'effet est double : celui d'une socialité jugée plus

---

[129] J.-E. Joos, 1997, « Ouvertures… », p. 12.

[130] « *Lost in the reflexivity and natural transgressivity of the flesh, in its indeternacy and interwovenness, the raver is a mute witness to the blurring of once clear demarcations between himself and the crowd, between herself and the rave.* » J. Landau, 2004, « « The flesh of raving. Merleau-Ponty and the 'experience' of ecstasy », dans G. St John (dir.), *Rave Culture and Religion…*, p. 121.

authentique, plus vraie, et une individualisation plus marquée, gage de liberté. La scène, lieu de production du rock, joue le même rôle que les paroles en imposant une forme et un sens, limitant la liberté : « Quand il y a des paroles, ça nous fixe, ça nous emmène quelque part, dans la techno il n'y a pas de paroles donc on va où on veut. Personnellement je trouve que cela ouvre l'esprit », raconte une raveuse, tandis qu'une autre déclare que : « Se retrouver sans parole, c'est une forme de libération. [...] C'est pas quelqu'un qui te dit de faire quelque chose, qui te dit comment être, c'est toi qui ressens la musique, c'est toi qui l'interprète.[131] »

L'imaginaire techno-communautaire définit un ailleurs vécu et insiste sur la dimension de partage et sur les conditions sociales de l'expérience. Tel que décrit par les pratiquants, l'espace social de la fête est une utopie au sens profond du terme, un non-lieu (*u-topos*) qui n'est cependant pas à prime abord pensé, mais vécu, donné à vivre, à partager, à découvrir. Combien de fois a-t-on entendu des ravers, nouvellement initiés, s'exclamer au sortir d'une fête : « Pourquoi la vie n'est-elle pas toujours comme ça ? » L'ailleurs de la socialité techno est une altérité sécurisante dans laquelle on trouve aisément sa place. La fête techno permet d'être ensemble, autrement et librement. Elle rend la communauté manifeste et fait communier au *vibe*. Ce vivre-autrement dans la fête, dans l'axe techno-communautaire, est d'abord un être-ensemble. Pour le participant, le renvoi au corps, l'incorporation que lui commande le rythme incessant de la musique, est en même temps un passage à la surface, où il rencontre l'autre, les autres : l'autre social. Un esprit de communauté s'y fait sentir, inédit, une solidarité couplée d'une grande liberté et d'une grande licence. Il y a sentiment d'une communion avec un plus grand que soi sous la forme d'un « nous ». En tant qu'effervescence sociale elle est à la source même du sacré dans sa dénomination durkheimienne :

> Or, le seul fait de l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus assemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures : chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement. L'impulsion initiale va ainsi s'amplifiant à mesure qu'elle se répercute, comme une avalanche grossit à mesure qu'elle avance.[132]

---

[131] Toutes deux citées dans É. Racine, 2002, *La fête techno*..., pp. 28, 29.

[132] É. Durkheim, 1998, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, p. 308.

Cet extrait archi-connu du père de la sociologie française aurait pu être écrit par un raver décrivant une « montée » :

> Le beat commence à monter, à accélérer et on sent une montée physique, on commence à avoir le rythme cardique qui augmente. Je regarde toujours ce qui se passe autour de moi, sauf à certains moments où je suis vraiement en train de monter, mais souvent j'observe autour de moi comment les gens dansent, parce que j'ai envie qu'il y ait cette communication au niveau du regard et si des gens pas loin sont dans le même état, tout de suite on le sent dès qu'on croise nos regards. La pression qu'on a intérieurement, on la fait monter chacun personnellement mais y a un échange, on sent que l'autre monte, ça nous donne de l'énergie pour monter. En plus il y a la musique, la communication passe là, on monte personnellement mais la musique monte collectivement, on devient fou, ça nous excite complètement. Je me suis rendu compte que des fois ça ressemblait à une relation sexuelle, au niveau de la montée, y a une jouissance, quand la musique est vraiment bonne, tout le monde hurle, les gens sont dans des états pas possibles, c'est l'apothéose, « *ouaaaaa!!!* », tout le monde se regarde, le grand sourire aux lèvres, les yeux écarquillés, complètement béats.[133]

La figure du sacré que nous cherchons à circonscrire par ces récits d'un idéal communautaire n'est plus temporelle ou subjective, comme pour les imaginaires du retour à la source et de l'ascension, mais *horizontale*, sociale. La fonction symbolique qui s'y rattache joue triplement : d'abord, prise de conscience de soi ; ensuite, sur l'autre versant de cette même frontière, ouverture aux autres (amour, compassion, solidarité, échanges, etc.) ; et enfin, comme leur résultante, sentiment du nous. Elle engage un effet de présence littéral : présence à soi, présence des autres, présence à l'autre. C'est dans le creuset de cette réciprocité que Durkheim a postulé la genèse du religieux et du social : « C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse.[134] » Cet être-ensemble hiérogénétique trouve à se dire dans le langage de la communauté, de la compassion, de la fraternité et de l'amour. Les récits formant l'imaginaire techno-communautaire évoquent une figure du sacré qui est de l'ordre d'une enflure et d'une interpénétration plutôt que d'une extériorité. C'est pourquoi les récits composant cet imaginaire ne font plus référence à un primitivisme, à de l'exotique, à un supramental ou à un ordre cosmique : cet axe de la représentation de l'expérience du sacré est éminemment et évidemment social et les contenus des récits sont conséquemment plus constants.

---

[133] Cité dans É. Racine, 2002, *Le phénomène techno...*, p. 25.
[134] É. Durkheim, 1998, *Les formes élémentaires...*, p. 313.

1.3.4 De l'imaginaire à ses conditions

L'imaginaire techno peut se décliner, suivant trois rapports fonctionnels, avec une figure du sacré qui lui est propre. L'*imaginaire du retour à la source* explicite un rapport *longitudinal* avec un ailleurs originel, un autre de la modernité tant sur le plan culturel que temporel. Sa fonction est de légitimer et d'interpréter la culture techno par un travail de relecture (*re-legere*) de certains symboles rendus disponibles par la culture. L'idée d'une certaine re-fondation du monde y est à l'œuvre.

L'*imaginaire de l'ascension* explicite un rapport *vertical* avec une figure du sacré qui est non plus diachronique mais *a*-chronique. Le sacré en question est un ordre co-présent, un autre plan d'existence hyper-réelle. C'est un monde autre, contigu, situé le plus souvent dans les profondeurs de l'intériorité ou, à l'inverse, dans une pure transcendance, une dimension ontologiquement autre. Il jaillit de l'intérieur pour emplir l'espace ou encore existe comme une dimension cosmique rendue accessible par la fraction de l'individualité.

L'*imaginaire de la techno-communauté*, quant à lui, explicite un rapport *horizontal* avec un figure du sacré radicalement synchrone : un social qui enfle et s'objective à mesure que le présent prend le pas sur la conscience du devenir. Sa fonction symbolique est de manifester la reliance du groupe et de l'étirer jusqu'à l'universalité. Elle agit sur le versant « superficiel » de la transe, connecte à l'effervescence groupale, là où le social « échauffé » s'objective, se fait palpable. La figure du sacré en question est alors une « extériorité » englobante, et la fonction qui s'y rattache est globalisante ou totalisante. Elle définit un « nous » auquel appartient le « je ».

Ces trois axes de l'imaginaire techno montrent à quel point la pratique technorituelle relève d'une logique plus profonde que celle du loisir. Comme l'écrivent Tim Olaveson et Melanie Takahashi, « la culture rave constitue une part importante de la vie de plusieurs personnes. Elle leur est profondément signifiante et, pour plusieurs, elle représente une

pratique spirituelle prise très au sérieux.[135] » Pour l'anthropologue américain Scott Hutson, les raves exercent la fonction d'une « guérison spirituelle dans les sous-cultures occidentales modernes[136] ». En fait, la plupart des analystes restent très près, trop près en fait, de l'imaginaire et de l'expérience techno et en épousent la substance. Même ceux qui n'accordent pas d'emblée une valeur structurante à la religiosité du phénomène sentent qu'ils doivent parfois ajuster le tir. En conclusion à sa thèse sur les raves de la région de Sydney, en Australie, Chris Brookman écrit que, si l'objectif de ceux-ci était principalement un loisir et un divertissement, « on y retrouve aussi à l'œuvre un élément spirituel qui peut indiquer une qualité quasi-religieuse à leur fréquentation qui devrait être considérée plus sérieusement dans de futurs travaux.[137] » Évidemment, les auteurs ne parlent pas tant de religion proprement dite que de « spiritualité » (chez les Anglo-Saxons) ou de rapport au « sacré » (un sacré au-delà du religieux, chez les Français). La religion fait problème car elle est, dans l'usage populaire qui se transmet à des chercheurs comme Olaveson et Takahashi,

> généralement dissociée de la spiritualité sur la base de l'identification de la religion avec certaines croyances théologiques et certaines pratiques spécifiques aux « institutions » religieuses, tandis que la spiritualité est perçue comme transcendant les frontières de la religion institutionnelle et établie.[138]

---

[135] « *We argue that rave culture is more than this. In fact, rave culture forms a vital part of the lives of many people. It is inherently meaningful to them, and for many, represents a spiritual practice which is taken very seriously.* » T. Olaveson et M. Takahashi, 2003, « Music, Dance and Raving Bodies… », p. 72.

[136] S. R. Hutson, 2000, « The Rave : Spiritual Healing in Modern Western Subcultures », dans *Anthropological Quarterly* Vol. 1, No 73, Vol (janvier), pp. 35-49. Voir aussi S. R. Hutson, 1999, « Technoshamanism : spiritual healing in the rave culture », dans *Popular Music and Society*, Vol. 23, No 3, pp. 53-77.

[137] « *Although this thesis has indicated that the primary objective of a rave is for entertainment, there is also an active spiritual element which may indicate a quasi-religious quality to attendance at raves, which should also be considered more carefully in future work.* » C. Brookman, 2001, « 'Forever Young' : Consumption and Evolving Neo-Tribes in the Sydney Rave Scene », Thèse présentée au Département des Geosciences, Université de Sydney, p. 67.

[138] « *Religion is generally distinguished from spirituality on the basis that religion is identified with particular theological beliefs and practices specific to a religious "institution", whereas spirituality is typically seen as transcending the boundaries of established, institutional religion.* » T. Olaveson et M. Takahashi, 2003, « Music, Dance and Raving Bodies… », p. 84.

Toujours selon ces derniers, la spiritualité est « une quête de sens, d'unité, d'interconnexion, de transcendance, la quête du plus haut potentiel humain[139] ». Si cette définition rend bien ce qui est en jeu dans le phénomène techno, on pourrait critiquer qu'elle le rend peut-être trop bien. L'opérativité d'une telle définition en dehors du contexte social actuel est éminemment problématique.

La division entre corps et esprit qui est à notre sens implicite à la notion de « spiritualité » est aussi trompeuse dans le cas d'un phénomène aussi corporel que les technoritualités. Si les ravers évoquent régulièrement que leur pratique comporte une dimension spirituelle, reprendre ce terme comme fond de l'analyse comporte des problèmes. Que veulent dire ces jeunes lorsqu'ils disent qu'elle relève d'une part de « spiritualité » ? Selon nous, ces jeunes veulent surtout rendre le statut particulier, plus « profond » et signifiant de cette expérience. La notion de spiritualité intervient de manière à séparer, élever cette part de vécu — de la sacraliser, en somme. Ils disent que leur quotidien s'organise à partir et en fonction de cette expérience. L'expression « quête de sens » revient aussi fréquemment lors des entretiens et des témoignages. Les jeunes trouvent une justesse dans cette expression qui résume les raisons de leur engagement dans cette culture. C'est dire qu'ils y trouvent une réponse (au moins partielle) à cette quête, cette tension vers un sens. Ils disent toucher à quelque chose de plus profond dans ces creusets nocturnes, quelque chose de plus authentique, de plus vrai et de plus sincère. En disant « spirituel », ils s'approprient une notion déterminée par une culture sécularisée pour qui l'*expérience religieuse individuelle* se situe dans une relation personnelle avec un sens décapé de ses prétentions universelles et éternelles. La spiritualité est surtout un mot commode pour désigner un type de *religiosité* propre à notre contemporanéité : individualiste, pragmatique et à prime abord expérientielle, secouée de l'emprise du dogme et du rite ecclésiastique.

---

[139] « *Emmons et al. argue that the most consistent definition of spirituality used by scholars encompasses "a search for meaning, for unity, for connectedness, for transcendance, for the highest of human potential"* [R.A. Emmons, C. Cheung et K. Tehrant, 1998, "Assessing spirituality through personal goals: Implications for research on religion and subjective well-being", dans *Social Indicators Resarch*, Vol. 45, p. 401] » T. Olaveson et M. Takahashi, 2003, « Music, Dance and Raving Bodies… », p. 84.

La revendication du caractère spirituel des fêtes techno ne se limite d'ailleurs pas aux seuls courants *trance* psychédélique, promptement enclins, à la manière de DJ Krusty, aux emportements ésotériques. Un des fondateurs de la scène techno-rave new-yorkaise, le DJ et producteur Frankie Bones, s'hérisserait probablement devant l'interprétation de Hutson en termes de « guérison spirituelle ». Le « Brooklyn Bad Boy » a peu d'égards envers les prétentions spirituelles de la scène *Goa-trance* que Hutson et bien d'autres définissent comme le type le plus pur et l'idéal de la fête techno : « Mais comment une musique sans *groove* peut-elle être spirituelle ? Est-ce que c'est parce qu'on met un bouddha sur la pochette que ça devient spirituel ? C'est vraiment de la foutaise », confie-t-il en entrevue. Cette prise de position n'empêche toutefois pas Bones de soutenir que le techno-*house* new-yorkaise qu'il joue lui-même est, elle, « vraiment spirituelle » du fait de « sa profondeur et de sa *soul*[140] ». D'autres sont moins frileux à l'égard du mot « religion ». Dans un chapitre consacré à la « religion du rave » qui « embrasse la spontanéité et l'intuition dans une quête de communion avec l'infini au travers de révélations extatiques[141] », le raver Jimi Fritz écrit :

> J'ai discuté de ceci avec de nombreux ravers et suis convaincu que la participation aux raves répond effectivement à tous les critères d'une religion populaire, née du terroir. Tandis que les ravers ne ressentent par le besoin de nommer leur puissance surhumaine ou de lui assigner une personnalité, quand un rave « lève », tout le monde vit une expérience d'interconnexion et des centaines ou même des milliers de personnes peuvent alors se sentir participer d'un seul être, animé d'un même dessein et d'une même finalité. Cette expérience directe d'union est un aspect fondamental de l'expérience religieuse, elle est décrite dans toutes les doctrines religieuses. [142]

Le phénomène des technoritualités est intéressant pour ce qu'il peut nous dire de la religion aujourd'hui. Quoique multipliant les références « religieuses », les formes prises par la culture techno sont très éloignées de la religion chrétienne telle que l'a connue l'Occident

---

[140] F. Bones, entrevue dans J.Y. Leloup et J-Ph. Renoult, 1999, *Global Tekno*..., pp. 65-66.

[141] « *The religion of rave embraces the spontaneous and intuitive, seeking to commune with the infinite through ecstatic revelation.* » J. Fritz, 1999, *Rave Culture*..., p. 180.

[142] « *I have talked to many ravers about this issue and have become convinced that raving does indeed meet all the requirements of a grass roots, people's religion. Althoug ravers don't feel the need to give their superhuman power a name or personality, when rave 'goes off', everyone has a shared experience of connectedness and hundreds or even thousands of people can feel like one being with a shared purpose and direction. This direct experience of oneness is a fundamental aspect of the religious experience and is well documented in all religious doctrines.* » J. Fritz, 1999, *Rave Culture*..., p. 179.

pendant près de deux millénaires. Ce qui a constitué le point de départ de notre recherche, c'est la *revendication* par les participants d'une certaine religiosité. En d'autres termes, nous sommes partis des *significations subjectives* et de *l'usage social* de la terminologie religieuse. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, une référence « religieuse » n'a rien de religieux en elle-même. Cette revendication atteste au demeurant d'une intentionnalité. Elle témoigne également d'un dépassement de l'opposition habituelle entre rejet laïc et conservatisme religieux.

L'imaginaire techno est de l'ordre de la représentation. Or, s'il est quelque chose que ces représentations nous disent, c'est que l'essentiel de ce phénomène n'est pas dans la représentation mais dans la pratique. Nous ne sommes pas ici dans le registre de la *représentation qui donne à vivre* mais plutôt dans celui de la *praxis qui donne à représenter.* Il semblerait à première vue que nous assistons à un renversement de l'économie de la croyance propre aux institutions confessionnelles du religieux où l'acte de foi détermine l'action. L'institué et la Vérité y priment. Dans les technoritualités, l'*expérience* est recherchée pour sa valeur instituante, en tant que communion avec une source créative et émancipatrice. Notre discussion sur les significations subjectives nous a déjà permis de saisir un peu ce phénomène. Nous avons vu comment l'imaginaire techno traduit un désir de l'ailleurs donné à vivre. Nous poursuivons notre analyse en la reportant maintenant du côté de l'expérience en examinant la manière dont ce phénomène repose sur les mécanismes transgressifs du rituel festif.

1.4 Les technoritualités comme rituels religieux festifs

Les technoritualités sont d'abord la mise en scène d'un être-ensemble a-discursif qui passe par le corps dansant sous les rythmes incessants de la musique techno. Les imaginaires, en tant que récits, ont une fonction de continuité. Ils sont fondés dans le besoin de faire sens de l'incohérence et du brouillage de l'expérience extraordinaire. Cette dernière est une singularité qui, on le voit tout particulièrement dans les récits de transformation, bouleverse l'histoire du sujet qui jusque là était tissée d'un même fil. Devant l'extraordinaire,

l'insoupçonné ou l'espéré de l'expérience techno, un travail de sens s'impose, parfois un travail de réévaluation. Après le choc, le fil de l'histoire personnelle doit être remis au métier pour y inclure l'événement de l'expérience marquante. Il faut que le sujet puisse transformer cette singularité en un nouveau maillon intégré au récit de vie de manière à ce que sa potentialité bouleversante (et destructrice) soit assimilée au profit d'un sens. Les récits du retour à la source répondent à la singularité en en reportant la signification au plus loin, dans la généralité vivifiante des origines. Un mythe n'a pas d'auteur. Il fait de la singularité le fondement d'une continuité en le déployant au plus haut niveau de généralité.

L'expérience dont parlent ces récits est, elle, une discontinuité. Les technoritualités sont ruptures. Elles campent en marge, s'opposent aux « équipements de la nuit » (bars, clubs), au spectacle et à l'alcool comme seuls altérants de conscience officiels, à l'économie diurne, à la ritournelle des chansons populaires, aux codes sociaux courants et à bien d'autres choses encore. Ayant fait ailleurs le décompte des ruptures qui font les fêtes techno[143], nous y avions insisté sur deux points : d'abord, l'ensemble du phénomène techno, en tant que culture, c'est-à-dire en tant que système symbolique (un monde complexe de signes et de sens) qui s'inscrit dans une histoire et qui cherche à se transmettre[144], est (et / ou prétend être) en rupture avec l'ensemble culturel plus vaste que sont les sociétés occidentales postindustrielles ; ensuite, les événements eux-mêmes sur lesquels repose cette culture sont eux aussi constitués d'une série de ruptures qui en sont l'efficace. C'est pour rendre compte de ces ruptures tous azimuts que nos précédentes analyses se sont articulées autour du concept de transgression emprunté surtout aux théories de Georges Bataille. C'est à partir de ce concept, articulé à la notion de sacré, que peuvent s'expliquer l'ensemble des dimensions festives, sacrificielles et initiatiques qui affleurent dans les diverses technoritualités. Nul mieux que Georges Bataille, parmi les quelques penseurs de la liminarité, a su dégager l'importance du pôle transgressif de la religion auquel les monothéismes n'accordent qu'une importance très secondaire, dévalorisée voire même refoulée. Si Victor Turner, par exemple, est un excellent théoricien de l'*état* liminaire et contre-structurel qu'il nomme *communitas*,

---

[143] Voir surtout F. Gauthier, 2004, « Rapturous ruptures. The instituant religious experience of rave », dans G. St John (dir.), *Rave Culture and Religion*..., pp. 65-84.

[144] J.-P. Willaime, 2003, « La religion : un lien social articulé au don », dans « *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* », *Revue du MAUSS*, No 22, Paris, La Découverte / MAUSS, p. 257.

Bataille pour sa part en a pensé les conditions anthropologiques avec le concept de transgression. Nous faisons donc l'hypothèse que la catégorie du rituel festif est celle qui rend le mieux compte de la dynamique de l'ensemble des technoritualités. La fête, comprise au sens de Bataille, est, avec le sacrifice, le rituel transgressif par excellence. Pour bien saisir le sens de cette analyse, il faut d'abord présenter la théorie de la fête de Georges Bataille en la restituant dans son système de pensée.

1.4.1 Transgression et fête chez Georges Bataille

La culture est l'institution de différences en permettant les repères, les identités. Si la religion a dans une large mesure pour fonction de présenter, de préserver et de légitimer cet ordre, l'usure du temps et la friction des sensibilités humaines commandait qu'il y ait périodiquement une ouverture sur l'« au-delà » de l'ordre, sur son extériorité, ses marges, sur les représentations du chaos et du désordre — avec pour effet, ultimement, la re-fondation de l'ordre social et culturel. Les catégories exclusives du sacré et du profane semblent à même de poser ce problème du dynamisme culturel de la fondation des ordres et des identités. Pour Bataille, la dialectique du profane et du sacré se pose essentiellement en termes économiques. Le profane est le lieu de l'utilité, de la production, des ressources comptabilisées et du travail, tandis que le profane est le lieu où « on se serre les coudes » et où le temps se donne en *durée*, liant les actions dans une logique projective. Le sacré est pour sa part « maudit », il hante le profane par son irréductible et radicale inutilité : « Le sacré est ce bouillonnement prodigue de la vie que, pour durer, l'ordre des choses enchaîne et que l'enchaînement change en déchaînement, en d'autres termes, en violence.[145] »

Si l'expérience du sacré se vit habituellement sur le mode des interdits qui empêchent le déferlement de cette part maudite dans le quotidien, la religion a pour rôle de faire périodiquement le pont entre ces deux nécessités. La transgression est ce mécanisme par lequel la religion, à coups d'excès orgiaques (hyper) ou ascétiques (hypo), fait accéder au sacré. La transgression n'est pas la suppression de l'interdit qui fonde l'ordre profane, elle est

---

[145] G. Bataille, 1973, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, p. 71.

son dépassement et son complément. En ce sens, l'interdit diffère de la loi. Si cette dernière n'est que fermeture, l'interdit pour sa part « est là pour être violé », mais seulement dans un cadre rituel (temporel et spatial) précis. Dans la transgression, la « sensibilité religieuse lie étroitement le désir et l'effroi, le plaisir intense et l'angoisse » face à un sacré dont Bataille reconnaît l'ambivalence à la suite de Robertson Smith (dans *The Religion of the Semites*) et de l'école durkheimienne[146].

Dans l'économie bataillienne, la fête est le sacrifice — la *consumation* — de l'ordre, de l'utilité et de la productivité rationnelle. La fête religieuse est le recours par excellence à la transgression. Elle est essentiellement une mise en scène de *contrastes*, de *renversements* et de *ruptures* avec le quotidien, un déchaînement collectif en partie régulé. La fête est un lieu de gaspillage, de pillage, de luxure, de détournement, d'excès, de débauche, d'ivresse, de fornication et de danse qui se termine dans l'épuisement consumé: « Par excellence, le temps sacré est la fête. » Dans la fête, la transgression maintient l'interdit pour en *jouir* : « La transgression excède sans le détruire un monde profane, dont elle est le complément. [...] Le monde profane est celui des interdits. Le monde sacré s'ouvre à des transgressions limitées. C'est le monde de la fête, des souverains et des dieux.[147] » La fête diffère du rite en ceci que, tandis que le rite est de logique téléologique, c'est-à-dire qu'il énonce *a priori* sa finalité, la fête, elle, recherche la socialité liminaire en elle-même et pour elle-même. La fête fait ce que le rite ne peut pas : organiser une spontanéité, un déchaînement, une inventivité — bref, une (certaine) liberté. Autrement dit, la fête gagne en plasticité et en polysémie ce qu'elle perd en définition téléologique. Une fête réussie échappe à ses propres déterminations, élude son prétexte, crée une forte charge affective qui se relance, faisant fondre les différences et offrant aux participants une solution de continuité physique. Cette spontanéité en appelle à son tour à une effusion de l'affect et à une perte de contrôle. La fête est une dilatation, une « bombance », selon l'expression de Roger Caillois[148], proche de Bataille. Elle est par essence un *passage au corps* — ce lieu de l'individualité et de la séparation d'avec les autres —, engageant une caractéristique qui lui est essentielle, la présence et l'ouverture. « La fête

---

[146] Sur la constitution et le déploiement de cet héritage, voir C. Tarot, 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte / M.A.U.S.S., 710 p.
[147] G. Bataille, 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit, pp. 73, 45, 77, 76, respectivement.
[148] R. Caillois, 1950, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, pp. 130-142.

permet que le rapport de chacun à lui-même soit directement [...] fonction de son rapport aux autres[149] ». La fête est donc, à son niveau « intime », *la reconnaissance de soi-même dans le rapport à l'autre*.

La définition de la religion qui découle de ces considérations articule celle-ci à la catégorie du sacré. Le sacré est en excès par rapport à l'ordre social, il est son autre. La religion est limitrophe, ce qui régule le passage entre sacré et profane. Cette définition rejoint celle de Henri Hubert, compagnon de Marcel Mauss auprès de Durkheim, et selon lequel la religion est cette fonction « d'administration du sacré ». C'est aussi cette définition qui a orienté les recherches d'au moins un pan de l'école religiologique de l'Université du Québec à Montréal. C'est conséquemment en trouvant le sacré que l'on trouvera le religieux. Le sacré étant l'objet de la transgression, ce qui est en rupture avec l'ordre social, une étude du religieux doit d'abord s'affairer à décrire ces ruptures.

1.4.2 La fête techno

La fête a pour fonction cette rupture parfois éclatante de l'ordre social, des conventions, du monde productif et comptabilisé du travail. Suivant cette logique, l'efficacité festive est proportionnelle à son degré de renversement et de transgression. Dans la fête rave, les identités, les modes de communication, les codes vestimentaires et relationnels sont détournés, les sens déroutés et exacerbés, les corps libérés par la drogue et l'esprit par la non-discursivité d'une trame sonore répétitive. La fête techno est une expérience de défocalisation, de déstructuration et, *possiblement*, de réorientation de la vie ordinaire, profane. Pour mener notre démonstration, nous aurons à nouveau recours à une division en trois axes — spatial, temporel et subjectif — suivant lesquels opèrent les transgressions. Les trois axes de l'imaginaire techno déjà décrits dépeignent un ailleurs qui ne peut se construire que par ruptures transgressives ritualisées. Comment se construit cet ailleurs ? La fête est un

[149] Cette citation est en fait du théologien Maurice Boutin (« Fête et événement », dans M. Boutin, É.Volant et J.-C. Petit (dir.), 1976 *L'homme en mouvement. Le sport. Le jeu. La fête*, Montréal, Fides, p. 154). Boutin répond de la logique de la fête dans ce sens d'une ouverture à l'autre. Cette perspective est tout à fait compatible avec celle de Bataille, là où sa théorie de la fête croise ses préoccupations dans *L'érotisme* et la genèse durkheimienne du sacré.

type de rituel dont la téléologie est indéfinie, ouverture sur l'autre. Religieuse, la fête organise donc le passage vers le sacré et le retour. On retrouve donc ici la séquence tripartite classique de séparation, liminarité et agrégation à l'œuvre suivant les trois axes.

Ruptures spatiales

La rupture spatiale est de deux ordres : externe et interne. Il y a d'abord la situation géographique de la fête par rapport à la ville et ensuite la disposition intérieure de l'espace festif. À l'origine, les fêtes techno avaient lieu dans des clubs ou des lofts privés. L'engouement a été tel cependant qu'il a fallu chercher des lieux plus spacieux. En Angleterre, en 1988 et 1989, des événements de plus en plus mobilisateurs ont pris la route des campagnes pour investir la périphérie londonienne ou encore les espaces industriels en friche. Similairement, partout où ils ont essaimé par la suite, les raves ont boudé les lieux centraux ou officiels au profit de lieux périphériques, industriels ou naturels. Les raves ont pour règle implicite de surprendre par le choix inusité du lieu qui doit idéalement changer à chaque événement. Les raves entretiennent ainsi un rapport singulier à l'urbanité en cherchant « à construire le sentiment d'un ailleurs, en rupture avec le temps et l'espace de la ville.[150] » Leur essor extraordinaire témoigne de l'insuffisance symbolique des « équipements de la nuit » (bars, clubs) devant héberger les pratiques transgressives dans des cadres normalisés et normalisants. Situés au centre névralgique de la ville, aisément accessibles et circonscrits par les autorités, ces équipements de la nuit participent d'un urbanisme moderne attentif à la sécurité et au contrôle. Ils ont pour fonction de regrouper les excès des noctambules dans un espace / temps donné et de les « administrer », pour reprendre sciemment l'expression d'Henri Hubert au sujet de la fonction sociale de la religion.

Or, les raves formulent une critique radicale de ces espaces. Les cultures jeunesse qui ont précédé le phénomène techno ont eu pour constantes des pratiques signifiantes qui

[150] R. Epstein, 2001, « Les raves ou la mise à l'épreuve underground de la centralité parisienne », dans *Mouvements* (Janvier-février), 10 p. Document électronique : http://www.acadie-reflex.org/txt122.html , consulté le 15 avril 2003.

convergent vers le centre-ville, dans les bars, clubs et lieux de spectacles. « La rue » — celle de la ville et jamais celle de la périphérie ou de la campagne — est un lieu d'authentification, là où se légitiment habituellement les prétentions de l'*underground*. Les raves ont marqué une rupture avec cette tradition en opposant à la centralité, à la permanence, aux codifications, à la rationalisation des centre-villes, à l'usage prévu et à la profitabilité des institutions de la nuit une dissidence tissée de périphérie, d'investissement temporaire, de détournement, de piratage et de clandestinité (réelle ou symbolique). Entrepôts, usines, hangars et autres bâtiments industriels désaffectés, églises de campagne en ruines, granges, clairières, champs, plages isolées, déserts, landes, cercles de pierre, châteaux abandonnés, quais, péniches, silos, terrains donnant sur un lac ou une rivière, autoroutes et aéroports abandonnés, anciennes bases militaires, lieux culturels laissés en plan (musées, etc.) et autres lieux plus ou moins marqués par la désolation. Redonner vie à un lieu abandonné, faire la fête dans une usine ou une église, travestir un lieu public ou privé de « haute tradition » ou de « noble ressort » : dans tous les cas, la délicieuse et déraisonnable absurdité du geste contribue à injecter un surplus de sens et d'effervescence à l'être-ensemble festif. Les lieux choisis le sont ainsi généralement pour leur potentialité symbolique et la manière dont ils peuvent contribuer à un sentiment de transgression, de surprise, d'innovation, de clandestinité et de réenchantement. Le changement perpétuel du lieu de la fête est une manière de signifier la différence avec les équipements de la nuit et ainsi de prédisposer à une reconfiguration de la socialité, d'ouvrir à une autre manière d'interagir et de socialiser.

Les autorités ont presque partout opposé une résistance plus ou moins marquée à la tenue de ces fêtes hors-circuit, tant au niveau législatif que par le biais d'interventions policières. À Montréal comme ailleurs, il est donc devenu de plus en plus difficile de tenir de grands rassemblements. Cette situation a contribué à favoriser la commercialisation des fêtes d'une part, et, d'autre part, de stimuler les tentatives visant à faire survivre ou revivre l'esprit originel dans l'*underground*. Un raver montréalais, rencontré lors d'une soirée en 2001, déplorait comme bien d'autres l'effet hébétant imposé par cette lutte constante avec les autorités. Son expérience la plus mémorable avait eu lieu en campagne, dans un verger au temps des pommiers en fleurs. Il évoquait la magie de danser parmi les arbres et l'émerveillement partagé lorsque les rayons du jour filtrèrent à travers les branches fleuries.

Comme de nombreux amateurs de fêtes techno, il avait fait des voyages explicitement dans le but d'aller voir la culture techno, dans son cas en Californie, de San Francisco (où existe une scène réputée florissante[151]) à Los Angeles (lieu des tous premiers raves états-uniens et repaire du mythique *sound system* Moontribe, responsables des fameux Full Moon Gathering dans le désert et les montagnes). Il s'agit dans ces cas de véritables pélerinages, soit d'un voyage ritualisé vers un lieu spécifique empreint de signifiance culturelle et qui vise à faire vivre collectivement une expérience hors du commun. On connaît le symbolisme du désert, lieu de transformation, de sacrifice, de douleurs, de mystère et d'infini, de Jésus à Carlos Casteneda. Le pèlerinage ajoute à l'ailleurs et à la rupture spatiale. Le désert et la Californie ne sont d'ailleurs pas les seuls lieux de pèlerinage sur la planète techno. On a déjà évoqué les *Circuit parties* : une importante proportion des participants viennent de l'extérieur, souvent même de très loin[152]. Les clubs faisant du mythe techno-rave, lorsqu'ils existent encore, font l'objet de déplacements ciblés. L'île baléare d'Ibiza d'où les premiers DJ Anglais comme Johnny Rampling, fondateur des soirées *acid-house* au Shoom en 1987 ont découvert les vertus de l'*ecstasy*, est un lieu d'activité soutenue. Ces dernières années, le festival « électro » Sonàr, à Barcelone, attire les amateurs de partout en Europe, d'Amérique et même du Japon. Ailleurs, d'importantes scènes se sont constituées à partir des flux migratoires transitant par Goa en Inde ou sur les plages thaïlandaises, ces anciens refuges hippies hébergeant des avatars de la culture techno aux accents particulièrement spiritualistes[153]. Ces dernières années, un phénomène nouveau est apparu qui consiste à aller produire des fêtes techno dans des endroits particulièrement reculés comme au pied du Kilimandjaro ou ailleurs en Afrique. Ces fêtes restreignent le nombre de participants à quelques centaines au plus. Ceux-ci se rencontrent généralement dans une ville après s'être rendu en avion avant de se déplacer en groupe jusqu'au lieu de l'événement. Les participants transportent eux-mêmes l'équipement nécessaire à l'aller comme au retour. Il s'agit dans ce cas d'une radicalisation

---

[151] Voir entre autres G. A. Fatone, 2004, « Gamelan, techno-primitivism, and the San Francisco rave scene », dans G. St John (dir.), *Rave Culture and Religion...*, pp. 196-209 ; ainsi que M. Silcott, 1999, « San Francisco. Peace, love, unity and utter wickedness », dans *Rave America...*, pp. 47-74.

[152] Voir notamment M. Silcott, 1999, « The Gay Circuit. Sex, drugs, hot bodies, and partying, in the era of AIDS », dans *Rave America...*, pp. 148-182.

[153] Voir A. D'Andrea, « Global nomads. Techno and New Age as transnation countercultures in Ibiza and Goa », E. Davis, « Golden Goa's trance transmission » et A. Saldanha, « Goa trance and trance in Goa. Smooth striations », dans G. St John (dir.), 2004, *Rave Culture and Religion...*

de cette logique de l'ailleurs de la fête techno, à laquelle se rajoute une éthique « écologiquement responsable » (il ne doit subsister aucune trace de la fête après-coup).

Ce que l'excentrement permet, comme l'illustrent ces exemples extrêmes du pèlerinage, est de permettre qu'un périple initiatique renforce la qualité de la phase de séparation. Le scénario typique, hérité des origines des raves en Angleterre et qui vise à dérouter les autorités, a été répété partout et a subsisté bien au-delà des raisons objectives qui le justifiaient. Malgré un discours d'ouverture à tous, les techoritualités cultivent un sentiment d'ésotérisme. L'information circule via des sites Internet, des « fanzines », des pamphlets, dans des magasins de musique spécialisés, sur les ondes de radio pirates, communautaires ou universitaires et bien sûr de bouche à oreille. Les jours précédant l'événement voient le volume de courriels échangés augmenter ; quelqu'un se charge de trouver les fournitures psychotropes tandis que certains prépareront un habillement particulier. L'info-ligne diffuse moins de vingt-quatre heures à l'avance les points de rassemblements et le véritable périple commence. Une raveuse française confie sa première nuit en rave :

> Après de longues heures d'un parcours infernal pour aller au rendez-vous, se ruer dans la navette puis faire une heure de route, nous voilà arrivés devant un sinistre hangar perdu à mille lieues de toute habitation. De plus près, le hangar a finalement l'air d'une énorme boîte de tôle vibrante d'où filtrent des lumières et des sons. Au milieu de la file d'attente, entourée de gens étranges qui ont l'air de parfaitement savoir pourquoi ils sont là, je me mets à avoir peur de perdre les gens avec qui je suis venue et que je n'ai vu que deux ou trois fois. J'ai aussi peur une fois à l'intérieur, de me retrouver écrasée par cette foule [...] Après la fouille et les cent balles, je passe la porte pour entrer dans le hangar baigné de lumières colorées mais surtout complètement rempli par la musique. De grandes toiles fluorescentes sont tendues sur les murs, certaines représentent des dieux hindous. Des fractales évoluent sur des écrans, synchrones avec la musique.[154]

En somme, aller en rave comprend une série de déplacements dans une géographie socialement et culturellement codée. Ces déplacements constituent une gradation de sas marquant la séparation d'avec le monde profane. Comme l'indique le récit de cette raveuse, la séparation peut provoquer autant l'anticipation que la nervosité et la peur, sentiments que

---

[154] Citée dans A. Fontaine et C. Fontana, 1996, *Raver...*, p. 16.

doit « travailler » le participant, aidé par le groupe d'amis et l'environnement social de la fête.

L'institutionnalisation des fêtes techno a précisément eu pour effet de diminuer l'écart entre la vie quotidienne et le lieu de la fête. Les grands événements plus médiatisés, dits « commerciaux », tout comme les *Circuit parties*, doivent composer avec les autorités et choisissent des lieux qui dérogent à cette logique de la clandestinité. Ils jouent néanmoins du sentiment de transgression en misant sur l'effet de l'appropriation et du détournement. Ce même sentiment opère lorsque deux dizaines de milliers de gais, *queers* et autres noctambules dansent ensemble au Palais des Congrès de Montréal, situé en plein centre-ville et plus habitué à recevoir des délégations économiques. Même scénario pour le Black and Blue gai qui a lieu annuellement au stade Olympique. Pour la communauté gaie, il s'agit d'une transgression des normes hétérosexuelles à saveur de légitimation de leur « différence ». De leur côté, les clubs *afterhours* sont situés soit au centre-ville, réintégrant la logique de la rationalisation urbaine, soit en banlieue, où ils attirent les jeunes des alentours. Eux aussi entendent marquer leur différence avec les clubs alcoolisés des grandes artères récréatives. Le lieu est souvent difficile à trouver, peu ou pas affiché, et l'entrée se fait *via* une porte secondaire, donnant souvent sur une ruelle, symbole urbain de l'*underground*, du danger et de l'illicite[155]. Qu'il s'agisse de pénétrer la fête en passant par une ruelle ou au terme d'un plus long périple, le trajet a pour fonction de « séparer les futurs participants des autres citadins[156] ». Les événements les plus clandestins renforcent sensiblement ce sentiment de rupture.

Une dernière remarque concernant le lieu de l'événement a trait aux prétentions mondialistes de la culture techno. Sur les sites Internet et les pamphlets annonçant un événement, on inscrira non seulement la ville où se tiendra l'événement, mais aussi le

---

[155] Nous faisons évidemment ici un portrait idéal-typique qu'il faudrait nuancer pour chaque pays. On trouve par exemple une culture de club en Angleterre qui diverge significativement des clubs en France, et il est par conséquent délicat de faire des généralisations. Les technoritualités, même mondialisées, ne cessent pas d'obéir à des déterminations culturelles locales. Les clubs dont on parle ici afficheront toutefois, d'une manière ou d'une autre, une différence au niveau de l'accès, de la situation et de l'affichage qui les distingueront des clubs du *mainstream*.

[156] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno*..., p. 17.

pays (« Montréal, Canada », ou encore « Guadalajara, Mexico »), comme si les organisateurs s'attendaient réellement à accueillir de fortes délégations étrangères, même si cela est rarement le cas pour la grande majorité des événements. De plus, il est quasi impératif pour une fête respectable, que ce soit un rave *underground* ou une soirée en *after*, de recevoir des DJ et autres artistes (comme pour le décor) venus d'ailleurs. L'internationalisation confère éminemment de prestige et d'authenticité à un événement. Surtout, cette caractéristique ancre des événements particuliers dans l'idéal de la culture techno globale. L'ailleurs spatial est double : clandestinité de l'*underground* et en même temps élévation dans une sphère internationale (nécessairement alternative aux constellations médiatisées du vedettariat planétaire).

Si le lieu géographique de la fête construit un ailleurs, l'intérieur poursuit l'effectivité transgressive en incitant autant que possible à l'abandon. Vu de l'intérieur, tout dans la fête techno cherche à produire un espace confusionnel où les références sont brouillées, indistinctes parmi un maelström assourdissant et aveuglant de son, de lasers, de stroboscopes et des fumigateurs. Nul arrangement de chaises et de tables pour conditionner et compartimenter la socialité. Nulle scène n'oriente les corps, les attentions et les regards : il n'y a qu'un espace ceint par les hauts-parleurs dans lequel les corps se mettent à danser. L'environnement met l'emphase sur la désorientation et la désorganisation de l'espace. Même dans les raves commerciaux et les clubs techno, où les DJs vedettes officient depuis une tribune, c'est la foule qui est éclairée par le balayage des lasers. Il s'agit de tout mettre en œuvre pour diminuer les résistances à l'abandon et à la participation. Généralement, une fête comporte au moins une salle principale vouée à la danse et une autre petite salle pourvue en divans et en matelas à même le sol sur lesquels les participants prennent du repos, se massent et se parlent.

Ruptures temporelles

Les transgressions se donnent à voir par leurs contrastes avec la vie quotidienne, par les renversements qu'elles opèrent par rapport à l'espace-temps profane. Suivant l'ontologie

batailleienne, la vie quotidienne est toute organisée selon un schème diurne. La société s'institue telle ; ses usages instituent des normes sociales qui dessinent en creux des interdits. La première rupture temporelle consiste donc à donner radicalement du côté de la nuit. En général, les événements ponctuels commencent peu avant minuit pour se terminer peu avant midi le lendemain, à quoi il faut rajouter les après-fêtes dans un club, un loft ou chez des amis. Ces excès nécessitent habituellement un bonne journée pour qu'on s'en remette, ce qui finit par empiéter allègrement sur la semaine. Certains événements estivaux durent plusieurs nuits, et les participants emmènent tentes et provisions comme au rave annuel du Mont Radar, au sud de Québec, en juillet. Le renversement par rapport à la vie quotidienne, productive, est évident. Cette rupture est renforcée par le fait que, nocturne et excessive, la fête exige une pleine journée de rétablissement. Fait révélateur, les clubs techno *afterhours*, qui ont pignon sur rue et des « heures d'affaires », qui ne sont pas autant liés à l'« institution » des fêtes raves et qui pourraient par conséquent déroger à l'incommodité de la plage horaire, s'y refusent pourtant. Les clubs techno signalent ainsi qu'ils ne sont pas que des clubs. La transgression opère donc doublement en ce qui concerne la temporalité des événements : une nocturne d'une durée telle qu'elle conduit à l'épuisement et empiète sur la productivité diurne.

Au renversement temporel et à cette dilatation du temps de la fête, vus de l'extérieur, répond, vus de l'intérieur, une dilatation du temps en une indéfinité du présent. La trame que constitue la musique techno peut être considérée comme une seule longue pièce musicale, essentiellement événementielle (et non discursive, hiérarchique et structurée), qui conditionne l'expérience du temps au sein de la fête. En permettant des fêtes d'une durée étirée au point de faire perdre le sens de la durée, la musique techno opère un brouillage sur la perception du temps dont le but est de conduire à la transe. Comme l'écrit Jean-Ernest Joos :

> Dès que l'aiguille touche le vinyle, il n'y a plus de futur, la répétition l'a rendu inutile. La révolution techno est d'avoir produit une musique qui se complexifie dans ses interstices, dans les interstices du présent. Il n'y a plus tous ces parasites que sont la chronologie, le début, la fin, le narratif. L'écoute est pure, pure ouverture.[157]

[157] J.-E. Joos, 1997, « Ouvertures… », p. 11.

Le contraste avec les bars est révélateur. Dans un chapitre portant sur « la religion implicite d'un pub », le sociologue et pasteur Edward Bailey évoque la manière dont la temporalité structure la socialité. Tandis que le pub Anglais ferme à vingt-trois heures, la majorité des clients font leur entrée entre neuf heures et neuf heures et demi et l'effervescence s'étire à partir de ce moment et jusqu'à l'appel du « dernier service », vers dix heures trente. Bailey décrit comment le spectre de la fermeture catalyse la socialité du pub qui s'anime de manière dramatique et condense ainsi la *raison* même de l'existence du pub. Ce théâtre révèle les dynamiques sacrificielles qui sous-tendent la dépense — la *consumation*, dira-t-on suivant Bataille — de leurs efforts et de leurs ressources d'une manière en apparence irrationnelle et sans discernement, mais seulement pour recevoir bien plus en retour, quelque chose qui n'a justement pas prix : l'intensité sociale. Pratiquant nous-même l'observation-participante derrière un comptoir de bar depuis une décennie, nous pouvons dire que le scénario est pratiquement le même dans les bars. Par contraste, il n'y a pas d'heure de fermeture qui joue un rôle structurant similaire dans les fêtes techno. C'est au contraire la sortie du temps, et non son imminence, qui permet la montée de l'effervescence. Seul le lever du jour semble saturer la fête, incite cris et clameurs et convie le sentiment d'une sorte de victoire ou de confirmation.

Ruptures subjectives

L'ensemble des transgressions qu'opère un rituel festif ouvre un espace d'altérité que travaille le sujet dans sa subjectivité, c'est-à-dire dans son rapport au temps, à l'espace, aux autres et à lui-même. Les ruptures temporelles et spatiales des technoritualités donnent déjà un aperçu de ce qui se joue comme rupture au plan subjectif : le transport vers un ailleurs et une incitation à l'abandon. La description de l'imaginaire de l'ascension a comporté de nombreux détails qui se rapportent à la manière dont le participant est emmené à vivre une subjectivité altérée, plus sensible et aiguë. Le participant est convié à un mouvement de décentrement et de désorientation en même temps qu'il est inscrit dans le présent et incorporé : entrée en soi et dans l'instant, d'une part, abandon et sortie de soi de l'autre. L'espace subjectif est étiré, « enceint de possible » (*pregnant with possibility* : Victor

Turner). Sortie du Même de la société, arrachée à son identité, la conscience est altérée. Cette altérité se montre par l'usage de sobriquets ou l'exposition ostensible des marquages corporels, tatouages et autres piercings dont les technoïdes sont friands. Certains se costument, d'autres adhèrent aux codes vestimentaires parfois très éclatés d'une scène en particulier. Dans tous les cas, il s'agit de mettre une distance entre le monde et la fête, entre l'identité et la liberté de jouer un rôle tout en étant soi.

Les technoritualités misent sur l'assaut des sens : son, lumières, effets de toutes sortes, interactions avec les autres participants, massages, danse. Tout est mis en œuvre pour favoriser un effacement temporaire de soi et une entrée en transe. Le pouvoir de conditionnement de la musique techno diffusée à de tels niveaux sonores, dans un tel contexte social, est important. Gilbert Rouget, dans sa magistrale étude sur *La musique et la transe*[158], a relevé comment les rituels ont presque universellement recours au rythme répétitif et à l'accélération du tempo pour déclencher la transe. La consommation de psychotropes dans un cadre rituel est un autre moyen efficace de rupture et d'altération au plus intime, que ce soit par la stimulation d'une sortie de soi ou d'une entrée en soi. L'essentiel d'une consommation rituelle de psychotropes est ainsi de faire l'expérience d'un autre soi. Les technoïdes aiment synchroniser les effets psychotropes avec leurs amis pour vivre ensemble ces altérations, ce qui donne lieu à une série de langages codés et de gestes rituels dans et autour des fêtes. (D'ailleurs, la nécessité que les pratiquants ressentent de légitimer leur consommation ou d'en minimiser la teneur indique bien la présence d'un fort interdit moral *que suspend sans l'abolir* la transgression.)

L'imaginaire de la techno-communauté a montré la manière dont les rapports sociaux sont reconfigurés, marquant autant de transgressions des normes comportementales. Dans un récent ouvrage sur la danse, la psychanalyste et danse-thérapeute France Schott-Billmann décèle un renouveau des danses populaires dont font partie les technoritualités. La danse populaire est nécessairement transgressive : elle nécessite un cadre rituel en même temps qu'elle crée un espace d'expression et d'exploration. Par la libération d'énergie qu'elle permet, la danse est une transgression ritualisée qui verse dans la transe. En cela, elle est

---

[158] G. Rouget, 1990, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 621 p.

nécessaire à la fête. La danse pratiquée dans un ailleurs est du coup ouverture à l'autre : l'autre hors soi et l'autre en soi. Dans le contexte transgressif, le refoulé peut enfin surgir, cautionné. Selon Schott-Billmann, les gestes sont des analogies qui ressuscitent une mémoire du corps oublié et dans lesquels la pulsion de mort est sublimée. Les danseurs s'échangent des gestes dans une circulation rythmée de *dons* : « On reçoit et on donne, dans le plaisir d'imiter et d'être imité, de regarder et de réaliser[159] ». En imitant, le danseur « s'allège de soi » pour reprendre la gestuelle avec sa propre interprétation. La danse crée un sentiment de participation, un état paradoxal dans lequel le sujet s'éprouve à la fois uni au groupe et différencié. Il s'agit en somme, toujours selon Schott-Billmann, d'une répétition de la fondation de la socialisation. En répondant d'une rythmique et d'une gestuelle, la danse constitue un jeu avec une forme, une règle, un énoncé. Le style individuel est une énonciation, une interprétation de cette norme. Non pas fusion dans un même mais union métissée des différences, dialectique entre tout et partie, la danse est la mise en œuvre de la fonction de reliance d'un rituel festif comme le rave.

Georges Lapassade, anthropologue spécialiste des états de conscience altérés, s'est intéressé au cas des technoritualités lors de recherches récentes en Italie. Il les compare ici avec les événements hip-hop :

> Pour le hip-hop comme pour la techno, on pourrait parler de dissociation, bien que ce soit seulement la techno qui la revendique avec la transe. Tandis que dans le hip-hop, ce n'est pas le public qui vit une dissociation, ce sont les acteurs, les producteurs de hip-hop. [...] C'est la démarche du nom d'artiste poussé à l'extrême et même théorisé dans le rap. C'est un basculement dans un être autre. Dans la techno, avec ce qui y est associé (ecstasy, etc.), c'est le public lui-même qui la recherche.[160]

Le hip-hop est la mise en scène du rappeur, il est prise de parole, insistance sur le « je », incarnation d'un personnage vitrine du « je ». Le hip-hop est situation, il est *identitaire*. Le rappeur prend invariablement un nom d'artiste qui, comme l'écrit Lapassade, contribue et souligne une démarche dissociative, c'est-à-dire une transe par le devenir autre. Les technoritualités sont pour leur part entièrement vouées à la transe. Si la transe techno est

---

[159] F. Schott-Billmann, 2001, *Le besoin de danser*, Paris, Odile-Jacob, p. 27.

[160] G. Lapassade, 1999, « Deux manières d'être au monde », Propos recueillis par O. Cathus, dans *Cultures en mouvement*, No 21 (octobre) : « *Hip-hop, Techno...* », p. 44

« dissociation », c'est une dissociation qui est lâcher-prise, passage en surface, abandon, ouverture à l'altérité, recherche de l'altérité pour elle-même, en elle-même. En ce sens, le phénomène techno n'est pas identitaire, il est plutôt quête d'altérité. Cette caractéristique structure l'ensemble du techno par une infinité de stratégies de brouillages. Par exemple, les pièces de musique sont appelées à être mixées, brouillées, échantillonnées, bariolées et découpées ; tandis que les créateurs de musique techno multiplient les pseudonymes et les esquives. Autant de stratégies de diffraction de l'emprise identitaire qui agissent sur l'expérience subjective en conditionnant et mettant en scène la rupture.

La participation à la fête techno relève du *don* de la personne : don de créativité (costume, danse, etc.), d'effort, d'ouverture, etc. Ces dons figurent le renoncement sacrificiel symbolisé par l'offrande et, comme dans le cas du sacrifice, le participant reçoit les bienfaits de son don « au centuple » — si la fête « lève » — dans la communion qui résulte de l'effervescence. Dans la *logique de consumation* propre à la religiosité transgressive de la fête, le don a la nature de l'abandon. À terme, c'est cet abandon de soi — dans l'espace « amniotique » du rave — qui mène à la transe. Comme l'ont aussi noté Caroline Fontaine et Astrid Fontana, ce type de transe rappelle la « transe sauvage » dont parlait Roger Bastide : « La transe y est ludique, défoulement, vertige, ivresse, elle est non instituée, hors règles, spontanée.[161] » L'anthropologue spécialiste du Brésil, qu'il convient ici de rapprocher de Bataille, oppose la transe sauvage à la transe domestiquée des « soi-disant "primitifs" » qui, aussi impressionnante et intense qu'elle soit, n'en demeure pas moins réglée au quart de tour par la tradition et le dispositif rituel : « C'est un jeu liturgique — qui se rapproche plus, au fond, de la représentation théâtrale que des grandes crises de nos asiles psychiatriques. Car elle est, du commencement à la fin, réglée par la société ». Bastide évoque le désir croissant pour la transe sauvage à mesure que se vident les institutions religieuses : il s'agit d'une transe *dysfonctionnelle*, qui ne cherche aucun résultat, aucune transformation. Son expérience est celle d'une « altérité qui restera confuse et diffuse, acte gratuit, ou simple geste de révolte[162] ». Son lâcher prise témoigne bien d'une quête de l'extase en soi, et non *en vue de* quelque chose. La transe sauvage ne répond pas à une quête d'institution, mais à une quête

[161] A. Fontaine et C. Fontana, 1996, *Raver...*, p. 95.
[162] R. Bastide, 1997, « Le sacré sauvage », dans *Le sacré sauvage*, Paris, Stock, pp. 211, 225.

d'*instituance*, de création pure, sans désir de perdurer. En tant que geste purement gratuit, en tant que pure révolte contre l'institution, il ne s'agit pas de compensation ou de catharsis au sens psychiatrique, car la transe, écrit Bastide, perdrait alors son caractère subversif et potentiellement révolutionnaire. La transgression festive est plutôt une double insurrection :

> Non point défoulement, compensation, catharsis, dans la violence et le délire, comme le prétendent les psychiatres, car alors la transe redeviendrait fonctionnelle et perdrait sa pointe révolutionnaire. Mais contestation à la fois du social, comme système de règles, et de l'individu, comme identité personnelle — du social, en s'abandonnant à l'interdit — de l'individu, en faisant lever des gouffres intérieurs le troupeau anarchique des fantasmes censurés.[163]

Ce caractère sauvage, en tant que dé-composition et dé-structuration, répond bien de l'essence de la culture techno qui refuse d'être définie et dès lors possiblement récupérée. La transgression fait rupture, fait passer du côté de l'altérité qui est donnée à vivre. Au niveau subjectif, cette altérité tous azimuts ouvre un espace de socialisation et d'exploration. C'est en vertu de la transgression festive que la socialité techno est autre, qu'elle tend vers la *communitas* que décrit l'imaginaire techno-communautaire. On en dégage ici les conditions de production. La rupture subjective provoquée par la transgression permet la recomposition et la reconfiguration du rapport à l'autre et aux autres, et donc de l'être-ensemble. Pour les enfants de l'individualisme moderne, c'est là une expérience communautaire d'autant plus marquante qu'elle est inédite et parfois même inespérée. C'est sans doute une des raisons de la popularité de ces fêtes. C'est peut-être aussi pour cette raison qu'elle est à ce point idéalisée et investie d'espoirs. À l'inverse, lorsque le réalité « humaine, trop humaine », en gruge l'éclat utopique, lorsque l'idéal défaille, lorsque la marchandise reprend ses droits, la déception n'en est que plus amère.

---

[163] R. Bastide, 1997, « Le sacré sauvage »..., p. 225.

1.4.3 Articulation de la fête et de l'imaginaire : L'indétermination du sens comme condition de possibilité du sens

Les technoritualités, à divers degrés, sont donc un éclatant travail de rupture sur le mode de la fête. Tout dans les fêtes techno est orienté vers la production d'une altérité confusionnelle, favorisant la perte de repères et incitant au lâcher-prise. Si l'imaginaire techno est, dans tous les cas, la représentation et la promesse d'un ailleurs, le rituel festif techno le construit et s'applique à le faire vivre. Au sujet de ces feuillets qui annoncent les raves, Bernard Schütze écrit : « Ils n'annoncent rien d'autre qu'une couleur, une date, une fin, une quantité de mémoire, une connexion, un état. Le titre du flyer n'est plus vraiment un mot, c'est un symbole graphique et technologique, on est donc vraiment parvenu à un strict minimum langagier.[164] » L'imaginaire rave est un passage aux frontières de la représentation, où la polysémie du langage est la plus *sensible*. Les mots, les images, n'y sont que des formes ouvertes à (presque) tout sens. À l'instar du maelström sensoriel qui caractérise les fêtes techno, la sur-référence est désorientation et non-référence. Ici, ce n'est pas tant le rituel qui trouve son sens dans une ré-actualisation du mythe que l'imaginaire qui se découvre un sens dans l'événement. Les technoïdes affichent couramment sur leurs murs les pamphlets et billets des événements auxquels ils ont participé. Ces objets sont insignifiants si ce n'est le cas. Schütze poursuit :

> Les flyers, au départ pamphlets publicitaires, ont toujours dépassé la simple mission commerciale de transmettre l'information pratique du rave. Avant et après le grand soir — galaxie temporaire — reste le flyer, et le nom pour marques temporelles. « J'étais à H_2O, à ENIGMA, à SIR.CUS ». Dans le flyer figure un sens / non-sens seulement dévoilé si on participe à l'événement dont il est l'avènement.[165]

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'indétermination du sens est la condition de possibilité de l'être-ensemble techno. C'est parce que les technoritualités se laissent définir qu'elles ont pu connaître une telle destinée, un tel foisonnement et une telle diversité. Comme en témoigne une raveuse citée par Racine, l'évacuation d'un sens extérieur ou imposé laisse émerger un sens individuel : « Je vais écouter de la techno et ce sera à moi seule de décoder

---

[164] B. Schütze, 1997, « Flyer Power », dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel Festif...*, p. 17.
[165] B. Schütze, 1997, « Flyer Power », dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel Festif...*, p. 16.

une sorte de message, c'est toujours personnel. Un auditeur de techno intelligent doit faire la démarche grâce à la techno de découvrir le message qui lui est propre.[166] » Par conséquent, si différents courants peuvent se disputer le statut de pureté et d'authenticité, il n'y a pour ainsi dire pas d'hérésie techno. Les pratiquants des *free parties* clandestins français diront des raves payants qu'ils sont vendus au « système », qu'ils sont commerciaux et qu'ils détournent l'idée des fêtes techno. Les ravers diront en contrepartie des *free parties* qu'elles sont trop dures, que leur socialité n'est pas cette amabilité innocente et conviviale que prêche le PLUR. Toutefois, aucun ne remettra en cause l'appartenance de l'autre à la culture techno.

Si pour rassembler aujourd'hui il faut impérativement ouvrir le sens au multiple, les définitions personnelles n'en dessinent pas moins les contours d'un imaginaire obéissant à un certain champ, en l'occurrence, la représentation d'un ailleurs. La catégorie anthropologique du rituel festif non seulement permet cette indéfinition, mais s'y fonde. La fête ne répond pas d'une logique téléologique ; elle ne soumet pas l'être-ensemble à une finalité autre qu'elle-même. La fête ne recours pas à la transgression dans un but de transformation quelconque : elle est à prime abord ouverture du possible. Initiatique, elle n'est pas une initiation au sens propre, sauf à l'entre-soi de la fête. Le phénomène techno attire en publicisant un ailleurs indéterminé. Il construit ensuite cet ailleurs, par le biais d'une ritualité festive transgressive. Par l'altérité de l'expérience et son indétermination, il ouvre à l'expression personnelle par des symboles susceptibles de répondre de cet ailleurs. La fête techno correspond d'autant plus à la définition qu'en donne Bataille qu'elle est aux antipodes de la cérémonie ou de la fête comme commémoration. Si l'imaginaire techno est un travail de mémoire comme l'atteste l'imaginaire du retour à la source, il s'agit d'une création et non l'actualisation d'une tradition qui cherche à se transmettre : l'instituant l'emporte sur l'institué.

Par la création de cet ailleurs dans lequel s'exprime la dépense et l'excès sans finalité, la fête techno est belle et bien, comme l'a vu Anne Petiau, un processus rituel dans lequel les phases de séparation, de liminarité et d'agrégation se lisent en termes de « rupture,

---

[166] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno*..., p. 28.

consumation et communion[167] ». C'est là le roc de la fête techno, son dénominateur commun, ce à partir de quoi peut foisonner une foule d'interprétions, tant chez les participants que chez les commentateurs. Les technoritualités ne sont pas d'abord et avant tout, comme certains le veulent, des expériences de « corps-sans-organes » (suivant Gilles Deleuze), de primitivisme ou d'éveil de la kundalini, mais des espaces de possibles et d'altérité, un passage à un sacré dont les figures sont multiples. La culture techno dans son ensemble est par conséquent un lieu où l'on peut expérimenter de multiples vérités construites à partir de « futurs désirables et de passés putatifs[168] ».

1.4.4 Logique de *consumation* et logique de *consommation*

« Tous les moyens mis en œuvre dans l'organisation de la rave visent à conditionner une rupture. Le mot "sortir" prend ici un sens profond. "Sortir", c'est s'extraire volontairement, gratuitement, d'une vie sociale réglée, tracée, pour vivre "autre chose"[169] », écrivent Fontaine et Fontana au sujet des raves. Cette autre chose est la finalité des technoritualités et elle en épuise l'intentionnalité. Dans un article comparant les raves au carnaval afro-brésilien de Bahia, Bernard Schütze écrit comment ceux-là ont permis à toute une génération d'expérimenter de nouvelles formes de subjectivité et de singularité, une potentialité qu'amoindrit la récupération du phénomène par la société capitaliste. Soulevant la question du politique, il écrit : « Ultimement, tant dans les raves que dans le carnaval de Bahia, c'est sur le plan de l'affect, de l'impersonnel et du singulier que l'auto-habilitation (*empowerment*) devient une question non tant de résistance que de la saisie immanente de la

---

[167] A. Petiau, 1999, « Rupture, consumation et communion — Trois temps pour comprendre la rave », dans S, Hampartzoumian (dir.), 1999, *Sociétés*, No 65 : « *Effervescence techno…* », pp. 33-40.

[168] « *Neither 'religious festivals' unifying 'worshippers' under divine Truth, nor indicative of a monolithic cultural movement, these are hyper-millenarian events where hybrid-utopias are (re)constructed from desirable futures and putative pasts, where multiple 'truths' may be accessed and performed, and from which many outcomes are possible.* » G. St John, 2004, « The difference engine… », p. 34.

[169] C. Fontaine et A. Fontana, 1996, *Raver…*, p. 14

possibilité d'une transformation.[170] » En somme, les technoritualités visent essentiellement *l'ouverture du possible* que permet l'indétermination festive.

Si la catégorie anthropologique du rituel festif héberge l'indétermination du sens nécessaire à la communauté techno et explique les mécanismes transgressifs permettant une ouverture à l'altérité et à la diversité, elle est aussi la source, à plus long terme, de sa fragilité. Le plus grand des obstacles à la permanence de l'efficience festive des raves est la durée elle-même. La « mort des raves » a été annoncée à maintes reprises. Il n'en subsisterait que la forme, sa substance ayant été progressivement étouffée par le divertissement, le loisir et le spectacle. À répétition, le désir de faire revivre l'authentique esprit rave, anti-spectaculaire, a motivé la replongée dans l'*underground* et l'émergence de nouveaux courants. Ces réinterprétations sont autant de tentatives de redorer l'éclat transgressif, de repositionner les fêtes techno par rapport à la société, de la reporter en marge, de refaire rupture. Le phénomène techno se bute à une contradiction interne qui n'est autre que la rançon de sa popularité. Ainsi, son ouverture proclamée et son prosélytisme initiatique entrent en compétition avec son besoin de marginalité, nécessaire à l'efficacité festive. La popularisation équivaut à un aplanissement du contraste festif.

En passant de l'information circulant de bouche à oreille (ou par le biais de tracts imprimés avec les moyens du bord) à de grandes publicités léchées et à grande diffusion ; en passant des billets obtenus au coût d'un déplacement chez tel ou tel petit disquaire à des billets réservés par carte de crédit sur les réseaux de billetterie officiels ; en passant de lieux tenus secrets, parfois même investis illégalement, à des lieux connus d'avance, stades ou arénas, les raves semblent avoir perdu une dimension essentielle de leur efficacité transgressive — et donc religieuse. Ainsi, la fête médiatisée, instituée, devient facilement spectacle et divertissement. Pour être réellement fête, efficace, fondatrice, orgiaque, la fête doit être, jusqu'à un certain point, ésotérique — soit opposée à la logique du divertissement et

---

[170] « *Ultimately, in both raves and the Bahian carnival, it is on the plane of affect, of the impersonal and singular, that empowerment becomes not so much about resistance than about the immanent seizing of the possibility for transformation.* » B. Schütze, 2001, « Carnavalesque Mutations in the Bahian Carnival and Rave Culture », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités…* », p. 163.

de la consommation ; cette dernière, de par sa soumission aux impératifs de croissance des capitaux, est nécessairement exotérique. Comme l'écrit le théologien québécois Maurice Boutin, étonnamment proche de Bataille dans sa conception de la fête religieuse : « Grâce aux media, l'élargissement de l'information donne plus facilement l'illusion de participation active et contribue ainsi à faire glisser la fête au spectacle.[171] » L'ésotérisme de la fête contribue grandement à sceller un sentiment d'appartenance d'autant plus fort qu'il est investi du secret de son existence. L'efficacité de l'*underground* s'effrite lorsque n'importe quel jeune de banlieue, autrement éloigné du « cœur » et des préoccupations de la culture techno, peut y accéder moyennant quelques dollars.

Redisons-le : Pour Bataille, la fête naît du sacrifice de l'ordre et de l'utilité. Elle n'a pas de finalité immédiate hors d'elle-même. Une portée politique subversive semble ainsi découler de la logique même de la fête. La fête vécue en marge peut devenir menaçante pour l'ordre établi dans la mesure où elle est fédératrice d'une socialité et d'une vision du monde critique de l'ordre établi. La répression constante à laquelle ont fait (et continuent de faire) face les technoritualités aurait tendance à confirmer *cette dimension politique subversive qui semble ici inhérente à la fête religieuse*. On découvre en même temps que l'outil de normalisation le plus efficace de nos sociétés — plus efficace que l'appareil répressif et législatif propre au politique étatisé — n'est autre que la récupération commerciale et l'insertion dans une logique marchande. Tel un mécanisme de phagocytose de la dissidence et de la différence, ce processus de normalisation parvient à intégrer ce qui la transgresse. Dans les termes de Bataille, il s'agirait d'une *chosification* dégradante de la plénitude symbolique. Une fête médiatisée, « ornementale » (Boutin), perd de sa radicalité et de sa subversion au profit d'une théâtralité désengagée qui se fait conservatrice : « Institutionnalisée, [la fête peut] donner lieu à des inversions de rôles sociaux d'autant plus tolérées qu'on est sûr qu'elles ne seront pas prises au sérieux dans le quotidien de la vie[172] ». Ainsi, les technoïdes peuvent donner l'impression d'être devenus un marché, et les technoritualités, une *business*. Cette stratégie de normalisation est bien connue, alimentant

---

[171] M. Boutin, 1976, « Fête et événement »..., p. 151.
[172] M. Boutin, 1976, « Fête et événement »..., p. 151.

une société raffolant de nouveautés par la transformation de « la révolte en style, de la rébellion en argent et de la marginalité en nouvelle institution[173] ».

Si la fête techno peut détourner des lieux post-industriels et y mettre en scène une frénésie carnavalesque, elle s'éloigne de cet idéal festif lorsqu'elle réintègre les grands stades et autres lieux que la société assigne aux loisirs. De même, lorsque le DJ devient une vedette grassement payée qui opère sur une scène en vue, on fait éclater toute l'originalité des raves et on retourne au modèle du spectacle. En réintroduisant une orientation scénique, on mine par le fait même toutes les possibilités symboliques et relationnelles que créaient la foule-événement et la configuration défocalisante. Lorsque l'intense, accessible à tous et indéfiniment réitérable, devient banal et ordinaire, on perd à nouveau du contraste nécessaire à la fête. Une telle analyse en termes de logique de *consommation*, profane, d'une part, et de logique de *consumation* religieuse, d'autre part, répond bien à première vue du spectre des pratiques qui composent les technoritualités. À mesure que l'on quitte l'*underground*, à mesure que s'amoindrit le renversement, que sont réintégrées les logiques du spectacle (vedettariat, scène à l'italienne, institutionnalisation, légalité, représentation, etc.), plus les psychotropes sont *consommés* pour leurs effets aux dépens de leur ritualisation, moins l'entrée dans la sphère du sacré se fait vibrante, moins sensible se fait le potentiel subversif, moins les participants sont-ils à même d'y être transformés et, conséquemment, *moins religieuse sera la pratique.*

C'est vers ces conclusions que mènent nos analyses. C'est d'ailleurs en ce sens que vont une bonne partie des analyses du phénomène. Dans tous les cas, la « fête véritable » s'oppose à un profane consumériste. Cette position est aussi implicite au choix méthodologique faisant des technoritualités les plus *underground* et clandestines l'idéal-type à partir duquel effectuer l'analyse. Fondées sur un idéal-type wébérien dont la forme pure se dégraderait dans le réel, ces analyses ont cependant pour effet de reporter (redire) les luttes d'authenticité qui ont cours dans le phénomène lui-même. Parlant du mouvement de radicalisation et de replongée dans l'*underground* et la clandestinité que représente

[173] « *Clubbers had become a huge marketplace to be "farmed" by corporate concerns, following the classic trajectory: revolt into style, rebellion into money; the outlaws becoming the new establishment.* » M. Collin, 1998, *Altered States*..., p. 275.

l'avènement des *free-parties* en réaction à l'officialisation des raves, au milieu des années 1990 en France, Anne Petiau écrit :

> Les free-parties apparaissent à la fois comme un renouvellement de l'esthétique techno, le développement d'un univers musical et esthétique inédit, et comme la réouverture d'un espace participatif face au milieu des raves, de plus en plus professionnalisé. Elles réinvestissent les marges au moment où le phénomène techno se cristallise, comme l'a fait le punk par rapport au rock au début des années 1970.[174]

Adoptant une analytique recoupant nos logiques de consommation et de consumation, Guillaume Kosmicki a suggéré que l'évolution et la normalisation des fêtes techno puisse s'articuler autour d'une dialectique entre utopie et idéologie, suivant une distinction faite par Paul Ricœur[175]. Selon ce dernier, utopie et idéologie sont deux fonctions distinctes de l'« imagination ». L'utopie relève de l'imagination productrice et créatrice, de l'instituant ; elle correspond, justement, à une ouverture du possible, une exploration. L'idéologie relève à l'opposé de l'institué, soit d'une imagination reproductrice ; elle répond à une fonction d'intégration et de légitimation. Comme d'autres, Kosmicki perçoit dans les raves une réanimation de l'essence festive qu'aurait évacuée la modernité, permettant que soit débroussaillé le passage perdu vers un temps sacré. Si l'utopie rave raille l'idéologie du spectacle, le festif dégénère toutefois rapidement, étouffé par les pressions du spectaculaire, et retourne au loisir. Le loisir ne saurait créer de rupture assez éclatante pour se saisir du sacré : il sert une société lisse. Le loisir ne rompt pas avec le temps du travail, il s'y inscrit plutôt et le sert. Si la fête techno peut détourner des lieux post-industriels et y mettre en scène une frénésie carnavalesque, consumante et utopique, elle s'éloigne sensiblement de cet idéal festif lorsqu'elle réintègre les lieux que la société assigne aux loisirs. On retombe alors dans une logique de *consommation* et d'idéologie, une logique de spectacle et, à terme, de divertissement, où le sacré a de moins en moins d'emprise et où on rencontre de moins en moins de récits de transformation de la teneur de ceux dont on a fait mention plus haut.

---

[174] A. Petiau, 2004, « L'expérience techno, des raves aux free-parties », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), *La fête techno…*, p. 28.

[175] Dans P. Ricoeur, 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutiques, II*, Paris, Seuil, 533 p. Voir G. Kosmicki, 2001, « Le sens musical en free-party aujourd'hui entre idéologie et utopie », dans A. Petiau (dir.), *Sociétés*, No 65 : « *Pulsation techno…* », pp. 35-44.

CONCLUSION

Ce chapitre nous a permis de poser le point de départ tant empirique que conceptuel de notre problématique en ce qui a trait à la religion de la marge. Le phénomène techno, tout en se décomposant en une myriade de genres, de styles et de courants, affiche une unité que l'on a pu saisir à travers le religieux. Nous ne l'avons pas épuisé. Suivant une méthodologie inspirée de prime abord de la sociologie de Max Weber, nous sommes partis des significations subjectives afin de comprendre et de cerner l'expérience et l'imaginaire techno. On ne s'est pas attardé à une description minutieuse et détaillée du *réel* que l'on aurait par la suite tenté d'analyser. En ce qui a trait à l'imaginaire, les tentatives de classification par contenus de discours se sont heurtées à un arbitraire indépassable. Pour catégoriser l'ensemble des récits le composant, il a fallu passer au niveau fonctionnel. L'imaginaire techno a ainsi pu être scindé en trois logiques distinctes prenant la forme de trois rapports symboliques à trois figures distinctes du sacré : rapports longitudinal, vertical et horizontal.

Nous avons ensuite cherché à saisir l'essentiel du phénomène techno, ce qui en constitue le moteur, en posant la question des conditions de son imaginaire. Nous avons répondu en affirmant que les fêtes techno sont des rituels festifs carburant aux ressorts transgressifs de la religion. Si les trois axes de l'imaginaire techno mettent en scène trois rapports différenciés à un ailleurs, ils répondent en cela au rituel festif qui décuple les ruptures d'ordre spatial, temporel et subjectif pour donner à vivre une expérience de l'ailleurs. Tout l'attrait et tout le sens de cette religiosité sont dans cette tension vers le sacré. On a vu comment l'indétermination du sens, son ouverture au multiple, trouve ses conditions de possibilité dans l'événement ponctuel de recherche d'altérité que constitue la fête techno. La religiosité des fêtes techno est fondée dans une logique de participation plus que de représentation, de quête de sens plus que de Vérité. La sortie du règne de la représentation, qui a constitué l'armature des religions monothéistes et des idéologies politiques, consacre dans ce cas-ci un foisonnement de représentations qui font l'imaginaire techno. En même temps, la figure du chaman ou du gourou, c'est-à-dire d'un guide qui convie, qui fait participer, a remplacé la figure du prêtre, qui tient à distance. La religiosité techno obéit ainsi à une logique plus immanente que transcendante, quasi-animiste, de rapport au sacré.

Un constat s'impose au terme de ce questionnement où pointe une dimension politique. Si le phénomène techno peut être appréhendé à partir d'un spectre allant d'une logique religieuse de consumation jusqu'à sa récupération dans une logique de consommation, il appert que la religiosité ici aille de pair avec une dimension contestataire. En fait, cette division discrimine le « degré » de religiosité en fonction du degré de renversement de l'ordre profane. Ceci nous interpelle quant aux dimensions politiques de la culture techno. Si les mécanismes de transgression nous permettent de saisir et d'expliquer les dimensions religieuses du phénomène, il semble que cette même dynamique transgressive se couple avec une dimension politique implicitement ou explicitement critique, voire même subversive de l'ordre social.

Or, tant nos observations que la littérature nous montrent que, s'il y a bien des différences entre les types de fêtes techno, il n'est pas sûr que l'on puisse démarquer de façon si nette les témoignages d'une fête clandestine (et participant en cela d'une logique de consumation) de ceux d'une fête soit-disant récupérée (participant d'une logique de consommation). Certains pratiquants des clubs *afterhours* (le pendant le plus « commercial » du phénomène techno) que nous avons rencontrés se sont tout à fait reconnus dans l'idéal-type de l'expérience rave que nous avons reproduit ici. Pourtant, ce portrait d'une soirée avait été construit de manière à représenter la période émergente des raves, plus clandestine, au plus tard au milieu des années 1990. L'imaginaire techno et l'expérience idéal-typique sont par conséquent des données relativement stables et homogènes sur l'étendue du phénomène techno, comme l'a aussi fait remarquer Étienne Racine[176]. Il y a donc lieu de se questionner sur un possible effet de distorsion produit par l'analytique poursuivie dans ce chapitre. Un méga-rave où sont rassemblés des milliers de danseurs rassemblés dans un stade et dans lequel officient des DJs de renommée internationale constitue-t-il vraiment un événement « moins religieux » qu'un autre événement plus *underground* rassemblant une centaine de participants dans un hangar squatté pour l'occasion ? Si on peut effectivement y voir deux logiques différentes, n'y aurait-il pas *aussi* du religieux du côté exotérique ? Comment

[176] É. Racine, 2002, *La fête techno...*, p. 156-157.

l'appréhender ? Que signifierait une telle perspective pour l'étude du religieux qui nous concerne ?

Pour répondre à ces questions, nous allons poursuivre notre examen des significations subjectives et des analyses existantes du phénomène techno pour tenter de saisir les dimensions politiques du phénomène techno. Cela nous permettra de définir la relation privilégiée qui existe entre religion et politique d'un point de vue interne au phénomène techno. En somme, nous allons prolonger l'analytique de la transgression jusque dans une pensée du politique. Ce n'est qu'à partir d'un portrait d'ensemble que nous pourrons revenir sur les résidus de notre analyse afin de les interroger à leur tour.

CHAPITRE II

CHANGER LE MONDE EN DANSANT : LES DIMENSIONS POLITIQUES DE LA CULTURE TECHNO

> *Certains iraient plus loin. Ils penseraient que les actions culturelles sont réductibles à leurs implications et à leur rentabilité sociopolitique, et, par exemple, qu'une fête est peu de chose si elle est utilisée par un mouvement réactionnaire, ou qu'une manifestation est inutile si elle ne s'inscrit pas dans une lutte sociale. Vue trop courte. Il y a dans une fête comme dans la création artistique quelque chose qui n'est pas un moyen, mais qui se suffit à soi-même : la découverte des possibilités, l'invention de rencontres, l'expérience de ces départs « ailleurs », faute desquels l'air n'est pas respirable et le sérieux n'est qu'ennui dans une société. Qu'est-ce que saisit de cela une récupération politique, si habile et si réussie qu'elle soit ?*
>
> Michel De Certeau

INTRODUCTION

La question politique s'est imposée très tôt dans notre étude des technoritualités. En effet, que peut bien signifier un tel phénomène au plan politique, c'est-à-dire en ce qui a trait au pouvoir et aux instances officielles de régulation du social ? Certes, à première vue, avec son refus du discours, ses stratégies fuyantes et sa non-violence, son hédonisme et sa musique sans paroles, le phénomène techno est apparu aux yeux de plusieurs comme signifiant une démission de la contestation et de la résistance. Pour une première école anglaise du courant des *Cultural Studies* fortement influencée par une traduction de la pensée de Jean Baudrillard, les raves et les *club cultures* house et techno équivalent à une « disparition

collective » sans incidence politique[177]. Selon cette grille de lecture, les raves marquent une rupture avec la tradition de résistance dans ce que les Anglais appellent sans connotation péjorative les « sous-cultures jeunesse » (*youth subcultures*) : rock, *red skinheads* (communistes), *Northern Soul*, punk, industriel, et même hip-hop. Comme les raves, ces cultures jeunesse s'articulent autour d'un style musical underground et original et sont composées de codes, de langages, de styles vestimentaires, de revendications, de codes comportementaux, de signes de reconnaissance divers, etc. Né dans la même décennie que les raves, le hip-hop voulait originalement faire entendre la voix du ghetto noir américain. Le hip-hop est explicite, il est positionnement. Mais les raves ? Mais la musique techno ? Sans paroles, sans revendications claires, que peut signifier un tel phénomène autrement qu'un essoufflement de la contestation et de l'engagement ?

Évidemment, l'« apolitisme » déclaré de la mouvance rave n'a jamais signifié l'absence d'une dimension politique, loin s'en faut. Si les ressorts transgressifs des technoritualités constituent le cœur religieux du phénomène, ils sont aussi au cœur de ses dimensions politiques. Si, en ce qui concerne le religieux, nous avons affaire avec ce phénomène à une nouvelle configuration, ne se peut-il pas que le politique lui aussi, puisse manifester une mutation, puisse à son tour se recomposer ? En ce qui nous concerne, la marginalité des fêtes techno nous avait intéressés justement en raison du fait que leur potentialité subversive dérive d'une autre logique que celle du rock. La fête techno, en cherchant l'ailleurs, l'altérité, a parfois — et de diverses manières — parue en mesure d'injecter assez de cette altérité dans le social pour le changer. Nous poursuivons donc l'analytique de la transgression dans ce qui relève plus précisément du politique.

La question du politique repose la question du rapport entre les technoritualités et la société, entre marge et centre. Ce chapitre entend faire l'étalage de ce qui, dans le phénomène techno, se rapporte à l'analytique de la transgression engagée au chapitre précédent. Cette analytique nous a permis de comprendre l'essentiel de ce phénomène par sa religiosité suivant une logique de consumation qui s'oppose à la logique de consommation des sociétés

[177] Voir tout particulièrement A. Melechi, 1999, « The Ecstasy of Disappearance », dans S. Redhead (dir.), *Rave Off. Politics and Deviance in Contemporary Youth Culture*, Aldershot (Angleterre) et Brookfield (Vermont), Ashgate, pp. 29-40.

occidentales. Cette opposition trouve ici plus de substance. Que ce soit en tant que nouvelle forme d'être-ensemble, critique sociale implicite ou encore vecteur de millénarisme ou de contestation politique, le phénomène techno est une contre-structure sociale arrimée à la société de consommation. La dimension politique se définit dans les modalités de ce rapport. Nous poursuivons donc à partir des significations subjectives constituant l'imaginaire techno en ciblant cette fois ses dimensions politiques. Comme au chapitre dernier, nous nous en remettrons en partie aux analyses existantes pour appuyer notre argumentation. Nous retiendrons notamment celles qui articulent et explicitent les contenus politiques de l'imaginaire techno et les discours des acteurs. Dans tous les cas, la recherche d'un ailleurs se conjugue avec un *autrement* au niveau politique. Les fêtes techno sont d'abord perçues comme un vecteur inédit d'être-ensemble, ce qui interpelle de prime abord une définition large du politique dans laquelle celui-ci se confond à toutes fins pratiques avec la fonction de reliance et de communautarisation de la religion. Le chapitre poursuit ensuite l'analyse jusqu'aux courants les plus revendicateurs et les plus explicitement contestataires. Dans tous les cas, les portées politiques examinées ici découlent de la nature festive de l'objet.

2.1 Une nouvelle forme d'être-ensemble

La première étape de notre parcours examine les technoritualités pour la nouveauté de leur forme de rassemblement. La fête, fondée dans la transgression, ouvre sur la possibilité d'un nouvel être-ensemble. L'ailleurs recherché, ici, se conjugue en un autrement. Un être-ensemble qui répond par ailleurs à notre définition de la transgression dans la mesure où, fondé contre la société, dans sa marge, il s'y satisfait. On considère ici le politique selon son acception large « d'être-ensemble », de vivre en commun volontaire et signifiant. Comme l'écrit Thierry Hentsch, le politique est sous cet angle « ce qui fait de la vie en commun autre chose qu'une fatalité ou qu'un agrégat d'intérêt.[178] » Dans l'ensemble des analyses portant sur les technoritualités, trois se démarquent pour délimiter le champ de cette dimension politique comme vecteur de fédération.

---

[178] Th. Hentsch, 1997, *Introduction aux fondements du politique*, Ste-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, p. IX.

Pour Michel Gaillot, le phénomène techno constitue aussi un véritable « laboratoire politique du présent ». Selon lui, l'absence de positionnement et de discours dans le phénomène techno n'est pas tant un signe de renonciation que ce « qui nous mettrait en face d'un processus éminemment actuel de gestation de nouvelles formes d'existences[179] ». Sans relever du militantisme mais « loin de se résumer à une sorte de démission devant les exigences de l'époque, [la fête techno] renverrait plutôt à un phénomène extrêmement contemporain de mutations et de reconfigurations des formes politiques et sociales traditionnelles.[180] » La thèse de Gaillot est que les fêtes techno témoignent de l'épuisement du « Sens Unique », transcendant, théologique ou politique, comme principe structurant en Occident, au profit d'une logique du « Sens Multiple ». Sans proposer de mythe ou d'idéologie, la fête techno parvient à fédérer autour d'un « rien ». Au-delà de toute appartenance ou signe distinctif, la fête techno fait fond sur l'existence commune à tous les êtres. C'est par son ouverture au sacré — un sacré vide, indéfini — que la fête techno exerce son potentiel politique : rassembler d'une part et, d'autre part, le faire en-dehors et contre la logique utilitaire qui gouverne le social :

> Aussi, sommes-nous tentés d'avancer ceci, que rien mieux que les raves n'est à même de nos jours de témoigner ce qui arrive à notre époque, à notre communauté, à cette communauté qui a à s'inventer désormais d'une part dans l'effondrement des mythes et des idéologies qui en garantissaient autrefois la cohérence et la permanence, et d'autre part dans le développement technologique d'un monde dont les frontières sont de moins en moins marquées et assurées. Et pourtant, en ne se réclamant pas d'une idéologie, et en ne proposant aucun sens ou nouveau mythe à partir duquel on pourrait fonder un rassemblement, la techno n'en noue pas moins un rapport d'intimité entre les individus qui y participent. Mais c'est comme si elle le nouait pour rien, en le nouant au-delà de tous les accords et de tous les contrats, au-delà de toutes les formes traditionnelles du « théologico-politique ». Il n'est point besoin de rassembler par la race ou le sang, par l'appartenance religieuse ou idéologique, pour se rassembler. Telle est la vérité de la techno et de la fête qu'elle ferait renaître aujourd'hui, ouvrant ainsi un espace de partage qui ne réponde plus exclusivement aux seules nécessités de l'ordre socio-économique et politique.[181]

---

[179] M. Gaillot, [1998], *Sens multiple. La techno, un laboratoire artistique et politique du présent*, Paris, Dis Voir, p. 15.

[180] M. Gaillot 2001, « Les raves, "part maudite" des sociétés contemporaines », dans A. Petiau (dir.), *Sociétés*, No 72 : « *Pulsation techno, pulsation sociale* », Paris et Bruxelles, De Boeck, p. 45.

[181] M. Gaillot, [1998], *Sens multiple. La techno, un laboratoire artistique et politique du présent*, Paris, Dis Voir, p. 18.

Comme Gaillot, Béatrice Mabilon-Bonfils voit dans ces rassemblements « une nouvelle forme de participation politique ». Selon la politologue, la musique techno « permet une communication originale et inédite », en-dehors des codes habituels et du discours, elle « génère un lien entre des individus en quête d'une expérience groupale originale. Elle permet la participation de chacun à la construction d'un être-ensemble fondé sur le plaisir, la spontanéité et le partage.[182] » Le phénomène techno héberge ainsi une forme de participation politique qui échappe aux cadres reconnus par les sciences politiques classiques, c'est-à-dire de forme conventionnelle-organisationnelle ou protestataire. L'auteure y voit l'expression d'une participation politique « affinitaire » définie comme « l'ensemble de ces activités par lesquelles les citoyens tissent des liens invisibles de civilité dans une relation intime au politique conçu comme construction conflictuelle et / ou consensuelle d'un vouloir-vivre ensemble. » Cette perspective inaugure un nouveau terrain à partir duquel saisir le contenu politique de la fête techno autrement que comme une démission devant ce que Gilles Lipovetsky a nommé « l'ère du vide ». La fête techno « ne reproduit donc pas le vide mais tente bien de lui fournir une alternative. Mieux que les idéaux politiques, elle peut mettre en commun les existences singulières et par là proposer une solution nouvelle de socialisation face à l'échec de ses formes traditionnelles et institutionnelles. » Préférant éviter les institutions, l'institutionnalisation, l'activisme militant et la confrontation, la planète techno ne se donne pas pour but « d'influencer et de s'appuyer sur les formes classiques du jeu politique (les partis, les syndicats...)[183] », ni même de changer le monde. Autrement dit, la participation politique affinitaire, tout comme la catégorie du rituel festif, se suffit à elle-même. La proposition d'une nouvelle socialisation en reste au stade de l'instituance. Elle érige une critique furtive dont l'essence n'est pas la contestation mais la fédération d'un être-ensemble ayant une valeur en-soi.

Selon John Borneman et Stefan Senders, qui procèdent d'une étude de la très populaire Love Parade de Berlin — une forme de technoritualité que d'aucuns perçoivent

---

[182] B. Mabilon-Bonfils, 2004, « Une nouvelle forme de participation politique ? », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), *La fête techno. Tout seul et tous ensemble*, Paris, Autrement, pp. 73, 73, 74. Voir aussi B. Mabilon-Bonfils et A. Pouilly, 2002, *La musique techno, art du vide ou socialité alternative ?*, Paris, L'Harmattan, 245 p.

[183] B. Mabilon-Bonfils, 2004, « Une nouvelle forme... », pp. 85, 75, 76.

pourtant comme « dégradée » et récupérée — , les technoritualités illustrent un déplacement du politique vers ce qu'ils appellent un mode « a-céphale », en opposition au mode mono-céphale de la monarchie et au mode bi-céphale de la démocratie représentative. Il y aurait dans le phénomène techno une critique implicite des limites du pouvoir démocratique état-national caractérisé par la dépossession du pouvoir d'une part et d'une fétichisation inévitable du leader de l'autre. Les technoritualités représenteraient une tendance lourde vers une immanentisation du pouvoir, une forme d'identification fondée non pas sur un défini mais une indéfinition structurelle, une ouverture permanente du lieu de pouvoir. C'est ainsi que Borneman et Senders parlent d'une absence de « tête », dans la mesure où le lieu du pouvoir, plus radicalement encore que dans l'idéal démocratique de Claude Lefort, reste vide : il n'est même pas convoité. Répondant d'une logique de « non-engagement » au niveau politique, les technoritualités, dans leur dénominateur le plus commun, ne s'opposent explicitement à rien, ce qui leur permet d'être « vides, mais universalistes ». Elles témoigneraient d'un « désir d'unité sans hiérarchie et sans conflit », ce que les auteurs définissent comme une « féminisation de l'espace politique[184] ». Fait intéressant et sur lequel on reviendra, ces auteurs relèvent que cette incidence politique est fonction de la religiosité du phénomène. Plus profondément encore, il faut voir que la socialité qu'ils décrivent est caractéristique de la socialité liminaire — et donc transgressive — propre au rituel festif avant d'être une image de la socialité à venir. C'est-à-dire que, contrairement à la vision avant-gardiste propre aux sociologues de l'école de Michel Maffesoli (et dont font partie Gaillot et Mabilon-Bonfils), le phénomène techno ne constitue pas un point de rebroussement, ni la dernière avant-garde, ni la fin des avant-gardes, mais bien un phénomène en synchronie avec la société contemporaine. Il s'agit proprement d'une socialité contre-structurelle au sens de Victor Turner. Ainsi, selon cette perspective, la contre-structure de la fête techno nous renseigne au moins autant sur ce que la société n'est pas (non-hiérarchique, « féminine », etc.) que sur ce qu'il en adviendra.

Ces trois interprétations de la signification politique des technoritualités se recoupent dans ce qu'il y a d'essentiel. On y voit les répercussions, au plan politique, de ce qui relève

---

[184] J. Borneman, John et S. Senders, 2000, « Politics without a Head : Is the "Love Parade" a New Form of Political Identification ? », dans *Cultural Anthropology*, Vol. 15, No 2 (mai), pp. 294-317.

de leur religiosité transgressive. La quête d'altérité pour elle-même se transforme en une socialité marginale (qu'elle soit expérimentale, avant-gardiste ou contre-structurelle), un être-ensemble se satisfaisant à lui-même. Qu'il s'agisse d'une sortie de la logique céphale, d'une sortie du Sens Unique ou de l'émergence d'une politique « affinitaire », la dynamique festive atteste dans tous les cas d'une certaine crise de la transcendance comme autorité politique. Tout comme le déplacement du religieux vers le mode transgressif équivaut à une sortie de la logique transcendantale, une sortie de la logique de la foi confessante et de la représentation pour les effets pragmatiques de l'*expérience*, la dimension politique des technoritualités équivaut à une sortie de l'adhésion et de la représentation au profit d'une valorisation du rassemblement pour lui-même ; non plus politique suivant une définition institutionnelle mais suivant une définition « molle » d'être-ensemble. En somme, le politique ici n'est plus rassembler autour d'un projet mais rassembler pour le fait de se rassembler ; la condition de possibilité de cet être-ensemble étant une indétermination du sens et une ritualisation faisant place à des mécanismes transgressifs. De surcroît, cet être-ensemble fondé dans la transgression, même s'il refuse la contestation, apparaît d'emblée subversif, ou à tout le moins porteur d'une critique de l'ordre social dominant, comme nous le verrons à l'instant.

2.2 Le phénomène techno comme critique sociale inhérente

Pour le philosophe situationniste Guy Debord, la société du spectacle qui est la nôtre est une société de la réification et de la marchandise[185]. C'est une société de la représentation dans laquelle la vie que nous menons est fausse, un miroir d'elle-même, séparée de sa vraie nature. Le spectaculaire est aliénation parce qu'il est mise en scène de la vie dont il est la négation. En cela, le spectaculaire s'oppose à la participation et ce n'est pas un hasard si la société moderne est dite sans fête véritable. En cela, Debord fait le même constat que les anthropologues Caillois et Duvignaud : la société moderne est lisse, quadrillée, vendue au loisir et à l'homogénéité vacancière. L'altérité est folklorisée : tandis que nous nous rendons plus que jamais à l'étranger, que nous prenons l'avion pour des destinations de plus en plus reculées, il n'y a plus de voyage au sens propre. Le voyage a été remplacé par le règne

[185] G. Debord, 1992, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 208 p.

florissant des « forfaits tout-inclus ». Nicolas Bouvier écrirait aujourd'hui des chroniques dans *Elle* et dans les éditions du samedi des grands quotidiens. L'ailleurs est une marchandise ; et par la marchandisation, l'ailleurs n'est plus autre, n'abrite plus le sacré.

Le point de vue de Debord rejoint celui de Georges Bataille, pour qui la fête s'oppose au loisir, à la productivité et au travail. Participant de cette part maudite et irréductible du social, celle-là même qui ne saurait être quadrillée et cadastrée par le spectacle, la fête s'oppose à tout ce qui définit la société du spectacle. Renvoyant à une modulation contemporaine du sacré — un sacré hors du social, disloqué de ce dernier soit par nature soit parce que la modernité l'y aurait rejeté —, la fête est aujourd'hui ce qui « taraude le corps collectif », selon l'expression de Michel Maffesoli[186]. Elle force le retour du sacré. Elle oppose l'inclusion à l'exclusion et manifeste un besoin de solidarité qui élève sa voix contre l'intolérance individualiste[187]. Elle est, comme le rire grotesque chez Mikhaïl Bakhtine et comme le rêve, le jeu et l'imaginaire, ce qui échappe à toute organisation sociale et politique. Elle est de ce fait, dans une société telle que la nôtre, *naturellement et essentiellement subversive*. C'est parce qu'elle est transgressive que la fête est religieuse *et* subversive, car l'expérience du sacré qui qualifie la religion s'oppose au travail et à la chose.

Voilà résumée en peu de mots la valeur politique contestataire des technoritualités. Cette portée politique découle d'une vision du monde contemporain désenchanté par la sécularisation et la marchandisation. La subversion techno découle de son ipséité (du fait d'être) plutôt que de ses revendications ou de ses contestations explicites. Ainsi, les technoritualités marqueraient le retour de la fête dans un social qui l'avait, des décennies durant, évacué ; à vrai dire, depuis la fin des véritables fêtes populaires sur la place du village. Les fêtes techno seraient-elles implicitement et intrinsèquement subversives et critiques ? La pensée du sacré propre à une analytique de la transgression mène à cette conclusion. C'est aussi ce que nombre de penseurs de la culture techno disent plus ou moins explicitement. Ainsi la portée politique de ces fêtes, parce que manifeste, n'a pas besoin d'être manifestée.

---

[186] M. Maffesoli, entretien dans M. Gaillot, [1998], *Sens multiple*..., p. 101.
[187] A. Fontaine et C. Fontana, 1996, *Raver*, Paris, Anthropos, p. 71.

Entraînant des centaines puis des milliers de jeunes hors des sentiers battus pour repousser le sommeil en dansant dans des hangars désaffectés, réenchantant le monde, les raves sont nés d'un orage trépidant qui semblait vouloir tout engouffrer dans le délire et le rêve. Des années plus tard, des centaines et des milliers de jeunes retrouvent ces mêmes sensations lors de leur découverte des fêtes techno. En Angleterre, les raves sont nés au terme d'une décennie de règne (néo)conservateur sous la férule de la « Dame de Fer », Margareth Thatcher ; dès le départ, ils sont accompagnés d'un idéalisme tenant de l'eschatologie. Rapidement, la croyance que la culture techno avait le potentiel d'être une force de changement s'est répandue. C'est d'ailleurs en Angleterre et en Écosse que la « classe ouvrière » a investi ces fêtes avec le plus de ferveur. L'entrée des *working class kids* dans les raves a coïncidé avec l'impression d'un nouveau départ. Il s'agissait pour cette classe défavorisée d'une occasion inédite de faire partie, de se sentir une identité collective, un sentiment d'exister, de puissance même, une valeur, plutôt que d'être confinée au « je » isolé et impuissant. Le hooliganisme, rampant à l'époque, s'est fait étonnamment plus discret pendant quelques années tandis que diminuaient sensiblement les violences qui y étaient liées[188]. Est alors né le mythe du « *love thug* », de la brute devenue aimable, quêtant et distribuant les câlins dans les raves « '*ardcore* » de Glasgow et de Sheffield.

À Londres et à New York, la musique techno *hardcore* s'est accouplée aux sonorités hip-hop et reggae pour produire un hybride délirant, le *jungle*. Dans les quartiers noirs de la métropole anglaise, les radios pirates ont foisonné, lançant des appels à la fête-insurrection et diffusant de l'information codée sur les événements imminents[189]. À Los Angeles, blancs et noirs ont cohabité pour la première fois dans les raves. À Montréal, l'éclosion des raves, importés de Londres par des « missionnaires » comme Tiga, Robert de la Gauthier et d'autres, ont été le point de rencontre des gais, punks, alternos, hippies, *dreadlocks* et autres. Pour la première fois, francophones et anglophones ont participé massivement au même phénomène. Le visage de la métropole, autour de la « Main » notamment, en est sorti changé.

---

[188] M. Collin, 1998, *Altered States. The story of ecstasy culture and acid house*, Londres, Serpent's Tail, 329 p.

[189] Cette histoire est décrite dans S. Reynolds, 1999, *Generation Ecstasy. Into the World of Techno and Rave Culture*, New York, Routledge, 454 p.

Pour de nombreux jeunes, cracher de la musique techno à plein ampli dans les lieux désaffectés des vieux quartiers industriels équivalait à repousser les limites des corps et du possible. Il a plané autour de cette culture une inédite et délicieuse impression d'assister au début de *quelque chose* d'important — quelque chose que tous croyaient mort avec les années 1960. C'est ce sentiment millénariste, rempli d'espoir, que l'auteur écossais Irvine Welsch a très bien cerné dans *Trainspotting*, ce récit d'une bande de junkies désœuvrés d'Édimbourg qui entrevoient soudainement l'avènement d'un nouveau monde à travers les nuées de cet univers assourdissant et *neuf*. Le sentiment d'interdépendance, de liberté et de responsabilité que plusieurs trouvaient dans les raves nourrissait l'impression que toutes ces valeurs pouvaient être transposées dans la vie de tous les jours et, ainsi, influer positivement sur la vie des gens et, à plus long terme, la suite du monde…

C'est ainsi qu'une valeur revendicatrice et un idéal politique centré sur les valeurs de liberté, de respect des différences et de droits des minorités ont été perçus comme faisant partie intégrante du mouvement — un idéalisme qui a, dès le départ, eu maille à partir avec les pressions de la commercialisation et de la répression. Cette revendication est aussi apparue comme l'occasion pour tout un pan de génération de se situer, d'avancer ses valeurs et ses conditions dans un monde dans lequel il était autrement difficile de naviguer : « Un authentique rituel festif pour une génération qui n'a reçu de ses parents (bien contents d'avoir fait leur révolution tranquille) qu'une absence de modèle, un flou déstabilisant[190] », écrit la photographe montréalaise Caroline Hayeur, qui documente la scène techno montréalaise depuis 1995.

Une certaine valeur de subversion ou de critique est spontanément attribuée aux technoritualités, comme si elle émanait de la fête elle-même et de ses composantes. Matthew Collin cite Will Sinnott à propos de la conjonction de la musique techno et de la danse : « Le contenu politique de la musique techno est intrinsèque. Elle stimule une réduction des conduites égoïstes (danser, c'est lâcher prise) et offre une expérience d'unité et d'affinité avec les autres. Son expérience invalide l'idéologie individualiste du libéralisme et crée ainsi

[190] N. Ben Saâdoune, 1997, « Régime nocturne », dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel festif. Portraits de la scène rave à Montréal*, Montréal, Macano, p. 3.

une véritable opposition politique.[191] » La danse-thérapeute et psychanalyste France Schott-Billmann[192] partage une telle opinion, tout comme une bonne partie des technoïdes. L'ethnologue Étienne Racine a pu vérifier empiriquement pour sa part ce que laissait amplement présager notre observation du phénomène, à savoir que les participants y projettent la quête d'un idéal et d'une alternative à ce que propose la société. Les technoïdes sont attirés par le côté rebelle de cette culture nocturne, ils voient dans ses rassemblements autant de laboratoires pour une socialité et des valeurs alternatives. Ils apprécient sa subversion qui esquive le conflit frontal, les idéologies et les discours « prêt-à-porter ». Ils y voient la valorisation d'un mode d'être plus authentique dans son rapport à soi et aux autres, plus vrai et plus enthousiaste, en opposition à la socialité prédatrice et compétitive des clubs et des bars *mainstream*[193]. Pour Khrystell Burlin, étudiante en musique, la culture techno est animée par une « mentalité mondialiste », axée sur « une recherche d'authenticité et de communauté ». En ce sens, le rave « peut donc être considéré comme un rituel, une volonté de dépassement ou encore un pied de nez à la société de consommation et au matérialisme scientifique.[194] »

L'analyse des courants les plus radicaux dégage un portrait similaire. Résumant la dimension politique des *free-parties* françaises, Anne Petiau écrit :

> Plus profondément, l'adhésion repose sur le partage de valeurs communes, de points de vue sur la société identiques. Le partage de ceux-ci soude le groupe puisqu'il fixe une éthique, une morale commune. Les participants aux free-parties n'élaborent pas de discours construit, de justification théorique de leurs pratiques. Les valeurs émanent déjà des principes mêmes de la free-party : une fête gratuite, accessible, libre, sans les contraintes spatiales et temporelles imposées par les lieux institués de la fête. Une fête également organisée de manière autonome, où chacun engage sa propre responsabilité au

---

[191] « *The political content of dance music is intrinsic. It stimulates ego-role behaviour reduction, offering the experience of unity and affinity with others. The experience invalidates liberal, individualistic ideology and creates true political opposition.* » W. Sinnott dans *Wired*, 1994, No 5 [s.p.], cité dans M. Collin, 1998, *Altered States*..., p. 193.

[192] F. Schott-Billmann, 2001, *Le besoin de danser*, Paris, Odile Jacob, 234 p.

[193] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno. Clubs, raves, free-parties*, Paris, Imago, pp. 12, 156-157.

[194] K. Burlin, 2001, « Techno. Une invitation à la transe », dans *Dire* (Revue des cycles supérieurs de l'Université de Montréal), Vol. 10, No 3, p. 5.

> lieu de s'en remettre à celle d'une tierce personne. Une fête et une musique enfin qui n'ont pas pour but de générer des bénéfices.[195]

Ici, la *free-party* s'oppose aux raves officiels jugés « commerciaux ». La *free-party* se veut donc une expression de la véritable fête techno, de son essence ; et celle-ci est éminemment subversive, anti-capitaliste et anti-individualiste. Petiau poursuit en expliquant les modalités de cette contestation :

> Il y a d'un côté une définition en creux qui s'énonce comme une attitude de défi et de résistance face au « système », c'est-à-dire la société globale. Il s'agit le plus souvent d'une contestation symbolique, d'une attitude générale plus que d'une critique élaborée. Certains principes perçus comme des mécanismes néfastes de notre société moderne sont plus nettement contestés. Ainsi de l'individualisme, perçu comme tendant vers l'égoïsme et le repli sur soi, et de la société de consommation, comme réduisant les relations humaines et les expressions artistiques en un rapport marchand. En regard de ce positionnement en creux, on valorise les valeurs qui sont mises en pratique ou du moins vers lesquelles tend idéalement la free-party : la gratuité et donc l'accessibilité à tous, la participation et la responsabilité de chacun, l'autonomie, l'entraide, la solidarité, l'« authenticité » des rapports humains au regard des relations dégradées par le système marchand.[196]

Dans l'ensemble, la société est perçue comme dégénérescence. La participation à la culture techno procède d'une désillusion plus ou moins marquée par rapport à la commercialisation. Comme pour d'autres phénomènes fondés dans un rapport transgressif au social, il y a là l'expression d'un certain mécontentement. Une des spécificités des fêtes techno qui a été le plus relevée est leur impératif de participation, une caractéristique anthropologique propre au rituel festif et qui prend un sens politique dans son opposition à la « passivité » de la société de consommation. La participation aux raves a abondamment été perçue comme « une manière de s'afficher au-delà du statut de consommateur-spectateur[197] », une manière de rompre avec la passivité du téléspectateur que valorise la société. Opposer la participation au spectacle, ce qui évoque directement l'analyse de Debord, a été et continue d'être le véritable terrain politique du mouvement techno. C'est par une réabsorption dans le moule spectaculaire que s'est fait le plus ressentir la récupération

---

[195] A. Petiau, 2004, « L'expérience techno, des raves aux free-parties », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), *La fête techno…*, p. 36.
[196] A. Petiau, 2004, « L'expérience techno… », pp. 36-37.
[197] J.-Y Barbichon-Leloup, 1997, « DJ : l'opérateur, le passeur et l'entertainer », dans *Blocnotes*, No 14 (janvier-février), p. 16.

des raves : DJs vedettes, professionnalisation, « clubification », sédentarisation, etc. C'est aussi sur ce terrain qu'ont riposté les technoïdes : plongées dans l'*underground*, émergence de nouveaux courants réitérant l'opposition à la logique spectaculaire et renforçant l'emphase sur la participation. Comme le stipulait un *flyer* annonçant la tenue d'un rave clandestin en réaction à la commercialisation des événements techno :

> La fête, par sa nature, est un lieu d'interACTION spontanée. Récupérée par le consumérisme, elle est devenue prétexte à l'enrichissement matériel des promoteurs. Nous vous proposons de sortir du rôle passif de spectateur pour redécouvrir l'essence de l'attitude festive : la participation.[198]

L'emphase participative est un héritage de la culture punk de la fin des années 1970, un mouvement qui entendait renouveler la valeur subversive autrement édulcorée du rock. Le nihilisme punk, que cristallise la célèbre expression « *No Future !* », ne doit pas cacher qu'il s'agissait d'abord d'un refus de l'eschatologie idéologique, d'un refus de remettre à plus tard. Il s'agissait de vivre dans l'instant une sorte de mystique de l'excès qui refusait catégoriquement l'époque. Les punks sont des anarchistes, des anti-conformistes et des anti-hiérarchiques. Ils ont développé une éthique pro-active d'auto-organisation et d'auto-habilitation radicale que cristallise l'expression « *Do-it-yourself* » (fais-le toi-même). Cette injonction souligne bien par ailleurs l'individualisme inévitable jusque dans les marges : ce n'est pas « *Do it ourselves* » (faisons-le nous-mêmes). Il n'y a pas de nous. C'est à cette époque que Thatcher avait déclaré qu'il n'y avait « *no such thing* » qu'une société, seulement « *a collection of individuals* ». En même temps qu'ils brandissaient allègrement le doigt d'honneur à Sa Majesté et au pouvoir, les punks réitéraient paradoxalement la conception du monde de sa représentante. Mais ils en soulignaient aussi les limites. Les concerts punks ont été les premiers à faire descendre les musiciens dans la foule et à déconstruire la représentation scénique. Le *stage diving*, où les spectateurs montent sur scène avant de plonger dans la foule, est une invention punk. C'est aussi dans ces concerts que se sont développés le *slam* et le *mosh dancing*, où les corps se heurtent violemment les uns contre les autres. Cette violence entre personnes partageant une vision du monde comparable et une haine du « système » trouve dans le concert un lieu pour s'exprimer et être symbolisée. Y

---

[198] *F]rward the R3volution*, Montréal, juin 2001.

avoir déjà participé aide sans doute à comprendre à quel point cette socialité événementielle est réglementée par des codes stricts quoique implicites : ceux qui tombent sont aidés à se relever, les filles font l'objet d'un respect particulier, etc. Dans la masse grouillante du *slam*, on fait l'expérience d'un nous qui est présent dans sa physicalité et par son éthique. On trouve ses limites en allant carrément se heurter à d'autres. Pour les hommes, la virilité s'apprend et se mesure dans les limites du respect mutuel. Pour les filles, c'est le moment d'une affirmation et d'une reconnaissance de leur égalité. Dans une société individualiste, ce type d'expérience, souvent vécu au seuil du monde adulte, est d'une puissance symbolique remarquable. On peut certainement imaginer ce qui se joue à un niveau profond pour un ou une jeune qui monte sur la scène avant de se jeter dans une foule qui le ou la supporte[199]. La communauté des corps présents au concert supplée de manière éclatante à la « communauté absente » (ou honnie) du social. En somme, plutôt que de prôner le même individualisme que l'ex-première ministre britannique, la culture punk l'évoque comme une insuffisance.

Avec la violence en moins, c'est un enjeu similaire qui affleure dans les fêtes techno. Mais la violence des corps se heurtant dans le concert punk est le propre d'une culture de l'affront : le système est visé nommément. Le phénomène techno opère sur une dynamique différente, celle du détournement et de l'indétermination. On rappellera une des caractéristiques de la socialité techno : l'érotisme superficiel. Plutôt que de se heurter, les corps se frôlent, se touchent et se massent. Cet érotisme sensuel marque une rupture notable par rapport aux autres cultures jeunesse, transgressives, du XX^{e} siècle. Le désir de liberté en matière sexuelle n'a plus besoin de se moduler sur la conquête. « L'émancipation sexuelle » a eu lieu (du moins, c'est le schéma culturel auquel généralement on croit). Elle n'est plus à faire. Au contraire même, il n'y a plus rien à découvrir, tout ayant été montré, monté en images, discouru. La particularité de l'érotisme techno en a étonné plusieurs. Certains ont voulu l'expliquer en prétendant qu'il s'agissait d'une intégration des discours préventifs sur la transmission du VIH. C'est oublier que le circuit des fêtes gaies, pourtant le premier

---

[199] Isabelle Matte a écrit un très bel article documentant et analysant les groupes de musique alternative montréalais, héritiers du punk : I. Matte, 2000, « "À mort les chiens" Rites de passage en contexte moderne : l'exemple de la scène musicale underground montréalaise » dans *Ethnologies*, Vol. 22, No 1 : « *Musique des jeunes* », pp. 165-193. L'article reprend l'essentiel de son mémoire de maîtrise (voir bibliographie).

concerné, n'a jamais cessé d'être hautement sexualisé. Pourquoi les hétérosexuels se priveraient-ils de ce que les gais se permettent volontiers ? C'est que la communauté gaie habite la culture *house* et techno d'une toute autre manière. Son identité repose sur un discours de libération sexuelle et d'identification par le sexe — une sexualité prohibée au grand jour, taboue. C'est tout le contraire chez les hétérosexuels : la sexualité génitale est partout suggérée, encouragée, valorisée, incitée ; partout les corps jeunes et beaux s'offrent au voyeurisme, dans les publicités, les films, la télé, dans des poses suggestives. Il nous est apparu à la suite de nos entretiens avec des raveurs que l'érotisme rave était une réaction à la l'impératif de performance sexuelle comme norme sociale. Cette caractéristique trouve donc son explication dans une analytique de la transgression où les comportements et les normes sociales expriment un renversement de l'ordre social dominant. L'interdit que suspend la transgression signale l'existence d'un impératif ; dans ce cas, une valorisation et une surexposition de la sexualité qui inhibe les possibilités de symbolisation par la sexualité autrement que par un détournement vers une sensualité non-génitale et gratuite, détachée de toute performativité et de la finalité de l'orgasme. On peut donc effectivement comprendre la transgression comme une critique : ce qu'elle relève signale des interdits et à son tour des insatisfactions, des désirs non-exprimés du fait de l'impossibilité de leur objet. La transgression est ici une libération qui ouvre un espace de jeu et d'exploration. Ce n'est d'ailleurs certainement pas un hasard si certains courants rave ont aussi massivement versé dans la symbolique enfantine : vêtements amples, sucettes, lulus, bonbons, oursons et autres peluches. Il y a là l'expression d'une transgression régressive[200] vers le domaine de l'enfance qui signale vraisemblablement un enjeu fort complexe auquel la sexualité est partie prenante.

Une telle sensualité est inconcevable dans le cadre d'un spectacle. Par une disposition scénique qui introduit une rupture entre ce qui est représenté et celui qui assiste, le spectacle impose une hiérarchie qui conditionne la socialité. La scène oriente l'attention et limite l'interaction horizontale. Le spectacle consiste en un déplacement du moi vers un idéal. La sortie de soi se fait hors de soi, devant soi. Le spectacle remplit ainsi un besoin

---

[200] Pour une discussion sur l'articulation transgression / régression, voir D. Jeffrey, 2001, « Le rave : mise en scène d'une jouissance transgressive », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir), « *Technoritualités...* », pp. 125-141.

d'identification[201]. Dans son ouvrage sur *Les stars*, Edgar Morin évoque comment toute participation affective est un complexe de projections et d'identifications qu'excite le spectacle :

> Une action entraîne d'autant plus librement notre participation psychique que nous sommes spectateurs, c'est-à-dire passifs physiquement. Nous vivons le spectacle d'une façon quasi mystique en nous intégrant mentalement aux personnages et à l'action (projection) et en les intégrant mentalement à nous (identification).[202]

Dans la mesure où, nous dit Morin, l'activation de ce complexe rapproche l'imaginaire du réel en même temps qu'il rapproche le réel de l'imaginaire, on comprend pourquoi le format spectaculaire sied aux manifestations politiques traditionnelles en nouant une passerelle de désir entre le réel et l'utopie. Il en va de même avec le spectacle rock, qui propose une vision du monde et un idéal de l'individu par la pose de l'artiste et le contenu des chansons. Par cette fonction d'identification, la star agit comme modèle. Elle est au cœur de la transmission des codes et des structures sociales, ce que Morin résume lorsqu'il écrit que la « star est non seulement informatrice mais formatrice, non seulement incitatrice mais initiatrice.[203] » Évidemment, dans tous les cas, la passivité du spectateur est bien relative, mais le rapprochement avec le domaine du spectacle cinématographique permet néanmoins d'illustrer le type spectaculaire et la spécificité de la fête techno. L'impératif de participation qui se manifeste surtout à travers le corps dansant, auquel se rajoute la dérogation scénique et les effets désorientant de l'ambiance techno, travaille le complexe projection-identification en ce sens : la fête techno permet autant une entrée en soi qu'une sortie de soi sur le mode de l'expression et d'une projection dans la musique. La composante projective enfle au détriment de l'identification. Il s'agit a priori moins d'un apprentissage des normes sociales que d'une expression et d'une exploration de son intériorité et de sa singularité. Au plan politique, la dérogation scénique des fêtes techno correspond à une « antithèse de la lutte » au profit de ce que Racine appelle un « univers de reconnaissance[204] ». C'est ainsi que, désengagée de la durée que sous-entend la lutte, la révolte exacerbée, un certain hédonisme et

---

[201] A. Fontaine et C. Fontana, 1996, *Raver...*, p. 89.
[202] E. Morin, 1972, *Les stars*, Paris, Seuil, p. 105.
[203] E. Morin, 1972, *Les stars...*, p. 131.
[204] É. Racine, 2002, *La fête techno...*, p. 167.

la quête de liberté du punk se sont inscrits dans les raves, où le *No future !*, toujours d'actualité, éveille l'enjeu du *présent.* Les raves ? « Rien à espérer mais tout à vivre[205] », répond un critique d'art visuel montréalais.

S'intéressant à la musique techno et à ses rassemblements au début des années 1990, le musicologue Philip Tagg s'est demandé si, en plus de consacrer le triomphe de la rythmique sur l'harmonique au cours du XX^e^ siècle, le techno ne mettrait pas un terme à près de quatre cent ans d'individualisme bourgeois européen en musique[206]. Tagg réfère non seulement au mode de rassemblement particulier aux fêtes techno, mais aussi à l'absence de paroles et à des stratégies de détournement utilisées par les artistes. Ces derniers multiplient les pseudonymes et préférent l'anonymat à la renommée. Tandis que la musique populaire, commerciale, a besoin d'« individus », de noms fixes et de repères sur lesquels construire une marchandisation, Tagg pose la question à savoir si la musique techno n'envoie pas paître la performance, la réussite et la compétitivité chères à nos sociétés. Le DJ n'offre pas de performance ; il officie pour ainsi dire dans l'ombre. Les pièces techno sont pour leur part incompatibles avec la commercialisation, en plus d'être distribuées sur des réseaux parallèles. L'échantillonnage non autorisé équivaut à du piratage ; les techniques de mixage et de recyclage sont des affronts aux notions d'intégrité de l'œuvre-objet et de propriété. Il y a dans cet ensemble une volonté de rupture avec le spectacle qui poursuit ce que nous disions plus haut. Évidemment, ce contraste a depuis longtemps été brouillé. C'est sur ce terrain que se joue le jeu de souque entre la marginalité techno et sa récupération par la professionnalisation, le vedettariat, la labellisation, etc. Le phénomène techno est certainement loin de signer la fin de l'individualisme en art comme en politique, mais on peut très certainement comprendre ses caractéristiques comme autant de critiques.

Une analytique de la transgression verse du côté du politique comme suit : de la même manière que la particularité érotique des technoritualités — c'est-à-dire d'un phénomène marginal — correspond à une transgression d'un interdit caractérisant l'ordre social dominant et que cette transgression peut à son tour être saisie en tant que critique,

---

[205] E. Galland, 1997, « Réveillez-vous ! », dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel festif…* , p. 9.

[206] Ph. Tagg, 1994, « From refrain to rave : the decline of figure and the rise of ground », dans *Popular Music*, Vol. 13, No 2, Cambridge, Cambridge University Press.

chaque rupture provoquée et aménagée par le rituel festif techno peut être retourné dans le sens d'une critique. Écrivant du point de vue de l'urbanisme, Renaud Epstein a noté comment l'avènement des fêtes techno a constitué une critique des équipements de la nuit que sont les bars et les clubs dûment licenciés. Les raves et autres fêtes clandestines, en se détournant du centre-ville au profit de la périphérie, rompent avec la tradition de la « centralité de la création » et usurpent le pouvoir centralisateur et normalisant du centre-ville. Même si la fonction de normalisation des équipements de la nuit n'est pas évidente au premier coup d'œil en raison de la nature de leur activité, Epstein argumente que ceux-ci obéissent aussi à une fonction de régulation et de normalisation sociale dans une logique commerciale. C'est cette fonction régulatrice propre à l'État capitaliste que les raves critiquent par leur dérogation.

Dans ce schéma, les transgressions opérées par les fêtes techno sont nécessairement subversives. Le phénomène techno ouvre à un activisme non revendicatif, non vindicatif, spontané et immédiat, une forme de réappropriation sous forme de « zone d'autonomie temporaire » (ZAT). Tandis que la transgression révoltée du punk peut se comprendre comme un refus du Même, la transgression de la fête techno peut se comprendre comme un détournement de la question au profit d'un acquiescement à l'altérité. Elle substitue au cri de colère un cri de joie porteur de la potentialité subversive du rire. Le philosophe et penseur de la culture techno Jean-Ernest Joos cristallise cette position lorsqu'il écrit :

> Réactualisons dans le discours politique un mot désuet, abîmé par un siècle d'utopie communiste, socialiste, par les promesses et garanties diverses de la société de consommation : le bonheur. Donnons-lui un sens subversif, faisons du bonheur un état protégé, en écho de la jouissance immobile de la transe techno.[207]

L'opposition au spectacle et à la logique marchande constitue le noyau de cette portée critique du phénomène. À nouveau, c'est une critique qui se suffit à elle-même. L'essentiel demeure l'ouverture d'espaces d'exploration pouvant servir de laboratoires pour de nouveaux modes d'être et d'être-ensemble, sans définition a priori et sans intention de durabilité. La portée subversive implicite de la fête techno finit par se borner aux limites de sa propre

[207] J.-E. Joos, 1997, « Ouvertures. À la surface de la peau », dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel festif...* , p. 13.

condition de possibilité. S'il y a une suspension de l'individualisme marchand à l'origine de sa socialité et de son efficacité, la fête techno ne subordonne toute conscientisaton à l'expérience, laissant à chacun le soin de formuler ou non un discours critique. L'utopie vécue plutôt que pensée rend possible tous les espoirs mais ne présume en rien de ses suites. Son principe, à la mesure de la fête, est l'ouverture.

Le cas des franges les plus radicales offre une illustration de ces incidences politiques. Les technomades ont permis à ces « courants utopiques souterrains » (Collin) de s'expliciter en instituant la fête techno dans un mode de vie marginal et semi-nomade. La militance classique propose la lutte institutionnalisée dans des mouvements, des partis et des moyens de communication (journaux, etc.) pour changer la société de l'intérieur. Dès les années 1960, les hippies préférèrent fuir la société pour en fonder une autre ailleurs, en marge. La portée politique des fêtes techno réside pour leur part dans un refus de l'opposition frontale et idéologique. Les technomades proposent plutôt des contextes, des situations d'altérité à vivre en commun, sans l'imposition d'un sens et sans fondation dans la durée. Lionel Pourteau écrit que les technomades français sont « critiques envers ce qu'ils pensent et perçoivent comme étant la société globale mais ne prétendent nullement la changer, juste vivre tranquillement à côté d'elle. Le milieu des free-parties est vécu comme une poche de liberté dans un monde aseptisé, froid et étouffant.[208] » Les membres de *Spiral Tribe*, « le *sound system* du peuple », un des plus importants et influents *sound systems* issus des années glorieuses des raves clandestins anglais, avaient un mode de vie exigeant et rigoureux duquel les membres puisaient un puissant sentiment d'identité. Se sentant investis d'une mission à la fois mystique et politique selon leurs propres aveux, ils produisaient des raves dans des lieux qu'ils disaient imprégnés de signification spirituelle. Ils croyaient que, ce faisant, ils pouvaient aider la jeunesse urbaine à se reconnecter avec la nature et ainsi éviter l'aggravation de la crise écologique. Ils croyaient aussi diminuer l'emprise du capitalisme sur leur vie. Pour ce faire, ils se servaient de l'effet combiné de la musique, de la danse, de l'environnement et de psychotropes pour créer des réalités alternatives et des expériences paroxystiques. En mai 1992, les *Spirals* furent responsables du plus important rave illégal de

[208] L. Pourteau, 2004, « Les Sound-Systems technoïdes. Une expérience de la vie en communauté », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), *La fête techno*..., p. 114.

l'histoire. Ils parvinrent à déjouer le dispositif policier et à mobiliser entre vingt-cinq et quarante mille participants arrivés en convoi dans un champ de Castlemorton Commons, dans le Worcestershire, au nord de Londres. Le gouvernement britannique a par la suite renforcé la loi interdisant ce genre d'événement, ce qui eu pour effet de dissoudre le phénomène des grandes manifestations festives clandestines en sol anglais. Comme l'explique le journaliste Matthew Collin, aucun phénomène jeunesse n'avait auparavant suscité une telle répression en Angleterre. Partout où elles se sont implantés, les fêtes techno ont eu à subir la répression des autorités. Ce fait peut se lire comme un aveu de leur potentialité critique, voire subversive.

2.3 Utopie et Techno-millénarisme

La culture techno n'envisage pas de se doter de moyens de résistance au plan politique, si l'on entend maintenant par ce terme le jeu des institutions du pouvoir. Elle est plutôt animée par une quête de singularités et de moyens d'exploration de nouvelles formes de subjectivité en collectivité et en aparté. L'essentiel des technoritualités tient dans *l'ouverture du possible* que permet l'indétermination téléologique du rituel festif. Dans l'ensemble, le phénomène techno ne s'est que très rarement constitué en plate-forme de revendication explicite. Malgré l'attachement d'une majorité de technoïdes envers leur culture, même les tentatives de mobilisation contre la répression de leur mouvement se sont généralement soldées par une faible participation. Les raveurs et autres habitués des fêtes techno se sentent visiblement mal à l'aise quant il s'agit de confronter au jour les autorités et l'opinion publique. Dans les cas où il y a eu mobilisation et prise de parole, ce fut pour défendre le « mouvement » et en faire ressortir l'aspect communautaire, bon-enfant et participatif en réaction aux images de délinquance et d'immoralisme relayées par les médias. Il semble que les technoïdes préfèrent encore élaborer des stratégies de détournement et faire preuve de créativité pour parvenir à tenir leurs événements que de faire dans la militance et le cirque médiatique. La culture techno a beaucoup plus de succès à rallier autour de valeurs universalistes et positives telles que la liberté, la croissance personnelle, la réconciliation interculturelle, l'environnement, la paix dans le monde, la diversité et l'unité. (En ce sens, Gaillot exagère lorsqu'il parle de rassemblement autour d'un rien.) Malgré la répression, les

technoïdes n'ont jamais l'impression de faire quelque chose de mal, au contraire, même quand la dynamique transgressive de la fête techno verse dans la clandestinité et l'illégalité. Comme on l'a dit au chapitre précédent, l'imaginaire techno cadastre l'ensemble du phénomène sur une valeur de Bien.

Incidemment, Les technoritualités changent les individus avant de changer la société. L'altérité vécue a le potentiel de bouleverser le sujet sans le détruire, de le ré-orienter. Malgré cette emphase sur l'individu dans un phénomène voué à rassembler, l'ouverture du possible commandée par les technoritualités a, de façon non négligeable, fait naître l'espoir de changer le monde. Tout comme cette culture s'est formée à la rencontre de deux affluents principaux, soit l'idéalisme hippie et psychédélique d'une part et la rébellion punk de l'autre, c'est en tant que prolongation de ces tangentes que se sont cristallisés les espoirs utopiques et contestataires.

La première de ces tangentes épouse les contours d'une révolution planétaire en droite ligne avec les années 1960 et leur espoir d'un nouvel âge d'or intégrant la critique romantique aux bienfaits de la modernité ; ceux-ci relèvent essentiellement, du point de vue techno, de l'*émancipation*, de la conquête des *libertés individuelles* et des possibilités ouvertes par le développement technologique. Dès les débuts du phénomène, en Angleterre, l'*acid house* est apparue comme le résultat d'une mise à jour de l'idéalisme hippie auquel on aurait intégré les potentialités technologiques[209]. Rapidement, l'utopie techno a nourri le sentiment d'un profond renouveau qui a, à son tour, généré une foule de projections millénaristes. Graham St John a cartographié ce courant dans un article admirablement documenté dans lequel il écrit :

> Le ré-enchantement et la réconciliation sont des tropes pénétrants qui motivent un réseau de nouvelles tribus de jeunes occidentaux (ou occidentalisés) participant à une relation spirituelle avec la nature par la danse. Ce chapitre a démontré comment la culture techno est devenue engagée dans un processus de revitalisation proche de l'écologisme. [...] Parfois ridicule et parfois sage, par des attitudes révolutionnaires à l'égard de soi, du

[209] M. Collin, 1998, *Altered States*..., p. 190.

> temps et de l'environnement immédiat, [...] cette conscience éco-rave promeut l'interdépendance de la personne et de la planète.[210]

Le sentiment d'optimisme produit par la revitalisation culturelle techno a semblé pour plusieurs offrir une solution à la crise environnementale. Outre les effets matériels bien réels sur l'écosystème planétaire, le sentiment de crise écologique est aussi un questionnement de la place de l'être humain dans le monde, et c'est la fonction de la religion que de trouver des solutions de continuité aux paradoxes et aux contradictions :

> Au cours des années 1990, la musique du courant *trance* psychédélique a accéléré le processus de création d'une interface reliant la technologie, l'écologie et la spiritualité. La dissémination des fêtes *psytrance* a formé un contexte transnational favorisant l'éclosion d'une éthique planétaire touchant les jeunes et dévouée à l'évolution d'un engagement éco-spirituel exprimé et performé à travers la danse.[211]

Les croyances millénaristes dont il est question ici constituent un imaginaire proprement politique qui se rajoute aux contenus les plus psychédéliques de l'imaginaire de l'ascension décrit au premier chapitre. L'imaginaire de l'ascension réfère à la domestication d'une altérité transcendante. Dans son incidence politique, cette transcendance se mue en « rave-olution » spiritualo-politique : une eschatologie où Histoire, néo-chamanisme psychotropique et « cybérie » convergent. Dans une époque marquée par la conscience aigüe de la guerre, de la pauvreté, de la famine et d'un désastre écologique annoncé à l'échelle planétaire, l'imaginaire de l'ascension travaille à réconcilier avec l'espoir et à orienter vers une « guérison » de ces maux. En ce sens, le populaire groupe techno britannique *The Shamen* a reproduit sur la pochette d'un de ses albums l'extrait d'un discours prononcé par Terence McKenna soutenant que « l'Histoire tire à sa fin. Je veux dire que nous sommes la

---

[210] « *Re-enchantment and reconciliation are pervasive tropes motivating a network of new tribes formed by Western (and Westernized) youth participating in spiritual relationships with the natural world through dance. This chapter has demonstrated how electronic dance culture became implicated in a principle of revitalization associated with ecologism.* [...] *Sometimes silly and sometimes sound, in revolutionary attitudes towards the self, time and one's immediate environment, in heroic doses and mega-raves, in intentional rituals and dance activism, this eco-rave consciousness champions the interdependance of person and planet.* » G. St John, 2004, « Techno millennium. Dance, ecology and future primitives », dans G. St John (dir.), *Rave Culture and Religion*, Londres, Routledge, p. 231.

[211] « *Throughout the 1990s, psychedelic trance accelerated the interfacing of technology, ecology and spirituality. Psytrance became a transnational context for the growth of a planetary ethos among youth, for the evolution of eco-spiritual commitments expressed and performed through dance.* » G. St John, 2004, « Techno millennium... », p. 213.

génération qui verra la raison du cosmos être révélée[212] ». Dans une autre conférence, McKenna explique un peu plus avant sa position :

> On ne peut pas continuer de se fermer les yeux et ne pas voir la terre se ruiner, les océans être empoisonnés, et toutes les conséquences de deux mille ans d'une culture de la domination basée sur le monothéisme, la haine de la nature, la suppression du féminin, et ainsi de suite… Alors, ce que les chamans doivent faire, c'est agir en tant qu'exemples en pratiquant ce voyage cosmique jusqu'au domaine des idées de Gaïa et les ramener sous une forme artistique dans la lutte pour sauver le monde… Le message que nous envoie la nature est qu'il faut transformer notre langage à travers une synergie entre la culture électronique et l'imagination psychédélique, et ainsi dissoudre les frontières que notre culture a sanctionnées entre nous, pour ainsi participer du super-esprit de Gaïa.[213]

Dans cette optique, l'élévation de la conscience promise par l'imaginaire de l'ascension doit chercher à se répandre pour devenir planétaire et ainsi changer le monde à coup de danse et de consommation rituelle de psychotropes au son de la musique techno. Pour McKenna comme pour d'autres, la nouvelle culture rave est « le dernier et meilleur espoir pour l'humanité souffrante[214] ». Aussi « inspirée » qu'elle puisse être chez un prophète comme McKenna, cette manière de concevoir l'émergence rapide et « planétaire » du phénomène a aussi été celle de plus d'un initié aux fêtes techno. L'essor des raves au début des années 1990 s'est fait dans un climat tel qu'il a favorisé les espoirs les plus utopiques quant à l'ouverture d'une ère de réconciliation entre les peuples et la terre. La croyance selon laquelle les fêtes techno ont le potentiel de provoquer un changement politique par la musique, le rassemblement et le rituel a été et continue d'être assez largement répandue. Également répandue est la prétention selon laquelle la mondialisation de cette culture peut sauver la planète et que ses rassemblements de masse peuvent représenter des antidotes viables au vandalisme écologique, comme en témoigne la tenue d'événements annuels

---

[212] The Shamen, 1992, album *Boss Drum*, pièce « Re : Evolution », Warner Chappel Music / Flowsound Ltd.

[213] « *One cannot continue to close one's eyes to the ruination of the earth, the poisoning of the seas, and the consequences of two thousand years of unchallenged dominator culture, based on monotheism, hatred of nature, suppression of the female, and so forth... So, what shamans have to do is act as exemplars, by making this cosmic journey to the domain of the Gaian ideas, and then bringing it them back in the form of art in the struggle to save the world... The message that nature sends is, transform your language through a synergy between dance and idea, a synergy between understanding and intuition, and dissolve the boundaries that your culture has sanctioned between you, to become part of this Gaian supermind.* » Cité dans G. St John, 2004, « Techno millenium… », p. 216.

[214] « *The new rave culture is the cutting edge of the last best hope for suffering humanity…* » T. McKenna, cité dans G. St John, 2004, « Techno millenium… », p. 216.

comme *Earthdance* et autres festivals de musique électronique au discours humaniste et écologique[215]. *Tribal Harmonix*, une organisation parapluie qui rassemble plusieurs *sound systems* de la Colombie-Britannique et qui se situe aux confluents du spiritualisme psychédélique à la McKenna et d'un anarchisme d'inspiration plus punk, explique sur son site Internet la manière dont l'influence techno peut réaliser ses potentialités millénaristes :

> En repensant radicalement la signification et la fonction de la communauté, les collectifs de danse tribale créent un modèle positif de changement social et culturel pour l'ensemble de la société. En outre, l'expérience de danser ensemble apporte guérison, compréhension et paix dans un monde autrement tumultueux et en perpétuel changement.[216]

Les écrits du poète, philosophe, mystique et anarchiste new-yorkais Hakim Bey (alias Peter Lamborn Wilson) ont aussi trouvé un écho immédiat dans la culture techno. En 1991, Bey publie une petite plaquette où il théorise ce qu'il appelle les « zones autonomes temporaires[217] » (ZATs). Pensées comme forme de résistance, les ZATs se soustraient à la surveillance de l'État et aux incursions des corporations et du consumérisme par le biais d'un rassemblement sur une base volontaire, gratuite, non-hiérarchique, coopérative et communautaire. L'objectif est de faire l'expérience d'un sentiment de libération et d'union avec ses « co-liminaires » et la nature. Bey pense une forme d'insurrection qui fragiliserait le pouvoir par l'éphémérité, l'imprévisibilité et la spontanéité. Le noyau de l'efficacité politique des ZATs consiste en somme à créer des singularités — des *altérités irréductibles* — inassimilables par le « système » et qui agiraient à la manière de grains de sable dans l'engrenage. Bien qu'ayant écrit sur les ZATs alors que les raves n'étaient pas encore implantés en Amérique du Nord, la simultanéité de cette théorie avec l'avènement des fêtes techno et leurs ressemblances respectives ont sauté aux yeux de nombreux raveurs et

---

[215] C'est une croyance similaire qui anime par ailleurs les rassemblements plus *mainstream* comme *Live Aid*, *Band Aid*, *Tibet Freedom Concert* et autres concerts bénéfices réunissant des grands noms de la chanson populaire.

[216] « *By radically rethinking the meaning and function of community, tribal dance collectives are creating a model of positive social and cultural change in society as a whole. Moreover, the experience of dancing together brings healing, understanding, and peace in an otherwise tumultuous and rapidly changing world.* » http://www.tribalharmonix.org/events/reconvergence/intention.php , consulté le 20 juillet 2005.

[217] H. Bey, 2003, *T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, deuxième édition avec préface, Brooklyn, Autonomedia, 147 p.

d'analystes. L'ouvrage de Bey (diffusé gratuitement sur Internet) est instantanément devenu un ouvrage culte dans les cercles techno et on ne compte plus les interprétations du phénomène qui y réfèrent.

Comme l'a souligné St John, la popularité du psychédélisme de McKenna et du concept de ZAT parmi les technoïdes illustre un désenchantement par rapport aux radicalismes conventionnels au profit d'une autre forme d'intérêt politique qui défie les analyses classiques de l'engagement. Sur l'échiquier politique moderne, on peut difficilement situer ces positions autrement qu'« à gauche », mais ils témoignent d'un évitement du thème de la révolution chère au socialisme et au communisme classique. On ne peut manquer de voir la parenté de la pensée de Bey avec celle des situationnistes français qui ont connu leurs heures de gloire en mai 1968. Contrairement aux situationnistes qui n'auraient certainement pas accepté de voir quelque aspect religieux dans leur forme d'expression esthétique et politique, la philosophie anarchiste de Bey fait toutefois du caractère « spirituel » et réenchanteur des ZATs la condition, le mode d'expression et le fondement même de leur dimension politique.

Réappropriées par les raveurs en tant qu'inspiration poétique, les ZATs techno font passer le réenchantement et la quête d'expériences paroxystiques au premier plan. C'est dans les courants mettant l'emphase sur les fêtes extérieures, clandestines et gratuites que le statut de ZAT est le plus explicitement revendiqué en tant que moyen de maximiser l'autonomie et le plaisir pour le plus d'individus et de groupes possibles; aussi rapidement que possible[218]. L'efficacité de cette stratégie dans le temps repose sur une dynamique proche de celle des cellules autonomes des guérilleros. En fonctionnant sur les mêmes principes et en ayant foi dans l'avènement techno, les différents foyers festifs rassemblés dans un réseau horizontal, autonome, « rhizomatique », branché et coopératif de *sound systems*, un nouveau monde ne peut manquer d'advenir. Pour légitimer ces millénarismes, les technoïdes cherchent autant du côté de la cybernétique et de la théorie du chaos que du côté du calendrier maya ou des configurations monumentales celtiques et les spéculations telluriques s'y rapportant. En somme, on estime que les technoritualités favorisent un développement spirituel qui

[218] G. St John, 2004, « Techno millenium... », p. 218.

provoque ou influe sur un changement social plus vaste. Nouveauté politique notable, il s'agit ainsi de changer le monde tout en ayant énormément de *plaisir*.

2.4 Le « Manifestif » : politisation « post-rave »

À l'apogée des raves, la rébellion nocturne de ces fêtes avait pris la forme d'un type de résistance passablement en vogue. La production de raves était devenue une activité lucrative parmi d'autres, une niche particulière dans le grand marché des excès nocturnes. Évidemment, des scènes plus *undergrounds* ont continué de mobiliser selon les principes de la participation et de l'autonomie (le *Do-it-yourself*), mais la subversion techno a pu se monnayer à bon prix et sans trop d'efforts. C'est peut-être l'occasion de le dire : les fêtes plus commerciales ont été des portes d'entrée sur l'univers techno pour de très nombreux ravers. Entrant par la grande porte (la plus accessible), nombreux sont ceux qui ont par la suite plongé dans l'underground, appris les rouages du *deejaying* ou encore décidé de monter leurs propres fêtes. Dans l'ensemble, toutefois, on peut dire que l'impact subversif et critique des raves a eu tendance à dimininuer avec le temps. Si les dimensions communautaire, solidaire et participative sont les éléments de l'esprit rave qui ont le mieux su perdurer, la critique des principes capitalistes et consuméristes — qui étaient pourtant au cœur même de la critique techno, comme on vient de le voir — est celle qui s'est la plus effritée.

Un groupe de ravers montréalais que nous avons suivi en 2002 peut servir d'exemple. Ce groupe d'une dizaine de personnes était fortement enraciné dans les diverses scènes *underground* montréalaises. Ils s'étaient fait connaître en présentant des performances lors desquelles ils pénétraient dans la foule des danseurs et exerçaient leurs chorégraphies mêlant cirque et théâtre. Ils faisaient tournoyer divers artifices lumineux à la manière des cracheurs de feu et des saltimbanques, créant des figures lumineuses dans l'air au rythme de la musique et des cris enthousiastes des danseurs surpris par leur arrivée. Ils exécutaient aussi des danses, un curieux mélange de théâtre Nô (suivant des gestes qu'ils avaient repérés sur internet) et d'escrime futuriste mimant le combat des *Jedis* dans la *Guerre des Étoiles*. Ils déambulaient ensuite dans la fête en offrant des massages ou des spectacles plus intimes. L'objectif avoué

était altruiste : augmenter le plaisir des autres, agir comme catalyseur expérientiel et ainsi « faire connaître aux gens le véritable esprit rave ». En cela, ils étaient effectivement de fiers représentants de l'esprit rave.

La visite de l'appartement de certains des membres du groupe avait permis d'en savoir un peu plus sur leur univers. Si les systèmes hi-fi et les lecteurs DVD étaient bien en évidence, c'est surtout leur collection de disques, de jeux vidéos et de films qui nous avait marqué : leur culture était à tous égards *mainstream*. Disney et George Lucas régnaient aux côtés de Mario Bros. et de Mortal Combat. C'était là leur imaginaire de jeunesse, auquel ils retournaient dorénavant puiser. Les entretiens ont confirmé ce que ces références laissaient présager : le peu d'importance qu'avaient pour eux les questions « politiques ». Ainsi, l'importance des valeurs contre-structurelles propres à la culture rave, dont ils parlaient abondamment, se suffisaient à elles-mêmes. Ces valeurs, vécues d'abord dans l'être-ensemble festif, modelaient leurs rapports mais ne débouchaient pas « naturellement » sur des prises de position politiques : la dimension politique de leur engagement dans la culture techno n'était palpable que dans son sens large d'être-ensemble. Ce groupe de jeunes, tard-venus aux raves, semble l'attester : la banalisation de la fête techno a fortement diminué leur portée critique sans modifier de manière importante l'imaginaire de cette culture.

Face à cet aplanissement du caractère subversif des fêtes techno même underground et au foisonnement des événements de masse, certains ont cherché à remettre en évidence ce caractère plus contestataire. Ce qui nous intéresse ici est de voir comment ces fêtes ont, de leur non-sens festif, cherché à se rendre politiquement signifiantes ; comment certains ont voulu rendre explicite ce qui leur semblait jusqu'alors implicite. Le désir de renouveler avec l'authenticité a toujours agi comme moteur créatif dans la culture techno, suscitant la naissance de certains courants et la radicalisation de certains autres. Dans le cas qui nous intéresse, cette volonté d'authenticité s'accompagne de la nécessité de marquer une rupture avec une part de l'héritage rave associé à la récupération et à la banalisation — bref, à la corruption de son essence première. Cette volonté s'est incarnée dans la publicisation de la « mort des raves » et l'invention d'une nouvelle identité « post-rave ». Les raves ayant épuisé toute substance sacrale, tout sens, tout pouvoir réel de transgression et donc de critique, il

valait mieux enterrer le terme tout en essayant de faire revivre l'idée fondatrice d'une fête authentique et subversive sous de nouvelles bannières. Ainsi des courants plus ouvertement contestaires, qui entendaient par cette stratégie s'opposer au monolithisme récupéré des raves, incapables de proposer de nouvelles configurations communautaires. Non contents de réunir dans un « pur présent » libéré des impératifs du futur, les courants radicaux post-raves désirent allier rassemblement festif et technologies du plaisir au service d'une « réappropriation du futur[219] ».

Ce courant pro-actif se trouve des affinités particulières avec le mouvement punk et les philosophies anarchistes tout en conservant une certaine sensibilité hippie. L'influence des *sound systems* britanniques y est prégnante. Un de ceux-ci, Exodus, avait bien marqué cette tangente anarcho-punk en substituant « PLUS » à « PLUR » : « *peace*, *love*, *unity*, *struggle* (lutte) ». Alliant culture des *sound systems* caribéens et activisme anti-nucléaire, choisissant pour mode d'expression le langage esthétique du détournement situationiste, du recyclage et de l'expérimentation, les membres d'Exodus ont décidé d'investir les profits de leurs opérations dans divers projets autonomistes et de transformer des squats en coopératives d'habitation et en centres communautaires. Les nouvelles tribus techno-contestaires se sont largement inspirées de ces initiatives britanniques, les important et les acculturant dans leur pays respectif. L'ensemble forme un réseau complexe de groupes plus ou moins nomades et plus ou moins institués qui défient les stéréotypes d'une jeunesse aliénée et apathique et qui milite de manière pro-active et autonome à coup des gestes utopiques et de création de poches de résistance. Ces groupes sont engagés sur plusieurs fronts : protection et respect de l'environnement, droits des immigrants, respect de la créativité alternative et non-corporative, libertés individuelles et liberté d'expression, libération du Tibet, etc.

Ces technoïdes s'inscrivent dans un rapport au politique qui se distingue du militantisme traditionnel et n'entretiennent généralement pas de liens avec les syndicats et les partis. Plutôt que de former des groupes stables et hiérarchiques et de s'adonner à l'élaboration de programmes et de stratégies visant à terme une prise de pouvoir, les

---

[219] G. St John, 2001, « Doof ! Australian post-rave culture », dans G. St John (dir.), *FreeNRG : Notes from the Edge of the Dance Floor*, Altona, Common Ground Press, pp. 9-36.

contestataires post-rave s'organisent et opèrent d'une manière qui relève plus de la guérilla urbaine artistico-politique que de la lutte ouvrière. Ils poursuivent à la fois le plaisir et la prise de position socio-politique en accord avec leurs idéaux écologiques, libertaires et humanitaires, critiques de la mondialisation. Leurs armes sont essentiellement symboliques et esthétiques, non-violentes et directes. Ultimement, ce genre d'action peut mener à la confrontation même si cette dernière n'est jamais recherchée.

En France, certains *sound systems* du réseau des *free-parties* correspondent à ce type. Le Québec compte pour sa part quelques-uns de ces groupes, actifs surtout dans la région montréalaise. Ce sont de petits groupes d'amis pour la plupart, qui organisent des fêtes gratuites à proximité de sites contaminés ou sous des autoroutes. Un système de son, quelques éclairages et du matériel de projection d'images vidéo sont installés dans un camion, composant un ensemble festif mobile et remballable rapidement advenant une intervention policière. Ces groupes sont aussi présents dans les manifestations plus traditionnelles, assurant ainsi une présence musicale servant à raviver le moral des participants. Ces *sound systems* ont notamment été à l'œuvre de différentes manières lors du Sommet des Amériques tenu dans la ville de Québec en avril 2001. Des raves spontanés ont eu lieu à divers moments au cours du sommet, parfois à quelques mètres des policiers en tenue anti-émeute. Des technoïdes ont utilisé des blocs de bétons et des rails de métal comme instruments de percussion lorsque leur matériel n'étaient pas à portée de main. Un *sound system* montréalais était présent avec tout son matériel chargé dans un camion garé sur une place aux pieds des ramparts. Des DJs ont animé un rave sur la durée de l'événement, même lorsque les policiers aspergeaient la place de gaz lacrymogène. Une photo saisissante de Caroline Hayeur montre des manifestants dansant dans cette zone autonome temporaire et contestataire, une cannette de gaz volant au-dessus de leurs têtes. De retour à Montréal, un mois plus tard, ce *sound system* a organisé une soirée *hardcore* dans un hangar lors de laquelle furent projetées des images prises durant le sommet : attaques au gaz, tirs de balles de caoutchouc, hélicoptères, charges policières et arrestations entrecoupées de slogans contestataires et d'images diverses : images de guérilla, de révolution, de George W. Bush, d'Hitler haranguant les foules nazies, d'usines produisant à pleine capacité, de travailleurs à la chaîne, etc. Les images ont ensuite été affichées sur Internet et rendues disponibles aux

réseaux militants et artistiques. Le pamphlet accompagnant cette soirée titrait : « Ils utilisent des armes, nous répliquons avec du son ».

La culture contestataire post-rave se caractérise par une alliance de la fête et de la protestation obéissant à une dynamique politique nouvelle. Les *sound systems* des pays anglo-saxons nomment celle-ci le *party as protest*. Nous la traduirons ici par « manifestif » : manifestation festive[220]. Cette culture manifestive post-rave s'est développée tout particulièrement en Australie, où elle a fait l'objet d'études dirigées par Graham St John[221]. L'anthropologue qualifie de « *ferals* » cette espèce particulière de radicaux qui valorisent un certain nomadisme et qui se sont investis dans un mouvement qui allie spiritualité techno-psychédélique et contestation. *Feral* se dit d'animaux domestiques redevenus sauvages, et la « feralité » désigne un processus d'authenticité par le biais d'une déculturation et d'un ensauvagement[222]. Symptomatiquement, les technoïdes *ferals* soutiennent que « toute politique techno se doit d'être une politique de l'action » plus qu'une prise de position discursive. St John écrit :

> Tandis que le phénomène de l'action directe et non violente comme Reclaim the Streets et le Carnival against Capitalism gagnait en momentum au cours des années 1990, un nouveau mode populaire de protestation de masse faisait son ascension. Principale stratégie utilisée pour signifier le rejet massif de la mondialisation corporatiste, l'action directe a été décrite en termes de « performance dans laquelle le poétique et le pragmatique se tiennent la main ». Une telle *résistance créative* se manifeste par la création de barricades, par du théâtre de rue, par la diffusion de musique, par du graffiti, par la diffusion de magazines indépendants imprimés ou électroniques et à coups de subversion infectieuse, soit « l'imagination appliquée avec rigueur ».[223]

---

[220] Intentionnellement ambigu car pouvant être utilisé autant comme substantif qu'adjectif, manifestif est également le titre du premier album du groupe de rap engagé et indépendantiste québécois *Loco Locass*. Prêtant leur voix à un courant actuel, ces derniers redisent l'importance de s'engager politiquement et de manifester de manière non-violente, créative et festive.

[221] G. St John (dir.), 2001, *FreeNRG : Notes from the edge of the dancefloor*, Altona (Australie), Common Ground Press, 255 p.

[222] G. St John, 2001, « Techno Terra-ism : Feral systems and sound futures », dans G. St John (dir.), *FreeNRG…*, p. 110ss.

[223] « *As the Reclaim the Streets and the Carnival against Capitalism direct non-violent action phenomenon gained momentum throughout the 1990s, a new popular mode of mass protest was on teh ascent. As a principal strategy in the mass rejection of corporate globalisation, direct action has been described as a "performance where the poetic and the pragmatic join hands". The* creative resistance *of such might involve blockades, street theatre, freestyle rapping, sound clashes, graffiti, zines*

Les *sound systems* australiens ont joué un rôle important lors des manifestations entourant le Sommet économique mondial de Sidney en septembre 2000. Peter Strong, du collectif anglo-australien Ohms not Bombs, indique que la stratégie manifestive s'est imposée d'elle-même à cette occasion tandis que les raves se banalisaient et que l'arène politique contestataire semblait avoir besoin de renouvellement. Misant sur le pouvoir de la dissidence sonore de l'« *agit-house* » et des corps dansants, les technoïdes d'Ohms not Bombs souhaitent détourner la vanité des puissants en cris de joie résistante. Fidèles en cela au refus logocentrique des raves, les participants peuvent « incorporer » le politique, soit le nourrir de leur pensée et le danser de leur corps. Tandis que les technoritualités ne cherchent en général qu'à ouvrir l'espace du possible et à explorer une nouvelle socialité qui ne cherchera pas à s'instituer davantage, les manifestivités techno tentent de générer des relations sociales et des expériences qui pourront intentionnellement servir de base pour une nouvelle sensibilité culturelle et politique.

L'appartenance à un *sound system* manifestif engage habituellement une profonde dimension personnelle. De la même manière que les membres de Spiral Tribe se croyaient animés d'une mission à la fois spirituelle et politique, les technoïdes de groupes post-raves comme Ohms not Bombs sont animés par la croyance qu'ils contribuent directement à sauver le monde. L'effet de sens opère également pour ceux qui participent à leurs événements. Ce sens qui émane de l'alliance entre plaisir, rituel et contestation, entre abandon et affirmation, s'ancre dans une communauté d'autant plus effective qu'elle est effervescente, marginale et transgressive.

Ici encore, le réenchantement qu'officie la fête est un catalyseur de subversion. Les raves supposent l'investissement d'un lieu inédit suivant une logique de détournement, de réappropriation, voire de clandestinité. Cette caractéristique équivaut ici au défrichement de nouveaux espaces politiques. Ce recoupement du politique et de l'investissement spatial par la fête a tout particulièrement servi à l'expression de préoccupations environnementales dans

---

distribution and infectious suvertising — it is the "imagination rigourously applied". » G. St John, 2001, « Doof !... », p. 18. Emphase dans le texte.

les *doofs*, notamment, documentés par St John. Tenus dans l'*Outback* australien ou le long des côtes, les *doofs* (du son que ferait le son du tambour-basse) sont décrits comme étant de « nouveaux corroboris » où s'expriment inquiétudes, valeurs profondes et désir de communion avec la nature. Le rituel dansé permet de résoudre la distance qui sépare les participants modernes des « rythmes naturels du monde ». Danser revient à habiter le monde, à s'y inscrire, à le rendre signifiant au-delà de son instrumentalisation moderne. Pour les organisateurs et les participants, le rituel de danse prend le sens d'une *occupation* à valeur politique en faveur de la protection de l'environnement. En Australie, les *doofs* ont été un moyen de mobilisation contre l'implantation de mines d'uranium et contre l'exploitation forestière en sol aborigène. Se déplaçant en caravane sur de très grandes distances, les doofers ont ces dernières années bloqué des routes et empêché l'accès aux sites reluqués par les grandes entreprises d'exploitation minière ou forestière. En montant aux barricades pour protéger les droits des aborigènes, les technoïdes cherchent aussi à exprimer une alliance entre l'Occident (la technologie) et les aborigènes (le rituel) qui confère un sens à l'action festive. Par le biais d'actions politiques et éthiques, les *doofs* australiens sont des processus symboliques par lesquels la descendance de l'immigration européenne en terre australe cherche à s'émanciper d'un passé colonial jugé destructeur pour fonder une appartenance légitime au territoire. L'enjeu identitaire est de taille et dépasse largement la seule quête d'altérité.

Si les fêtes techno ont été le véhicule pour de telles entreprises de réappropriation et de réconciliation en Australie, le sens de pareilles mises en scènes manifestives varie d'un pays à l'autre. La sensibilité aux questions autochtones n'est pas du tout la même en Amérique, ou le scénario des *doofs* pourraient en principe être reproduit. Cette question n'occupe vraisemblament pas une place similaire dans l'imaginaire nord-américain ; les civilisations de la Méso-Amérique y exercent un potentiel symbolique beaucoup plus fort que les Sioux ou les Naskapis. En Grande-Bretagne, la réconciliation passe plutôt par la réappropriation de l'héritage celte que traduit l'importance accordée à des sites tels que Stonehenge et Glastonbury. Le cas de la Mutoid Waste Co. illustre à merveille cette opération symbolique qui consiste à exprimer des préoccupations présentes, humanitaires, sociales et environnementales, à l'aide de références à un passé signifiant d'avant l'homme

moderne. Les Mutoids, qui se spécialisent dans la récupération, le détournement et l'assemblage, construisent notamment des « *car henges* » ou autres « *plane henges* » ou « *tank henges* » à partir de carcasses de voitures ou d'anciens véhicules militaires pour des événements techno en Europe, en Australie et en Amérique[224]. Les fêtes techno sont ici piaculaires, des tentatives d'exorcisme et de réconciliation avec un héritage occidental perçu comme néfaste et source de culpabilité, qu'il soit colonial, impérial et / ou industriel. En somme, la religiosité des technoritualités, surtout lorsqu'elle passe du côté de la contestation, remplie une fonction d'*expiation* qui engage l'identitaire et le politique. La religion est affaire de mémoire et de tradition, certes, mais elle est ici de l'ordre de la recomposition face à un héritage plus problématique que signifiant.

CONCLUSION

Contrairement aux hippies des années 1960-1970, la non-violence manifestive (qui peut aller jusqu'à la violence symbolique ou la désobéissance civile) préconise l'action directe. Contrairement aux mouvements de contestation antérieurs (partis, mouvements, syndicats), elle promeut le plaisir comme thérapie et comme levier pour une résistance créative et créatrice. Fuyant les vieilles formes de dissidence politique — la démonstration, la marche, le ralliement — qui réduiraient les participants au rang de « spectateurs passifs », la manifestivité techno est une célébration populaire de l'action directe et de la démocratie au niveau de la rue, aux effets joyeux, autonomisants et énergisants[225]. Fondées dans le pouvoir unificateur du carnavalesque, les manifestivités prennent un contrepied pragmatique et non logocentrique à la contestation classique. Il ne s'agit plus de *projeter* un idéal de société à réaliser mais de *réaliser*, de manière concrète mais nécessairement éphémère, une alternative fondée sur un sentiment de communauté, d'égalité, de liberté et de responsabilité. Non plus *imaginer* mais *expérimenter* ici et maintenant ce que pourrait être le monde. Si le manifestif

---

[224] L'histoire de Mutoid Waste Co. est racontée par Robin Cooke, un des membres fondateurs du groupe dans « Mutoid Waste recycladelia and Earthdream », dans G. St John (dir.), 2001, *FreeNRG...*, pp. 131-156.

[225] S. Luckman, 2001, « Practice random acts. Reclaiming the Streets of Australia », dans G. St John (dir.), *FreeNRG...*, p. 218.

rechigne vertement sur la ligne de parti, il essaie néanmoins de se constituer par-delà l'improvisation.

Nous retrouvons la pensée des situationnistes évoqués plus haut, là où elle rejoint l'anarchisme des zones d'autonomie temporaire de Hakim Bey. La ZAT ne nie toutefois pas la religiosité qui est à sa base mais au contraire la revendique. Le manifestif, dans sa composante techno, se fonde sur une tension dynamique entre activisme politique et ritualité. L'opposition moderniste entre religion et politique ne tient plus. Les raves participaient déjà d'une symbolique du « réenchantement » dont nous avons tiré les incidences politiques. Comme l'illustre le cas de l'Australie, ce réenchantement peut trouver à s'expliciter jusqu'à soutenir une tentative post-coloniale de resacralisation du territoire, de la nature et de l'humain dans une lutte contre une certaine mondialisation et une certaine gestion du territoire et des peuples. Cette entreprise de sacralisation, en d'autres termes, entend servir à protéger certaines valeurs d'une marchandisation qui, en plus de ses effets « objectifs » néfastes, rognerait sur le sens.

En somme, les manifestivités donnent une résonnance politique à la poursuite du plaisir et de l'être-ensemble. Dans les mots de St John, ce sont des « stratégies *terra-istes* vitales de (re)connection et de défense[226] ». Saisie d'une volonté contestataire, l'hétérogénéité du carnavalesque qui affleure dans le manifestif diffère de l'opposition frontale, logocentrique et réactionnaire. C'est la création d'un espace dans lequel peut s'accomplir un redéploiement de la culture. Le manifestif s'ouvre à la surgescence du plaisir en défiance de l'ordre établi. On l'a vu, la fête est ouverture du possible, passage vers une altérité qui est à la fois potentialité subversive et conservatrice. La contestation manifestive désire orienter cette potentialité pour passer de la quête d'hétérogénéité et d'altérité à une inscription de celles-ci dans l'ordre social. Face au « système » de la culture globale, elle veut opposer une réactualisation de ce rire dont Mikhaïl Bakhtine, en parlant de la société au Moyen Âge vue sous la plume de François Rabelais, disait qu'il était l'essence du

---

[226] « *Not a 'placeless' pursuit of orgiastic expenditure, the feral project, taking the form of ecologically conscious counter-development action, is a terra-ist life-strategy of (re)connection and defence.* » G. St John, 2001, « Techno Terra-ism : Feral systems and sound futures », dans G. St John (dir.), *FreeNRG...*, p. 112.

« grotesque ». Ce rire-là, qui s'oppose au rire que suscitent la plupart des humoristes contemporains qui se contentent d'agiter des stéréotypes, rabaisse et matérialise, sape les fondements de la hiérarchie pour retabler sur le possible : « Il creuse la tombe pour une nouvelle naissance.[227] » Élaborant sur la portée politique de la fête, Bakhtine écrit :

> Le principe du rire et la sensation carnavalesque du monde qui sont à la base du grotesque détruisent le sérieux unilatéral et toutes les prétentions à une signification et à une inconditionnalité située hors du temps et affranchissent la conscience, la pensée et l'imagination humaines qui deviennent disponibles pour de nouvelles possibilités. C'est la raison pour laquelle une certaine « carnavalisation » de la conscience précède toujours, les préparant, les grands revirements, même dans le domaine de la science.[228]

Cet extrait témoigne de la potentialité subversive de la fête. C'est bien sur un tel « grand revirement » que misent plus ou moins consciemment les technoritualités manifestives. Nous avons d'ailleurs vu à quel point l'imaginaire techno recelait d'espoirs millénaristes. Le grand revirement en question n'est pourtant pas de l'ordre de la « révolution » au sens moderne du *tabula rasa*. Il s'agit bien d'une autre logique culturelle et d'un autre rapport au temps.

Entre l'être-ensemble effervescent se suffisant à lui-même et la radicalité manifestive, il y a une cohérence qu'assure la structure festive. Nous avons cherché à savoir si cette tangente politique était un cas isolé ou si au contraire nous pouvions croire tenir là un des axes d'un éventuel déplacement de la contestation politique. Dans la mesure où le religieux a imposé la question du politique à travers les technoritualités, il semble opportun de laisser celles-ci de côté pour interroger les mutations contemporaines de la contestation politique. Suivant une analytique de la transgression valorisant le pôle subversif et la quête d'altérité, c'est du côté de la contestation ouvertement politique que nous tournons à présent notre regard.

---

[227] M. Bakhtine, 1970, « Introduction », dans *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard NRF, p. 30.
[228] M. Bakhtine, 1970, « Introduction »..., p. 58.

CHAPITRE III

LES NOUVEAUX MOUVEMENTS DE CONTESTATION ET LA RADICALITÉ MANIFESTIVE

MANIFESTE DE LA
COALITION POUR LA RÉAPPROPRIATION DE L'ART (AVEC UN PETIT A)
PAR N'IMPORTE QUI (AVEC UN GRAND N)
(CrapN')[229]

Puisqu'un sac de lentilles est un instrument de percussion,
Une cuiller un miroir qui reforme la réalité,
Un journal la peau future d'une marionnette ;
Puisqu'une mallette est un théâtre,
Et un mur de béton une page blanche ;
Nous, la CrapN', déclarons que :
N'importe qui peut faire de l'art N'importe quand, N'importe où, avec N'importe quoi.
Parce que l'art transforme l'individu, rassemble le groupe et nourrit la collectivité ;
Parce que l'art n'est pas encore breveté et, qu'en l'occurrence, nous pouvons tous nous l'approprier ;
Parce que nous enfermons trop souvent le délire dans la case horaire étanche du vendredi soir ;
Parce que l'art a le potentiel de déranger le confort de l'indifférence, de créer des espaces où le dialogue est possible et la langue accessoire ;
L'expérience artistique est un instrument parmi la multitude d'instruments qui forment la grosse fanfare bruyante, festive et diversifiée qui compose — et improvise — la résistance.

Voiture en route,
22 août 2003

[229] Récolté à Montréal des mains de militantes en 2005.

> [La fête] illumine la hardiesse de l'invention, permet d'associer des éléments hétérogènes, de rapprocher ce qui est éloigné, aide à s'affranchir du point de vue prédominant sur le monde, de toute convention, des vérités courantes, de tout ce qui est banal, coutumier, communément admis ; elle permet enfin de jeter un regard nouveau sur l'univers, de sentir à quel point tout ce qui existe est relatif et que, par conséquent, *un ordre du monde totalement différent est possible.*[230]
>
> Mikhaïl Bakhtine

INTRODUCTION

L'étude des technoritualités à partir d'une analytique de la transgression nous a emmenés à concevoir une pensée du politique arrimée aux dimensions subversives inhérentes à la fête. On a vu la manière dont la contestation techno se fonde sur une critique du spectacle et du logocentrisme. Que ce soit comme nouvelle forme politique contestataire *sui generis* ou en tant que moyen d'expression d'une critique plus articulée, la critique techno est en proie à une récupération sous la forme d'une commercialisation et d'une réintégration à la logique marchande. Face à ces forces institutionnalisantes, une seule issue pour revivifier le potentiel critique de la fête techno : renouer avec la fête véritable et la radicalité et l'éclat de ses transgressions. La présence de *sound systems* techno lors de manifestations altermondialistes nous a incités à jeter un coup d'œil du côté de la contestation et des marges politiques contemporaines. À cet égard, l'esprit festif et carnavalesque propre au « mouvement pour une autre mondialisation » a tôt fait de souligner pour nous la nécessité d'investiguer plus avant. Entre fêtes techno et contestation politique revendiquée, quelles sont les passerelles ? Il faut souligner une chose : il n'est absolument pas évident, *à première vue*, de rapprocher fêtes techno et altermondialisme. À vrai dire, pourtant, loin d'être simplement *artificiel*, nous avons découvert que le « manifestif » est le véritable *modus operandi* de la nébuleuse de phénomènes qui composent ce que la politologue Isabelle Sommier a proposé d'appeler les « nouveaux mouvements de contestation[231] » (NMC). Incidemment, l'indétermination du sens et la valorisation de la participation sont des caractéristiques structurantes des NMC

---

[230] M. Bakhtine, 1970, « Introduction »..., dans *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard NRF, p. 44.

[231] I. Sommier, 2001, *Les nouveaux mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 128 p.

comme elles l'étaient pour les technoritualités. De plus, les NMC composent un spectre où la radicalité contestataire rime avec pureté festive. En d'autres termes, le manifestif est l'idéal-type de la contestation contemporaine.

Le présent chapitre vise à définir les NMC et à circonscrire le champ d'application du manifestif en ce qui les concerne. De la même manière que les fêtes techno se déclinent entre une logique de consumation et une logique de consommation, entre fêtes *underground* et fêtes « commerciales », les courants radicaux et réformistes des NMC se déclinent suivant un rapport complexe opposant marge et centre, instituant et institué. Ce que nous souhaitons faire ici est d'éclaircir ce qui a les allures d'une mutation du politique et de mettre celle-ci en rapport avec la mutation que nous avons perçue au niveau religieux à travers les technoritualités. Si les NMC témoignent d'une importante mutation au niveau de la contestation, n'est-ce pas parce qu'une mutation tout aussi importante affecte l'entièreté du champ politique ? Ces questions cachent à leur tour les rapports qu'entretiennent politique et religion.

3.1 Émergence d'un nouveau courant contestataire

3.1.1 Mobilisations inattendues contre la fin de l'Histoire

Si les années 1980 sont apparues atones au niveau contestataire, l'entrée dans la dernière décennie du XX^{e} siècle ne s'annonçait guère plus porteuse d'espoir pour ceux qui sont animés du désir de « changer le monde ». La chute du mur de Berlin et l'effondrement du bloc soviétique ont claironné le triomphe du modèle des « démocraties capitalistes », celles-là mêmes qu'avaient pourtant critiqué dans ses fondements les mouvements contestataires de Mai 1968 en France et de Berkeley en Californie, une génération auparavant. Pour certains, ce triomphe est une victoire raisonnable, le libéralisme politique étant « le moins pire des régimes », pour reprendre l'expression de Winston Churchill. D'autres, nettement plus enthousiastes, pensent avec Francis Fukuyama que le modèle libéral doublé d'une économie capitaliste signale la fin de l'Histoire, le triomphe et l'arrivée de l'Occident. Dans cette optique, le système capitaliste libéral serait doté de la plus grande

capacité d'auto-régulation et serait donc le système le plus stable. C'est-à-dire qu'il serait « le système politique qui a su maximiser le développement technique et productif et où s'incarnent et s'articulent les principes de liberté, d'égalité et de justice sans provoquer de tensions que le système ne saurait gérer.[232] » Or, cette perspective ne fait pas l'unamité, et de nouvelles voix discordantes sont apparues dans le paysage contestataire ces dernières années. Pour celles-ci, la chute du Mur signifie moins l'hégémonie heureuse d'un modèle de société que l'ouverture d'une brèche permettant de repenser le politique et la contestation, comme l'affirme ce militant :

> Maintenant que l'Union soviétique a cessé d'exister, il est toutefois devenu beaucoup plus facile de travailler dans des mouvements radicaux et de concevoir des sociétés différentes. En ne faisant plus référence à un modèle défaillant on peut, sans restriction, envisager des mondes meilleurs. L'espace s'est éclairci et la puissance de l'imagination radicale est de retour au centre des luttes révolutionnaires. Non seulement l'imagination a-t-elle été libérée, elle est aussi devenue fluide et plus diversifiée. On ne ressent plus le besoin d'avoir des règles universelles, il n'y a pas qu'une seule façon, qu'une seule utopie à appliquer globalement ;[233]

Plutôt que de signifier un achèvement, la chute du Mur de Berlin inaugurerait-elle une nouvelle époque au cours de laquelle le politique se trouverait soumis à de nouveaux rapports de forces engageant du même coup le champ du symbolique[234] dans un processus de déplacement ? L'occasion peut sembler propice : le déclin des partis traditionnels et la crise de légitimité qui traverse le champ politique traditionnel sont un premier indice d'une ouverture à de nouvelles formes. Mais lesquelles ? Fernand Dumont disait déjà en 1970 que notre définition usuelle du politique était trop étroite et qu'il fallait soumettre le politique à un « déplacement sémantique », « à savoir l'extension de son champ d'application au-delà de la sphère strictement politique[235] ». En fait, Dumont appelait au niveau politique à un déplacement similaire à celui proposé par la religiologie uqamienne en matière de religion. Lorsqu'une forme instituée stagne ou s'effrite, de nouvelles formes instituantes apparaissent

---

[232] F. Dupuis-Déri, 2004, « En deuil de révolution ? Pensées et pratiques anarcho-fatalistes », dans *Argument*, Vol. 6, No 2, p. 78.
[233] J. Jordan, 2002, « Une odeur de carnaval et de révolution », dans *Inter*, No. 80, p. 22.
[234] Car c'est bien à ce niveau que nous nous situons : le géo-politique ne nous concerne pas ici.
[235] M. Gauthier et P.-L. Gravel, 2003, « Une génération apathique ? », dans *Les cahiers du 27 juin*, Vol. 1, No 1 (février), p. 35.

dans la culture ; il faut alors les saisir. Dans ce cas, c'est au sein de la « société civile » qu'on repère les indices de l'émergence d'un « nouvel intérêt pour la chose publique chez les jeunes[236] », soit la même population qui a investi les technoritualités. En fait, parler de regain d'intérêt politique peut surprendre, tant les discours officiels font état d'une apathie politique chez les jeunes. Or, les observateurs sont de plus en plus nombreux à constater une nouvelle effervescence de la contestation et de l'engagement.

L'émergence du mouvement altermondialiste dont la « Bataille de Seattle », lors du sommet de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) en novembre 1999, a marqué la naissance médiatique, est la part la plus visible du renouveau contestataire. Selon David Graeber, anthropologue et militant, le mouvement altermondialiste est parvenu, dans l'espace de seulement deux ou trois ans, à défier le fatalisme qui s'était installé au cours des deux dernières décennies du XX^{e} siècle et ainsi permettre à nouveau l'espoir d'un monde meilleur[237]. Pour Emir Sader, intellectuel engagé dans l'entreprise du Forum social mondial (FSM), « la géographie des contestations anti-mondialisation actuelles signale un nouveau paysage politique mondial pour la gauche. [...] Elles dessinent un motif idéologique, politique et géographique entièrement nouveau.[238] » Dans les faits, l'éclat des grandes manifestations d'opposition au capitalisme mondialisé et le succès du Forum social mondial tenu parallèlement au Forum économique mondial de Davos cache une mutation de la « gauche » politique plus vaste que ce qui a immédiatement trait à l'altermondialisme. À preuve, la popularité du militantisme en faveur du Tiers-Monde, des droits de l'homme et de l'environnement, les grèves étudiantes à la mobilisation sans précédent au Québec au printemps 2005, les succès d'initiatives comme « l'université d'été » de l'Institut du nouveau monde (INM) et les mobilisations monstres contre l'invasion de l'Irak, qui s'ajoutent aux manifestations entourant les sommets du G8 ou autres négociations d'accords de libre-échange des capitaux. Tous ces exemples ont en commun d'échapper aux institutions et aux règles politiques « traditionnelles », partis politiques et centrales syndicales confondus.

---

[236] M. Gauthier et P.-L. Gravel, 2003, « Une génération apathique ? »..., p. 34.
[237] D. Graeber, 2002, « The new anarchists », dans *New Left Review*, No 13 (janvier-février), p. 61.
[238] « *The geography of the current anti-globalization protests signals a new world-political landscape for the Left.* [...] *They point towards an entirely new ideological, political and georgraphical design.* » E. Sader, 2002, « Beyond civil society. The Left after Porto Alegre », dans *New Left Review*, No 17 (septembre-octobre), p. 87.

Comment qualifier ces diverses manifestations, et comment saisir leur unité ? En quoi sont-elles porteuses de nouveauté et en quoi sont-elles en continuité avec les formes antérieures de l'action politique ?

L'ensemble de la nébuleuse qui constitue les « nouveaux mouvements de contestation » (NMC) a germé dans le terreau de la « mondialisation ». Il faut d'abord faire quelques remarques sur cette manière de qualifier l'actuel renouveau du militantisme. Il faut être prudent lorsqu'on emploie le terme « nouveau » en sciences sociales, puique ce terme peut donner l'impression qu'un phénomène surgi brusquement de nulle part et qui comporterait plus de ruptures que ce n'est effectivement le cas. L'idée de nouveauté peut aussi susciter l'idéalisation de la nouveauté. Si l'expression « nouveaux mouvements sociaux » (NMS) a déjà été employée pour décrire et théoriser la contestation et l'engagement des années 1960-1970 par des sociologues comme Alain Touraine, comment rendre compte de la nouveauté des NMC par rapport à la nouveauté des NMS ? Selon Érik Neveu, un mouvement social se comprend mieux en tant que processus d'institutionnalisation, avec des débuts aux habits neufs mais une institution qui finit souvent à la longue par épouser des formes plus anciennes[239]. Prudence est également de mise avec la notion de « mouvement », abondamment théorisée et débattue en sciences sociales. Les NMC forment-ils réellement « un » « mouvement », ou s'agit-il plus d'une « mouvance » ou d'un « courant » ? La question serait certainement pertinente, mais on nous permettra de faire l'économie de ce débat sociologique. Quant à l'idée de contestation, elle induit en erreur à son tour dans la mesure où la « contestation » suggère qu'un mouvement puisse être réduit à un jugement négatif et une opposition. Or, on ne peut justement pas définir les NMC par une opposition qui structurerait son identité et engloberait sa pensée et ses actions. La « nouveauté » des NMC consiste précisément à sortir de la logique oppositionnelle pour camper une marge politique susceptible d'ouvrir à d'autres possibles.

---

[239] É. Neveu, 2002, *Sociologie des mouvements sociaux*, 3e édition, Paris, La Découverte, 125 p.

3.1.2 Du marxisme-léninisme à l'anarchisme

L'originalité des NMC apparaît plus clairement lorsqu'on la compare avec les mouvements qui l'ont précédé. Jean-Marc Piotte, professeur au département de sciences politiques à l'UQÀM, spécialiste du socialisme et membre fondateur de la revue révolutionnaire et souverainiste *Parti Pris* en 1963, se rappelle du climat contestataire des années 1960-1970, au Québec :

> C'était une période de grand dogmatisme. Les marxistes-léninistes ne lisaient même pas les grands textes marxistes — sauf quelques-uns sélectionnés —, mais bien les journaux de leur organisation respective. [...] On répétait ceux qu'on avait combattus, le marxisme, comme Vérité, remplaçant le thomisme. [...] Je tirais de cette expérience une nouvelle conclusion : tout *tabula rasa*, toute volonté de changement intégral implique nécessairement le maintien inconscient de grands pans venant du passé.[240]

Selon Piotte, l'époque de la soumission à une Vérité politique avait succédé à celle de la soumission à une Vérité ecclésiastique, théologique. Le courant en vogue était le marxisme-léninisme, caractérisé par une forte centralisation des pouvoirs et une rigidité idéologique. Les cours sur Lénine, à l'UQÀM, faisaient salle comble. Ailleurs, le même marxisme-léninisme dominait l'espace contestataire depuis les années 1950-1960. Il faut retenir de la contestation de cette période « glorieuse » son côté dogmatique et son régime de Vérité, mais aussi sa structure téléologique dont la caricature est le Grand Soir Rouge du communisme. Le politique était constitué suivant un Projet, une définition a priori de la lutte et de ses objectifs. Des militants québécois ayant connu cette époque des années 1960-1970 et actifs aujourd'hui dans le mouvement altermondialiste nous ont confié leurs souvenirs d'une militance sérieuse, austère presque, puriste et textuelle.

Si les groupes les plus radicaux cultivaient l'austérité, d'autres ont souvenir d'une époque plus heureuse. La fin des années 1960-1970 a été autrement marquée, de chaque côté de l'Atlantique, par la légèreté caractéristique de l'arrivée au monde des *baby boomers*. Dans

---

[240] J.-M. Piotte, 2004, « Avoir 20 ans en 1960 », dans *Argument*, Vol. 6, No. 2, p. 57.

son essai sur *La génération lyrique*, François Ricard décrit l'atmosphère festive qui entourait certains événements politiques comme Mai 1968. Or, selon lui, cette légèreté témoignait surtout de l'exaltation d'une génération à se découvrir maître au « matin du monde », à l'aube de la modernité culturelle[241]. L'atmosphère festive était dans l'air du temps tandis que la contestation se faisait grave. Face à la morosité, l'inquiétude et le cynisme d'aujourd'hui, à bien des égards aux antipodes du sentiment de « matin du monde » que décrit Ricard, l'atmosphère festive des NMC est surprenante par son contraste. On peut dans ce contexte se surprendre que la contestation politique puisse s'exprimer à la manière de l'exergue de ce chapitre, ou encore à la manière de ce feuillet militant, à mille lieues du ton des journaux des sectes marxistes-léninistes[242] :

> SALUT
> Le CHIEN À TROIS PATTES se lève et aboie
> Il est mésadapté, le pauvre, mais il se félicite
> Chaque fois qu'il pisse de n'avoir pas à lever
> la patte manquante.
> Fi de la pensée contrainte et du morne quotidien.
> Fi du décor uniforme et des cerveaux standardisés.
> Soyons LIBRES et LUDIQUES.
> Soyons autonomes et sans compromis.
> Le chien n'a que trois pattes pourtant il se
> Lève et aboie. Il lui manque l'abnégation,
> La pensée positive,
> L'aveuglement nécessaire pour supporter l'empire.
> Il ne supporte rien, le chien à trois pattes,
> Il porte à bout de bras ou il se tait,
> Insatisfait dans ce monde conquis, il imagine
> Un nouvel état issu de son désir de vie et le crée.
> C'est la FAILLE dans le système.
> Il hurle à la lune.
> Il ne dort jamais.
> Il bouffe à tous les râteliers.
> Soyons sans hâte et précis
> Dans ce qui est urgent et général.
> Et que pousse notre feuille de chou.
> Bien à vous et à l'humanité entière.[243]

---

[241] F. Ricard, 1992, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du* baby-boom, Montréal, Boréal, p. 150.

[242] Dont on retrouve encore aujourd'hui quelque chose du ton dans un hebdomadaire québécois comme *L'Aut' Journal*.

[243] Extrait du journal artisanal *Le chien à trois pattes*, No 1, hiver 2004, emphases dans le texte. Des étudiants en sciences humaines à l'UQÀM sont parmi les auteurs. Nous nous garderons de faire une

Les nouveaux militants ne se précipitent d'ailleurs pas pour fonder des journaux, comme s'ils mettaient l'emphase sur le fait que, pour eux, le discours ne doit pas avoir préséance sur l'action. Les nouveaux militants se servent dorénavant d'Internet pour s'informer aux sources alternatives ou pour communiquer avec des militants d'ailleurs. Ils lisent les *best sellers* militants de Naomi Klein, Noam Chomski ou Eduardo Galeano. Selon Graeber, ces groupes sont l'exact opposé des sectes marxistes :

> Là où le « parti » démocrate-centraliste place l'emphase sur l'atteinte d'une analyse complète et juste du réel, exige l'uniformité idéologique et tend à juxtaposer vision d'un futur égalitaire et formes organisationnelles extrêmement autoritaires au présent, [ces nouveaux mouvements] recherchent ouvertement la diversité.[244]

Le caractère nécessairement changeant du cours du monde est une fatalité à laquelle les nouveaux mouvements de contestation acquiescent. Ils disent ne pouvoir connaître ni le futur ni les conséquences exactes de leurs actions, et il leur faut par conséquent demeurer ouverts à toutes éventualités. Dans ce contexte, le Projet théorique, bien défini, *pro-jeté* au loin et guidant l'action comme un phare, est remplacé par des téléologies pragmatiques, multiples et à brève échéance. La lutte n'est plus « à faire pour en finir » mais « toujours à faire et à refaire », guidée par des principes d'égalité, de liberté et de justice qui sont appelés eux-mêmes à être remis en cause. « Leur idéologie, alors, est immanente aux principes anti-autoritaires qui soutiennent leurs pratiques, et un de leurs principes les plus explicites est que les choses devraient demeurer ainsi[245] », écrit Graeber. En d'autres termes, ils veulent que leurs structures ne s'instituent pas de manière à menacer cette ouverture constitutive. Ils perçoivent l'efficacité de leurs actions dans l'instituance, et redoutent par-dessus tout l'effet

---

interprétation approfondie de ce texte d'une richesse insoupçonnée mais invitons le lecteur à s'amuser à le faire pour lui-même à l'aide de la grille que nous élaborerons au fil de ce chapitre.

[244] « *Where the democratic-centralist "party" puts its emphasis on achieving a complete and correct theorectical analysis, demands ideological uniformity and tends to juxtapose the vision of an egalitarian future with extremely authoritarian forms of organization in the present, these openly seek diversity.* » D. Graeber, 2002, « The new anarchists »..., p. 72.

[245] « *There ideology, then, is immanent in the anti-authoritarian principles that underlie their practice, and one of their more explicit principles is that things should stay this way.* » D. Graeber, 2002, « The new anarchists »..., p. 72.

tétanisant de l'institutionnalisation.

En ce sens, les mouvements de contestation d'aujourd'hui relèvent de l'anti-autoritarisme radical qu'est l'anarchisme. Or, ce surgissement anarchiste n'est aucunement le fruit du prosélytisme des anciens groupes anarchistes sectaires et dogmatiques (ces groupes sont d'ailleurs les premiers surpris du cours actuel des choses). Il a, au contraire, toutes les apparences d'une lame de fond, en grande partie inconsciente. Piotte évoque comment, dans ses cours, les étudiants se sont mis, au cours des dernières années, à reprendre « spontanément des thèses anarchistes, sans connaître ce courant. » Du coup, les cours sur l'anarchisme à l'UQÀM sont bondés. Réfléchissant sur les conditions de cette résurgence de la contestation sur un mode anarchiste, Piotte écrit : « Contrairement aux gens de ma génération qui furent élevées à la discipline et à la contrainte, les jeunes d'aujourd'hui ont grandi dans une atmosphère de liberté. Celle-ci est la valeur qui structure tout leur rapport au monde.[246] » Plus loin, il poursuit :

> [Nous] étions et sommes toujours hantés par le goût de la continuité, voire de l'éternité. Les jeunes vivent dans le temps présent et l'avenir semble se limiter aux quelques années à venir. Socialisés à la charité, nous pouvions nous sacrifier à la Cause [nationale-québécoise et/ou marxiste] : ils doivent se sentir affectivement impliqués dans ce à quoi ils œuvrent, sinon ils décrochent. Nous avions foi dans une humanité régénérée et l'espoir d'un monde meilleur : les jeunes veulent vivre libre et s'opposent à tout ce qui contrecarre la liberté.[247]

Si les valeurs, les pratiques et les modes d'organisation de la nouvelle nébuleuse contestataire sont anarchistes, la plupart des personnes concernées ne cherchent pas à s'en réclamer. Même l'identification à l'anarchisme, dont le principe moteur est la liberté, peut être perçue comme une atteinte à la liberté, comme une menace de fermeture du possible. Ainsi, et contrairement aux mouvements contestataires de naguère, l'appartenance exclusive à tel ou tel groupe politisé n'a plus son importance. L'anarchisme renouvelé, réapproprié, s'éloigne par là-même de l'anarchisme sectaire. Comme tous les autres courants, l'anarchisme sectaire reposait sur le souhait de la Révolution. L'anarchisme réactualisé témoigne du fait qu'un deuil de la révolution a été consommé au plus profond de l'imaginaire

---

[246] J.-M. Piotte, 2004, « Avoir 20 ans… », p. 59 bis.
[247] J.-M. Piotte, 2004, « Avoir 20 ans… », p. 60.

socio-politique.

3.1.3 En deuil de révolution

En ce sens, l'« anarcho-fatalisme » (F. Dupuis-Déri) d'aujourd'hui est le fils culturel d'un anarchisme souvent négligé dans les études politiques, celui des punks. Le mouvement punk (qui n'est encore là pas vraiment un mouvement), qui a secoué les cultures jeunesse de la fin des années 1970 début 1980 et qui s'articulait autour d'un type particulièrement féroce de musique rock, avait déjà assimilé le deuil révolutionnaire. La contestation punk est sans appel, totale et nihiliste. Elle est un doigt d'honneur à l'espoir. Plutôt que d'espérer la Révolution, c'est-à-dire une tentative de faire advenir l'altérité par le biais de la violence et de la table rase, le punk accusait le cours inexorable de la culture « fasciste » occidentale et sublimait sa colère dans une mise en scène de la provocation et de la destruction — une destruction souvent retournée envers soi-même. L'hymne du punk, le *No Future !* assené par les Sex Pistols en 1977, peut se lire comme la chronique nécrologique de la Révolution. L'imaginaire punk est radicalement individualiste, cynique, noir, dévalorisant, caustique, rempli de désarroi et de rage — et pour celui qui y participe : jouissant. L'exutoire du punk est de s'indigner en criant, à la manière du groupe bostonais Jerry's Kids : « *Is this my world ?* [248] ». Le rassemblement punk consiste à partager cette colère durant le spectacle où les jeunes se heurtent violemment entre eux, montent sur la scène et font cracher les décibels. Le punk cherche non pas à faire advenir l'altérité mais à l'incarner en transgressant le plus de normes sociales possibles et en adoptant des comportements et des goûts aussi choquants que possible : vêtements déchirés, perçages, cheveux de couleurs, coupe mohawk, perfecto troué d'épingles et recouvert de patches, etc. (Cet esthétisme de la déviance a, par ailleurs, été tranquillement récupéré par la mode.) L'équivalence tenace, chez le public, entre anarchisme et violence nihiliste est certainement en partie redevable à l'image médiatique du punk. Or, c'est là une image dans laquelle les militants anarchistes d'aujourd'hui se retrouvent

[248] « Est-ce cela, mon monde ? » Le nom du groupe est ici évocateur, « Jerry » étant une personnalité américaine parrainant un organisme d'aide aux enfants handicapés mentaux et physiques bien connu. Le titre des pièces de ce groupe parmi tant d'autres illustre bien l'esprit : « *I don't belong* », « *Tear it up* », « *Crucify me* », « *Build me a bomb* », « *Vietnam syndrome* », « *I'm lost* », etc.

difficilement.

La modernité politique a pour l'essentiel conjugué résistance et révolution. L'objectif des luttes politiques était la prise de pouvoir, difficilement envisageable sans un recours à la force. Pour les communistes et les socialistes, les manifestations des années 1960-1970 étaient une contestation intérieure qui répondait à la lutte des alliés objectifs extérieurs, guérilleros de Cuba ou du Viêt-Nam. Ensemble, cette *Internationale* allait construire un monde meilleur sur les ruines d'un monde qui se fissurait. En ce sens, les événements de Mai 1968 ont été perçus à l'époque comme étant l'incarnation d'une même lutte révolutionnaire reprise génération après génération. Un participant à Mai 1968 a confié : « Vous, c'était contres les fascistes ; 68, c'était notre guerre ! On nous aurait mis des fusils dans les mains et on tirait... J'ai même fait mon service militaire en 1971 pour apprendre à manier des armes et à tirer, car la révolution ne peut être qu'une révolution par les armes.[249] » La rhétorique révolutionnaire saturait alors le discours des radicaux, au Québec comme ailleurs. La revue *Parti Pris* en appelait à un pouvoir nouveau, acquis par la révolution des travailleurs. Le FLQ (Front de libération du Québec) avait dès les années 1960 fait usage d'une rhétorique révolutionnaire et obtenait un appui populaire significatif dans son usage de la violence, du moins jusqu'à la mort tragique du ministre Pierre Laporte à l'origine de la « Crise d'octobre » de 1970.

Il nous faut rappeler cette époque pas si lointaine pour mesurer l'ampleur des changements qui ont depuis affecté les moyens contestataires comme les perspectives révolutionnaires. Sauf rares exceptions, la « nouvelle radicalité » ne caresse pas le moindre projet révolutionnaire. Ou encore, la révolution est comprise comme un état, une effervescence carnavalesque souhaitable en elle-même et non plus comprise comme moment fondateur d'une nouvelle ère. Même chez les plus idéalistes, aujourd'hui, la révolution en ce sens est impensable. En fait, le mot « révolution » semble avoir changé de camp, édulcoré et réapproprié par la droite néo-libérale. C'est ainsi que, après les mesures « révolutionnaires » de Reagan et de Thatcher, Mike Harris a pu vendre sa « Révolution du bon sens » en Ontario

---

[249] Entrevue réalisée par F. Dupuis-Déri, citée dans F. Dupuis-Déri, 2004, « En deuil de révolution ? Pensées et pratiques anarcho-fatalistes », dans *Argument*, Vol. 6, No. 2, p. 74.

et Bill Clinton sa « révolution centriste » aux États-Unis. En même temps, nos sociétés sont devenues pour le moins intolérantes envers tout geste considéré comme « violent ». Or, contrairement aux mouvements révolutionnaires, la radicalité des NMC n'est pas fonction du degré de violence des affrontements. Non seulement est-il impensable pour les radicaux de prendre le pouvoir par la lutte armée, mais la prise de pouvoir elle-même n'est plus un but. Si les altermondialistes sont des radicaux, c'est, comme l'écrit Dupuis-Déri, parce qu'ils

> contestent dans leurs fondements la légitimité des systèmes économiques et politiques libéraux. Ces radicaux considèrent comme fondamentalement injuste tout système politique ou économique structuré de façon hiérarchisée et autoritaire, dont l'État libéral et le capitalisme contemporain.[250]

Le désengagement par rapport à l'espoir révolutionnaire et l'impossibilité d'une lutte armée incitent Francis Dupuis-Déri à parler d'« anarcho-fatalisme ». Ce type de militantisme comprend des pratiques engagées sur deux fronts. D'abord, sur le front extérieur, il s'agit de diffuser une analyse qui critique le néo-libéralisme de façon radicale et d'encourager la résistance auprès des groupes plus réformistes pour stopper le détournement de l'État-providence au profit des entreprises privées. C'est en ce sens que la nouvelle radicalité au sein des NMC est moins révolutionnaire que résistante. Le masque à gaz, appareil défensif caractéristique des manifestations antimondialistes permettant de protéger contre les gaz lacrymogènes et les aspersions de poivre de cayenne, est devenu un symbole de résistance souvent repris sur des tracts et des sites Internet. Le masque à gaz succède ainsi, dans l'iconographie contestataire, à la kalachnikov des révolutionnaires. Ensuite, sur le front intérieur, au sein même du mouvement, il s'agit

> [d']organiser des espaces où se vivraient « ici et maintenant » des rapports humains marqués des principes de liberté et d'égalité définis de façon radicale et réaliste. Les anarchistes sont réalistes car ils considèrent que la liberté et l'égalité s'incarnent réellement dans des structures et des organisations où il n'y a pas de hiérarchie formelle.[251]

Ainsi constituée en résistance, l'actualisation contemporaine des principes anarchistes n'a rien d'une reprise de la doctrine classique opposée à l'État et à la constitution

---

[250] F. Dupuis-Déri, 2004, « En deuil de révolution?... », p. 75.
[251] F. Dupuis-Déri, 2004, « En deuil de révolution?... », p. 82.

d'un gouvernement. L'anarchie n'est pas un système à atteindre ni un modèle gouvernemental à implanter. La question à savoir comment fonctionnerait un monde anarchiste, aussi étrange que cela puisse paraître aux yeux des sciences politiques, ne se pose tout simplement pas dans ce contexte : elle est aberrante et embarassante pour le militant qui ne sait trop quoi y répondre. En fait, ses préoccupations sont nettement plus immédiates. L'anarchie procure plutôt un cadre pour le fonctionnement des groupes, ici et maintenant. Elle n'est donc pas un modèle de pouvoir mais un modèle de contre-pouvoir et de résistance, voire de citoyenneté. L'idéologie anarchiste caractéristique des NMC n'est donc pas idéologique au sens restreint : sa logique ne dépend ni ne découle d'un régime de Vérité. Ce n'est plus une représentation mais un système de principes qui structurent, encadrent et légitiment la *pratique* militante. On remarque un déplacement du politique institutionnel vers un politique extra-institutionnel, instituant, fondé dans une pratique éthique. Dans les faits, la particularité de l'anarchisme militant réside

> dans sa conception radicale des principes de liberté et d'égalité, qui favorise un processus de prise de décision horizontal, participatif, délibératif et consensuel. Si le discours du mouvement altermondialiste est saturé de références à la démocratie participative, les anarchistes encouragent plus que quiconque la participation et l'autonomie des militants.[252]

Un nouveau rapport au temps affleure dans ce deuil de la révolution. Par rapport au futur, le nouveau militantisme se désengage des perspectives eschatologiques et messianiques, conscientes ou non, liées à la prise du pouvoir. Par rapport au passé, il sait qu'il ne peut y avoir de rupture totale avec la tradition, qu'il n'y a pas de recommencement. Ce rapport au temps a pour effet de permettre une réarticulation novatrice de la contestation sur le mode de la résistance centrée sur l'action et le présent. Ainsi, le présent n'est plus subordonné à une réalisation future et hypothétique mais délimité comme seul champ d'investissement possible et efficace. Du coup, c'est la prise du pouvoir comme stratégie qui s'effondre au profit d'initiatives pratiques qui se suffisent à elles-mêmes. L'utopie n'est plus à définir théoriquement pour être ensuite appliquée. L'utopie est reconnue hors d'atteinte,

---

[252] F. Dupuis-Déri, 2005, « L'altermondialisme à l'ombre du drapeau noir. L'anarchie en héritage », dans É. Agrikoliandky, O. Fillieule et N. Mayer (dir.), *L'altermondialisme en France. La longue histoire d'une nouvelle cause*, Paris, Flammarion, pp. 201-202.

toujours à bâtir : elle est un non-lieu, un hors-monde. On préfère par conséquent des stratégies qui consistent à *faire vivre*, ici et maintenant, des utopies éphémères qui doivent avoir un impact sur la société par leur seule existence.

3.1.4 Continuités : des NMS aux NMC

Certes, la nouveauté n'est jamais radicale. Comme l'écrit Francis Dupuis-Déri, le « mouvement pour la mondialisation de la solidarité, actif aujourd'hui, ressemble au mouvement de contestation des années 1960 qui dénonçait tout à la fois le mode de fonctionnement des universités, le capitalisme, le racisme et l'impérialisme...[253] » Plusieurs caractéristiques des NMC sont effectivement issues des mouvements de cette époque. Avant les années 1960, les mouvements « anti-systémiques », pour reprendre l'expression d'Immanuel Wallerstein, qu'il s'agisse de mouvements nationalistes ou révolutionnaires, visaient spécifiquement l'État. Leur stratégie était une démarche en deux temps qui consistait à prendre le pouvoir d'abord pour ensuite s'appliquer à transformer le monde. Seulement, comme l'histoire n'a eu de cesse de le démontrer, une fois au pouvoir, cette position au sommet de la hiérarchie se devait d'être assurée, reléguant les réformes les plus radicales aux calendes grecques. Ce sont même les groupes les plus révolutionnaires qui ont engendré les totalitarismes les plus durs, une loi ne pouvant en remplacer une autre sans une forte légitimation — ou une légitimation par la force. Les militants d'aujourd'hui se réclament d'une sagesse héritée de l'histoire et selon laquelle la révolution ne change pas le monde.

C'est à partir des années 1960 que, progressivement et selon les pays, l'État cesse d'être le point focal des mouvements contestataires. Le politique institutionnel perd de son éclat et fait l'objet d'une désillusion croissante jusqu'à nos jours. Pareille désillusion était déjà palpable lors de Mai 1968, tandis que les « vieux partis » étaient considérés partie prenante du problème. Or, puisque, comme on vient de le mentionner, une loi ne peut en remplacer une autre sans une forte légitimation ou une légitimation par la force, les suites de Mai 1968 ont vu le pouvoir étatique se durcir. De Mai 1968, il n'est resté guère plus que le mythe. Les maoïstes ont par la suite soutenu que si toutes les tentatives révolutionnaires et

---

[253] F. Dupuis-Déri, 2003, « Révolte au cœur de l'Empire : Pourquoi ? L'esprit radical du mouvement « antimondialisation » », dans *Argument*, Vol. 5, No 2, p. 121.

réformistes avaient été un échec, c'est parce que la pure doctrine de la révolution avait été sacrifiée.

Une deuxième voie fut inaugurée par le féminisme, l'écologisme, le pacifisme ainsi que les mouvements homosexuels et *queer* qui se sont tous constitués en groupes de pression citoyens et selon des intérêts relevant non plus d'une eschatologie sociale mais de préoccupations quotidiennes. Les divers groupements de défense des droits humains qui se sont constitués à la même époque forment une troisième voie et, comme les précédents, leur action s'est concertée autour du modèle du groupe de pression extérieur aux structures politiques instituées. Ces deuxième et troisième voies post-soixante-huitardes ont en commun de travailler à un rapprochement entre les deux sphères sur lesquelles se fonde le politique moderne, à savoir la société civile et l'État. Ces mouvements signalaient d'ores et déjà une certaine crise de légitimité du modèle politique « transcendantal » ayant succédé aux monarchies. Le mouvement altermondialiste et les NMC constituent en ce sens une quatrième voie née elle aussi de l'effritement du pouvoir structurant du politique dans l'imaginaire occidental[254].

Dressant l'inventaire de la sociologie des nouveaux mouvements sociaux (les deuxième et troisième voies évoquées ci-haut), Érik Neveu fait état de quatre niveaux de rupture qui se répercutent dans les NMC[255]. Une première nouveauté a trait aux formes d'organisation et au répertoire d'action de ces mouvements : contrairement aux structures syndicales et partisanes, ils « manifestent une défiance explicite devant les phénomènes de centralisation, de délégation d'autorité à des états-majors lointains, au profit de l'assemblée générale, du contrôle des dirigeants. » La décentralisation laisse donc une plus large autonomie à la base militante. Ces groupes exercent un militantisme pragmatique en mettant de l'avant un dossier en particulier (droits des femmes, des homosexuels, des pauvres, des immigrants, de l'environnement, etc.) plutôt qu'un projet global de société. En ce sens, ces organisations sont « biodégradables », prêtes à affronter leur propre éphémérité, la souhaitant même. Cette originalité dans l'organisation s'accompagne d'une inventivité dans les moyens

[254] I. Wallerstein, 2002, « New revolts against the system », dans *New Left Review*, No 18 (novembre-décembre), pp. 29-39.
[255] É. Neveu, 2002, *Sociologie des mouvements*..., pp. 67-68.

d'action peu institutionnalisés (*sit-in*, occupation, grève de la faim, etc.), « leur adjoignant souvent une dimension ludique » et prenant en compte « les attentes des médias. »

Une deuxième rupture a trait aux valeurs et aux revendications qui accompagnent la mobilisation : « Les mouvements sociaux classiques portaient avant tout sur la redistribution des richesses, l'accès aux sites de décision. » Les NMS mettent l'accent sur l'autonomie et la résistance au contrôle social représenté par la figure de l'État. Ces revendications comprennent au demeurant une forte dimension expressive, en plus d'une affirmation des singularités, des identités et des styles de vie particuliers. Le corps y revêt une importance particulière tant dans les revendications que dans les types d'action.

Un troisième niveau de rupture en découle et met en jeu la construction identitaire des acteurs. Les « mouvements de la société industrielle se revendiquaient une identité de classe ». Les NMS désarticulent le politique de son rapport à la division du *travail* et à la question ouvrière. L'identité des acteurs s'affirme suivant les particularismes et les singularités mises de l'avant par les revendications. Le féminisme, par exemple, a su mettre à profit la singularité féminine en l'utilisant comme levier plutôt que de s'y rabattre par repli identitaire.

Un dernier niveau de rupture concerne directement le rapport au politique. Les NMS sont des critiques de la démarche en deux temps centrée sur la prise du pouvoir. Pour eux, les changements sociaux et environnementaux prônés ne peuvent pas attendre aux lendemains de la révolution. Il s'agit donc moins de conquérir l'État que de construire *contre lui* des espaces d'autonomie afin de réaffirmer l'indépendance des socialités privées contre son emprise. Ainsi — et cette remarque a son importance pour la suite — l'excentrement de la question du pouvoir et la sortie du binôme partis-syndicats qui structurait la contestation jusqu'aux années 1960 s'est néanmoins effectuée *dans une reconnaissance du pouvoir de l'État*. Ces mouvements se fondaient donc contre le contrôle de l'État. Si les trois premières ruptures ont trouvé à se répercuter voire à se radicaliser dans le passage des nouveaux mouvements sociaux aux nouveaux mouvements contestataires, ces derniers marquent un renversement important dans le rapport au pouvoir et à l'État. Les NMC ne sont plus des lieux de

revendications contre l'État mais *pour lui* et contre les effets de la marchandisation tous azimuts et les forces économiques. On en arrive à ce tableau étrange dans lequel des radicaux munis de masques à gaz luttent sans violence pour la préservation de l'État en marge des grands sommets réunissant chefs d'États et dirigeants du capitalisme mondialisé. En fait, le déplacement de la contestation vers ce type de lutte extra-étatique semble indiquer que le lieu du pouvoir dans l'ordre social a fini par glisser hors de mains de l'État et du politique pour tomber dans les mains de l'économique. C'est là une donnée centrale à cette thèse et sur laquelle on devra revenir dans le prochain chapitre.

À la suite des NMS, les NMC privilégient, du côté organisationnel, la démocratie participative et directe ainsi qu'une gestion non-hiérarchique empêchant l'institution des pouvoirs informels en pouvoirs formels. L'organisation fonctionne en réseaux, de manière décentralisée et personnelle, souvent à partir de « groupes d'affinité[256] ». Au niveau local, les NMC prennent assise sur une proximité interpersonnelle guidée par un égalitarisme foncier. Au niveau international, elles se constituent en réseau et jouent de leur poids en contournant les diplomaties. L'altermondialisme, par exemple, aspire à devenir mondial non pas par une internationalisation centralisée mais bien par l'étendue de son réseau enraciné dans les initiatives et les enjeux locaux. Favorisée par les nouvelles technologies électroniques, la constitution en réseau est beaucoup plus importante et beaucoup plus structurante qu'elle pouvait l'être à l'époque des NMS. Cette organisation en réseau, foncièrement non hiérarchique et sans principe régulateur centralisé, dépasse largement les seuls moyens de communication. Au Forum social mondial de Porto Alegre, par exemple, tous les participants inscrits sont des « délégués ».

Ces nouvelles mobilisations ne sont pas d'abord intéressées par l'invention d'une

---

[256] Le terme réseau, emprunté à l'informatique, est de plus en plus usité pour parler des nouveaux modes d'organisation et de communication. Il désigne « un rassemblement d'individus et de groupes dans un mouvement distendu, faiblement hiérarchisé et institutionnalisé, orienté vers une fin précise et limitée. Il renvoie à des sortes de nébuleuses, aux contours flous par définition, d'associations diverses qui se retrouvent le temps d'une action ou d'une mobilisation. » (I. Sommier, 2001, *Les nouveaux mouvements...*, p. 69.) Sur les groupes d'affinité et ce type d'organisation, voir F. Dupuis-Déri, 2005, « L'altermondialisme à l'ombre du drapeau noir. L'anarchie en héritage », dans É. Agrikoliansky, O. Fillieule et N. Mayer (dir.), *L'altermondialisme en France. La longue histoire d'une nouvelle cause*, Paris, Flammarion, pp. 199-231.

énième « nouvelle » catégorie de mouvements. Elles suivent une logique qui ne repose pas sur une conception de l'avant-garde éclairée ni sur une prédominance de l'identité organisationnelle. Comme le relève Érik Neveu, il en va d'un nouveau rapport à l'action qui engage un nouveau rapport au savoir :

> Elles sont ensuite le laboratoire de formes inédites de coopération entre activistes et intellectuels ou chercheurs. Rompant avec le modèle du « compagnon de route » comme intellectuel politisé suivant docilement le parti, ils cherchent à intellectualiser l'action collective, à y injecter les acquis du travail de recherche.[257]

La masse ne doit plus suivre celui qui sait ou encore la ligne de parti : l'enjeu est l'éducation et la diffusion d'un savoir critique ayant pour but l'émancipation collective par le biais d'une émancipation individuelle et d'une prise de pouvoir sur soi.

3.1.5 Un mouvement qui défie l'analyse classique

Nous disons donc que les nouveaux mouvements de contestation ne se présentent pas comme une nouvelle panacée ou une nouvelle avant-garde qui détiendrait quelque rapport secret à la Vérité. Les NMC n'entendent remplacer ni les mouvements sociaux qui les ont précédés, ni les syndicats ni même les partis politiques dont ils ne contestent pas la validité. Radicalement inclusifs, les NMC se surajoutent et prônent le rassemblement sur une base contextuelle, principielle et pragmatique. Selon Isabelle Sommier, les actions dés NMC sont « résolument non-conventionelles et contrastent, par leur dimension ludique et spectaculaire, avec le ritualisme routinier des défilés syndicaux.[258] » Ces actions font largement appel au symbolisme et surprennent par leur ambiance festive et colorée, de type carnavalesque. Elles font place à deux registres auparavant antinomiques : le coup de force cherchant à être médiatisé et la stratégie d'influence sur les pouvoirs décisionnels. L'éclat de ces formes d'actions dites « directes » provient de leur caractère spontané mais concerté, hautement symbolique et créatif, alliant désobéissance civile, obstruction non-violente et « attentats

---

[257] É. Neveu, 2002, *Sociologie des mouvements*..., p. 74.
[258] I. Sommier, 2001, *Les nouveaux mouvements*..., p. 17.

symboliques » sur du matériel[259]. Miguel Benasayag, psychanalyste et philosophe militant, décrit avec enthousiasme l'essence de cette « nouvelle radicalité » :

> C'est dans un rapport nouveau aux institutions et au réel que les nouveaux mouvements déplacent les problématiques classiques. Ils ne visent pas le pouvoir, sans pour autant nier son existence, sa réalité et son efficacité. Ils ne proposent pas non plus des modèles ou des programmes, mais ils développent des projets concrets, souvent d'une grande finesse. Ils inaugurent sous nos yeux ébahis une série de pratiques radicales qui investissent le présent en le construisant.[260]

Si le champ contestataire affiche une profonde transformation, les nouvelles contestations sont, aux yeux d'Isabelle Sommier :

> difficiles à penser tant elles bousculent des représentations collectives forgées au XIX[e] siècle [...] Ainsi de la croyance en la nécessité, pour tout mouvement social, de disposer d'une organisation centralisée et hiérarchisée, quand l'essentiel des mobilisations actuelles semble en être privé (et vouloir s'en priver).[261]

À cette difficulté s'ajoute le fait que la donne identitaire n'obéit plus aux schémas nationaux auxquels les sciences politiques se sont habituées. Ainsi, l'activisme ne répond plus d'une logique nationale mais « transnationale », brouillant « les frontières de l'espace public et de l'espace privé[262] ».

Pourquoi ce renouveau contestataire a-t-il lieu aujourd'hui ? Quelles raisons trouver pour expliquer sa tendance anarchiste et carnavalesque ? Les NMC donnent bien du fil à retordre aux analystes. Il leur est par exemple difficile de voir dans le caractère festif et symbolique des manifestations autre chose qu'un manque de sérieux et une légèreté sans conséquence. Comment rendre compte de l'investissement massif des jeunes dans ses nouvelles expressions politiques, eux qui ne s'intéressent pourtant pas aux partis politiques et que l'on suppose apathiques et individualistes ? Parmi les interprétations en vogue, on

---

[259] L'« action directe » l'est doublement parce que l'action est menée par l'acteur lui-même et non un représentant, et parce qu'un objet (banque, restaurant *McDonald's*, magasin *Nike*, clôture de sécurité, édifice, voiture de police, etc.) ou une personne (policier ou membre d'un corps armé) symbolisant l'injustice peut être directement ciblé.

[260] M. Benasayag, 2002, « Préface à l'édition de 2002 », dans M. Benasayag et D. Stzulwark, *Du contre-pouvoir*, Paris, La Découverte, pp. VII-VIII.

[261] I. Sommier, 2001, *Les nouveaux mouvements...*, p. 7.

[262] I. Sommier, 2001, *Les nouveaux mouvements...*, p. 16.

attribue l'avènement des NMC et la popularité des manifestations à caractère « antimondialisation » à une « certaine jeunesse », par nature inflammable et soumise à une poussée hormonale. Reprise de manière plus ou moins bien intentionnée par les commentateurs et les médias, cette interprétation n'a d'autre effet que de saper la légitimité d'une contestation qui n'a alors plus rien à voir avec le politique, les idées et la raison. Une autre interprétation répertoriée assimile les NMC au mimétisme : au désir inconscient que ressentiraient ces jeunes de singer la génération du *baby boom* et leurs « heures de gloire contestataire[263] ». Il est déroutant aux yeux de nombreux commentateurs qu'un tel mouvement puisse avoir sa raison d'être propre et qu'il puisse se passer de projet, de programme, de structure partiste et même d'une stratégie de prise de pouvoir. Il est pareillement incompréhensible que la légitimité des structures créées au sein des NMC soit constamment remise en question et que toute tentative de fixer une orthodoxie au sein d'une organisation soit la proie d'une critique féroce. À terme, la plupart des commentateurs échouent à rendre compte des caractéristiques de ces mouvements et à les intégrer dans un modèle dynamique et compréhensif. Isabelle Sommier, par exemple, soutient à la fin de son ouvrage sur les NMC que leur « extrême hétérogénéité » constitue une « faiblesse majeure » qui nuit à leur capacité de mobilisation, argument qui ne trouve pourtant pas d'assise dans le réel[264]. Au contraire, il semble que ce soit justement cette hétérogénéité qui soit le gage de leur succès et de leur capacité de mobilisation (les manifestations contre le Sommet des Amériques, la guerre en Irak et lors de la grève étudiante ont été respectivement parmi les plus mobilisatrices de l'histoire du Québec). Similairement, la sociologue Caroline Désy se fait l'écho de nombreux commentateurs, politiciens, syndicalistes et journalistes lorsqu'elle écrit :

> En 2001, des discours entourant l'opposition à la création de la Zone de libre-échange des Amériques (ZLÉA) portaient l'empreinte d'une utopie : « D'autres Amériques sont possibles : démocratiques, fondées sur l'égalité, la solidarité et le respect de l'environnement et des droits humains. » Il s'agissait d'un développement du slogan de Porto Alegre : « Un autre monde est possible. » Mais des questions demeurent sans

---

[263] F. Dupuis-Déri a répondu de manière satisfaisante à ce type d'argument dans « Révolte au cœur… », 2003, pp. 119-120.

[264] I. Sommier, 2001, *Les nouveaux mouvements…*, p. 101.

> réponse : quel monde et quels modèles ? Contester la domination de la finance dans un univers où tout devient progressivement marchandise, dénoncer l'OMC, le FMI, la Banque mondiale et les multinationales, ne suffit pas à formuler une politique destinée à fonder un autre monde.[265]

Cet extrait illustre la difficulté qu'il y a à comprendre les présentes mutations de la contestation politique. Ramenant tout aux schémas institués par la pensée politique moderne, le réel est évacué au profit d'un jugement de valeur. Il ne s'agit pas ici de substituer un jugement de valeur positif et enthousiaste, mais seulement de partir de ce qui est pour chercher ensuite sa cohérence et construire l'analyse. Nous croyons pour notre part que c'est parce que les NMC participent d'une rupture dans l'économie politique (qui est elle-même inscrite dans une économie symbolique qui la dépasse et la fonde) que la plupart des interprétations sont aussi indigentes.

Les médias sont à l'origine de l'expression « mouvement antimondialisation » employée pour désigner l'ensemble de la contestation ayant pour cible la mondialisation néo-libérale. En français, les principaux intéressés ont tôt fait de s'hérisser contre l'appellation et sont parvenus à imposer celle de mouvement « alter »mondialisation. Ils ont puisé aux sources latines pour signifier que l'enjeu n'est pas de s'opposer (logique identitaire) mais de créer du possible (logique d'altérité). Si on parle toujours d'*anti-globalization movement* tant dans les médias que chez les commentateurs de langue anglaise, David Graeber s'insurge contre cette appellation médiatique qui reproduit une incompréhension fondamentale du mouvement. Les analyses, écrit-il, « focalisent rarement sur ce que les participants au mouvement jugent d'importance[266] », un point de vue que partagent plusieurs intellectuels altermondialistes. Par exemple, Miguel Benasayag et Florence Aubenas attribuent à l'héritage moderniste cette évidence selon laquelle « il faudrait avoir pensé le changement social avant de le mettre en pratique. » Sur un ton polémique, ils écrivent : « Un mouvement sans leader, sans programme ? Il faudrait des contre-propositions, sinon ce n'est pas sérieux. [...] Il faudrait en somme, avant d'avoir des pratiques, en posséder le mode

---

[265] C. Désy, 2004, « Des voies nouvelles », dans *Relations*, No. 695 (septembre), p. 20.

[266] « [...] *most of what's written even in progressive outlets seems largely to miss the point — or, at least, rarely focuses on what participants in the movement really think is most important about it.* » D. Graeber, 2002, « The new anarchists »..., p. 61.

d'emploi.[267] » Loin d'être perçu comme un manque, le refus de se définir par un programme, le refus de tabler idéologiquement, le refus d'une structure centralisée et hiérarchique, la croyance qu'aucun « système » n'est une Terre Promise et la croyance que le réel ne peut se forger d'après un modèle préconçu sont revendiqués comme des forces par les militants. Selon les mots d'Aubenas et de Benasayag, la contestation « continue grâce au fait qu'il n'y a plus de modèle[268] ». À preuve, ce n'est que lorsque le « modèle » communiste s'est écrasé qu'il a pu y avoir renouveau de la contestation.

Si l'altermondialisme (et plus largement les NMC) nous forcent à réévaluer nos grilles d'analyse politique, ils poursuivent néanmoins, en l'actualisant, une quête tout à fait moderne. Leur objectif est bien une remise à jour du projet d'*émancipation* sociale chère à la philosophie politique moderniste, seulement en militant pour une version qui diverge passablement du modèle appelé par Jürgen Habermas et consorts. En fait, le renouveau des modes contestataires relève d'une intériorisation de certaines valeurs et de certains principes de la modernité — au premier chef : les valeurs de liberté, d'égalité, d'équité et de démocratie — qui lui renvoient une critique de ses institutions politiques. Les NMC sont en quelque sorte le succès de la modernité commentant son échec. Francis Dupuis-Déri suggère d'interpréter ce mouvement comme la conséquence d'une telle intériorisation :

> L'explication ne réside-t-elle pas plutôt au cœur même de l'*imaginaire politique moderne* qui s'articule autour de principes tels la liberté, l'égalité et la solidarité, qui peuvent être repensés et se réincarner dans de *nouvelles pratiques démocratiques*, d'autant plus facilement aujourd'hui que les forces traditionnelles de gauche se sont centrées, abandonnant un pan entier du champ politique aux partisans d'une démocratie participative, voire directe ?[269]

Comme dans le cas des technoritualités, on gagne à interroger les franges les plus radicales de ce mouvement pour en saisir l'essence. Comme l'écrit à nouveau Dupuis-Déri, « un esprit, un imaginaire, une sensibilité propres à la modernité politique inspirent de

---

[267] F. Aubenas et M. Benasayag, 2001, *Résister, c'est créer*, Paris, La Découverte, p. 7.
[268] F. Aubenas et M. Benasayag, 2001, *Résister, c'est créer*..., p. 15.
[269] F. Dupuis-Déri, 2003, « Révolte au cœur... », p. 118. Dupuis-Déri ne pose toutefois pas la question à savoir les raisons d'un tel déplacement de la gauche traditionnelle vers le centre. Nous tenterons de répondre à cette question au chapitre quatrième en suggérant une recomposition de l'échelle des valeurs politique en fonction d'une nouvelle autorité du sens.

nombreux citoyens participant à la frange radicale du mouvement[270] ». Nous avions d'abord cru pouvoir construire l'analyse à partir du Forum social mondial, figure emblématique du mouvement altermondialiste. Or, le fil de nos enquêtes a eu tendance à appuyer l'exercice contraire en mettant de l'avant l'analytique de la transgression dans sa déclinaison politique manifestive.

3.2 Définir les NMC : de la marge au Forum

3.2.1 Engagements au-delà des coups d'éclat

Les Blacks Blocs

Considérer pour elles-mêmes les franges les plus radicales du mouvement altermondialisation permet deux choses : d'une part, d'établir la continuité qui relie l'ensemble des NMC et, d'autre part, de mesurer les tenants et aboutissants d'un engagement qui dépasse largement l'éphémérité de la manifestation et qui se fonde dans la pratique plutôt que dans le discours. Commençons tout d'abord par jeter un regard sur ceux qui sont généralement étiquetés radicaux dans l'opinion publique. On peut même dire que la radicalité — et donc la marginalité — est revendiquée et valorisée par ces groupes. Citons d'abord la Convergence des luttes anti-capitaliste (CLAC), née à Montréal avant le Sommet des Amériques et dont l'étonnante capacité de mobilisation lors de cet événement a stimulé la naissance de convergences anticapitalistes similaires en Amérique du Nord : à Washington D.C., à New York, à Seattle et ailleurs. On retiendra toutefois le cas des Black Blocs, qui sont devenus des figures importantes de la marge contestataire. Les Black Blocs sont de petits groupes d'affinité éphémères et ponctuels qui opèrent de manière consensuelle, selon les règles de la démocratie participative. Francis Dupuis-Déri, qui en a fait l'étude, a proposé d'appeler « amilitants » ceux qui pratiquent cette forme de contestation politique, pour « évoquer en simultané l'importance du lien amical » qui fonde leur socialité « et la négation du militant traditionnel dont l'action et l'identité étaient déterminées en grande partie par un

[270] F. Dupuis-Déri, 2003, « Révolte au cœur… », p. 121.

patriotisme organisationnel.[271] » Arborant les drapeaux rouge et noir de l'anarchisme, clamant et affichant des slogans antiautoritaires et anticapitalistes, les Black Blocs prônent l'autonomie sous toutes ses déclinaisons : autonomie individuelle, de genre, décisionnelle et politique. Cette caractéristique les rapproche sensiblement de l'esprit *do-it-yourself* du punk :

> C'est la police de Berlin-Ouest qui a inventé l'expression "*Black block*" (*Schwarze Block*) pour désigner des squatters qui étaient descendus dans la rue en décembre 1980 vêtus de noir et équipés de casques, de boucliers et de divers bâtons et projectiles, pour défendre leur lieu d'habitation.[272]

Le phénomène des squats croît à nouveau conjointement à la montée des NMC et partage plusieurs principes avec la contestation manifestive. Les squats sont une réappropriation au nom d'une communauté non-hiérarchique, foncièrement démocratique et autonome, et qui transgressent et détournent certains des principes fondamentaux de la société de consommation, notamment la propriété. À Montréal, de récents exemples de squats ont montré à quel point ils perturbent les valeurs qui fondent l'ordre social, ce qui leur a valu une fermeture *manu militari*.

L'action des Black Blocs, comme l'illustre l'acte fondateur du squat de Berlin-Ouest, est à prime abord *défensive*. Vêtus et cagoulés de noir, les participants interprètent cet habillement moins comme une tentative de se doter des signes extérieurs du terrorisme qu'en raison de sa fonction désindividualisante. Connus principalement pour leurs actions éclatantes relayées dans les grands médias lors de la Bataille de Seattle, les stratégies d'action directe des Blacks Blocks s'adaptent au contexte politique, allant de la manifestation pacifique aux actions « violentes ». Comme l'explique Dupuis-Déri :

> Leur violence – d'intensité relativement réduite – n'est pas meurtrière : elle est avant tout symbolique et s'inscrit dans une volonté de communication politique. Le recours à la force est identifié comme un moyen « efficace » pour exprimer une dissidence ou une critique, perturber l'image publique d'un événement officiel jugé illégitime et participer à

---

[271] F. Dupuis-Déri, 2004, « Penser l'action directe des Black Blocs », dans *Politix*, Vol. 17, No. 68, p. 87.
[272] F. Dupuis-Déri, 2004, « Penser l'action… », p. 82.

> la veille tradition du droit et du devoir de contestation de l'autorité illégitime et de résistance. Bref, *l'action directe permet à l'acteur d'indiquer ici et maintenant le jugement critique qu'il porte à l'égard d'un système immoral.*[273]

Les études menées sur les formes violentes d'action collective montrent que les cibles sont choisies suivant leur charge symbolique. Contrairement au discours policier et médiatique, une forte éthique de la destruction encadre et anime le recours à la force chez les groupes radicaux qui ne prennent généralement pas leur mode d'action à la légère. Les actions adoptées font l'objet de débats. Chaque geste d'éclat doit être ainsi légitimé par délibération démocratique. Les actions directes n'ont rien de l'émeute circonstancielle ni de l'effet de foule sur des individus « manipulés ». Au contraire, le recours à la force est motivé par des considérations morales et politiques et des principes de liberté, d'égalité et de justice. L'action des militants radicaux et leur champ d'action est toutefois loin de se réduire aux gestes retenus par la lentille des caméras lors des manifestations et autres contre-sommets. Pour les radicaux :

> [un] sommet officiel offre une occasion privilégiée pour se faire voir et entendre et créer des alliances, mais l'engagement politique et social le plus important doit se déployer dans les communautés locales, ou sur des fronts de lutte comme l'antiracisme, l'écologisme, le logement ou la culture.[274]

Ainsi, l'essentiel est ailleurs, dans la *pratique* politique qui se dessine par-delà et en-deçà des gestes d'éclats et qui témoigne d'un déplacement de l'engagement politique en-dehors du modèle représentatif. Francis Dupuis-Déri propose que l'on comprenne de la façon suivante le type d'association que constitue les Black Blocs :

> [...] la discussion proposée ici considère les *Black Blocs* comme une phénomène et un acteur politiques, et elle explore l'hypothèse *d'un lien fort entre l'action collective de type Black Bloc et la volonté d'un ensemble de manifestant-e-s et de militant-e-s altermondialistes de vivre « autrement » leur participation politique.* Ainsi conçu, le phénomène Black Bloc apparaît comme un épiphénomène d'un vaste mouvement antiautoritaire – consciemment ou non « anarchiste » — qui participe d'une tradition occidentale [...] qui [a] voulu rompre dans les années 1960-1970 avec le militantisme partisan ou syndical et s'organiser sur un mode horizontal, égalitaire et consensuel. Cette mouvance hétéroclite propose une radicalisation de *l'expérience* démocratique

---

[273] F. Dupuis-Déri, 2004, « Penser l'action... », p. 101. C'est l'auteur qui souligne.
[274] F. Dupuis-Déri, 2004, « Penser l'action... », p. 97.

> privilégiant un processus de prise de décision délibératif décentralisé, égalitaire et participatif et rejetant toute référence au mythe de la représentation politique (de la « nation », du « prolétariat », de la « société civile » ou d'un mouvement social). Ce courant antiautoritaire méprise toute forme d'autorité, de hiérarchie et de pouvoir, même celles qui trouvent à proliférer dans les mouvements sociaux en principe égalitaires comme le mouvement altermondialiste [entendu ici : de type réformiste, comme ATTAC par exemple]. Le consensus est un objectif politique et moral, car il respecte l'autonomie et la volonté de chacun, contrairement au règne de la majorité qui s'impose directement ou par la voix de « représentant-e-s » et qui prétend au final exprimer la volonté générale aux dépens de la minorité silencieuse. Cette primauté du consensus, qui va de pair avec la liberté d'association et la décentralisation, implique la possibilité réelle que les associations militantes librement consenties puissent se dissoudre et se reformer, se fédérer ou s'autonomiser.[275]

Si la contestation par la violence symbolique permet l'expression, *ici et maintenant*, d'une critique qui ne trouve pas à se dire dans les institutions traditionnelles, représentatives, du politique, l'organisation et le fonctionnement de ces groupes radicaux témoignent d'une volonté de vivre une expérience de démocratie directe, *ici et maintenant*. Les groupes radicaux s'emploient à créer des espaces démocratiques en marge où le politique peut se vivre. Par conséquent, l'hypothèse selon laquelle ces phénomènes attestent d'une intériorisation des principes démocratiques conjuguée à une sacralisation du principe de liberté nous apparaît juste. La radicalité des Black Blocs n'est par conséquent pas fonction de la violence et des types d'action manifestantes mais de la forme inédite de leur expérience politique démocratique. C'est pourquoi les nouveaux mouvements de contestation, dont ces groupes exacerbent les conditions et les modes d'expression, sont mal nommés puisqu'on ne saurait réduire leur logique à une opposition ou une contestation au sens classique. Comme l'atteste l'expression « alter-mondialiste », le politique s'articule ici précisément sur les conditions d'ouverture à l'altérité sous le mode de la participation démocratique.

Ainsi, la radicalité du militantisme ne se calcule pas en termes d'opposition violente mais par la forme même de l'engagement. Ce dernier est un processus qui ne se limite pas aux événements ponctuels que sont les manifestations et contre-sommets sans toutefois ressembler aux allégeances partisanes ou syndicales. Ces dernières années ont par ailleurs vu croître le phénomène des multimilitances, de la pluralité des engagements, ce qui rend ces

---

[275] F. Dupuis-Déri, 2004, « Penser l'action… », p. 80-81. C'est l'auteur qui souligne.

formes d'action politique plus difficiles à cerner. Il s'agit d'une individualisation de l'engagement politique qui fait de l'organisation un support plutôt qu'un « carcan » :

> Les jeunes n'accepteraient plus de se faire imposer par un parti ou une association un type d'engagement citoyen construit sur mesure. Les jeunes veulent pouvoir *choisir* leur implication en fonction de leur horaire, de leurs idées et de leurs autres implications personnelles.[276]

Il ne faudrait pas voir là une diminution de la profondeur de l'engagement, ni y voir l'expression d'un égoïsme fondé sur l'intérêt personnel : l'engagement est toujours profondément social. Il témoigne d'un « je » à l'extension souple, ouvert sur le groupe et sur l'importance de la communauté. Tout comme les raveurs ne sortent pas en solitaire, peu de jeunes vont manifester seuls. L'individualisme fonde donc un nouveau mode d'engagement altruiste par lequel l'individu cherche à se réaliser et à contribuer personnellement et non plus en tant que membre d'un collectif à la cause[277]. La prise de parole au « je » plutôt qu'au « nous » témoigne, pour l'acteur, de l'authenticité de son rapport à l'engagement.

La radicalité de ces groupes est fonction du mode d'expression. Les actions ne sont jamais des offensives en règle ni, comme on l'a vu, essentiellement violentes. Elles cherchent à affirmer un désaccord et à créer un brouillage susceptible de différer la tenue des sommets. Les actions sont d'abord symboliques, et en cela elles ne sont pas très loin d'être manifestives. Leur logique profonde est éminemment carnavalesque en cherchant à montrer le ridicule du dispositif sécuritaire et du pouvoir. La tactique « bloc » a d'ailleurs été reprise par d'autres groupes qui ont substitué des interventions plus artistiques aux actions plus musclées caractéristiques des Black Blocs. Les Blocs blancs ou roses ainsi que les Carnaval blocs « regroupent des militant-e-s qui entendent faire cohabiter en une seule action la politique, l'art et le plaisir et qui se costument de façon fantaisiste et carnavalesque[278] ».

---

[276] M. Gauthier et P.-L. Gravel, 2003, « Une génération apathique ? »..., p. 37. Nous soulignons.
[277] I. Sommier, 2001, *Les nouveaux mouvements*..., p. 82.
[278] F. Dupuis-Déri, 2004, « Penser l'action... », p. 105.

Vichama collectif

Le cas du collectif Vichama, au Québec, appuie l'argument suivant lequel la radicalité n'est pas fonction d'une opposition frontale. Il montre aussi comment l'importance du développement du potentiel de chacun se conjugue avec la vie communautaire et les principes démocratiques[279]. *Vichama collectif* est né de la rencontre entre des jeunes artistes québécois et le *Vichama teatro*, un groupe qui œuvre depuis 1984 à Villa el Salvador, un quartier défavorisé (*pueblo joven*) dans l'orbite de Lima, au Pérou. Fondé et dirigé par Cesar Escuza Norero, *Vichama teatro* engage les jeunes du quartier dans sa troupe de théâtre et met en scène le vécu des acteurs (notamment les années de violence et de répression au Pérou) en s'efforçant de lui conférer une valeur universelle. Non-conventionnel, le théâtre de *Vichama* mêle le théâtre de rue, la danse et les arts de cirque dans une quête de l'expression et de l'émotion brute plutôt que par la mise en discours. Les pièces sont ainsi pratiquement sans texte. Inspiré par l'esprit de *Vichama teatro* et « conscient de la nécessité d'une expérience semblable au Québec »[280], le *Vichama collectif* a été fondé en 1999 en tant que collectif « artistique multidisciplinaire et socialement engagé ». Aux quatre membres fondateurs se sont ajoutés d'autres jeunes « sensibles aux enjeux sociaux et désireux de faire de l'art un outil de transformation sociale ». Constitué aujourd'hui d'une dizaine de membres, *Vichama* s'est constitué légalement en un organisme à but non-lucratif (ONBL) en novembre 2002.

Le collectif a vécu ses premières années de développement dans un quartier populaire de l'est de Montréal dans les locaux d'une ancienne banque « transformée en espace de vie et de création ». En juillet 2003, *Vichama* s'est relocalisé au centre Berthe-Rousseau, une maison de ferme dont il devait assumer le mandat d'hébergement temporaire pour personnes dans le besoin. Les membres du collectif y ont expérimenté entre autres choses la production d'une partie de leur nourriture en agriculture biologique. Ce faisant ils se sont retrouvés tiraillés entre plusieurs nécessités (gagner leur vie en dehors de *Vichama*, participer aux

[279] Nous avons rencontré une membre de Vichama lors de notre terrain au FSM de Porto Alegre de 2003 et avons suivi de près les activités de ce groupe depuis.
[280] Les citations sont issues d'un document informel obtenu du collectif. Les informations furent corroborées et complétées par de nombreuses discussions avec les membres depuis le début de notre enquête.

activités du collectif, vivre sur une ferme et satisfaire le mandat du centre) et ont choisi de revenir dans la métropole en juin 2005. La vie en communauté est demeurée toutefois importante, car ils considèrent toujours que vivre autrement, selon des principes non-capitalistes et non-individualistes, est politique et contestataire en soi.

L'organisation du groupe est consensuelle et non-hiérarchique (ce qui n'empêche pas qu'un membre puisse être gentiment expulsé pour le bien du groupe, ce qui est déjà arrivé), chaque membre du noyau dur occupant toutefois un poste de « coordonnateur » suivant ses forces et ses désirs. *Vichama* comprend aussi une quantité d'autres « membres » extérieurs qui participent aux comités et participent aux actions. La mission du collectif et son identité même sont un perpétuel *work in progress*, constamment redéfini au fil du temps et selon les actions entreprises. Selon leurs termes, Vichama veut :

> Stimuler l'émergence d'une expérience de recherche et de créations artistiques nourrissant des espaces de réflexions, d'échanges et de transformations pour les artistes et leurs collectivités afin de participer à la construction d'un monde plus juste, solidaire et respectueux de l'environnement.

Ils se décrivent avant tout comme « un groupe humain » qui, à travers le partage de la vie quotidienne et la participation ou l'organisation d'événements, vise à « établir des rapports sincères et horizontaux ». Le cheminement de chaque personne au sein du groupe importe, et en ce sens le processus communautaire vaut tout autant sinon plus que les finalités de l'action énoncées dans la mission. Pour les membres de *Vichama teatro* au Pérou, et au premier chef Cesar Escuza Norero, la revendication de l'identité d'artiste est fondamentale. Pour les membres de *Vichama collectif*, toutefois, cette revendication artistique n'a pas du tout le même poids. Définir une identité signifie pour eux limiter le possible. Ni troupe de théâtre ni commando-carnavalesque, les membres du collectif ont appris la valeur du « flou ». Si un consensus sur la définition de *Vichama* est impossible, en revanche le consensus est possible en ce qui a trait au fonctionnement du groupe et au choix des actions. L'indétermination du sens de « *Vichama* » lui permet de fonctionner comme un vecteur de communauté et un tremplin pour la construction de sens.

Contrairement à *Vichama teatro*, *Vichama collectif* ne prend pas sous son aile des jeunes défavorisés. Leurs actions consistent plutôt à organiser du théâtre de rue, des animations et des sketches pour des écoles, des événements comme la « journée sans ma voiture » ou des manifestations. Ils visent à rendre vivantes, festives et enthousiastes les manifestations auxquelles ils participent, tout en cherchant à éveiller à divers enjeux socio-politiques. Plusieurs fois par semaine, ils se prêtent à des ateliers d'exploration et à des séances d'entraînement au cours desquels ils préparent leurs actions. Armés d'échasses, de boules de feu, de marionnettes, de masques, de costumes, animant à plusieurs leur grand dragon articulé, ils déambulent dans les foules, font irruption sur la place publique, livrent des sketches engagés et font participer les personnes aux alentours, le tout dans le but de favoriser des « moments créatifs et surprenants ».

Une action ciblée menée récemment, baptisée « action parapluie », voulait sensibiliser les passants montréalais aux dangers d'une participation du Canada au programme états-unien de « bouclier antimissile ». *Vichama* avait d'abord fait circuler sur Internet et de bouche à oreille de l'information invitant les gens à participer à leur action. Le jour venu, une trentaine de personnes se sont présentés à la formation précédant l'action. La chorégraphie confrontait les voitures à l'arrêt à un mur de parapluies évoquant le bouclier en question. Des spirales peintes sur certains parapluies tournoyants provoquaient un effet hypnotisant. Une banderole apparaissait au dernier moment et invitait à réagir et à s'opposer à ce projet qui faisait alors l'objet de discussions en hauts lieux (le gouvernement décida de ne pas procéder devant l'impopularité de cette participation du Canada). Des feuillets étaient distribués aux passants et aux automobilistes les informant des moyens d'action possibles. Quoique légale, l'action parapluie jouait néanmoins de la désobéissance civile, de la réappropriation d'un espace public et de l'action directe. Plusieurs participants en étaient à leur première action du genre et une gradation des participations était prévue pour que chacun puisse apprivoiser le sentiment (fortement ressenti par certains) de transgression des normes sociales. Participer à ce type d'action, en apparence banale, constituait néanmoins un grand pas dans l'affirmation personnelle de convictions sociales ou politiques. D'ailleurs, une action comme l'action parapluie a vraisemblablement plus d'impact sur les participants que sur la conscience des automobilistes. Il s'agit d'un arrachement au pouvoir inhibant des

normes sociales implicites et une appropriation de soi et de l'espace public par la mise en scène d'une transgression.

Dans le sillon de la fonctionnalité de la transgression, les membres de *Vichama* concèdent une large place au festif dans leur démarche. Le premier rôle de l'esprit festif est d'éviter de se prendre trop au sérieux. Ne pas se prendre au sérieux, c'est se permettre l'erreur et donc parer aux éventuelles (et inévitables) attentes et espoirs déçus. Il est facile pour les militants de devenir austères, d'adopter une attitude d'urgence : « Il y a une lutte en cours, il n'y a pas de temps à perdre. » Il est lourd de vouloir changer le monde. Laisser une place au spontané et à l'espièglerie, c'est aussi aménager une place aux aléas, aux entorses, aux revers et aux imprévus. L'esprit festif permet « de créer des relations humaines qui vont au-delà de la tâche ». Faire place aux éclats spontanés de danse, de rire et de délire permet de « dépasser l'éphémère » et de souligner l'importance première de l'appartenance au collectif — celle-là même qui agit en garde-fou contre le désespoir. Le deuxième rôle du festif chez *Vichama* est plus proprement carnavalesque. Le collectif vise à provoquer de la surprise et du rire par leurs actions fondées sur la mise en scène et le détournement de symboles culturels. Les « actions » de *Vichama* mettent en scène des archétypes sociaux qui explicitent les figures du pouvoir pour les subvertir : *business man* cravaté, scientifique, Oncle Sam, etc. Inspirés par leurs stages auprès de *Vichama teatro* au Pérou, ils y ont appris la force de résistance du rire, matrice de l'espoir et de la possibilité d'un monde autre.

Les membres de *Vichama collectif* sont de véritables radicaux. Or, leur radicalité ne tient pas du discours ou d'une position idéologique mais d'idéaux et de principes guidant une forme de vie en commerce avec un monde pour lequel ils constituent une hétérogénéité. La radicalité ne tient pas à l'éclat et à la violence — même symbolique — des gestes commis. Les membres de *Vichama collectif* importent une logique de l'autrement jusque dans la vie quotidienne. Ils parviennent ainsi, tant bien que mal, à *vivre* dans la transgression des valeurs de la société capitaliste dont ils décrient les injustices.

Le Campement québécois de la jeunesse

Le phénomène des campements jeunesse est un autre exemple de radicalité au sein des NMC qui ne dépend pas d'un coup d'éclat et qui cherche à promouvoir un être-ensemble alternatif. Le Campement québécois de la jeunesse (CQJ) est l'« expression québécoise » du mouvement des campements-jeunesse né en marge du Forum social mondial. Le CQJ, qui a d'ailleurs eu lieu sur les terres de la ferme de *Vichama* en 2004, est « un espace de convergence non confessionnel et non partisan pour les individu-e-s et les groupes sociaux ainsi qu'un laboratoire d'expérimentation basé sur les principes d'autogestion, de responsabilisation, de solidarité, de respect environnemental, de non-discrimination... et ce dans une perspective d'ouverture et de création », selon un document produit par ses participants en 2005. D'une durée de quinze jours, le campement est en fait un village entièrement construit et géré suivant une auto-gestion non-hiérarchique, inclusive et écologique et selon les principes de la démocratie directe[281]. Les pouvoirs formels sont structurellement découragés et tout nouvel arrivant peut assumer des responsabilités importantes. Outre les tâches relatives au fonctionnement d'un village temporaire de deux cent âmes (sanitaires, déchets, recyclage, cuisine, etc.), des ateliers et forums divers, planifiés ou ad hoc, ponctuent les journées. L'horaire fait une large place aux rituels et à la fête : rituels d'ouverture et de fermeture du CQJ, assemblées quotidiennes, repas en commun, jeux, feux de camps quotidiens, performances, costumes, théâtre, poésie, etc. La fonction du jeu, de la fête et du rire y est la même que pour *Vichama*. En somme, le CQJ est un laboratoire de citoyenneté qui vise à donner une expérience politique directe. Pour les participants, le campement est une manière efficace de transformation sociale par la base, de manière graduelle, égalitaire et pacifiste.

Le CQJ est une sortie en marge, une transgression de l'espace social visant la création d'un « espace collectif de construction sociale ». C'est un lieu d'expérimentation et de création de nouveaux possibles et de nouvelles façons d'être-ensemble. On y retrouve le leitmotiv de la participation dans une perspective critique, le campement visant à

[281] On trouvera une liste descriptive de plusieurs techniques démocratiques dans D. Graeber, 2002, « The new anarchists »..., pp. 70-72.

« questionner l'absorption passive de l'information produite par et pour l'industrie médiatique et culturelle et, en général, la logique actuellement dominante de production / consommation ». À cela s'ajoute à nouveau la préséance de la pratique sur le discours. Les participants écrivent : « Au cœur de ces projets se trouve une solidarité soutenue par l'engagement, l'action directe et la pratique. Aux longs discours et aux verbiages intellectuels[282], qui ont trop longtemps paralysé la gauche sociale et politique, se sont substituées des expériences concrètes de participation solidaire ». Les solutions à apporter aux problèmes sociaux, politiques, économiques et écologiques doivent provenir du terrain et être éprouvées. La logique politique du CQJ est pragmatique et consiste à dire, dans les termes d'une militante : « Si on ne peut pas faire fonctionner un village de deux cents personnes pendant deux semaines de manière démocratique, équitable, écologique, égalitaire, juste et respectueuse des libertés, comment peut-on prétendre résoudre les maux de la société ? » Le CQJ illustre à merveille la manière dont les courants radicaux au sein des NMC ne se réduisent pas à une effusion spontanée limitée aux contextes d'opposition et de manifestation et qu'il s'agit au contraire d'un enracinement profond des valeurs démocratiques.

La Ruckus Society

Le cas de la *Ruckus Society*, ou « société du chahut », basée aux États-Unis, peut finir d'illustrer notre propos. Elle constitue un cas limite qui à la fois participe de l'idéal-type manifestif et permet d'en circonscrire la portée. Comme l'explique John Sellers, une des têtes de l'organisation, *Ruckus* « n'est pas un acronyme et ne signifie rien. Ça annonce tout simplement notre intention : foutre le bordel stratégiquement et de manière non-violente, parce que nous n'aimons pas ce que nous sommes en train de faire à la planète.[283] » Le mot *ruckus* lui-même est une manière de signifier l'irruption d'une hétérogénéité dans le cours homogène de la mondialisation néo-libérale. C'est à nouveau une symbolique de la

---

[282] Des « intellectuels » et même des politiciens de la gauche altermondialiste comme Amir Kadir (Union des Forces Progressistes au Québec) étaient les invités de certains ateliers.

[283] « *Ruckus* [...] *is a loud, angry interruption, a hullabaloo, a disruption. It's not an acronym, it doesn't stand for anything. It just announces what we're about : strategically, non-violently raisin' hell, because we don't like what's happening to the planet.* » J. Sellers, 2001, « Raising a Ruckus », entretien dans *New Left Review*, No 10 (juillet-août), p. 73.

singularité sous le signe du brouhaha, un appel indéterminé à l'altérité. Fondée en 1995 par d'anciens militants de *Greenpeace* et d'*Earth First* (caractéristiques des NMS), la *Ruckus Society* marque l'entrée de plein pied de l'écologisme dans le courant des NMC. Concentrée sur des problèmes de déforestation au départ, le spectre des causes défendues par l'organisme s'est par la suite considérablement élargi. Étant parmi les premiers à identifier l'Organisation mondiale du commerce comme cible de contestation, la *Ruckus* a joué un rôle important dans l'émergence d'une mobilisation de masse autour du sommet de l'OMC à Seattle en novembre 1999.

Reprenant les stratégies d'éclat de Greenpeace et attirant surtout des militants agés entre 22 et 35 ans, Sellers définit l'organisme ainsi : « Nous ne sommes pas une institution et nous ne sommes pas un mouvement, nous opérons dans une sorte de territoire mitoyen. » La Ruckus est organisée suivant une série de cercles concentriques dont le centre s'affaire à offrir ressources, contacts et opportunités politiques aux intéressés dans le but de les autonomiser. Sans être consensuelle comme le sont les groupes les plus radicaux, la structure organisationnelle reste plus horizontale que pyramidale. La stratégie est *do-it-yourself* : elle consiste principalement à diffuser de l'information et des techniques d'organisation, de résistance et d'action directe afin d'auto-habiliter les citoyens. Il s'agit en somme d'une logique inverse de l'organisation par membership et délégation des partis politiques et des syndicats. Les types d'action préconisés par la Ruckus Society incluent grimper aux arbres pour établir des campements en altitude, escalader des édifices et autres mobiliers urbains, désobéissance civile, etc. Du manifestif, ces actions retiennent surtout l'importance du travail symbolique, la créativité, la participation, l'aspect égalitaire et communautaire, l'immanence, la créativité et les appels à la singularité. Si on ne peut pas parler de *party as protest* au sens strict dans le cas de la Ruckus, on n'en est toutefois pas loin.

Reconnaissant la difficulté d'intéresser des populations non-blanches dans ce type de militance, Sellers évoque leur stratégie pour rendre le principe d'inclusivité vérifiable empiriquement. Plutôt que de se demander, comme le fait Greenpeace, comment ils peuvent, en tant qu'organisme, attirer plus d'afro-américains dans leurs manifestations, Ruckus s'est demandé comment ils peuvent offrir leur appui aux luttes déjà menées par les communautés

afro-américaines, et à partir de là fonder des coalitions d'action plus vastes. Ce renversement de perspective montre sur quel nouveau terrain se sont engagés les NMC et sur quel axe ils enracinent et fondent leur action et leur légitimation. C'est en ce sens que Sellers insiste sur l'importance de créer des liens communautaires, tout en étant de l'avis que ce faire nécessite une immanentisation radicale et un affranchissement de la logique de la représentation (comment intéresser les afro-américains à notre cause) au profit d'une logique de la participation et d'une indétermination fondatrice (comment soutenir la lutte existante des afro-américains pour ainsi tisser des liens avec ces derniers dans le but d'élargir la coalition contestataire jusqu'à y inclure ces derniers). Sellers confie :

> Il se passe quelque chose de très excitant et de très dynamique en ce moment : une reconnaissance générale que l'on peut transcender les frontières traditionnelles que sont la race, la classe, la culture et le genre par la construction d'une sentiment de communauté qui crée à son tour une réciprocité — la certitude de chacun que, le temps venu, tous auront besoin d'aide et que tous pourront bénéficier à leur tour du support des autres.[284]

La création de liens communautaires pérennise ce qui autrement, en raison du caractère pragmatique des stratégies, aurait l'éclat et la fragilité de l'éphémère.

On reproche souvent aux NMC de donner plus du côté de la critique et de l'opposition que d'œuvrer à la proposition d'alternatives. Il est vrai que ceux qui posent cette question s'attendent à ce qu'une alternative se présente sous la forme d'un programme bien défini. Or, la réponse se situe ailleurs. Pour un organisme comme Ruckus, l'élaboration d'alternatives

> doit commencer au niveau local. On doit s'efforcer de créer des communautés viables qui peuvent subvenir à leurs besoins sans avoir à exploiter les autres, qui ne dépendent pas de méga-systèmes autoroutiers et d'infrastructures massives, qui peuvent recréer des espaces verts et répondre à leurs propres besoins énergétiques. Ce type de vision est très anarchiste.[285]

---

[284] « *Something very exciting and dynamic is happening right now : a general recognition that people can cut across traditional boundaries of race, class, culture and gender, by building a sense of community that creates reciprocity — the knowledge of each group that when its time comes, it will need and can get the support of the others as well.* » J. Sellers, 2001, « Raising a Ruckus »..., p. 78.

[285] « *In my view, this has to start at the local level, in the effort to build sustainable communities that can provide for their own needs without exploiting others, that don't depend on giant highways and*

En ce sens, les NMC ne sont pas anti-organisationnels mais alter-organisationnels. Ils cherchent plutôt de nouvelles formes d'organisation validées par l'expérience plutôt que par une idéologie. À ce titre, David Graeber écrit : « Ce mouvement ne manque pas d'idéologie. Ces nouvelles formes d'organisation *sont* son idéologie.[286] » La pratique contient en elle-même l'essentiel de son discours. En somme, nous disent les NMC, il est une chose de dire « un autre monde est possible », mais c'en est une autre d'en faire l'expérience, aussi éphémère soit cette dernière[287]. Du marxisme-léninisme des *baby boomers* à l'anarchisme principiel des NMC, on assiste clairement ici à une inversion de la dynamique du couple représentation / participation.

3.2.2 Manifestations carnavalesques et coups d'éclat

On a vu dans ce qui précède la manière dont la radicalité politique se décline sous le mode manifestif au-delà des gestes d'éclats dans un souci de refondation communautaire par une logique d'instituance. La marge dessine ainsi un idéal-type qu'il faut à présent étendre à l'ensemble de la nébuleuse NMC. Si les rapports médiatiques donnent l'impression que les nouvelles contestations se réduisent aux gestes d'éclat et à une opposition qui se suffit à elle-même, les données empiriques attestent plutôt d'un engagement plus constructif tout en étant profondément hétérogène par rapport aux analyseurs classiques des sciences politiques et sociales. Les grandes manifestations et autres mobilisations constituent néanmoins des occasions privilégiées d'expression et de rassemblement. La fonction anthropologique de ces événements est probablement fondamentale au maintien de l'identité militante. Chaque sommet économique (et ils sont relativement nombreux) a lieu dans une ville différente et en

---

massive infrastructure, that can recreate green space and cover their own envergy needs. That kind of vision is pretty anarchistic. » J. Sellers, 2001, « Raising a Ruckus »..., p. 81.

[286] « [...] *this is a movement about reinventing democracy. It is not opposed to organization. It is about creating new forms of organization. It is not lacking in ideology. Those new forms of organization* are *its ideology.* » D. Graeber, 2002, « The new anarchists »..., p. 70. Emphase dans le texte.

[287] « *It's one thing to say, 'Another world is possible'. It's another to experience it, however momentarily.* » D. Graeber, 2002, « The new anarchists »..., p. 72.

appelle à des mobilisations qui à chaque fois relaient le caractère international d'une grande lutte contre les forces du marché et du capital, ce qui justifie en retour les initiatives et les engagements locaux.

Mobilisations contre les grands sommets économiques

Les manifestations contre les sommets de Seattle, de Québec, de Gênes et de Prague constituent les pendants les plus visibles du courant altermondialiste et des NMC. En 1998, les manifestations qui ont eu lieu à Montréal pour protester contre l'Accord multilatéral sur les investissements (AMI) étaient parvenues à ébruiter le fait que d'importants pourparlers avaient lieu à huis clos entre grands financiers et ministres de plusieurs États. Du coup, cet accord, auparavant inconnu du grand public mais aux conséquences potentiellement importantes sur la souveraineté des États, a été soumis à l'opinion publique. Une fois découvert, l'accord a déraillé. Il s'agit vraisemblablement de la première « victoire » de ce « mouvement des mouvements » qui allait bientôt s'appeler altermondialisation. En juin 1999, un carnaval anticapitaliste a eu lieu simultanément dans plusieurs villes du monde. Plusieurs dizaines de milliers de personnes dans chaque ville ont alors mani-festoyé pour protester contre les discussions secrètes et « anti-démocratiques » de l'OMC. L'événement a pourtant été totalement ignoré des grands médias. John Jordan, un militant du groupe *Reclaim the Streets*, commente ce premier carnaval mondial contre le capitalisme :

> Ce jour-là, le commerce est bouleversé lorsque 10 000 personnes envahissent le Square Mile pour célébrer le carnaval contre le capitalisme. Pendant quelques heures la plus importante zone d'enrichissement au monde devient une zone de plaisir révolutionnaire. La grisaille du travail est évacuée au profit de l'esprit festif et les rues se remplissent de fêtards masqués dansant follement au rythme assourdissant d'un orchestre de samba. L'humeur des gens s'échauffe à mesure que l'espace est réapproprié et transformé. Une borne fontaine fut libérée de son capuchon et, sous un ciel bleu, un jet d'eau de trois étages de hauteur rafraîchit les participants.
> Dans un geste typique de satire carnavalesque, l'une des entrées du London international Financial Futures (and Options) Exchange (LIFFE) est symboliquement bloquée à l'aide de blocs d'air frais. Puis, dans un geste spontané, les fêtards carnavalesques tentent d'occuper le parquet de la Bourse en prenant d'assaut l'autre entrée de l'édifice. Pendant

> quelques instants le monde ancien vient de basculer et on peut entrevoir un nouveau monde, une dramatique fusion de spontanéité, de plaisir et de liberté.[288]

Le mouvement altermondialiste a progressivement pris de l'ampleur au cours de la décennie 1990, expérimentant des stratégies d'attentat symbolique et de désobéissance civile. La diffusion médiatique entourant la mobilisation contre le sommet de l'OMC à Seattle, le 30 novembre 1999, a clairement marqué un tournant dans l'histoire de la nébuleuse altermondialiste. Ce qui a été baptisé la Bataille de Seattle a très fortement frappé l'imaginaire de nombreux jeunes et moins jeunes en Occident et partout dans le monde. Jordan décrit les événements de Seattle ainsi, dans des propos qui en montrent en même temps la valeur fondatrice :

> Puis, cinq mois plus tard, Seattle a lieu. Un énorme festival de la résistance empêche alors la tenue des rencontres ministérielles de l'organisation mondiale du commerce, accaparant ainsi les premières pages des journaux du monde entier, avec des actions organisées encore une fois à travers le monde. Les économistes et les technocrates ne pourront plus jamais décider du sort de l'humanité dans la quiétude de l'anonymat. L'odeur de la révolution et du carnaval est apparue, et en se mélangeant à l'odeur des gaz lacrymogènes elle laisse apparaître une odeur renouvelée du possible, il y a cette impression d'être au début de quelque chose de très gros.[289]

À Seattle, de « simples citoyens » ont affronté et dérouté les policiers des escouades anti-émeutes sous les coups de matraque et les bombes de gaz lacrymogènes, obligeant la fermeture du sommet. Pour la première fois, des groupes anarchistes comme les *Black Blocs* ont retenu l'attention des médias en mal de spectacle. La naissance du mouvement altermondialiste est donc une naissance médiatisée. C'est à travers les médias que le mouvement a pu prendre conscience de lui-même et recruter de nouveaux sympathisants. Surgissant comme de nulle part, les événements de Seattle ont permis à des milliers de jeunes de prendre conscience de la fragilité des « forces inéluctables de la mondialisation économique » et de la relativité des sentiments de fatalisme et d'impuissance ambiants. Une lutte s'avérait possible. Il y avait une manière efficace pour exprimer frustration, colère et déception. Il y avait lieu de rêver d'un nouveau monde, en dehors des utopies du passé. C'est ainsi que, très rapidement, la culture de la contestation s'est répandue pour « refaire Seattle »

---

[288] J. Jordan, 2002, « Une odeur de carnaval et de révolution », dans *Inter*, No. 80, p. 22.
[289] J. Jordan, 2002, « Une odeur de carnaval… », p. 22.

à Washington D.C. en avril 2000, à Prague en septembre 2000, à Québec en avril 2001, à Gênes en juillet 2001, etc. Seattle-la-tranquille — qui avait aussi vu naître le rock *grunge* et son groupe-culte, *Nirvana*, dont le chanteur-suicidé, Kurt Cobain, est sans conteste l'une des idoles les plus vénérées chez les jeunes —, en « prenant les armes », a fait la démonstration que le sort du monde pouvait se jouer hors des grandes capitales, et pour ainsi dire n'importe où, partout — même dans la paisible et bourgeoise ville de Québec.

Partie prenante d'un phénomène jusqu'alors passé sous silence par les grands médias, la Bataille de Seattle est apparue sur les écrans de télévision comme une irruption soudaine et incompréhensible pour le proverbial « homme de la rue ». L'Amérique (et le monde) avait produit à son insu son lot de nihilistes écervelés, prêts à en découdre avec les autorités dans le seul but de faire passer l'ennui. Du moins, tel a été le portrait livré par les médias. Or, loin de se réduire à un mouvement de casse dont toute réflexion politique serait absente, le « mouvement pour une autre mondialisation » est un foisonnement d'engagements démocratiques sous couleur d'expérimentation citoyenne. Avant Seattle, les discussions à huis clos entre les chefs de la diplomatie occidentale et les hérauts de la finance mondiale avaient été démasquées par les médias de gauche comme *Le Monde diplomatique* et par des groupes citoyens comme SalAMI qui encourageaient la diffusion d'informations critiques et la désobéissance civile. C'est ainsi que l'AMI, qui visait la libéralisation de nombreux services publics (éducation, santé, culture, etc.), ne fut pas validé à la suite de l'annulation de la conférence de Montréal en mai 1998. Du point de vue militant, Seattle marquait ainsi une « autre » victoire citoyenne sur les forces du marché. Des victoires presque inespérées qui ont ébranlé le sentiment d'impuissance et de fatalisme ambiant, favorisant une relance de l'engagement.

Le politique se fonde dans le symbole, autant du côté du pouvoir que du côté de la contestation. Pour les manifestants, les grands sommets symbolisent l'injustice de l'opulence vampirisant la pauvreté et le déficit démocratique de nos États qui permettent aux grandes entreprises de s'asseoir auprès des ministres pendant que les différents groupes sociaux et autres membres de la « société civile » font le pied-de-grue dans l'espoir toujours déçu de se faire entendre. Comme l'exprime Francis Dupuis-Déri : « Les grands sommets économiques

symbolisent parfaitement aux yeux des anarchistes l'illégitimité et la violence de l'État, ainsi que sa nature autoritaire et hiérarchique et sa collusion avec le capital. »[290] Les grands sommets constituent des temps forts de la vie militante, son aspect le plus visible, et plusieurs militants vont jusqu'à se déplacer sur des centaines voire des milliers de kilomètres pour « prêter leur soutien » aux manifestants locaux. On ne saurait trop mettre l'emphase sur l'importance de ces rencontres au caractère effervescent — au sens durkheimien de création de liens sociaux dans la « chaleur » du rassemblement dans un cadre social transgressif et ponctuel — et éminemment symbolique et rituel.

À Seattle, les policiers furent surpris par la nature et l'ampleur de la protestation. Les sommets ultérieurs ont cherché à corriger cette lacune en entourant les lieux de sommet (hôtels, ambassades, centre de congrès, etc.) d'un « périmètre de sécurité » hautement policé et en renforçant sensiblement le dispositif visant à le protéger. Du 20 au 22 avril 2001, la ville de Québec a été le théâtre du Sommet des Amériques, au cours duquel trente-quatre chefs d'État des continents américains se sont attablés une nouvelle fois avec les dirigeants des grandes transnationales et des grands organes de la finance mondiale (OMC, Fonds monétaire international (FMI) et Banque mondiale) pour discuter d'un projet de Zone de libre-échange des Amériques (ZLÉA) devant s'étendre sur l'ensemble des trois continents américains. Ce projet, façonné sur le modèle de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALÉNA) et toujours en cours de négociation, inquiète de nombreux analystes, militants et intellectuels qui dénoncent le fait que les préoccupations environnementales et sociales y soient subordonnées aux seules préoccupations économiques. Lors du Sommet de Québec, une clôture métallique de 3 mètres de haut et d'une longueur de 4,4 Km, montée sur des blocs de bétons, a encerclé une partie importante de la haute-ville. Or, comme on l'a vu, la valeur de liberté est centrale chez ces jeunes. C'est l'enracinement de ce principe qui a rendu insoutenable, aux yeux des militants rencontrés, la contradiction du périmètre de sécurité ; à savoir que les États militent pour la libre circulation des marchandises tandis que les citoyens se voient refuser le droit de circuler et le droit d'expression au cœur même de leur cité.

---

[290] F. Dupuis-Déri, 2004, « Penser l'action directe des Black Blocs », dans *Politix*, Vol. 17, No 68, p. 101-102.

Parmi les actions contestataires qui eurent lieu à Québec, on distinguera deux pôles, l'un réformiste l'autre radical. Côté réformiste, les syndicats, les groupes de femmes et autres mouvements sociaux se sont pour la plupart contentés de marcher pacifiquement en basse-ville, tournant même le dos au sommet officiel pour aboutir dans un terrain vague. Côté radical, dans la haute-ville, sur toute la durée du sommet et jusque dans la nuit, des milliers de jeunes ont affronté le périmètre de sécurité et les policiers, « exprimant de façon trouble un rejet radical du processus de mondialisation du capitalisme[291] ». La manière dont s'est constituée et exprimée cette opposition, du côté des manifestants, en dit long sur la teneur principalement symbolique du manifestif. Durant l'entièreté du siège, les manifestants ont opposé sans relâche leur corps au dispositif de sécurité sans aucun désir meurtrier. De l'avis de tous les commentateurs recensés, les gestes posés par les manifestants ont échappé à une logique relevant du « terrorisme »[292].

Il convient de faire une description sommaire des événements. Les manifestations ont débuté le vendredi, jour d'ouverture du sommet. Des milliers de jeunes ont alors marché du campus de l'Université Laval vers le centre-ville, empruntant une grande avenue. Allant au devant de la fameuse clôture de sécurité derrière laquelle se massaient des milliers de policiers en appareil anti-émeute, des manifestants ont eu tôt fait de la faire tomber à l'aide de cables et de crochets métalliques sous les feux des caméras. Dès lors, plutôt que d'investir le périmètre et d'essayer de pénétrer le Sommet pour vandaliser les lieux, les militants se sont contentés de défendre la brèche qu'ils avaient ouverte et tenter d'en ouvrir d'autres. Autrement dit, tenir ouverte la brèche, camper sur la limite symbolique de l'ordre social dominant et non l'envahir. Tandis que les plus téméraires répondaient aux tirs de balles de caoutchouc et de cannettes de gaz lacrymogène avec des cailloux, d'autres les soutenaient en chantant, dansant et en apportant secours aux asphyxiés. Suivant une stratégie répandue dans ce genre de manifestation, les militants avaient eux-mêmes divisé l'espace contestataire en trois zones à dangerosité variée. La zone rouge, la plus près du périmètre de sécurité, est celle de l'action la plus directe et la plus risquée, tandis que les zones jaune et verte, plus

---

[291] F. Dupuis-Déri, 2003, « Révolte au cœur… », p. 115.

[292] Les lois anti-terroristes abrogées à la suite des attentats du 11 septembre 2001 ont néanmoins été appliquées contre les militants altermondialistes. On a rencontré quelques jeunes qui ont été arrêtés suivant ces dispositions et incarcérés dans l'attente de leur comparution.

éloignées, sont des zones foncièrement pacifiques. Chacun peut de la sorte participer selon ses capacités, ses peurs et ses principes, dans un esprit tolérant à l'égard de la « diversité des tactiques ». Dans l'ensemble, et contrairement aux images médiatiques, la mobilisation dépasse largement les actions en « zone rouge ». Plusieurs manifestants oscillent entre les zones, la rouge étant, comme nous l'avons vu à Québec, difficile à soutenir pendant une longue période en raison des nuées de gaz et des tirs des policiers. Le résultat est une communauté solidaire aux actions diversifiées. De manière caractéristique, les manifestations aux grands sommets réunissent diverses coalitions qui, comme l'écrit à nouveau Dupuis-Déri, « organisent à ces occasions des débats publics, des projections de films, des spectacles de musique, des carnavals de rue, des manifestations et des actions de perturbation, l'ensemble pouvant courir sur plusieurs journées.[293] »

À Québec comme ailleurs, la confrontation avec le dispositif a conservé son caractère carnavalesque, et ce malgré la répression policière parfois brutale. Nous avons été témoins de nombreux *sit-ins* aux pieds des policiers, des manifestants approchant ces derniers avec des fleurs et des banderoles ornées de signes de paix, des *jams* de tambours, une catapulte de style médiéval servant à propulser des oursons en peluche au-dessus de la tête du dispositif, des numéros de cirque improvisés, des cracheurs de feu, des manifestants se servant de bâtons de hockey pour renvoyer des cannettes de gaz vers les policiers, des jeux de marionnettes géantes, ainsi que des raves plus ou moins improvisés. Richard Martel, un artiste de Québec associé au *Lieu*, un centre en art actuel qui a ouvert ses portes durant le Sommet pour assister les manifestants dans la production de tracts et de masques satyriques, relate ainsi son expérience :

> Au moment où l'esthétique relationnelle semble une direction confirmée par plusieurs pratiques récentes, du moins ici, au Québec, il convient de remarquer aussi que c'est justement le relationnel qui est ici mis de l'avant par la présence des artistes activistes qui se sont réunis au Lieu, centre en art actuel, lors du Sommet des Amériques. [...] Le Lieu aura été pendant quelques jours une sorte de centrale ; une sorte de quartier général pour un ensemble d'applications de l'énergie active artistique en relation potentielle avec un public. [...] c'était comme assister à un « vernissage », à une fête insurrectionnelle à toutes les heures. [...] Parce que le Sommet nous aura prouvé que le citoyen n'est pas défendu par l'appareil répressif ; il en est même plutôt la victime. Le Sommet aura

[293] F. Dupuis-Déri, 2004, « Penser l'action directe... », p. 79.

> prouvé aux citoyens qu'ils sont seuls, qu'ils doivent dorénavant en prendre conscience et s'organiser. Mais il y aura eu du festif, des danses, chants, divers accoutrements, un carnaval presque ! [294]

Le caractère non-confrontationnel des manifestations ouvre la porte à une logique symbolique manifestive. Cela s'applique même aux plus téméraires des activistes, comme ceux des Black Blocs, responsables des attaques les plus spectaculaires menées à l'endroit de la clôture et dont la résistance fut sans relâche. Être non-confrontationnel est une manière pour les altermondialistes de ne pas se laisser définir par leur opposition et, plus profondément encore, de ne pas se laisser définir tout court.

C'est cette même logique non-confrontationnelle qui est à l'origine de la création, par les réformistes et les radicaux confondus, d'un Sommet des peuples, parallèle et autonome, en basse-ville. Le chapiteau du Sommet des peuples était avant tout un espace ouvert à l'investissement des diverses coalitions manifestantes et des citoyens. Sans structure organisationnelle hiérarchique, sans horaire prédéterminé longtemps d'avance, ce Sommet parallèle a accueilli des tables rondes, des tables d'information, des ateliers et des conférences d'intellectuels ou de personnalités qui étaient venus expliquer les objectifs du sommet officiel et ses effets possibles sur l'environnement, l'agriculture, la culture, la santé, l'éducation, etc. Ce sont à nouveau les principes de diffusion d'information, d'auto-habilitation et d'autonomisation des citoyens, chers aux NMC, que l'on a vu à l'œuvre lors de ce Sommet, l'idée étant que l'engagement et la participation aux manifestations doit être informée plutôt que simplement ponctuelle et réactionnaire. On y retrouve aussi la caractéristique manifestive qui consiste à ouvrir un espace libre, indéterminé et participatif en marge et parallèlement (et non pas en simple opposition) au sommet officiel.

Suite aux sommets de Göteborg (sommet de l'Union européenne, en juin 2001, en Suède, au cours duquel on a recensé des tirs à balles réelles sur les manifestants) et de Gênes (sommet du G8, en juillet 2001, en Italie, au cours duquel un manifestant a été tué par balle à la tête et où on a recensé 600 blessés et des centaines d'arrestations), les autorités ont déménagé leurs rencontres dans des lieux éloignés et rendus inaccessibles par les dispositifs

---

[294] R. Martel, 2002, « On s'en souviendra ! », dans *Inter*, No 80, p. 21.

de sécurité. Le premier de tels sommets fut la rencontre du G8 à Kananaskis, centre de villégiature isolé dans les Rocheuses canadiennes en juin 2002. Devant l'ampleur croissante de la mobilisation altermondialiste, le « système » se défend. Face à cette nouvelle donne, le mouvement militant est actuellement en redéfinition : se rendre aussi près que possible de la rencontre officielle ou monter de grands événements dans une ou des grandes villes ? Au moment d'écrire ces lignes, le dernier sommet du G8 à Gleneagles, dans la campagne écossaise, a démontré la perdurance de la logique manifestive. Nous citons intégralement l'article d'Yves Eudes, du journal *Le Monde*, qui résume bien à notre sens l'esprit de ces événements :

> Pour arriver jusqu'à Auchterarder, la petite ville la plus proche de l'hôtel abritant le G8, les manifestants altermondialistes, en provenance de Glasgow, d'Edimbourg et de Stirling, ont passé toute la matinée dans les transports. Leurs autocars ont d'abord été bloqués par la police sans raison apparente, puis par d'autres manifestants qui s'étaient assis sur la route. Quand ils arrivent enfin dans la ville, c'est la déception : ils ne sont que quelques milliers réunis sous la pluie.
> Ils reçoivent l'ordre de se rassembler dans un petit parc, en attendant l'heure du défilé. Malgré tout, l'ambiance est d'abord joyeuse : les différents groupes font connaissance et s'embrassent. Français, Espagnols et Britanniques s'échangent leurs sandwiches. *Les orchestres, les troupes de danse, les commandos de clowns et la brigade des anges font des numéros très professionnels.*
> Les communistes anglais, les Basques, les Irlandais, les pro-Palestiniens et les nationalistes écossais déploient leurs drapeaux. Les Chinois de la secte bouddhiste-taoïste Fa Lun Gong se mettent à prier, les anarchistes casqués toisent tout le monde en silence.
> Mais lorsque le défilé commence, l'ambiance retombe. Les manifestants doivent marcher sur une route étroite, coincés entre des barricades de sécurité en acier et des escouades de policiers.
> Beaucoup de militants se sentent floués, et même humiliés. Ils s'aperçoivent qu'il aurait mieux valu organiser un événement de masse dans une grande ville, même loin du G8, jurent qu'ils ne participeront plus jamais à un événement aussi « aseptisé ». Arrivés devant la triple barrière de sécurité qui encercle le parc de l'hôtel Gleneagles, ils font une petite cérémonie en l'honneur des victimes de la pauvreté, puis doivent rebrousser chemin.
>
> À l'heure dite, les organisateurs ordonnent la dispersion et les manifestants retournent à marche forcée vers le village. C'est alors qu'un groupe de très jeunes gens découvre une faille dans le dispositif : contrairement aux barrières érigées par la police, qui semblent indestructibles, les vieux barbelés situés le long de la route peuvent être arrachés facilement. *Aussitôt, ils abattent quelques poteaux en hurlant de joie et s'éparpillent dans un grand champ de blé. Puis ils marchent droit vers l'hôtel abritant le G8, dont ils devinent les toits derrière les arbres.*

Fiers de leurs exploits

Des centaines de manifestants, qui avaient déjà rangé leurs pancartes, font demi-tour, couchent les barbelés en plusieurs endroits et se répandent eux aussi dans la nature. *La foule retrouve un nouveau souffle, partout on chante, on danse, on déploie les drapeaux rouge vif dans le champ vert tendre*. L'honneur est sauf, les « *protesters* » ne se sont pas laissés guider comme des moutons.
Cinq cent mètres plus loin, ils se heurtent de nouveau à la barrière de sécurité, qui court à travers champs. Ils la longent en espérant trouver un point de passage. *Au pied d'un mirador érigé à flanc de colline, ils enfoncent une grille et se retrouvent symboliquement dans le périmètre interdit. Une ovation immense salue cet exploit.*
La police met un certain temps à réorganiser son dispositif, mais peu à peu les manifestants sont de nouveau pris en étau : côté village, les brigades anti-émeutes se déploient le long de la route. Au-delà de la barrière, côté G8, c'est l'agitation. La police montée arrive au galop à travers la forêt, des brigades anti-émeutes se concentrent autour du mirador, deux gros hélicoptères de combat déposent des hommes armés, qui jaillissent des appareils comme en temps de guerre. Les manifestants reculent, mais les plus téméraires reviennent aussitôt s'installer le long des barrières. *Ils sont rejoints par les orchestres et les clowns, qui improvisent un spectacle frénétique*. Les policiers passent alors à l'attaque. Ils ouvrent une brèche dans la barrière de sécurité et avancent dans le champ. Les manifestants s'enfuient en tous sens, sauf quelques-uns, qui restent immobiles, bras écartés, en criant : « Nous sommes pacifiques! » L'un d'entre eux est frappé en plein visage, le sang gicle. *Le blessé court aussitôt vers les caméras de télévision et improvise une conférence de presse très réussie.*
Progressant par à-coups, la police refoule tout le monde vers le village, malgré quelques contre-attaques avortées. Cette fois, c'est fini, *mais les manifestants se sentent heureux, presque vainqueurs.*
Les Français du groupe Vamos ont le sentiment d'avoir accompli leur mission : « Si les leaders du G8 mettent une telle armée face à nous, c'est qu'en réalité, ce sont eux qui ont peur. Ils se coupent complètement de la population en se cachant derrière leurs barbelés, nous prouvant de façon concrète que leur pouvoir est illégitime. En plus, *nous avons réussi à perturber leur super-dispositif, en étant pacifiques mais déterminés.* »
Dans le centre-ville, des bandes de jeunes Britanniques, *mouillés, fatigués mais rayonnants, s'installent sur les trottoirs et se mettent à raconter leurs exploits sur leurs téléphones portables.*[295]

Si les militants altermondialistes sont souvent qualifiés de violents et de casseurs par le pouvoir et les médias, il nous faut d'abord distinguer entre violence frontale (résistance classique) et violence symbolique (NMC) et ensuite interroger les raisons de cette

[295] Y. Eudes, « À Auchterarder, les manifestants altermondialistes ont franchi le périmètre interdit », dans *Le Monde*, vendredi 8 juillet 2005, p. 6. Emphases notres. Cet article nous apparaît remarquable dans sa fidélité à l'atmosphère qui règne dans les manifestations. Les articles des grands journaux reprennent souvent les descriptions et les commentaires des autorités et sont très généralement péjoratifs envers les manifestants. Le journaliste était de toute évidence présent tout au long de la manifestation et nous semble avoir évité toute complaisance d'un côté comme de l'autre. Il nous aurait été impossible de livrer un rapport aussi détaillé, aussi succinct et de facture aussi objective des manifestations auxquelles on a assisté. C'est pourquoi nous croyons qu'il est profitable de reproduire ce texte aussi longuement ici.

hypersensibilité à la violence. Comme l'illustre le cas de Gleneagles, la « violence » altermondialiste est un moyen d'expression et d'agir, symbolique et jamais meurtrier. En opposition aux luttes révolutionnaires qui l'ont précédé, la violence symbolique n'est jamais envisagée comme moyen de renversement du pouvoir ou comme moyen d'atteindre le pouvoir. Elle est plutôt la démonstration d'un refus : refus de l'inégalité et de l'injustice, refus du viol démocratique que constituent aux yeux des militants un périmètre de sécurité et une rencontre en vase clos des « grands de ce monde ». Francis Dupuis-Déri interprète ainsi l'action des manifestants d'une manière qui recoupe l'esprit manifestif :

> Et les manifestants que les médias de masse présentent systématiquement comme violents n'ont jusqu'à présent tué personne, ni même essayé : ils se contentent parfois de lancer des frappes contre des cibles symboliques, d'affronter avec des armes artisanales les forces répressives, *mais plus souvent qu'autrement ils organisent des manifestations festives et pratiquent le théâtre de rue par lequel ils tentent de dévoiler le ridicule de l'État et du capital.*[296]

L'essence subversive des manifestations altermondialistes dérive de leur nature carnavalesque. L'essence carnavalesque de la contestation altermondialiste est explicite et assumée par des organisations comme Reclaim the Streets, proche des *sound systems* techno manifestifs Anglais et Australiens. Plusieurs membres de Reclaim the Streets étaient présents au Sommet des Amériques de Québec, dont John Jordan qui, avec d'autres militants, ont produit des foulards de tissu arborant des sourires qu'ils distribuaient aux manifestants. Les foulards devaient se porter noués derrière le cou de manière à cacher le visage pour protéger des gaz lacrymogènes et préserver l'anonymat. La citation « La résistance, c'est le secret de la joie », d'une certaine Alice Walker, couronnait un manifeste imprimé sur ces foulards et sur lequel on pouvait aussi lire :

> Le carnaval et la rébellion ont le même sens : inverser l'ordre social avec un abandon joyeux, afin de célébrer notre irrépressible désir de vivre. Le carnaval brise les barrières du capital et libère la créativité de chaque individu. Il remet la beauté dans la rue, où les gens se remettent à vivre. Pendant le carnaval, comme pendant la rébellion, nous mettons des masques afin de nous laisser aller, afin de nous transformer [...] Être sans visage nous protège et nous unit, alors qu'ils cherchent à nous diviser, à nous persécuter. Se cacher le visage, c'est montrer que qui nous sommes est moins important que ce que nous voulons. Et nous voulons tout pour tout le monde.

---

[296] F. Dupuis-Déri, 2003, « Révolte au cœur... », p. 130. C'est l'auteur qui souligne.

La litanie de la « violence inacceptable des manifestants-casseurs », ressassée par les médias et les autorités, peut être comprise comme autant de tentatives pour tétaniser l'opposition altermondialiste en rabattant les actions manifestives, inédites et incompréhensibles, sur des formes classiques, oppositionnelles et violentes. Il en résulte dès lors une légitimation du renforcement des dispositifs de sécurité lors des sommets. Cette question nous reporte au cœur de l'analytique de la transgression et la manière dont s'affrontent les systèmes symboliques marginaux et dominants. Un communiqué d'ATTAC publié à la suite des événements de Gênes résume le point de vue militant par sa dénonciation des stratégies employées par les forces de l'ordre :

> Les chiffres et les témoignages parlent d'eux-mêmes : un mort, 600 blessés, des centaines d'arrestations, des sévices, voire des tortures, systématiquement infligés aux personnes arrêtées. L'objectif poursuivi était évident : déplacer, pour les opinions publiques, les enjeux de Gênes : ne pas parler du fond, mais de la « violence », en s'efforçant de présenter les manifestants comme autant de trublions et de « casseurs ».[297]

Les modes classiques de résistance peuvent être départagés suivant deux pôles opposés : d'une part, la résistance armée révolutionnaire et, d'autre part, la non-violence à la manière de Gandhi qui place la justice du côté de la victime et du faible. On rappellera ces images troublantes d'Indiens défilant avec résignation, abnégation et détermination à la suite de Gandhi, être matraqués par les soldats britanniques. La stratégie de Gandhi dévoilait l'injustice du pouvoir tout en faisant de la victime un contestataire. De ce point de vue, les nouvelles radicalités défrichent un territoire inédit se situant quelque part entre ces deux pôles. Comme l'écrit Graeber :

> Elles tentent d'inventer ce que plusieurs appellent un « nouveau langage » de la désobéissance civile, combinant des éléments de théâtre de rue, de festival et de ce que l'on se doit d'appeler guerre non-violente — non-violente [...] en cela qu'elle évite tout mal physique direct envers des êtres humains.[298]

---

[297] Communiqué d'ATTAC, Paris, le 26 juillet 2001, reproduit dans ATTAC (B. Cassen (dir.)), 2002, *Tout sur ATTAC 2002*, Paris, Mille et une nuits, pp. 47-48.

[298] « *They're attempting to invent what many call a 'new language' of civil disobedience, combining elements of street theatre, festival and what can only be called non-violent warfare — non-violent in the sense adopted by, say, Black Bloc anarchists, in that it eschews any direct physical harm to human beings.* » D. Graeber, 2002, « The new anarchists »..., p. 66.

Non-violente, mais aussi et surtout résistante et défensive. Plutôt que de subir sans broncher les assauts des policiers, divers groupes se munissent de formes élaborées de protection : armures de mousses diverses, tubes, flotteurs d'enfants, casques de hockey, habits imperméables aux produits chimiques, etc. Ces artifices de protection sont agencés de manière plus souvent loufoques et dérisoires que sérieuses et militaires. Jouant sur la caricature, des faux bataillons parviennent néanmoins à bloquer et même à repousser le front policier et se protéger mutuellement en reprenant à profit des techniques guerrières romaines glanées sur Internet. On imagine le haut degré de logistique que ces techniques requièrent. Des codes de communication sont élaborés pour éviter les écueils et, de nature non-hiérarchique toujours, des règles de procédure sont concoctées pour permettre, jusque dans le feu de l'action, de décider démocratiquement des manœuvres à opposer aux corps policiers. D'autres « attaquent » les policiers avec des pistolets à eau. Un Pink Bloc formé à l'occasion du sommet conjoint du FMI et de la Banque mondiale à Prague en septembre 2000, s'est même constitué en contingent de « fées » allant chatouiller les policiers à l'aide de plumeaux.

Rhythms of Resistance

Le groupe britannique Rhythms of Resistance est un exemple de Carnaval bloc actif lors des grandes manifestations. Plus encore que les Black blocs ou les Blocs blancs (comme les *Tutte bianchi* italiens), ces groupes carnavalesques veulent détourner la dynamique de confrontation qu'impose le dispositif de sécurité. Rhythms of Resistance (RoR) est composé de plusieurs ensembles de percussions circulant dans les manifestations. Ils arborent des déguisements colorés et leurs instruments faits maison à partir de casseroles, de courges et autres objets récupérés. Les RoR se réclament des Afro Blocs, ces ensembles mobiles de percussion qui ont émergé dans le milieu des années 1970 dans la province de Bahia au Brésil. Issus des quartiers populaires les plus défavorisés, ces groupes ont paradé au nom de l'éveil des noirs contre l'exclusion sociale et politique. « Force de résistance et source de

confiance en soi[299] », les Afro Blocs ont participé activement aux grêves et aux manifestations lors de cette époque trouble. Nés à l'occasion du Sommet de Prague, les RoR sont parvenus à paralyser le sommet en concertant leus actions avec les Black Blocs présents et le Bloc blanc du groupe Ya Basta ! RoR revendique le statut de mouvement de protestation issu de la base[300] (*grassroots*) et s'affairant à dénoncer les abus du système capitaliste. Dans la plus pure logique *do-it-yourself*, l'organisation de RoR est constituée d'un noyau dur autour duquel se réunissent d'autres participants lors des manifestations. Leur site Internet est rempli d'informations sur la manière de se constituer en Carnaval Bloc et de conseils pour la confection d'instruments de percussion et de déguisements. Leur site affiche aussi de nombreux liens vers d'autres groupes du genre ainsi que vers des sites de « propagande sur les méfaits de la mondialisation néo-libérale ».

Les RoR sont explicites quant à la nature carnavalesque de leurs tactiques et de leurs modes d'action. Le carnavalesque permet selon eux d'éviter la logique de confrontation et l'escalade de violence que cette dernière prépare. Sur leur site Internet, on peut lire : « La tactique carnavalesque est une manière hautement efficace pour interrompre et critiquer le monde du *business as usual* et de la consommation[301] ». La tactique carnavalesque permet ainsi de libérer l'espace social et même de créer de nouveaux espaces sociaux : d'ouvrir le possible et d'inviter l'altérité. Elle dépasse les approches de la gauche militante traditionnelle qui selon eux se borne à poser en victime du capital. Le carnavalesque est perçu comme un

---

[299] « *A force of resistance and source of self confidence* » Voir http://www.rhythmsofresistance.co.uk (consulté le 10 octobre 2005). Le slogan couronnant leur site aurait pu être celui de maints *sound system* techno. Il y est écrit : « seule la musique peut désormais nous sauver! » (*Only music can save us now!*)

[300] Il est fréquent de rencontrer pareille revendication. Les NMC sont anti-élitistes et anti-avant-gardistes. Dans les faits, ces prétentions ne s'avèrent toutefois pas, les participants étant très majoritairement blancs et éduqués plutôt que de souche ouvrière ou immigrante. De logique immanente et foncièrement non-hiérarchique, ces groupes se servent souvent inconsciemment de ce statut de représentant de la base et de la société civile pour légitimer leur prise de parole et leur opposition suivant leurs principes.

[301] « *Carnival as a tactic is highly effective way of disrupting and critiquing the "business as normal" worlds of work and consumption and of liberating social space. It moves beyond the leftist / militant approaches which limit our actions to being merely demonstrations of our "victim" status in relation to capital and can incite / excite members of the general population to take a part in the collective realisation of our desires for a socially and ecologically just world. In the UK the carnival bloc as a tactic has it's roots in the street parties of RTS, but unlike the largely static street parties the carnival bloc aims at being tactically mobile.* »

moyen efficace pour « inciter la population à se joindre à la réalisation collective d'un monde socialement et écologiquement juste. » Dans une section de leur site intitulée « L'immédiateté du carnaval », ils expliquent ainsi leur tactique :

> Le capitalisme, le système dominant d'organisation de la production et de la reproduction économique (et de la destruction environnementale) dans nos sociétés, est avant tout un ensemble de relations sociales. Si le mouvement anti-capitaliste parvenait à renverser l'organisation étatique aujourd'hui, il est très probable que celle-ci ou une organisation similaire se reforme d'ici quelques semaines. Ceci est dû au fait que nous avons tous intériorisé les idées et les manières d'interagir les uns avec les autres qui soutiennent le système capitaliste. Mais la tactique du carnaval, avec son sens du plaisir subversif, nous offre un moyen de nous libérer d'une telle oppression intérieure. En plus de défier l'autorité du policier dans la rue, la résistance ludique nous permet aussi de défier le policier dans nos têtes. L'expérience du carnaval questionne, subvertit et renverse les dualismes hiérarchiques qui forment notre pensée sous le capitalisme. Ces motifs de pensée et d'agir structurent nos vies de tous les jours et nous enferment dans des manières d'être où sont valorisés et priviliégiés le travail plus que le plaisir, la société plus que la nature, le masculin plus que le féminin, l'hétérosexuel plus que le *queer*, le blanc plus que le noir et, d'abord et avant tout, l'abstraction du pouvoir et de l'argent au détriment de l'expérience et du sentiment immédiat de nos besoins humains et de nos désirs. En contraste, le carnaval est une situation fluide, plurielle et collective où nul point de vue peut réclamer le monopole de la vérité sans devenir vulnérable aux critiques de la moquerie et de l'hilarité.[302]

Le rôle du musicien dans une unité d'insurrection carnavalesque de type RoR est de libérer l'espace citoyen de ses déterminations et de ses inhibitions. Il est l'instrument d'une confiance permettant de « quitter le trottoir pour descendre dans la rue ». C'est-à-dire que le rôle du musicien carnavalesque est de créer le cadre et l'ambiance nécessaire à la

---

[302] « *Capitalism, the dominant system of organising economic production and reproduction (and environmental destruction) in our society, is above all a set of social relationships. If the anti-capitalist movement managed to overthrow the state organisation today, it would probably be restored or a new one formed in a matter of weeks. This is because the ideas and ways of relating to each other, which sustain the capitalist system, have been internalised by us all. But the tactic of carnival, with its subversive sense of fun and pleasure, offers us a way of liberating ourselves from such internalised oppression. Along with challenging the authority of the policeman on the street, through our playful resistance we can also challenge the policemen in our heads. Carnival as an experience brings into question, subverts and overturns the hierarchical dualities that shape our thinking under capitalism. These thought patterns structure our everyday lives and lock us into patterns of behaviour which value and privilege duty above pleasure, work over play, society over nature, male over female, straight over queer, white over black and above all, the power that abstract wealth or money over our directly experienced sense of our human needs and desires. In contrast a carnival is a fluid, plural and collective situation where no one viewpoint can lay claim to a monopoly on truth without laying itself open to the critics of mockery and merriment.* »

transgression de l'ordre normatif. La transgression est dans ce cas l'expression d'une dissension, la formulation d'une critique et l'appropriation de l'espace public libéré de l'emprise d'un pouvoir fragilisé. La musique et les costumes sont les vêtures d'un cadre rituel mobile servant à catalyser et maintenir les ardeurs manifestantes. RoR met beaucoup d'emphase sur la dimension ludique de l'action et sur le plaisir inhérent à la participation. Ils insistent sur le sentiment de communauté et de solidarité propre au rassemblement sous les auspices du carnaval. Le parallèle est frappant entre ces revendications du pouvoir subversif du manifestif altermondialiste et l'interprétation selon laquelle les fêtes techno sont par nature des critiques de la société du spectacle. Pour RoR, la fête est en elle-même politiquement chargée, sa dimension subversive est constitutive et inhérente :

> [La fête] est en elle-même une forme de protestation, elle est sa propre affirmation. C'est là une bonne chose puisqu'elle transcende le langage parlé pour investir une nouvelle forme d'expression où l'on peut communiquer clairement par le biais de la musique. Cela signifie qu'en tant qu'orchestre nous pouvons être politique sans avoir à recourir au discours et, tandis que les mots perdent de leur importance, nous pouvons travailler à transcender l'idéologie. [...] En fait, parce que ce que nous faisons est inspirant, unifiant et créateur de solidarité, on peut dire que c'est en soi une expression de résistance.[303]

Dépassement de la logique de la représentation assimilée au spectacle, dissociation des luttes d'antan qualifiées de mornes et d'inefficaces, emphase sur la participation et sur la communauté, insistance sur l'immédiateté de l'expérience festive comme résistance face à un système homogénéisateur qui quadrille et inhibe les profondeurs du désir au quotidien, la logique manifestive est structurante des nouveaux mouvements de contestation.

3.2.3 La logique manifestive au-delà de l'altermondialisme

Cette esquisse permet de saisir en quoi le manifestif est le mode d'expression caractéristique de la contestation altermondialiste lors des grands sommets économiques. Il faut à nouveau montrer en quoi cette logique dépasse le giron de l'altermondialisme strict pour s'appliquer à un courant politique plus vaste, celui de la nébuleuse des nouveaux mouvements contestataires. Ce qu'on espère avoir démontré jusqu'à présent est le caractère

---

[303] J. Jordan, 2002, « Une odeur de carnaval et de révolution », dans *Inter*, No. 80, pp. 22-24.

constitutif de la logique manifestive au sein des mouvements ouvertement et explicitement contestataires. Cela éclaire une mutation plus vaste dans l'ordre social qui affecte une partie significative des marginalités, qu'elles se revendiquent comme religieuses ou politiques. On voit dans tous les cas poindre le renversement de l'ancienne logique représentative au profit d'une logique participative, le passage d'une logique de l'idéologie à une logique de l'immédiateté de l'expérience, et le passage d'une logique transcendantale valorisant l'au-delà ou le surplombant à une logique immanente valorisant l'horizontalité et l'ici et maintenant.

Cette mutation est repérable dans d'autres formes d'engagement et de manifestations politiques que l'altermondialisme. Les trois cas suivants sont d'intérêts parce qu'ils témoignent de l'incidence manifestive dans le rapport que certains groupes entretiennent avec les institutions politiques existantes, partis politiques et gouvernements. Le premier exemple est québécois. Il s'agit du Parti néo-libéral du Québec (PNLQ). Composé de jeunes étudiants universitaires en sciences humaines, les membres du PNLQ sont en fait une parodie du Parti libéral au pouvoir dans la province de Québec depuis le 14 avril 2003. Habillés en clowns, ils investissent les lieux publics, souvent à proximité des centres commerciaux du centre-ville, et déclament les grands dogmes du néolibéralisme en en rajoutant. La douzaine de clowns du PNLQ présente aux attroupements de badauds son « conseil sinistériel » en quête de « capital politique ». Ils citent des études et des textes néolibéraux comme ceux du *think tank* néolibéral de l'Institut économique de Montréal (par exemple, le document intitulé « Comment la recherche de profit contribue à l'amélioration de l'environnement ») ou autres « Manifeste pour un Québec lucide » signé par une douzaine de personnalités conservatrices québécoises à l'automne 2005. La chef du PNLQ porte le titre effectif de « Président-directeur général » et est accompagnée de ses « Sinistres de la consommation durable » et autres « Sinistre de l'environnement et des territoires de coupe à blanc ». Dans leur bouche, l'importance de l'économie du savoir devient l'importance du « savoir économique », seul à même de « néo-libérer l'individu ». Ils espèrent ainsi mettre en lumière le détournement de sens des idéaux émancipatoires de la modernité à l'œuvre dans le néolibéralisme. Les membres du PNLQ s'approprient les discours sur les bienfaits inhérents à la privatisation, sur la « nécessité » de réduire la taille de l'état, sur le « réalisme économique », sur les valeurs

de performance, de rentabilité et d'efficacité. Ils adressent leur message aux « clients et consommateurs » du système d'éducation ou de santé plutôt qu'aux citoyens, car « seul payer permet d'apprécier la réelle valeur des choses ». Tandis que la « Main invisible du marché », membre en règle du PNLQ, est toujours attendue d'un moment à l'autre…

Même si leurs pancartes détournent le logo du Parti libéral au pouvoir (un « signe de piastre » remplaçant la fleur de lys), le PNLQ ne vise aucun parti précis. Ils dénoncent par le ridicule le discours néolibéral tel qu'il s'est propagé dans l'ensemble de la classe politique. Pendant que les clowns du conseil des sinistres font leurs discours et cabotinent, d'autres clowns affublés d'isoloirs portatifs circulent dans la foule en invitant les gens à remplir un bulletin de vote exigeant la démission du gouvernement et la tenue d'élections générales anticipées. Un fort souci démocratique anime ainsi les actions du PNLQ, et il ne faut pas comprendre leur action comme un appel au cynisme et à l'abstention, à la manière du Parti rhinocéros dans les années 1980. Les jeunes du PNLQ sont organisés suivant une structure molle, fondée sur des amitiés et fonctionnant par consensus lors d'assemblées de cuisine. Les actions sont annoncées par le biais de listes de courriels, d'affiches, de brèves dans les journaux étudiants ou militants, ou encore sur les ondes de certaines radios communautaires, et toute personne désirant se joindre à la troupe est bienvenue. Le PNLQ s'est rapidement fait connaître au sein des divers groupes militants québécois et même chez certains syndicats. En plus de leurs actions sur la place publique, ils participent à certaines manifestations où ils s'en prennent aux militants, dénonçant les discours « réactionnaires » et « alarmistes » de ces derniers et clamant les vertus de la libéralisation économique.

Le deuxième exemple est le réseau états-unien des Billionaires for Bush, né en 1999. Nous avons rencontré quelques membres de ce groupe lors de terrains d'étude au festival Burning Man. L'organisation s'auto-définit comme mouvement *do-it-yourself* issu de la base (*grassroots*). Elle dit mener une campagne médiatique mêlant humour et théâtre de rue dans le but de dévoiler et dénoncer les politiciens qui appuient les intérêts des grandes corporations au détriment des intérêts du peuple qui les a élus. Les Billionaires ciblent plus ce que George W. Bush représente que sa personne. Ils peuvent ainsi s'incarner en de multiples avatars : Billionaires for Forbes (un multimilliardaire américain), Billionaires for Kerry (le

candidat démocrate aux élections de 2004), Billionaires for Bloomberg (le maire de New York), etc. Comme le PNLQ, ils ne visent aucun parti politique en particulier mais bien l'inclinaison néolibérale, la cupidité, l'hypocrisie, l'égoïsme et l'utilitarisme. Ils comptent à ce jour plus de 90 « chapitres » partout sur le territoire états-unien. Armés de tuxedos, de complets-cravates, de tenues de soirée éclatantes, de bijoux, de hauts-de-formes, de cigares, de bouteilles de champagne, de faits socio-économiques et de beaucoup d'humour, ils espèrent ré-engager les citoyens dans l'arène politique et catalyser les militants des mouvements sociaux et contestataires.

Leur site Internet constitue leur principal moyen de communication et de diffusion[304]. De facture léchée, on y retrouve leur symbole, une tirelire en forme de cochon aux couleurs du drapeau américain et où pointent des billets verts. On peut y lire leur slogan : « Un gouvernement de, par et pour les corporations » (*Government by, of and for corporations*). Jouant le jeu, ils se présentent officiellement comme étant un « mouvement de la base opulente » composé de lobbyistes corporatifs, de richissimes héritières, de PDG de multinationales, de conseillers en armements, de courtiers de Wall Street et « autres gagnants sous les politiques économiques de George W. Bush ». On y lit également que :

> En tant que gardiens du privilège et du pouvoir, c'est notre devoir sacré de défendre l'administration Bush contre ces amants-de-la-liberté et autres accros-de-la-responsabilité du mouvement progressiste. Ici vous trouverez les outils et l'information nécessaires pour nous aider à garder notre emprise sur l'Amérique.

Constitué d'artistes, d'acteurs, de diplômés d'Oxford en sciences économiques et politiques autant que de personnes œuvrant dans les milieux des communications et de l'informatique, les Billionaires sont généralement plus âgés que les membres du PNLQ, dans la trentaine pour la plupart. L'organisation consiste en un cercle rapproché de Billionaires extrêmement engagés (y compris hors de l'organisation, certains ayant même piloté le dépôt de projets de loi au niveau des états). L'organisation invite le public à se joindre à leurs actions et à devenir un Billionaire en se fabriquant une fausse identité de magnat ou de vedette. Les noms, créatifs et évocateurs, sont forgés à coups de détournements caustiques,

---

[304] Voir http://www.BillionairesforBush.com , consulté le 24 octobre 2005. Les citations dans le texte se rapportent au site.

comme Roland Dough (« Roule dans le fric »), Pam Perd (« Bichonnée »), Dee Forestation, Thornton Peabody Beachcraft III, Phil T. Rich (« Salement riche »), Tex Evasion (« Évasion fiscale ») ou encore Robin D. Poor (« Volant les pauvres »).

Les actions des *Billionaires* incluent l'organisation de « bals », de « galas » et de spectacles lors de manifestations anti-Bush comme ce fut le cas, par exemple, lors du congrès national du Parti républicain en 2004. Ils pratiquent par exemple l'envoi de cartes d'anniversaire au président en remerciement des baisses d'impôts aux nantis, organisent des contre-manifestations lors des rassemblements contestant les politiques de la Maison blanche, prennent position « *pour* la guerre en Irak » lors des manifestations pacifistes (en arborant des slogans comme « *Give war a chance* »), circulent en caravanes de limousines à travers le pays en faveur de l'évasion fiscale, ou encore font circuler une pétition en faveur d'activités de forage et de coupes forestières dans le parc Golden Gate de San Francisco. Ils organisent régulièrement des fêtes et autres galas thématiques, comme le « Bal des saoûlés de pouvoir » (*Drunk on power ball*). Depuis la fin de l'été 2005, les Billionaires produisent des capsules hebdomadaires d'information économique intitulées « minutes corporatives » (*Big Business Minute*), diffusées sur Internet. Au printemps 2005, « impatients de réaliser des profits corporatifs suite à la privatisation du programme de sécurité sociale » et « frustrés de la lenteur des politiciens dans ce dossier », les Billionaires ont mis ce programme fédéral en vente sur le site d'encan électronique eBay (le site a fini par s'en rendre compte et a fermé l'encan, non sans que cela provoque un tapage médiatique et stimule le débat chez les internautes).

Les activités de l'organisation sont financées à l'aide de dons et par la vente de « produits dérivés », comme des t-shirts au logo des Billionaires et des autocollants reprenant leurs slogans politiques, tel que « Moins de gouvernement, plus de guerre », « Milliardaires solidaires » ou « Les corporations aussi ont des droits ». L'organisation cherche à attirer une couverture médiatique favorable sur les causes qu'elle met de l'avant : « Notre méthode éprouvée attire l'attention médiatique permettant la diffusion d'un point de vue critique sur une cause ciblée », lit-on sur leur site. L'idée est de diffuser un message percutant et facilement assimilable par une tranche du public la plus large possible, que ce soit par

Internet ou les médias traditionnels. Les Billionaires se targuent d'avoir fait l'objet de plus de deux cent cinquante mentions majeures de la part de médias nationaux et régionaux. Leur stratégie en est explicitement une de *marketing* de la résistance et de l'engagement politique fondée sur l'identification de leur « marque », de leur style et de leur logo. Cette « visibilité » (pour continuer dans l'utilisation du jargon des « sciences » de la gestion et du marketing), combinée au caractère *do-it-yourself* de leur modèle et la facilité d'en reprendre le modèle localement, conforte les Billionaires dans leurs prétentions d'être « un véhicule médiatique efficace qui est à la fois assez robuste et assez élastique pour affronter à peu près n'importe quelle cause ».

La grève étudiante générale illimitée qui a paralysé le système collégial et universitaire québécois au printemps 2005 est notre dernier exemple. Il s'agit d'un cas limite, notamment en raison de la nature particulière d'une grève. Celle-ci se définit par une opposition classique entre un groupe de revendication de type syndical et un parti patronal ou, le cas échéant, un gouvernement. Cette grève étudiante a néanmoins été interprétée comme la venue au monde d'une génération politique au Québec, comme la prise de conscience de son poids politique par une génération généralement qualifiée d'apathique et d'apolitique. Elle comporte suffisamment d'originalité pour être rangée au sein du courant socio-politique des nouveaux mouvements contestataires.

Rappelons d'abord quelques faits : la cause officielle du litige était l'opposition des associations étudiantes à la transformation de 103 millions de dollars du programme gouvernemental de bourse en prêts étudiants, avec pour conséquence une augmentation significative du niveau d'endettement chez les moins fortunés. Après plus d'un an de travail d'information et de sensibilisation, l'Association syndicale pour une solidarité étudiante (ASSÉ), considérée radicale en raison notamment de son mode d'organisation non-hiérarchique, ses principes de démocratie participative et son appel à une réflexion globale sur les impacts du néolibéralisme sur le système d'éducation (et en cela tout à fait proche de la logique d'association altermondialiste), a obtenu un mandat de grève illimitée touchant plus de 60 000 étudiants. Dans le bras de fer qui a suivi avec le gouvernement du Parti libéral, les deux organisations étudiantes les plus puissantes (Fédération étudiante

universitaire du Québec (FEUQ) et Fédération étudiante collégiale du Québec (FECQ)), plus conventionnelles du fait de leur structure fédérative et représentative, se sont jointes au mouvement de grève, faisant de ce dernier le plus grand mouvement de grève étudiante dans l'histoire du Québec. À son apogée, plus de 180 000 étudiants étaient en grève, et ce dans des domaines aussi peu enclins au conflit social que les sciences de la gestion, la dentisterie, la médecine et le droit. Il faut souligner que, du côté étudiant, c'est très clairement l'injustice de la mesure gouvernementale qui était mise en cause et non son aspect matériel, une majorité d'étudiants mobilisés n'étant pas touchée par la mesure. Le caractère moteur du principe de justice était aisément palpable à travers les débats en assemblée générale et dans les journaux étudiants, ainsi que dans les corridors et salles de classe. C'est donc dire que c'est sur une base éthique que s'est fondée et légitimée la mobilisation, d'une manière à recouper à nouveau les caractéristiques que l'on a observées auprès des NMC.

Cela dit, on se contentera d'attirer l'attention sur la préoccupation démocratique et sur les dimensions festives et créatives qui ont marqué la mobilisation étudiante. La participation aux assemblées générales fut importante et soutenue, et elle a fait l'objet d'abondants commentaires de professeurs, de recteurs d'université et de reportages. Les sites Internet des associations étudiantes ont permis une diffusion extérieure au conflit, et de nombreux grévistes ont été surpris de voir que ce qui se passait chez eux était suivi avec attention dans d'autres pays. Plusieurs manifestations se sont organisées de manières spontanées. D'autres ont choisi délibérement de ne pas négocier de trajet convenu avec les autorités, imposant des parcours impromptus qui ciblaient immanquablement des édifices à caractère symbolique. Aux *sit-ins*, dîners de pâtes au fromage bon marché (symbole de précarité étudiante), occupations de bureaux et autres tactiques plus instituées se sont ajoutées certaines actions plus inusitées recoupant le manifestif. Par exemple, des étudiants en art à l'Université du Québec à Montréal ont créé le désormais fameux « carré rouge », rapidement devenu le symbole — le logo — de la grève étudiante. On a vu le carré rouge (qui signifiait entre autres choses que les étudiants, en s'endettant, risquaient d'être pour longtemps « carrément dans le rouge » financièrement) mué en graffiti, entaché les billets de banque et être porté par étudiants et sympathisants du public. De gigantesques cubes rouge faits de carton dur ont servi à bloquer des corridors et des artères importantes. « Portez-le avec le

sourire », nous a-t-on dit à un kiosque qui en faisait la distribution. À l'Université de Montréal, le jour de Pâques, les étudiants en théologie ont, dans un coup fortement médiatisé, monté un « Chemin de croix de l'étudiant endetté » au terme duquel l'étudiante jouant le rôle de Jésus de Nazareth fut crucifiée à l'aide de 103 clous symboliques. On voit l'importance accordée à la spontanéité, à la créativité et à l'immédiateté de l'expérience, de l'expression et de l'être-ensemble dans cet ensemble d'actions politiques. On voit aussi l'importance du rituel assumé comme tel. Un étudiant de l'Université Laval avec qui nous avons discuté et qui est aujourd'hui directement impliqué au plus haut niveau du milieu associatif étudiant québécois, a d'ailleurs insisté sur l'importance d'un tel rassemblement spontané où la revendication cède le pas au sentiment d'être-ensemble entre gens de même conviction. « Finalement, a-t-il confié, c'est dans ces moments que se vit l'accomplissement de la lutte, cette fraternité qui est en fait sa finalité. »

3.2.4 Altermondialisme et Forums social mondial : « Un autre monde est possible »

La description du Forum social mondial et du mouvement altermondialisation comme tel a été sciemment repoussée jusqu'ici afin de faire en sens inverse le chemin que nos enquêtes ont emprunté. Notre recherche avait commencé en effet par étudier le mouvement altermondialiste via le Forum social mondial de Porto Alegre, cette grande rencontre mondiale des alternatives et des mouvements sociaux. Nous nous étions alors greffé à une délégation de jeunes québécois nommée le Comité québécois et qui était en réalité un ensemble hétérogène de militants cherchant à financer leur participation sous l'aile bienveillante de l'organisme *Alternatives*. L'expérience et ses suites nous ont convaincu que la clé de la définition du mouvement altermondialiste ne se trouvait pas, comme on le croyait, dans le creuset de Porto Alegre, mais bien dans le foisonnement d'engagements qui le précédaient et lui succédaient, au Québec ou ailleurs, au niveau local. Le FSM est le résultat d'un courant de redéfinition du politique et non son lieu de naissance. En d'autres termes, c'est le mouvement social qui explique Porto Alegre, et non Porto Alegre qui explique le mouvement social.

Le mythe d'origine de l'altermondialisme : d'un rapport post-colonial à l'autre

Pour plusieurs, la prise de la ville de San Cristobal de Las Casas au Chiapas, au Mexique, par les guérilleros de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN), le premier janvier 1994, date de l'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA), marque la naissance de l'altermondialisme. Ce fait mérite notre attention. Si l'EZLN a été formée en tant qu'armée et qu'elle est structurée comme une armée avec un chef à sa tête, le Subcommandante Marcos, il s'agit toutefois d'une armée atypique par rapport aux mouvements de libération qui l'ont précédé en Amérique Latine. La prise de quelques villes au Chiapas était un coup d'éclat médiatique, d'abord et avant tout, et la stratégie de l'EZLN a par la suite été de déposer les armes, mais sans se rendre. Ayant pour principale revendication la reconnaissance des droits des autochtones mexicains, l'EZLN a entrepris en 2001 une grande marche pacifique traversant le pays et se terminant sur la grande place de Mexico Ciudad, le Zócalo. Parmi la caravane de l'EZLN figuraient de nombreux étrangers, dont plusieurs jeunes occidentaux. Certains membres de Vichama collectif y étaient, tout comme certains des jeunes du Comité québécois avec qui nous nous sommes rendus à Porto Alegre. Les actions de l'EZLN marquent un tournant dans l'histoire, la lutte armée des anciens groupes de gauche cédant le pas à un autre type de tactique, pacifique, médiatique et sciemment symbolique.

Dans les mots de Marcos, l'EZLN est une armée qui aspire à ne plus en être une, une armée dont la visée n'est aucunement la prise de pouvoir. La prise de pouvoir, pense Marcos, ne peut faire autrement que de remplacer une hégémonie par une autre tandis que la vie du peuple demeure inchangée. Il résume ici une opinion partagée par nombre de militants altermondialistes :

> Un soldat est une personne absurde qui a besoin de recourir aux armes afin de convaincre les autres, et en ce sens notre mouvement n'a aucun avenir si son futur est militarisé. Si l'EZLN se perpétue en tant qu'armée, elle se dirige vers la défaite. La défaite de l'instauration d'un ensemble d'idées réellement alternatives, d'une attitude réellement alternative envers le monde. Le pire qui pourrait nous arriver, hormis cela, serait d'arriver au pouvoir et de s'y installer en tant qu'armée révolutionnaire. [...] Ce qui serait un succès pour les organisations politico-militaires des années 1960-1970 serait un fiasco

> pour nous. Nous avons vu que de telles victoires n'étaient au bout du compte que des défaites cachées sous le masque du succès. Ce qui demeurait non-résolu était le rôle du peuple, de la société civile, dans ce qui ne devenait ultimement qu'une dispute entre deux hégémonies. Il y a un pouvoir oppressif qui décide au nom de tous par en-haut, puis un groupe de visionnaires qui décide de mener le pays sur la voie correcte chasse l'autre groupe du pouvoir, prend les rênes et puis décide à son tour du sort du pays. Pour nous, ce scénario se résume à n'être qu'une lutte entre deux hégémonies, dans laquelle les gagnants sont bons et les perdants des méchants, mais pour le reste de la société rien de tangible n'a changé.[305]

L'arrivée de l'EZLN dans le paysage contestataire marque un changement important dans la manière de concevoir la radicalité de la lutte. On y retrouve tous les éléments caractéristiques des NMC. Le rapport au pouvoir y est sensiblement modifié, la prise de pouvoir ayant été abandonné autant comme moyen que comme finalité. Le rapport de soumission aux avant-gardes éclairées est aussi sapé, ces dernières n'étant en réalité qu'un prétexte et un faux-fuyant masquant une nouvelle oppression, selon Marcos. Le rapport à la représentation, à la représentativité et à la délégation est aussi inversé, et l'EZLN refuse de parler au nom de qui que ce soit. C'est au nom d'une minorité, au nom d'eux-mêmes et de personne d'autre qu'ils revendiquent la parole — la seule arme véritable qu'ils conçoivent désormais. Cette position est solidaire d'un appel à l'action et d'un soupçon par rapport aux discours et aux idéologies. Elle est aussi synonyme d'une prise de responsabilité : « Si l'on pouvait résumer le discours de la marche des Zapatistes à ce jour, ce serait : "Personne ne va faire le travail pour nous." Les formes d'organisation, et les tâches politiques ont besoin

---

[305] « *A soldier is an absurd person who has to resort to arms in order to convince others, and in that sense the movement has no future if its future is military. If the EZLN perpetuates itself as an armed military structure, it is headed for failure. Failure as an alternative set of ideas, an alternative attitude to the world. The worst that could happen to it, apart from that, would be to come to power and install itself there as a revolutionary army. For us it would be a failure. What would be a success for the politico-military organizations of the sixties or seventies which emerged with the national liberation movements would be a fi asco for us. We have seen that such victories proved in the end to be failures, or defeats, hidden behind the mask of success. That what always remained unresolved was the role of people, of civil society, in what became ultimately a dispute between two hegemonies. There is an oppressor power which decides on behalf of society from above, and a group of visionaries which decides to lead the country on the correct path and ousts the other group from power, seizes power and then also decides on behalf of society. For us that is a struggle between hegemonies, in which the winners are good and the losers bad, but for the rest of society things don't basically change.* » S. Marcos, 2001, « The punch card and the hourglass », entretien dans *New Left Review*, No 9 (mai-juin), p. 71.

d'être changées pour qu'une telle transformation soit possible[306] ». Enfin, l'EZLN a, dès le départ, inscrit sa résistance dans un réseau de lutte plus vaste contre les forces néolibérales, créant des ponts et des échanges avec d'autres groupes engagés en Occident. Et ce, bien avant Seattle.

Outre l'intérêt qu'il y a à comparer la structure et la dynamique de l'EZLN avec les mutations à l'œuvre dans les nouveaux mouvements contestataires, il faut aussi relever la mentalité particulière qui permet à l'altermondialisme de revendiquer la lutte de l'EZLN comme origine. Comme l'a relevé Graeber, les internationalismes précédents exportaient les idéologies et les modèles d'organisation occidentaux dans le reste du monde. Ici, l'inspiration circule dans l'autre sens : les particularités de la militance altermondialiste, y compris la désobéissance civile pacifique, ont pour la plupart été développées dans les pays du Sud[307]. On se rappellera à ce chapitre l'inspiration péruvienne du Vichama collectif, la source afro-brésilienne de Rhythms of Resistance, ou encore l'implantation du Forum social mondial dans la ville de Porto Alegre, au Brésil. Il y a dans ces revendications le signe d'un rapport à l'autre en tout point similaire à celui que l'on a déjà observé dans les technoritualités. Cette ouverture à l'autre est une quête d'origine. On retrouve ici la même disposition générale vers l'exogène, vers l'autre de la modernité occidentale qui affleurait dans les mythologies techno. En plus de témoigner des préoccupations extra-nationales des militants, on peut aussi y lire une tentative post-coloniale de réconciliation avec le passé et les peuples meurtris par les aventures conquérantes de l'Occident moderne. Il s'agit en somme d'un travail symbolique de réconstruction et de réconciliation de la mémoire à partir de principes éthiques fondamentaux. La cause de Marcos est exemplaire : les revendications des autochtones écartés et déracinés par des siècles de règne colonial. Double altérité, donc, à la fois autochtone et australe et, par le fait même, tribale, pure et plus près de la Nature dont la civilisation occidentale se serait coupée. La guérilla zapatiste offre à l'altermondialisme un ancrage dans une altérité qui est aussi une blessure refoulée pour l'Occident, convertie ici en

---

[306] « *If we could sum up the discourse of the Zapatista march to date, it would be: 'No one is going to do it for us.' The forms of organization, and the tasks of politics, need to be changed for that transformation to be possible. When we say 'no' to leaders, we are also saying 'no' to ourselves.* » S. Marcos, 2001, « The punchcard… », p. 74.

[307] D. Graeber, 2002, « The new anarchists »…, p. 66.

symbole on ne peut plus actuel de résistance et de victoire. Revendiquer la résistance de l'EZLN pour origine, faire du Chiapas et de la ville de San Cristobal un incontournable lieu de pèlerinage politique altermondialiste, tisser des liens avec les divers groupes de défense des droits autochtones, voilà autant de façons de réconcilier les paradoxes qui travaillent la culture contestataire occidentale dans le creuset d'un seul symbole.

La référence aux zapatistes participe de l'entreprise mythologique qui inaugure l'altermondialisme, définit le champ de son imaginaire et de ses pratiques et lui garantit une valeur de justice et d'authenticité. Ce mythe d'origine tisse une filiation de l'altermondialisme avec des figures héroïques des luttes anti-coloniales et anticapitalistes, de Zapata à Che Guevara à Marcos et à d'autres. La référence zapatiste met en lien avec une altérité à la fois *temporelle* — les civilisations d'avant la colonisation et la modernité conquérante — et *spatiale* — en périphérie de la zone occidentale, dans les forêts et les montagnes — qui fait office de résistance enchantée au désenchantement moderne. Si la Bataille de Seattle exerce la fonction d'un mythe d'origine *intérieur* à la culture occidentale, rendant la résistance possible ici et maintenant, le mythe d'origine zapatiste (ou toute autre référence à ce type d'altérité) lui donne son *sens* : la lutte contre le désenchantement du monde perpétuée par la marchandisation capitaliste.

Qu'est-ce que l'altermondialisme ?

Parlant de l'intérieur du mouvement, David Graeber définit l'altermondialisme comme un mouvement *pour* une mondialisation de la liberté et des échanges culturels, et *contre* une mondialisation qui priviliégie la fluidité des biens, des services et du capital. Il soutient que la libéralisation des échanges au niveau planétaire s'est accompagnée de l'instauration d'un système uniformisé de contrôles frontaliers qui a entraîné une judiciarisation et une diminution des flux de population. Selon Graeber, le mouvement altermondialisme est contre le néolibéralisme et son « fondamentalisme du marché[308] ».

---

[308] « *Market fundamentalism* » D. Graeber, 2002, « The new anarchists »..., pp. 62-65.

Pour sa part, le politologue Zaki Laïdi propose de définir l'altermondialisme comme « l'ensemble des acteurs non étatiques organisés en associations, réseaux et mouvements qui ont placé la contestation de la mondialisation libérale au cœur de leur action et de leur identité. » Laïdi situe donc, comme Graeber, l'essentiel du mouvement dans son rapport à la mondialisation (néo)libérale, c'est-à-dire à « l'ensemble des dispositifs et des choix faits à l'échelle mondiale pour faire prévaloir les principes d'ouverture des marchés, de dérégulation des activités et de privatisation de certains services publics. » Par conséquent, les revendications et manifestations visent « d'abord et avant tout [...] les centres institutionnalisés ou informels du pouvoir mondial, qu'il s'agisse du FMI, de l'OMC, de la Banque mondiale[309] », plutôt que l'État. Cette décentralisation de l'objet de la contestation agit dans le sens d'une pluralisation des espaces de lutte, ce qui fait dire à la plupart des commentateurs que l'altermondialisme ressemble finalement plus à une nébuleuse ou à une « galaxie » qu'à un mouvement proprement dit. Il faut toutefois refuser le point de vue selon lequel l'altermondialisme serait une aventure transnationale et déterritorialisée, comme l'ont suggéré Antonio Negri et Michael Hardt[310]. C'est bien, comme notre étude l'a démontré, un phénomène qui prend racine et s'organise d'abord et avant tout au niveau local mais qui s'exprime dans un imaginaire social de la mondialisation.

Les critiques qu'adresse l'altermondialisme à ces institutions peuvent se résumer ainsi. D'abord, on accuse le caractère non démocratique et non transparent des délibérations et des décisions des institutions économiques planétaires. On a vu à quel point la valeur démocratique était profondément intériorisée et mise en pratique par les acteurs des NMC. Ensuite, ces institutions internationales de la finance et de la libéralisation internationale sont accusées de disposer d'un pouvoir exorbitant sur la vie des gens par le biais des pressions qu'elles sont à même d'exercer sur les États nationaux. Un pouvoir dont on juge qu'il s'exerce mal, faute d'encadrement éthique et de mécanismes de contrôle externe. Enfin, on critique le fait que, loin d'être neutre comme il le prétend, ce pouvoir est orienté idéologiquement par une ontologie du marché fondée sur une régulation prétendument

---

[309] Z. Laïdi, 2004, *La grande perturbation*, Paris, Flammarion, p. 303.
[310] M. Hardt et A. Negri, 2004, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, La Découverte, 407 p.

« naturelle »[311].

ATTAC

ATTAC est une organisation indissociable du mouvement pour une autre mondialisation. Son cas appuie l'hypothèse selon laquelle l'altermondialisme est un courant socio-politique qui se cristallise dans certaines formes plus organisées plutôt que dans l'initiative politique de gens éclairés dont l'influence percolerait dans le tissus social. ATTAC n'est pas une institution qui mobilise à partir d'en-haut mais bien un véhicule pour des adhésions volontaires. Dans l'édition de décembre 1997 du journal mensuel *Le Monde diplomatique*, Ignacio Ramonet a signé un éditorial intitulé « Désarmer les marchés financiers » dans lequel il critiquait la tyrannie des marchés financiers et plaidait pour la création d'une association populaire qu'il suggérait d'appeler ATTAC : Association pour la Taxe Tobin pour l'Aide aux Citoyens. Cette proposition concernait l'instauration d'une taxe sur les transactions financières sur les marchés des devises. Cette taxe, d'un faible taux oscillant entre 0.1 ou 0.5%, permettrait une diminution de l'instabilité des marchés des changes en augmentant le coût de la spéculation. L'idée de constituer un fond de solidarité pour les populations vulnérables de la communauté internationale avec les sommes amassées par cette taxe fut essentiellement la contribution de Ramonet à la proposition originale de Tobin. L'idée était lancée sans arrière-pensée mais la réponse qu'elle a suscité a pris l'équipe éditoriale du *Monde diplomatique* totalement au dépourvu. Au lieu de recevoir les quarante lettres habituelles de réponse aux éditoriaux, des boîtes entières de lettres et des milliers de courriels ont afflué dans le mois qui a suivi. La pression populaire s'est avérée si grande que l'équipe éditoriale a senti qu'elle devait finalement procéder à la création d'une association, inaugurée par Bernard Cassen le 3 juin 1998. Si ATTAC a longtemps été ignoré des élites politiques[312], les particuliers et les mouvements sociaux lui ont accordé un important appui qui n'a eu cesse de croître. Aujourd'hui, ATTAC est présent dans plus de quarante pays dont

---

[311] Z. Laïdi, 2004, *La grande perturbation…*, p. 307.

[312] Ce fait a changé avec le référendum pour la constitution européenne en juin 2005 avec l'appui au non d'ATTAC et le ralliement à cette position de la gauche du Parti socialiste français suite à la rupture provoquée par les sorties de Laurent Fabius.

le Japon, l'Argentine, le Chili, le Cameroun et le Burkina Faso. ATTAC fonctionne avec un réseau indépendant de comités locaux. Si le réseau français est sollicité pour apporter un soutien, c'est dans la mesure où son expérience et ses infrastructures peuvent être partagées, mais jamais en tant que tête organisatrice.

L'internationalisation d'ATTAC est permise par l'applicabilité générale de la critique de la finance mondiale. Si les revendications locales peuvent varier d'un pays à l'autre, le raccord à la matrice de la mondialisation néolibérale est partout sensible. Au départ, Ramonet avait retenu la taxe Tobin pour sa valeur pratique ainsi que pour sa valeur symbolique. La référence à James Tobin, économiste américain couronné par l'Institut Nobel en 1981, a eu pour effet de conférer une légitimité aux arguments d'ATTAC. En ce sens, la taxe Tobin est apparue comme un moyen d'attaquer les marchés sur leur propre terrain. La volonté de mise en application législative de la taxe Tobin sur la spéculation est devenue le fer de lance d'un mouvement de lutte globale pour une reconquête citoyenne et un contrôle démocratique des espaces financiers. La taxation des transactions financières n'est toutefois qu'un front de la lutte d'ATTAC, qui demande également une réforme de l'OMC, l'abolition de la dette des pays du Tiers-Monde, l'abolition des paradis fiscaux, l'imposition conséquente des entreprises multinationales, etc. Suivant cette logique, les associations nationales se sont dotées de comités scientifiques rigoureux : ce qui, dans l'univers symbolique contemporain, a su assurer une légitimité à la critique de l'économie de marché. Malgré cela, ATTAC s'autodéfinit comme un « mouvement d'éducation populaire orienté vers l'action » plus que sur la production d'analyses et de discours :

> Notre objectif fondamental [...] est de décontaminer l'esprit des gens. Nos cerveaux ont été bourrés avec du néolibéralisme, son virus a pénétré nos cellules nerveuses et nous devons les détoxifier. Nous devons être capables de penser à nouveau librement, ce qui signifie croire que nous pouvons agir sur le cours actuel des choses. Parce que la conviction hégémonique en ce moment est que, politiquement, rien ne peut être fait. C'est pourquoi notre slogan, « un autre monde est possible », équivaut à une sorte de révolution culturelle. Cela veut dire que nous ne sommes en aucun cas condamnés au néolibéralisme, que nous pouvons envisager d'autres manières de vivre et d'organiser la société que celles que nous avons présentement. Notre tâche est donc celle de persuader le plus grand nombre de personnes possible de la viabilité de telles alternatives...[313]

[313] « *Our fundamental aim, as I have often said, is to decontaminate people's minds. Our heads have been stuffed with neoliberalism, its virus is in our brain cells, and we need to detoxify them. We have*

Les objectifs de l'association correspondent à nouveau à une sorte d'actualisation du projet d'émancipation moderne transféré au niveau de l'individu. Les actions d'ATTAC, composées notamment de publications, de conférences et de forums, visent à habiliter la citoyenneté. Il est essentiel, soutient Cassen, que les militants et les participants aux manifestations sachent justifier et expliquer leur action.

Les données sociologiques au sujet d'ATTAC-France montre que l'association est composée majoritairement de personnes issues des classes moyennes et supérieures, travaillant souvent dans les services publics, et souvent plus vieux que la jeune génération qui nous intéresse au premier chef dans notre étude. Selon Cassen, seulement un quart des membres ont moins de trente-cinq ans. ATTAC, tout comme les syndicats et les partis politiques, peine à recruter chez les jeunes ainsi que dans les couches populaires. Les propos de Cassen sur les jeunes témoignent de son éloignement de leurs lieux d'investissement : « C'est une culture jeunesse qui va d'une grande manifestation à une autre — Gênes, Barcelone, Florence — sans jamais vraiment s'engager dans des activités sur une base quotidienne, dans une sorte de *zapping* politique.[314] » Une poignée de membres du Comité Québécois à Porto Alegre en 2003 étaient affiliés à ATTAC. Parmi elles, certaines faisaient du théâtre de rue et avaient présenté des idées plus manifestives à ATTAC relativement aux modes de diffusion de l'information et au déroulement des manifestations. Toutefois, ces suggestions avaient été accueillies avec un peu d'embarras et ces militantes ont pris leurs distances avec ATTAC par la suite. En accord avec les revendications d'ATTAC et stimulées par sa perspective informée, elles se sentaient néanmoins plus à l'aise dans d'autres

---

to be able to start thinking freely again, which means believing that something can be done. For the overwhelming conviction at present is that, politically speaking, nothing can be done. That is why our slogan, 'Another world is possible', amounts to something like a cultural revolution. It means that we are not condemned to neoliberalism, we can envisage other ways of living and organizing society than those we have at present. So our task is to persuade the largest number of people possible of the viability of such alternatives… » B. Cassen, 2003, « On the attack », entretien dans *New Left Review*, No 19 (janvier-février), p. 56.

[314] « *But this a youth culture that is difficult to capture in any organized form. You see a generation that goes from one big demonstration to another — Genoa, Barcelona, Florence — without ever really engaging in day-to-day activities, in a kind of political zapping.* » B. Cassen, 2003, « On the Attack »…, p. 47.

associations militantes.

Il est intéressant de noter qu'à l'éloignement des modes d'expression manifestive correspond un rapprochement avec les institutions politiques existantes. Réformiste, ATTAC exerce un lobby non-partisan directement sur le pouvoir politique, surtout en France. Or, l'organisation y est de plus en plus l'objet de critiques déplorant le déficit démocratique et les « grandes tensions internes ». Membre très en vue de l'organisation, le célèbre José Bové songerait sérieusement à une candidature à la prochaine présidentielle française[315]. On est loin du refus du pouvoir propre aux radicaux. Zaki Laïdi a noté combien la direction d'ATTAC-France est composée à majorité de personnes issues de l'ancienne gauche, des communistes pour la plupart, recyclés dans l'altermondialisme. On voit le même scénario se reproduire ailleurs, avec toujours en toile de fond l'acceptation de jouer le jeu de l'arène politique. C'est le cas du Linke d'Oskar Lafontaine en Allemagne et de l'Option citoyenne de Françoise David au Québec. Or, l'histoire d'ATTAC montre en quoi l'association a été dépassée par le courant qui lui a donné naissance. En ce sens, les frasques des têtes du mouvement ne *représentent* pas les désirs de la base. C'est pourquoi Laïdi a tort de faire équivaloir altermondialisme et ATTAC-France. Son analyse de l'altermondialisme ne dit par conséquent rien des pratiques présentées ici. Il faut, contrairement à Laïdi, penser l'altermondialisme à partir du radicalisme des NMC jusqu'à ATTAC, et non à partir de cette dernière. Entre le réformisme des dirigeants d'ATTAC-France et les radicaux de *Vichama* ou de *Rhythms of Resistance*, il y a un spectre qui se dessine entre deux pôles. On a vu les courants radicaux des fêtes techno perdre de leur éclat et être « récupérés ». N'y a-t-il pas à nouveau un jeu entre marge et centre, entre instituance et institué ?

Le Forum social mondial : au centre de la marge politique mondiale

L'initiative du Forum social mondial (FSM) est celle de Bernard Cassen. Comme ce

[315] L'organisation d'ATTAC entend toutefois demeurer en marge de l'arène politique et de la poursuite du pouvoir, demeurant en cela fidèle à la logique des NMC dont elle est une des associations les plus en vue. N. Weill, « Le président d'Attac ne veut pas soutenir une éventuelle candidature de José Bové en 2007 », dans *Le Monde*, samedi le 27 août 2005, p. 6.

fut le cas avec ATTAC, l'idée d'un rassemblement des mouvements socio-politiques opposés ou inquiets par le cours du néolibéralisme a trouvé un écho immédiat dans la société civile. Les trois premiers événements du FSM qui ont eu lieu dans la ville de Porto Alegre, au Brésil, ont connu une popularité instantanée. Pour Cassen, le Forum économique mondial tenu annuellement à Davos et qui rassemble l'élite politique mondiale et les dirigeants des multinationales méritait une réplique. En ce sens, l'emphase sociale du FSM s'imposait, tout comme s'imposait la tenue de l'événement dans un pays du sud. La ville de Porto Alegre, dans l'État de Rio Grande do Sul, au sud du Brésil, s'est imposée à son tour comme hôte du Forum, compte tenu de ses programmes innovateurs comme le budget municipal participatif et le succès rencontré par ses mesures progressistes, « mises en œuvre par un parti politique de gauche via un processus de réforme démocratique de l'État allant dans le sens d'un renforcement du domaine public[316] ».

À la surprise des premiers organisateurs, le Forum a été massivement investi non pas par des formations politiques de gauche mais par des organisations non-gouvernementales (ONG), des mouvements sociaux et de simples citoyens, dont beaucoup de jeunes. La première édition, en 2001, a attiré plus de 10 000 participants. Ce taux a été multiplié par quinze, seulement deux ans plus tard, en 2003[317]. Dès la première édition, le FSM a été dévié hors d'une trajectoire « politique » au sens restreint, sapant ainsi toute possibilité de récupération partisane ou de soumission à une idéologie hégémonique. En choisissant alors de se fonder dans la société civile d'une part, et en opposition aux institutions étatiques d'autre part, le mouvement de Porto Alegre s'est intentionnellement distancé des thèmes du pouvoir et de la lutte idéologique, comme l'écrit Emir Sader :

> Les Forums sociaux sont incompréhensibles à partir des schèmes d'analyses propres aux tentatives antérieures de coordination internationale — celle des Internationales [communistes], par exemple [...] Le monde du travail constitutif de la Première

---

316 *« In other words, it was the success of specific political measures, implemented by a Left party through a process of democratic state reforms involving a strengthening of the public domain, that initially attracted the moving spirits of the Social Forum to Porto Alegre.* » E. Sader, 2002, « Beyond civil society. The Left after Porto Alegre », dans *New Left Review*, No 17 (septembre-octobre), p. 91.

317 Dans le but d'intégrer les pays des continents africains et asiatiques dans le réseau altermondialiste, actuellement sous-représentés, le FSM s'est tenu à Mumbay, en Inde, en 2004. Le FSM est revenu à son lieu de naissance en 2005 et celui de 2006 aura lieu dans un pays africain.

> Internationale — où la solidarité était basée sur l'exploitation universalisée du travail — est transformé. [...] Les comparaisons avec les Internationales, la Conférence de Bandung ou encore Woodstock — les préférés des médias — ne parviennent pas à saisir la spécificité historique des Forums ni la particularité des éléments qui s'y rassemblent dans la lutte pour un ordre post-néolibéral. [318]

La caractéristique principale des FSM est sans doute celle d'être avant tout un *espace indéterminé* pouvant accueillir les initiatives des divers participants. L'entreprise du FSM est non seulement de critiquer l'ordre mondial actuel mais aussi de trouver et d'expérimenter des alternatives, d'ouvrir le possible. Ainsi, on y retrouve les mêmes structures fondamentales que pour les NMC. Comme l'écrit à nouveau Emir Sader :

> Le Forum social est un lieu unique pour la rencontre des forces anti-systémiques au niveau mondial. Il est sans précédent à la fois par sa diversité [...] et par son caractère non-étatique et non-partisan. Il propose de formuler des alternatives globales aux pratiques capitalistes courantes ainsi que des stratégies pour leur mise en œuvre. En ce sens, *par sa seule existence*, le Forum crée un espace dans lequel la lutte anti-néolibérale peut échapper aux limites étroites du binôme mondialisation / État-nation dans lequel ses opposants tentent de l'emprisonner.[319]

À la manière des initiatives à plus petite échelle comme les campements de la jeunesse, le laboratoire de Porto Alegre se suffit à lui-même dans l'élaboration d'alternatives. Le FSM agit comme un gigantesque creuset dont, telle une matière effervescente, jaillit le sentiment d'une résistance efficace à l'ordre mondial néolibéral et le sentiment de la possibilité de son dépassement. La conception du FSM comme espace minimalement

---

[318] « *The picture presented by the Social Forums would be incomprehensible within the frameworks that have characterized earlier attempts at international co-ordination — that of the Internationals, for example,* [...] *The world of the work intrinsic to First International, in particular — where solidarity was premised on the universalized exploitation of labour — has been transformed.* [...] *Comparisons with the Internationals, the Bandung Conference or Woodstock — the media's favourite — can thus fail to capture the historical specificity of the Forums, and the very different set of elements that are combining here to construct a new subjectivity in the fight for a post-neoliberal order.* » E. Sader, 2002, « Beyond civil society... », p. 94.

[319] « *The Social Forum is a unique meeting place for anti-systemic forces to gather at a world level. It is unprecedented both in its diversity — bringing together not only parties and political currents but social movements, NGOs, civil-rights groups, unions — and in its own non-state, non-partisan character. It proposes to formulate global alternatives to current capitalist practices, and strategies for their implementation. In this sense, by its very existence the Forum creates a space in which the anti-neoliberal struggle can escape the narrow limits of the globalization vs nation-state binary, in which its opponents seek to imprison it.* » E. Sader, 2002, « Beyond civil society... », p. 97. C'est l'auteur qui souligne.

déterminé et non-hiérarchique exige une structure rituelle reproduisant les conditions de la *communitas*. La structure du FSM est ni plus ni moins celle d'une fête dont la fonction politique est de générer un sentiment de communauté égalitaire et solidaire et d'ouvrir le possible pour que puisse faire irruption des mondes autres. Ainsi, même dans les mots de Cassen, le Forum devient le lieu effervescent d'une opération durkheimienne sur la vie sociale :

> Le Forum social mondial n'est pas une entité mais un processus — un momentum qui fait boule de neige et qui rassemble des forces qui, même si elles se développaient dans la même direction, étaient sans contact mutuel et ignoraient l'existence les unes des autres. Une constellation globale est en train de voir le jour qui commence à penser dans le même sens, à partager des concepts stratégiques, à comprendre le rapport qui existe entre différents problèmes, à former les maillons d'une nouvelle solidarité.[320]

Ultimement, donc, le ressort d'une résistance à la mondialisation néolibérale consiste à créer une solidarité mondiale qui rend effective une *autre* sorte de mondialisation. Ultimement, il s'agit de produire du lien social ; ce lien social produisant à son tour sa propre réalité. La recherche sur le terrain lors du Forum social mondial de Porto Alegre en janvier 2003 a par ailleurs permis de confirmer la thèse selon laquelle le Forum opère une fonction d'abord rituelle, fédératrice et festive. L'observateur du FSM ne peut manquer d'être frappé par l'ambiance festive et l'effervescence culturelle qui y règne. Le FSM est un « irrésistible maelström de rencontres et d'activités », selon les termes d'une participante. S'y succèdent et s'y chevauchent des parades de célébration ou de protestation planifiées ou *ad hoc*, des dizaines de conférences sur de grands enjeux socio-économiques, des centaines de séminaires et d'ateliers spécialisés, d'innombrables forums et débats plus ou moins improvisés, en plus de la myriade d'activités culturelles qui y a cours : concessions de nourriture et autres produits biologiques, équitables, indigènes, végétariens ou végétaliens, spectacles de tous les genres musicaux sur de multiples scènes, raves, soirées *drum'n'bass*, pièces de théâtre, concerts, projections de films, fêtes de toutes sortes, expositions, *rondas* de capœira et autres ensembles de samba.

---

[320] « *The World Social Forum is not an entity, but a process — a snowballing momentum that is bringing together forces which, though developing in the same direction, were without mutual contact and often completely unaware of each other. A global constellation is coming into being that is beginning to think along the same lines, to share its strategic concepts, to link common problems together, to forge the chains of a new solidarity.* » B. Cassen, 2003, « On the Attack »..., p. 59.

Au cœur de cette effervescence et en périphérie immédiate du Forum se trouve le Campement de la jeunesse, véritable ville de tentes, de toiles, de banderolles et de drapeaux. En 2003, plus de 30 000 jeunes y ont résidé le temps du Forum. Le Campement fonctionne en autogestion, avec une structure non-hiérarchique et démocratique fondée sur le volontariat. Les services sont une responsabilité collective, qu'il s'agisse des douches extérieures, des sanitaires, des services médicaux (d'une très grande efficacité), de la tente des médias alternatifs, des kiosques informatifs, des repas communautaires ou de la collecte sélective des déchets faite sur place et envoyée aux centres de recyclage situés dans les *favelas* en périphérie de Porto Alegre. Foyer des jeunes et des radicaux, le Campement de la jeunesse présente à lui seul suffisamment d'ateliers et de possibilités pour que le campeur n'ait jamais besoin de sortir de son périmètre. La socialité du Campement est une fête perpétuelle, de jour comme de nuit, de sorte qu'il est pratiquement impossible d'y dormir. Le soir, à la tombée du jour, un grand feu est rituellement allumé au centre du campement, avec saltimbanques, danses, percussions et échasses. Au sein de cet intense bouillon de culture, les personnes de différentes nationalités échangent sur leurs situations et débattent de leurs opinions[321].

Le Campement de la jeunesse radicalise donc la logique du FSM : c'est littéralement un terrain vague investi temporairement par une armée de jeunes engagés et dont le but est de créer et de vivre une utopie. Cet être-ensemble s'accompagne par ailleurs d'une forte dose de ritualité moins dogmatique que festive et laissant une large place à l'improvisation, à l'expression et aux échanges. Cette structure particulière permet de tenir ensemble la grande diversité d'expériences, de revendications, de causes, d'idéologies et d'historicités qui s'y

[321] L'ambiance festive est certainement due en partie à la forte présence latino-américaine. Des participants québécois au Forum social mondial de Mumbay, en Inde, en 2004, nous ont fait part de la différence d'ambiance qu'ils y ont trouvé en comparaison avec Porto Alegre. Cela nous incite bien sûr à de la prudence. Les luttes et les mouvements composant l'altermondialisme sont d'abord et avant tout le fruit de luttes et de préoccupations locales et les différents forums sont colorés par leurs cultures respectives. L'altermondialisme dont on parle ici est un phénomène strictement occidental (nous laissons à d'autres le soin d'étudier et de systématiser le phénomène dans ses dénominations non-occidentales). Or, il est intéressant de noter que les latinos-américains avec qui nous avons discuté, notamment des Urugayens, des Argentins, des Chiliens et des Brésiliens, nous ont dit que les manifestations dans leurs pays respectifs n'avaient rien de cette légèreté et de cette convivialité. Ils évoquaient plutôt des climats de confrontation avec les autorités, selon le schéma politique classique. En ce sens, la socialité du FSM à Porto Alegre est aussi inédite pour les latinos-américains qu'elle peut l'être pour les occidentaux.

rassemble. Le fait d'être ensemble dans une aussi grande promiscuité, dans un espace-temps en marge de la vie quotidienne, fonctionne comme une force catalysatrice et fédératrice. En fait, l'analyse des ruptures à l'œuvre dans les fêtes techno peut être reprise ici suivant les mêmes trois axes : temporels, spatiaux et subjectifs. Le temps est étiré et coupé de l'économie quotidienne, les jours sont saturés de rencontres et d'événements et les nuits sont animées. L'espace du Forum comme celui du Campement est un ailleurs par son étendue, ses innombrables activités et sa situation dans une ville et un pays étrangers. L'être-ensemble y est dense, reconfiguré, fortement altéré par le choc des langues et l'ouverture de chacun aux réalités des autres.

Cette structure permet donc de rassembler une grande hétérogénéité. Comme l'écrit Tom Mertes : « Le FSM offre un lieu dans lequel tant les Églises que les anarchistes, les punks et les fermiers, les syndicats et les écologistes peuvent explorer des questions qui les préoccupent sans avoir à créer de toutes pièces un nouveau réseau.[322] » En ce sens, les festivités et les rituels comme la marche d'ouverture du Forum et les grandes conférences (lors desquelles des personnalités comme Noam Chomsky ou Ignacio Ramonet parlent devant plus de dix mille personnes) sont d'une importance capitale dans l'*instituance* du mouvement et la fondation du sentiment de solidarité. Avec sa structure ouverte et la création d'un espace indéterminé, le FSM remplit la fonction, au niveau politique, du rituel festif : l'ouverture du possible, la redéfinition des identités, la refondation des convictions, l'enracinement à la fois dans le local et l'universel de la lutte, la genèse d'un sentiment de puissance et la co-existence des hétérogénéités. Le plus sérieux et le plus rationnel des participants québécois que nous avons rencontrés nous a confié en entretien l'importance de l'effervescence dans l'expérience du Forum, au-delà de l'information acquise et des initiatives concrètes entamées. Les résultats de la recherche concordent ainsi avec l'hypothèse de Mertes, pour qui l'essence du FSM est cette incarnation humaine favorisant l'éclosion de réseaux d'échange nécessaires à la lutte. Critiquant l'hypothèse de Michael Hardt qui définit

---

[322] « *The WSF provides a venue in which churches and anarchists, punks and farmers, trade unionists and greens can explore issues of common concern, without having to create a new web.* » T. Mertes, 2002, « Grass-roots globalism. Reply to Michael Hardt », dans *New Left Review*, No 17 (septembre-octobre), p. 108.

le FSM comme l'expression d'une multitude internationalisée, abstraite et inconnaissable[323], il écrit :

> Aussi difficile que cela puisse être de la concevoir, ce type d'organisation par la base demeure crucial pour la construction de relations d'aide mutuelle, de coalitions de résistance. Dans cette optique, les processus « microscopiques » de création de solidarités du FSM — et peut-être tout particulièrement son côté informel : le Campement jeunesse, les fêtes, les repas, les marches — peuvent jouer un rôle vital. Aussi « chaotiques, dispersées, inconnaissables » [Hardt] qu'elles soient, ces rencontres gigantesques et désordonnées sont le sang même de tout mouvement.[324]

Porto Alegre a été et continue d'être fondateur à bien des égards. Les modèles du Forum et du Campement jeunesse ont donné lieu à de nombreux avatars régionaux. Le FSM a ouvert un espace en contre-poids — et non pas en opposition — au Forum économique de Davos, créant du coup un centre de gravité, un lieu de convergence et d'expression des différentes critiques et résistances de par le monde. Le Forum a, en ce sens, créé un nouveau centre autour duquel puisse s'organiser la marge politique. Ce qu'il faut saisir ici est l'incidence d'une mutation de la *contestation* dans le sens du manifestif. L'appel à un autre monde ne passant plus par la préparation de la révolution, ce sont désormais les mécanismes de la transgression, de l'imaginaire et de la fête qui fédèrent et génèrent l'espoir militant.

---

[323] M. Hardt, 2002, « Today's Bandung ? », dans *New Left Review*, No 14 (mars-avril), pp. 112-118.

[324] « *Hard as it is, this sort of grass-roots organizing remains crucial for building up relationships of mutual support, coalitions of resistance. In these nano-level processes of forging solidarity the WSF — and especially perhaps its informal side : the youth camp, fiestas, lunches, marches — can play a vital role. 'Chaotic, dispersive, unknowable' as they may be, these messy, mass-scale face-to-face encounters are the life-blood of any movement — an element that telecommunication metaphors can never attain.* » T. Mertes, 2002, « Grass-roots globalism… », p. 110.

CONCLUSION

Le refus de définition et le passage d'une autorité surplombante à une valorisation de l'autonomie individuelle et situationnelle rendent manifeste la parenté structurelle et dynamique des NMC et des technoritualités. L'indétermination du sens et l'ouverture à l'altérité (« un autre monde est possible ») sont ici et là centrales. L'essentiel est plus de provoquer une ouverture du possible et moins d'en fixer la substance, le défi étant de rassembler l'hétérogène dans le respect des singularités. En opposition avec les luttes révolutionnaires précédentes qui faisaient une large place à la violence dans leur tentative de faire advenir l'altérité, le mode d'organisation et de manifestation de l'altermondialisme se veut festif et créatif mais puissant dans son appel à l'imaginaire et riche en recours au religieux. En somme, la déclinaison de la fête sous le mode « manifestif » est mécanisme d'ouverture du possible, instaurateur de communauté et inscription des différences.

L'indétermination du sens n'est pas du tout la même chose, soit dit en passant, que le pluralisme ou le « polythéisme des valeurs ». Ces derniers termes dénotent passivement une factualité de la co-incidence, de la cohabitation. Ils sont au mieux descriptifs et ne rendent pas compte des conditions dynamiques de la coexistence. Il faut justement penser l'indétermination du sens comme un fondement motivationnel, créateur d'une dynamique, d'une « fédérativité ». L'indétermination du sens génère une action, une volonté commune, elle est un acteur symbolique, un vecteur de sens. Elle est la condition et non seulement une caractéristique des NMC. Reprocher à ces derniers leur hétérogénéité revient à occulter la *motivation* que produit le suspens de la détermination. L'hétérogénéité et le non dogmatisme permettent la mobilisation des différents « corps » de la « mouvance » : altermondialismes, manifestations anti-guerre, grèves étudiantes ou autres.

Poursuivant notre analytique de la transgression, notre hypothèse ici est que le manifestif caractérise les NMC et en fournit la clé interprétative à la manière d'un idéal-type. L'indétermination du sens comme condition, le festif et le carnavalesque comme mode d'expression, la création de singularités comme moyen de résistance et l'appel à la

potentialité subversive du plaisir et du rire, loin d'être secondaires, fortuites ou anecdotiques, de simples vêtures, sont au cœur même de la vaste dynamique de déplacement de la contestation politique. Autrement dit, si l'altermondialisme se résume à l'appel d'un monde autre et si ses diverses manifestations s'appliquent moins à affronter le pouvoir établi qu'à ouvrir le possible, c'est parce que le *modus operandi* festif, participant d'une religiosité transgressive, en est à la fois la condition et le mode d'expression. Notre analyse replace les dimensions politiques de la fête au centre de l'intelligibilité de la mutation du politique. Autrement dit, c'est le religieux qui permet ici de comprendre le politique.

Reprenons les termes du débat. C'est en analysant la religiosité au cœur de la culture techno et de ses fêtes que la question du politique a été soulevée. On a, par la suite, pu voir comment le caractère transgressif des fêtes techno agissait dans le sens d'une critique de l'ordre social dominant. Or, on s'est aperçu que, loin d'affleurer dans le seul phénomène techno, la fête est aussi massivement conviée dans les formes contemporaines de contestation. Ce chapitre a montré comment la dimension subversive de la fête, dans sa déclinaison manifestive, est constitutive d'une mutation globale des formes de contestation. Parvenu à ce stade, il faut chercher, à rebours, ce que ce scénario suppose comme rapport théorique entre religion et politique. Pour ce faire, il faut d'abord rappeler le cadre dans lequel opère l'analytique de la transgression qui nous a servi jusqu'ici : la religion est l'administration du sacré, l'opérateur du rapport entre interdit et transgression, sacré et profane. Le politique, pour sa part, excède les seules institutions du pouvoir et comprend l'arène potentielle des voix et des pratiques contestataires. Au chapitre précédent, nous avons repris la définition du politique de Thierry Hentsch selon laquelle le politique est « ce qui fait de la vie en commun autre chose qu'une fatalité ou qu'un agrégat d'intérêts. Le politique serait ainsi ce qui transforme les accidents de l'histoire et les nécessités matérielles en communauté humaine, en volonté collective.[325] »

Or, tout ordre politique ne peut tenir de lui-même : il trouve en-dehors de lui-même sa raison et les légitimations de son autorité. Même lorsque le politique ne s'appuie plus sur

---

[325] Th. Hentsch, 1997, *Introduction aux fondements du politique*, Ste-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, p. ix.

un ordre théologique, lorsqu'il décrète lui-même la transcendance qui le légitime (comme c'est le cas en modernité), le politique fait l'aveu de son insuffisance à légitimer lui-même ses formes. Autrement dit, le politique trouve à se fonder hors de soi. Nous disons avec Thierry Hentsch et Jacques Pierre[326] qu'il se fonde dans le sacré. Plus exactement, *le politique se fonde dans le sacré par l'opérationnalité du religieux.* Ainsi, la fonction de reliance et de sens qui définit le politique se résorbe à terme dans sa relation au sacré, c'est-à-dire dans la religion. En ce sens, le religieux est la condition de possibilité du politique et le sacré irréductible à tout ordre social. Comme l'écrit Hentsch :

> Le sacré est toujours là, quelque part, dans toutes sociétés. On peut en faire ce que l'on veut, le symboliser, le ritualiser, le récupérer, le canaliser, le détourner, le déplacer, l'oublier, le ridiculiser, le nier. Aucun usage, aucun détournement, aucune négation ne l'efface des profondeurs où il s'inscrit. Autant vouloir nier l'être.[327]

De plus, puisqu'il se fonde dans le caractère irréprésentable et paradoxal du sacré, le politique ne peut faire autrement que de générer une mythologie et des rituels[328]. Dans notre cas, par exemple, le soulèvement zapatiste du premier janvier 1994 et la Bataille de Seattle jouent la fonction d'une origine. Les récits et les revendications qui s'y rapportent confèrent aux luttes locales une dimension à la fois universelle, tangible et réalisable. Ces mythologies politiques regroupent une diversité au sein d'une totalité et rassemblent dans un destin et une lutte commune. Elles sont des vecteurs de légitimation, d'identité et de finalité. Les expériences locales comme la participation aux manifestations entourant le Sommet de Québec, excitées par la brèche opérée dans le fatalisme, deviennent à leur tour des foyers à fonction mythologique. Combien de jeunes militants parlent des événements d'avril 2001 à Québec dans les termes d'une naissance, d'un départ ?

Nous avons parlé un peu plus haut de la fonction matricielle et donc motivationnelle de l'indétermination du sens. Or Durkheim a bien insisté sur cette composante motivationnelle de la religion par le biais de son idée de « force » : « Le fidèle qui a

---

[326] J. Pierre, 2000, « Le religieux et le fondement du politique », dans *Tangence*, No 63 (juin), pp. 7-27.
[327] Th. Hentsch, 1997, *Introduction...* , p. 60.
[328] J. Pierre, 2000, « Le religieux et le fondement... », p. 27.

communié avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence soit pour les vaincre.[329] » La pertinence de cet aspect du religieux en politique n'a peut-être pas encore été tout à fait saisie. Ce que l'étude entreprise ici permet de voir, c'est que l'aspect motivationnel de la religion est un rapport au fondement sacré qui situe, oriente et donne à agir.

À ce stade de notre discussion, force est de constater que la question du rapport de la marge avec le social se pose encore une fois. Si l'incidence politique contestataire découle de la fonction transgressive, quelle est la réaction du « système », c'est-à-dire de l'institué, face à ces critiques ? Quelle est l'efficacité des stratégies de renoncement à la prise de pouvoir ? Quelles sont les limites de ces appels à l'imaginaire et à la création ? Si les NMC sont principalement en quête d'instituance, quelles sont ses modalités d'institution ? La transgression suppose un système d'interdits. Or, la contestation politique qui s'affirme à l'aide des mécanismes de transgression ne s'articule plus à prime abord dans un rapport aux institutions politiques nationales. Le champ contestataire ne se déploie plus sur le terrain des idéologies où se fondait naguère l'autorité de l'État. Plutôt, ce parcours au sein des NMC dévoile encore plus clairement ce que laissaient présager les fêtes techno : les interdits qui clôturent l'ordre social sont tout entier du côté de l'économique. En d'autres termes, les revendications du mouvement altermondialisation, comme de la majorité des mouvements contestataires aujourd'hui, ne se font plus sur le terrain traditionnel du politique moderne (État, partis politiques, syndicats, etc.) mais en marge de ce dernier et avec pour cible la logique utilitariste et néolibérale. Par conséquent, les transgressions qui ouvrent au possible sont autant de tentatives d'échapper aux règles d'un être-ensemble déterminé par des rapports capitalistes et individualistes. Ce chapitre, et à plus forte raison cette partie de notre thèse vouée à une analytique de la transgression, s'achève ainsi par un questionnement. Dans quelle mesure une pensée du politique dans son actualisation contemporaine ne nous oblige-t-

---

[329] É. Durkheim, 1986, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, p. 50, cité par J.-P. Willaime, 2003, « La religion : un lien social articulé au don », dans *Revue du MAUSS*, No 22, 2, « *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* », La Découverte / MAUSS, p. 252. C'est Willaime qui a attiré notre attention sur cette dimension particulière de la théorie de la religion qui a, comme il le soutient, effectivement été négligée.

elle pas aussi à penser l'économique ? Et, si les transgressions sont fonction des interdits qui clôturent l'ordre social, comment peut-on penser la religion et son rôle politique en s'en tenant à la transgression et aux marges seules ? Que se passe-t-il de l'autre du côté du miroir ?

DEUXIÈME PARTIE

ANALYTIQUE DE LA CONDITION

CHAPITRE IV

DE L'ANALYTIQUE DE LA TRANSGRESSION À L'ANALYTIQUE DE LA CONDITION

INTRODUCTION

Ce chapitre effectue le passage d'une analyse considérant la marge pour elle-même, celle qui occupe les trois premiers chapitres de cette thèse, à une autre où la marge est pensée dans son rapport à l'ordre social qu'elle borde. L'analytique de la transgression a eu pour effet de passer sous silence des faits et des questions importantes. Nous en avons souligné quelques-uns au fil de notre discussion.

Le présent chapitre entend relever ces résidus laissés par la première analyse. Il se déroulera en deux temps : En premier lieu, il s'agit de délaisser la quête d'altérité pour interroger les dimensions identitaires de notre objet. Cette partie vise la réintégration de la marge dans une pensée plus générale de l'économie symbolique. Cette sortie de l'analytique de la transgression permet de poser un regard critique sur le travail accompli et d'en cerner les limites, notamment en ce qui concerne la notion de sacré et sa valence subversive. Ce sera l'occasion de déployer une première série de questions d'ordre épistémologique qui servira de base à la discussion du cinquième chapitre. Nous reprendrons ensuite l'analyse des objets dans une perspective visant à saisir ensemble marge et ordre social. Cette démarche n'entend pas invalider le travail fait dans les trois premiers chapitres. Elle s'y ajoute. Il s'agit de définir les limites de l'intelligibilité de notre première analyse et de proposer une interprétation qui rende compte de toutes les dimensions des phénomènes étudiés.

4.1 La résilience de l'objet : La catégorie de transgression et la réification de l'Autre

> *La formule pour renverser le monde, nous ne l'avons pas cherchée dans les livres, mais en errant. C'était une dérive à grandes journées, où rien ne ressemblait à la veille ; et qui ne s'arrêtait jamais.*
>
> *C'est un beau moment que celui où se met en mouvement un assaut contre l'ordre du monde. Dans son commencement presque imperceptible, on sait déjà que, bientôt, et quoi qu'il arrive, rien ne sera plus pareil à ce qui a été.*[330]
>
> Guy Debord

4.1.1 De l'altérité à l'identité : la marge et l'ordre social

L'efficacité des raves repose sur un refus de toute fonctionnalité autre que l'immédiateté de la jouissance, de la dépense, de la transgression, de l'abandon et de l'excès menant au non-lieu recherché de l'extase. En ce sens, on peut dire que *la pratique des technoritualités ne répond pas à une quête d'identité, mais à une quête d'altérité*. En tant que rituels festifs, les technoritualités ne sont pas efficaces parce qu'elles font miroiter une intégration au monde des adultes ou à la société dans son ensemble, mais parce qu'elles défrichent un espace d'enchantement, d'échappement, de liberté, d'authenticité, d'expression et d'utopie éphémère en marge. La gratuité et l'excès de la pratique se suffisent à eux-mêmes.

Si cette analyse répond de la dynamique des fêtes et des significations subjectives des pratiquants, certains aspects du réel résistent cependant à l'analyse. Quoi qu'on en dise, la fête a un effet sur le monde au retour, même minimale, fut-ce par son impact sur les individus. L'analytique de la transgression nous a focalisé sur la marge et les conditions de la jouissance du sacré qu'elle orchestre. Or, cette analytique comporte un résidu. Qu'en est-il

---

[330] G. Debord, 1994, *In girum imus nocte et consumimur igni*, Paris, 1978 (Simar Films), dans *Œuvres cinématographiques complètes* (1952-1978), Paris, Gallimard [Paris, Champ Libre, 1978], pp. 261, 40.

des effets du retour des technoïdes dans le monde ? Quel est le retentissement de la fête ? Déjà, en parcourant l'imaginaire techno, on a pu s'apercevoir que l'instituance de la fête cache parfois mal un désir d'institution. Les imaginaires sont de l'ordre de la représentation, du récit. Ils inscrivent l'altérité de l'expérience techno dans le monde. Ils participent dès lors de l'identitaire. L'imaginaire du retour à la source comme celui de l'ascension témoignent de l'espoir d'une incidence sociale et politique de la culture techno. On ne peut donc pas tenir ces pratiques isolées complètement en marge.

De par sa situation limitrophe, la religion fonde la rupture festive dans l'ordre social. Ce sont les interdits propres à une société donnée qui déterminent les transgressions possibles et donc les points de passage vers l'altérité. Nous avons vu ce qui, dans les technoritualités, faisait rupture. Nous avons vu en quoi la transgression fait soudure avec l'interdit au point de départ. La transgression fait apparaître l'interdit, le découvre en le mettant en suspens. Nous avons vu qu'on peut les interpréter dans le sens d'une critique de l'ordre social. Mais la rupture fait aussi soudure au retour, dans la réintégration au *nomos* et à la logique identitaire.

Identitaire techno

Lorsque la pratique techno se fait sur une base régulière, et surtout lorsqu'elle se fait engagement, elle est identitaire. Il y a alors identification à la culture techno, appropriation de ses codes, de ses valeurs, de sa vision du monde, de ses catégories, de ses langages, etc. La fête déborde d'elle-même et s'affiche, devient signe de reconnaissance. L'évolution du phénomène est synonyme d'éclatement et de stylisation, autant de « totems » à potentialité identitaire. La dimension identitaire a été particulièrement investie par la communauté gaie, au détriment de la recherche de nouveauté et d'altérité. Elle s'est aussi renforcée avec le foisonnement de genres et de styles. La culture techno « consiste en une polarisation » et une intelligibilité « symbolique et efficace du réel[331] ». Elle est un véhicule de socialisation : elle donne une forme sociale à des sensations et des élans individuels. Les technoritualités sont l'occasion de vivre une socialité en même temps qu'elles permettent de « mettre en œuvre

[331] É. Racine, 2002, *Le phénomène techno. Clubs, raves, free-parties*, Paris, Imago, p. 164.

des mécanismes d'identification, d'opposition et de socialisation[332] » sur l'autre versant de l'appartenance identitaire, celui de la *reconnaissance*. Cette reconnaissance concerne pourtant très peu la société en général ; il s'agit plutôt d'une reconnaissance entre pairs.

La dimension identitaire se donne à voir dans le rôle de médiation que le groupe rapproché joue entre les personnes et la culture techno. Le groupe devient un pôle d'appartenance concret et tangible, une incarnation de l'imaginaire techno et de ses valeurs de communauté et de solidarité. Lorsqu'un membre du groupe vit une expérience difficile en fête (un « *bad trip* » dû à une prise de substance, par exemple), c'est le plus souvent le groupe d'amis qui vient en aide. Les groupes d'amis sont essentiels aux scènes techno qui, dans leurs versions plus *underground*, ne pourraient tout simplement pas survivre sans un engagement marqué des participants, ne serait-ce qu'en raison de la complexité de l'organisation des fêtes. Ce sont des lieux tangibles d'appartenance et d'ancrage, et d'importants dispositifs de reconnaissance et de renforcement de l'estime de soi. Ces groupes jouent un double rôle d'intégration : intégration *des* individus au sein d'un ensemble plus vaste (la culture techno), et intégration *par* les individus de son éthique, de ses valeurs, de ses codes, de ses visions du monde, etc.

Dans une société individualiste, il s'agit d'un lieu où le sujet peut s'expérimenter en tant que membre d'un groupe. L'identité ne se construit plus, pour les jeunes, dans un rapport de désir envers un idéal de société mais par le réseau d'affinité, point d'ancrage dans une vie marquée par le mouvement et l'incertitude. C'est sans doute pourquoi l'expérience festive mène pour plusieurs à plus grande participation dans cette culture. Comme l'écrit Anne Petiau, pour « beaucoup de ces jeunes gens, sortis de l'adolescence mais pas encore pleinement entrés dans la vie adulte, ce groupe lié aux préférences musicales est le premier dans lequel ils s'impliquent, du moins de manière volontaire ». Du point de vue de la reconnaissance et de « la possibilité de tenir un rôle plus actif dans le mouvement », peu d'activités offrent autant aux jeunes. Le sentiment de participation et d'implication dans la construction et la vie d'une culture s'oppose pour les participants au détachement et à la passivité de la culture populaire « commerciale ». Cette adhésion, « dont l'aspect le plus

[332] É. Racine, 1999, « La matière techno », dans *Cultures en mouvement*, No 21 (octobre), p. 40.

visible et le plus étonnant est l'adoption d'un code vestimentaire et de transformations corporelles[333] », se montre et se revendique. Cette identification à un segment particulier de la culture techno est renforcée par son opposition à la « société » ou au « système ». L'identification entre-soi, l'intégration à la culture techno, est effective parce qu'elle est une mise à distance d'une société aux velléités homogénéisantes, c'est-à-dire portant atteinte à l'autonomie et à la liberté ; en somme, à l'individualité. Cette opposition à l'« égoïsme » et au « repli sur soi » de l'individualisme, ainsi que l'opposition à la « passivité » et aux « relations marchandisées » de la société de consommation s'affichent volontiers comme résistance, même s'il « s'agit le plus souvent, comme l'écrit à nouveau Petiau, d'une contestation symbolique, d'une attitude générale plus que d'une critique élaborée.[334] »

Les tribus technomades et le circuit des fêtes clandestines offrent un exemple typé de cette logique identitaire fondée dans une opposition à la société. Comme l'écrit Lionel Pourteau : « Entamer une carrière de technoïde au sein d'un Sound System est aussi perçu comme un acte de réappropriation de son destin.[335] » Il s'agit d'une prise en charge de soi à l'encontre de la société. À nouveau, l'engagement dans la culture techno apparaît double : autonomisation d'une part et socialisation de l'autre. Les enjeux de la reconnaissance se dévoilent dans cette articulation que permet un lien social fort que le jeune a choisi. Étudiant elle aussi le monde des *free-parties* français, Sandy Queudrus a fait apparaître l'importance de la reconnaissance comme motivation (plus ou moins) inconsciente chez les « teufeurs ». Attirant des jeunes en butte à un déclassement social et à une certaine exclusion économique (contrairement à d'autres courants techno où l'on retrouve surtout des jeunes des classes moyennes[336]), les free-parties répondent très précisément à la logique festive en hébergeant une micro-société inversée dans laquelle les moins intégrés socialement en deviennent les piliers. Queudrus parle de cette culture particulière en termes de « stratégie de reconversion descendante ». La reconversion en question est l'acquisition d'une place sociale et d'un

---

[333] A. Petiau, 2004, « L'expérience techno, des raves aux free-parties », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), *La fête techno. Tout seul et tous ensemble*, Paris, Autrement, pp. 32-33.
[334] A. Petiau, 2004, « L'expérience techno… », p. 36.
[335] L. Pourteau, 2004, « Les Sound Systems technoïdes, une expérience de la vie en communauté », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), *La fête techno...*, pp. 100-114.
[336] Il existe peu de statistiques sur les participants réels aux diverses manifestations techno. En langue française, voir É. Racine, 2003, *Les participants de la Techno Parade 2003. Étude quantitative*, Paris, Technopol, 50 p.

prestige relatif, d'un capital culturel pour utiliser une terminologie bourdieusienne, d'une forme de reconnaissance qui fait défaut dans la vie de tous les jours[337]. Elle est éminemment identitaire, et non bornée à l'expression d'une quête d'altérité. Autrement dit, la marge engage le social.

La question du rite de passag à l'âge adulte[338]

Comme nous l'avons dit plus haut, loin d'être mue par un désir de se fonder dans le monde adulte, la fréquentation des fêtes se fait plutôt contre la société. Mais qu'en est-il à plus long terme ? L'échappée, la sortie de la durée que programme la fête, lorsque réitérée, ne se mue-t-elle pas en devenir ? Ces questions ont jalonné la recherche de manière à nous intéresser à la thématique du rite de passage à l'âge adulte dans nos sociétés, thématique qui repose à son tour la question des rapports entre marge et centre. En somme, *malgré* le but premier, *confusionnel*, de la fête, la fréquentation des fêtes techno peut-elle, sur le long terme, répondre également d'une démarche identitaire ? Si les technoïdes entrent souvent de plein

---

[337] S. Queudrus, 1999, *Un maquis techno. Modes d'engagement et pratiques sociales dans la free-party*, Nantes, Éditions Mélanie Séteun, 120 p. Le portrait qu'y fait la sociologue est très noir. Elle évoque l'hypocrisie de l'éthique de l'ouverture et de la pose anticapitaliste qui masque chez eux une méfiance, une rigidité et des préoccupations lucratives. En ce sens, cette étude est indispensable puisqu'elle permet de confronter l'imaginaire techno et son idéalisation avec la réalité. Toutefois, si son travail de description est précieux, son travail analytique est plus faible et elle s'avère incapable de laisser de côté son jugement moral pour rendre compte du phénomène sous étude. La sociologue reste notamment aveugle au fait que, loin de se réduire à une aberration, la socialité de ces fêtes s'explique : l'éthique techno fonde et légitime la pratique ; la socialité festive est transgressive et donc inversion et catharsis ; cette socialité, que Victor Turner a décrit en termes de *communitas*, peut-être ou bien égalitaire, ou bien inversement structurée, comme c'est le cas ici derrière le discours égalitaire. La rigidité des rôles et la recomposition hiérarchique que décrit l'auteure entre en contradiction avec l'éthique techno quant à la facilité d'intégration dans les rangs de l'organisation, mais il faut y voir une fonction de la position sociale des acteurs dans le « vrai monde » plutôt que l'expression d'une hypocrisie. Endosser un rôle est un enjeu de socialisation d'autant plus important qu'il répond à un manque fortement ressenti. Nous croyons aussi que le jugement de valeur négatif que porte cette étude est constitutive des approches sociologiques « objectives » comme celles de Bourdieu et de Baudrillard. Ce problème est abordé plus avant dans ce chapitre.

[338] Cette section reprend pour l'essentiel des considérations parues dans F. Gauthier, 2004, « Raves et espaces urbain. Bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte ? », dans P.-W. Boudreault et M. Parazelli (dir.), *L'imaginaire urbain et les jeunes. La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 237-257.

pied dans l'univers techno, ils doivent, un jour ou l'autre, retourner dans le monde. Comme l'écrit Racine :

> Ce n'est pas la volonté de penser le social qui mène aux pratiques festives techno [...], mais la pratique du temps de la fête qui conduit l'individu à penser la fête dans le temps, à se penser et à penser son positionnement dans l'espace à travers la matière techno — et éventuellement à modifier cette position. Ainsi, au-delà de leur dimension cathartique et de la sociabilité qu'elles permettent, ces pratiques constituent, bien plus qu'une contre-culture ou une consommation passive, un mode de socialisation, une modalité d'entrée dans la société.[339]

Cette échéance, d'une manière ou d'une autre, est inévitable, même pour les plus rebelles. Au sujet des technomades, Lionel Pourteau écrit : « La communauté techno est un sas entre adolescence et normativité adulte, un moment de résistance avant l'intégration inéluctable.[340] » La fête, même la plus interminable, retourne toujours au monde. La logique s'applique également aux clubs techno, comme l'écrit Sarah Thornton au sujet de l'Angleterre :

> Pour une vaste tranche de la jeunesse britannique, alors, sortir en club techno fait partie intégrante du devenir adulte. C'est un rite de passage qui marque l'indépendance adolescente par la liberté de sortir jusqu'à tard. [...] Les clubs permettent à leur public de s'adonner à des activités « adultes » comme la drague, la sexualité, la consommation de drogues et d'alcool, et d'explorer certaines formes culturelles (comme la musique et les vêtements) qui confèrent autonomie et identité distincte.[341]

La durée moyenne de fréquentation est de deux à trois ans et suit généralement l'une de ces deux trajectoires : l'abandon plus ou moins rasséréné de la fête ou la poursuite de l'engagement sous le signe de la professionnalisation. L'abandon de la fête peut d'abord se faire « sous un jour mortifère[342] », par une désillusion eu égard à l'utopie promue : « Tout fout le camp, j'y crois plus ». Pour d'autres, au contraire, les nécessités de la vie (emploi,

---

[339] É. Racine, 2002, *La fête techno...*, p. 179.

[340] L. Pourteau, 2004, « Les Sound Systems... », p. 100.

[341] « *For a broad spectrum of British youth, then, going to dance clubs in an integral part of growing up. It is a rite of passage which marks adolescenct independence with the freedom to stay out late with friends beyond the neighbourhood in a space which is relatively their own. Clubs allow their patrons to indulge in the 'adult' activities of flirtation, sex, drink and drugs, and explore cultural forms (like music and clothes) which confer autonomous and distinct identities.* » S. Thornton, 1996, *Club Cultures. Music, Médias and Subcultural Capital*, Middletown (Connecticut), Wesleyan University Press, p. 16.

[342] G. Bombereau, 2001, « De l'abandon dans la rave à l'abandon de la rave », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités. Religiosité rave* », pp. 143-154.

famille, etc.) entraînent une retraite plus douce et l'enchantement continue d'irriguer la vie. Certains ne perdent pas le goût des fêtes mais le déclinent plus occasionnellement et intimement, dans le réseau des fêtes privées. La répression des autorités et la récupération exercent une pression sur l'ensemble de cette culture qui accentue le phénomène de professionnalisation à défaut d'une radicalisation de plus en plus difficile à assumer. Il est désormais pratiquement impossible de s'engager dans l'univers techno sans une forme ou une autre d'intégration aux réseaux officiels du spectacle :

> Cela aboutit à une situation paradoxale : en étant des espaces ouverts, les raves et les free-parties se constituent comme des espaces de professionnalisation, et, en même temps, ce mouvement ferme l'espace de participation parce que les rôles sont alors monopolisés par quelques individus, renvoyant la plus grande masse des participants au rôle de public passif.[343]

Paradoxalement, la fête, qui signait une rupture voire une opposition avec la société, finit par être le vecteur d'une institutionnalisation dans le social. Du point de vue du social, ce constat fait apparaître « ce que le renouvellement des formes culturelles doit à cette activité auto-organisatrice des groupes sociaux[344] » en marge. En d'autres termes, on est à même de voir comment, à travers les marges, l'exploration, la subversion, la rébellion et la contestation, il y a d'une part intégration des individus dans le social et d'autre part, reproduction et refondation de l'ordre social. Ceci est capital : *la marge est partie prenante de l'ordre social, même si elle se forme contre la société*. La transgression n'est donc pas seulement accolée au social pour en sortir.

Pour le sujet, l'expérience de l'altérité dans la fête peut marquer l'intégration dans l'identité, à divers degrés, de l'altérité recherchée et vécue dans la fête. Politiquement, l'expérience de la fête ne peut donc pas se résumer à sa dimension subversive seule, puisqu'un point de vue variablement critique par rapport à la société peut en résulter. Sur la durée de la fréquentation, la socialisation se fera autant par l'appropriation des normes de la culture techno que par celle des normes sociales. Les situations vécues sont l'occasion d'adapter les normes reprises de ces deux mondes et de les mesurer pour se les approprier.

---

[343] A. Petiau, 2004, « L'expérience techno… », p. 41.
[344] A. Petiau, 2004, « L'expérience techno… », p. 42.

Les technoïdes connaissent des situations limites ; ils sont inévitablement emmenés à juger ce qu'ils considèrent inacceptable. Comme l'écrit Gaëlle Bombereau : « Paradoxalement, derrière cet univers délivré de limites, les participants vont faire l'apprentissage de celles-ci[345] ». De la même manière, la musique techno (et tout particulièrement son écoute dans le contexte d'abandon, d'altération et de réceptivité de la fête), en raison de sa nature répétitive et l'impression qu'elle donne d'une progression indéfinie, permet peut-être (ne serait-ce qu'envers et contre elle-même) une sorte de domestication d'une société en changement constant. Similairement, en misant sur la capacité de sortir de soi et d'affronter l'altérité, la fête techno est peut-être une manière d'expérimenter sur un mode ludique l'adaptation au changement et à l'incertitude caractéristiques de nos sociétés. Elle est peut-être également l'apprentissage d'une manière de faire communauté dans une société individualiste.

Dans un article récent, le sociologue Stéphane Hampartzoumian suggère que la fusion sociale dans la fête techno, tant désirée, s'avère en fait impossible à réaliser. Par conséquent, la fête techno ne serait pas l'organisation rituelle d'une fusion sociale ; elle consisterait au contraire à faire vivre *ensemble* l'échec de la fusion :

> Ainsi, je remarque que l'échec, qui renvoie cruellement le participant à sa fondamentale solitude, n'implique ni effondrement ni panique, au contraire ce ratage est généralement plutôt bien surmonté précisément dans la mesure où il est vécu collectivement, à l'intérieur du cadre rituel de la fête techno. Il semble alors que la communauté n'apparaît pas là où on l'attend, c'est-à-dire dans une improbable fusion, *mais qu'elle apparaît précisément autour de l'échec de la fusion*. Paradoxalement, l'échec de la fusion serait alors l'éclatant succès de la fête techno, en protégeant le participant d'une fusion qui lui serait fatale, l'échec lui permet néanmoins d'approcher une communauté capable de se confronter à son impossible communion. Finalement, ce qui s'éprouve collectivement *via* cette impossibilité, *via* ce manque, c'est d'abord un formidable désir de communauté et par là une communauté de désir. Ainsi, la fête techno se présente comme une modalité d'accomplissement du deuil primordial qui hante l'individu dans la modernité, elle est un lieu d'apprentissage communautaire.[346]

L'imaginaire techno propose un idéal communautaire qui se heurte à ses propres conditions de possibilité. Plutôt que de se réduire à une pulsion qui s'épuiserait dans sa seule énonciation, en-deça et au-delà de la fête techno, se trouve un *désir* de vivre (ensemble),

---

[345] G. Bombereau, 1999, « Au rebord du monde… », p. 47.

[346] S. Hampartzoumian, 2004, « Du plaisir d'être-ensemble à la fusion impossible », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), 2004, *La fête techno*..., p. 99. C'est l'auteur qui souligne.

fondé puis relancé. Cette perspective a l'avantage d'éviter le piège d'une essentialisation de la socialité contre-structurelle. Elle permet de dépasser l'opposition stérile entre une interprétation littérale de l'imaginaire techno-communautaire (qui idéalise la fusion communautaire) et sa dépréciation radicale (point de vue selon lequel la communauté techno est illusoire et mensongère et selon lequel il n'y a aucune véritable communauté hors des sociétés traditionnelles)[347]. Cette perspective resitue la compréhension de la socialité techno en fonction de l'enjeu relationnel entre centre et marge, individu et communauté.

À terme, les technoritualités n'exercent-elles pas paradoxalement la fonction d'un rite de passage à l'âge adulte ajusté à son époque ? La fréquentation des technoritualités peut contribuer — voire provoquer[348] — la redéfinition identitaire du jeune en ouvrant un espace d'arpentage, d'expression et d'inscription dans le monde. Il est par conséquent erroné de voir dans leur poursuite d'une altérité valorisée en elle-même une sorte de complaisance dans une éternelle adolescence : les témoignages abondent plutôt dans le sens de l'acquisition du sentiment d'une valeur personnelle et d'une responsabilisation.

À première vue, le schéma de ce passage diffère du rite de passage traditionnel. Dans un rituel initiatique typique des sociétés traditionnelles, le passage d'une identité à une autre est facilement repérable parce qu'il engage tout le social et s'appuie sur une liturgie qui en explicite le sens. Le passage, à la fois dangereux et désiré, devient un *fait social* puisqu'il est

---

[347] Dans ce schéma « déperditionniste », il n'y aurait de vraie communauté que dans les villages d'antan. Les tenants de cette position sentimentale et nostalgique, qui n'est soit dit en passant que l'exact contraire de la position enthousiaste qui idéalise la communion techno, oublient qu'il y a cent ans ils auraient milité ardemment au sein des avant-gardes pour revendiquer la sortie du carcan de cette même tradition. On n'a qu'à interroger un tant soit peu nos grands-parents pour voir à quel point la pureté idéale de la « communauté traditionnelle » (et sans doute aussi celle primitive et tribale) est un *mythe* dans tous les sens du terme.

[348] Il faut noter ici une particularité de l'expérience des raves par rapport à d'autres phénomènes classables parmi les conduites à risque. En analysant le phénomène contemporain des marques corporelles (tatouages, piercings, etc.) chez les jeunes, D. Le Breton en découvre les enjeux anthropologiques, notamment comme lieu de ritualisation des passages. Ce que l'on remarque, toutefois, c'est que ce genre de pratique se fait habituellement pour marquer un passage qui a cours, pour inscrire dans la chair et symboliser un événement signifiant qui demeurerait autrement fugitif. Dans le cas des raves, il y a lieu d'y voir que, bien souvent, ils ne ritualisent pas tant un passage ou une transition ou un événement marquant qu'ils *sont* cet événement marquant ; soit qu'ils provoquent un changement de regard et amorcent un passage qu'ils contribuent d'ores et déjà à ritualiser. Plusieurs technoïdes pratiques par ailleurs ces pratiques ritualisées que sont le tatouage et le perçage.

reconnu comme fait irrévocable par la communauté qui le met en œuvre. Le rite de passage à l'âge adulte est alors une intégration à *ce qui est déjà là* : le sujet accède à une place au sein d'un ordre du monde inscrit dans une mémoire et un cosmos qui lui préexistent, assurant une identité stable et un rôle social bien défini. Par son encadrement strict de la transmission, le rite de passage traditionnel, tel que défini par Arnold Van Gennep[349], est un instrument de conservatisme social. Il s'applique à maîtriser le passage des êtres et du temps — soit le risque de l'*altérité* — en fabriquant du *Même*.

Tant du côté de la téléologie que de la liturgie et de l'agrégation, le rite de passage contemporain diverge de son homologue traditionnel : les Pères ne commanditent pas le rite, ne le balisent pas ni n'en reconnaissent les effets. En fait, n'est-ce pas justement *parce que* ce sont les pairs et non les Pères qui le commandent que le rite est efficace ? Dans la mesure où la réitération de ce rituel festif introduit l'individu dans un monde dans lequel il est le seul garant du sens de son existence et de sa raison de vivre, un monde où les identités se vivent sur le mode de la concurrence, un monde dans lequel le sens se fabrique, se légitime et se consomme sans cesse, nous pouvons dire que les technoritualités assument bel et bien la fonction de rite de passage à l'âge adulte dans leur société. Autrement dit, dans une *société individualiste*, de la même manière qu'un potlatch confère du prestige *en prime* à son commanditaire, la recherche de communauté et l'engagement dans la culture techno créent de *l'individu* (de la personne). On est finalement en présence d'un mécanisme symbolique s'appliquant à fabriquer du Même — du moins en partie. Car si le rite de passage à l'âge adulte des sociétés traditionnelles se donne à lire seulement comme mécanisme de reproduction, celui qui se bricole dans l'expérience techno semble plutôt contribuer à rendre possible une certaine diversité de trajectoires. Si le rituel de passage n'assure pas strictement la reproduction du Même ici, qu'en est-il d'une possible transmission des structures profondes de l'ordre social ? Dans la mesure où la société actuelle est une société « chaude », comme le disait Claude Lévi-Strauss, c'est-à-dire engagée dans une temporalité historique, la réitération du Même n'est-elle pas inévitablement aussi constante intégration de l'altérité ? Comment rendre compte de ces mécanismes à l'œuvre dans la société contemporaine ?

---

[349] Voir Th. Goguel d'Allondans, 2003, *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep*, Québec, Presses de l'Université Laval, 146 p.

Comment aborder ces questions à partir du religieux plus généralement et, plus directement, à partir de notre problématique ?

4.1.2 Ouverture critique : Le concept de transgression et la religion en marge

La dimension religieuse de ces pratiques est ce qui nous intéresse au premier chef et il convient à cette étape de l'analyse de faire le point sur ce qui a été dit. Plongeant au cœur de cette culture, notre analyse s'est articulée autour du concept de transgression empruntée aux travaux de Georges Bataille. Dans son chapitre sur le sacré de transgression dans lequel il livre une théorie de la fête, Roger Caillois évoque pour sa part la disparition de la fête véritable au profit du loisir[350]. Pour Caillois comme pour Bataille, la société moderne, régie par le travail, oppose l'homogène du profane à l'hétérogène de l'expérience transgressive du sacré. Du point de vue de la modernité rationalisante, il n'y a aucune mystique possible : aux limites de l'ordre social, on ne trouve que la folie. De la même manière, la modernité a troqué la fête et son effervescence pour les *vacances*. C'est à cette logique profane du loisir et des vacances que tente d'échapper la fête techno à coup de transgressions ouvrant sur la signifiance du sacré. La société moderne est une société qui ne donne plus accès au sacré, obligeant les individus à la subvertir pour en tirer substance. Dans ce schéma, la société moderne est une société « lisse » qui aliène le sujet par le travail. Elle est une société désenchantée, une société en proie à un problème de sens.

Voilà qui résume notre perspective jusqu'à présent. C'est aussi ce que semblent nous dire les significations subjectives dans nos objets. Or, le fait que nos résultats épousent de si près ces significations subjectives issues de la marge devrait nous inspirer une réserve. Nous venons de voir dans ce qui précède que les technoritualités, malgré leur quête d'altérité, comportent malgré tout une dimension identitaire non négligeable qui nous oblige à considérer la marge dans ses rapports avec l'ordre social. Donner pour horizon une société lisse n'est-il pas succomber à un jugement de valeur a priori ? Pour mieux pouvoir saisir les rapports qui lient l'ordre social et ses marges, il nous faut d'abord questionner notre cadre

---

[350] R. Caillois, 1950, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 250 p.

théorique et nos résultats. D'où écrivions-nous l'analytique de la transgression ? Quelles sont les limites de notre analyse? Aurions-nous reporté dans celle-ci certains jugements de valeur qui appartiennent à nos objets ?

Nous sommes partis d'une définition de la religion qui en fait l'« administration du sacré » et selon laquelle la religion se donne à voir lorsque des mécanismes transgressifs indiquent qu'il a passage au sacré. Si nous paraissons en mesure d'expliquer les technoritualités à partir de cette définition lorsque nous considérons le phénomène en lui-même, nous parvenons à un étrange constat selon lequel les formes culturelles les plus transgressives sont les plus authentiquement religieuses. Cette perspective a pour effet de valoriser les courants les plus marginaux et les plus *underground* au détriment des autres formes. Celles-ci deviennent conséquemment autant d'égarements, de dilutions ou d'effritements d'une forme pure et signifiante. En somme, il y aura véritable religion s'il y a fête véritable : nécessairement en marge, le plus clandestinement possible, et, dans notre cas, dans un contexte et une intention aussi anticapitaliste que possible. Il nous semble toutefois abusif qu'une fête clandestine réunissant quelques centaines de personnes soit « plus religieuse » que le rassemblement d'une dizaine de milliers de participants dans un grand stade. Partant d'épistémologies proches des nôtres, la plupart des analyses sociologiques ont ainsi tendance à faire du pôle clandestin et radical le modèle explicatif de ces fêtes. Cela a pour conséquence de faire des manifestations dites plus « commerciales » des formes évidées où « il ne se passe rien » aux niveaux symboliques et religieux[351].

Les données s'opposent pourtant à une telle discrimination puisque l'idéal-type de l'expérience techno ne varie que très peu d'un type de fête à un autre pour ceux qui les pratiquent avec abandon et plaisir. De plus, les fêtes « commerciales » servent de portes d'entrée pour les scènes plus *underground*. Comment expliquer cette contiguïté ? Si le phénomène techno dans son ensemble communie à un même imaginaire et, grosso modo, à

[351] Cela est vrai pour les productions de langue française. Du côté de la production en langue anglaise (largement vouée aux définitions essentialistes, substantives et spiritualisantes du religieux), ce sont les fêtes les plus ouvertement « spirituelles » (comme les courants *trance* et Goa) qui sont habituellement tenues pour être idéal-typiques. En conséquence, les formes *hardcore* (plus hédonistes et versées dans l'excès) et « commerciales » sont pour les Anglais des formes désagrégées et récupérées. Autrement dit, les analyses, loin d'être objectives, sont fonction des aires culturelles desquelles elles proviennent.

une même expérience idéal-typique, où situer la démarcation entre une fête commerciale non-religieuse et une fête clandestine religieuse ? Quand la fête techno devient-elle fête véritable, c'est-à-dire religieuse ? Si la religiosité est fonction de l'éclat de la rupture opérée par des mécanismes transgressifs, quelle « quantité » et quelle « qualité » transgressive sont nécessaires pour qu'il y ait du religieux ? Poser la question ainsi révèle la fragilité de l'analyse en ce qui a trait au religieux. Notre analytique de la transgression repose donc sur certains jugements de valeur qui nous ont permis de faire sens des technoritualités (et des nouveaux mouvements de contestation) de l'intérieur mais qui nous empêchent de saisir la dynamique qui les lie à la société. Tandis que nous étions parti avec l'intention de comprendre ce phénomène en marge, nous aboutissons plutôt à un résultat qui plaque un jugement de valeur positif sur la transgression devenue seule source d'accès au sens. Comment cela se fait-il ?

L'adoption de notre analytique de la transgression avait pour but de dépasser les apories d'une conception de la religion trop fidèle à la dynamique chrétienne, conservatrice plus que transgressive, fondée dans la *séparation* du sacré et du profane. En ce sens, une religiosité festive qui fait participer au sacré commande une analytique tout autre. Or, la théorie retenue fait de la religion principalement *une sortie du profane*. Incidemment, les technoritualités sont perçues comme autant de lieux de résistance par rapport à l'emprise hégémonique de la rationalité profane. En somme, elles ont pour fonction de garder la vitalité du sacré *contre* le profane. Cette opposition avec le modèle chrétien n'a rien de fortuit, comme nous le verrons au prochain chapitre. Ce n'est donc pas un hasard si le christianisme, si réticent à l'égard de l'orgiasme et de la transgression, est pour Bataille la « moins religieuse » des religions. Pour Bataille, le christianisme marque une dégradation de la religion pour cette raison précise qu'il ignore suprêmement la sainteté de la transgression[352]. Nous touchons ici au cœur du problème : d'une religion chrétienne négligeant la potentialité symbolique de la transgression, et par conséquent toute orientée vers ce que Caillois nomme le « sacré de respect », la modernité aurait fait passer (aurait « déplacé ») la religion du seul côté du « sacré de transgression ». De fondamentalement centrale et centralisante (exerçant

[352] « La méconnaissance de la sainteté de la transgression est pour le christianisme un fondement. » G. Bataille, 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit, p. 100.

un contrôle social), la religion serait passée du seul côté de la marge, marginale et marginalisante (créatrice de résistance et d'hétérogénéité auto-satisfaisantes). D'entreprise vouée à la reproduction du Même, fonction d'homogène, la religion serait désormais vouée à la poursuite d'altérité, fonction d'hétérogénéité.

Pour Bataille, les conditions de l'expérience religieuse sont données dans le jeu de l'interdit et de la transgression aux limites de l'ordre social. Héritier de la filière durkheimienne, pour lui religion et sacré sont liés. Rappelons-le, pour Bataille, le « sacré est ce bouillonnement prodigue de la vie que, pour durer, l'ordre des choses enchaîne et que l'enchaînement change en déchaînement, en d'autres termes, en violence.[353] » Pour Bataille, la vie est hors la vie, dans la mort ; la vie est *ailleurs*. Par la conscience de sa finitude, l'humain est un être *discontinu*, coupé de la nature et de ses semblables. L'entreprise humaine est double : préserver cet ordre discontinu de la violence et de l'excès qui la fonde, et ouvrir la voie à une expérience de la *continuité* qui ne saurait aboutir réellement que dans l'abîme de la mort. Il poursuivra lui-même cette voie dans une pensée de la limite, de l'excès et de l'horreur qui a marqué Jacques Derrida et Michel Foucault. La religion est composition avec le désordre et la mort aux limites de l'expérience humaine. La religion, pour Bataille, en tant que fonction de la limite, est une affaire d'orifices et de corporéité. De l'érotisme, qui participe comme la mystique du même élan religieux, Bataille écrit qu'« il est possible de dire qu'il est l'approbation de la vie jusque dans la mort.[354] » Il y a une métaphysique à l'œuvre chez Bataille ; métaphysique dont il n'est pas dupe, même si sa pensée se déchire sur son désir de mystique. Il s'agit pour lui d'une poétique[355]. Pourtant, si la « pensée radicale[356] » de Bataille nous apparaît essentielle pour comprendre le religieux, sa théorie

---

[353] G. Bataille, 1973, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, p. 71. Roger Caillois adopte sciemment une définition tout aussi poétique et métaphysique du sacré en en faisant la condition même de la vie : « Le sacré est ce qui donne la vie et ce qui la ravit, c'est la source d'où elle coule, l'estuaire où elle se perd. Mais c'est aussi ce qu'on ne saurait en aucun cas posséder pleinement en même temps qu'elle. » R. Caillois, 1950, *L'homme et le sacré*..., p. 183.

[354] G. Bataille, 1957, *L'érotisme*..., p. 17.

[355] Nulle part le caractère assumé de cette poétique apparaît-elle aussi clairement que dans la troisième section du premier chapitre (« L'animalité ») de *Théorie de la religion*, intitulée « Le mensonge poétique de l'animalité ». G. Bataille, 1973, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, pp. 27-31.

[356] M. Carrier, 2006, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber, 151 p. Cet ouvrage sans doute important, qui recoupe certaines de nos préoccupations, n'a pu être intégré à notre thèse en raison de sa date de parution.

s'encombre de trop de termes qui font dérailler sa pensée dans une métaphysique vitaliste où vie et mort finissent par s'abîmer dans la sphère du sacré.

Comme Roger Bastide avec son « Instituant[357] », Bataille fait du sacré un au-delà qui devient le sens même de la vie. En ce sens, le monde profane n'a aucune valeur symbolique hormis son propre dépassement. Élaborés dans le but d'articuler le sacré et le profane, les concepts d'interdit et de transgression achèvent néanmoins de les cloisonner. Le sacré y est investi d'une valeur non pas en vertu de son articulation avec le profane mais en lui-même. Le monde profane, règne de la réification, de l'utilité et de la discontinuité, n'a de valeur que par son abolition. Bataille est pourtant clair : « La transgression diffère du "retour à la nature" : elle lève l'interdit sans le supprimer. » Et encore : la transgression « n'est pas la négation de l'interdit, mais elle le dépasse et le complète ». Ainsi, la transgression ne peut être isolée de l'interdit. Elle ne peut s'échapper dans l'autosuffisance. Comme l'atteste par ailleurs notre discussion sur la fonction de rite de passage de la fête techno, l'interdit fonde la transgression *qui y retourne* pour le fonder à son tour. De plus, la transgression est elle-même sujette à des interdits particuliers : « Il ne s'agit pas de liberté : *à tel moment et jusque là, ceci est possible* est le sens de la transgression[358] ». Aux côtés de la destruction nécessaire à l'irruption du sacré, il y a une dimension conservatrice constitutive de la religion qu'occultent les notions de sacré et de profane. Nos analyses ont buté sur cette contradiction affleurant dans la théorie de Bataille. Au sujet de la fête, Bataille écrit :

> C'est une aspiration à la destruction qui éclate dans la fête, mais c'est une sagesse conservatrice qui l'ordonne et la limite. D'un côté, toutes les possibilités de consumation sont réunies : la danse et la poésie, la musique et les différents arts contribuent à faire de la fête le lieu et le temps d'un déchaînement spectaculaire. Mais la conscience, en éveil dans l'angoisse, incline, en un renversement commandé par une impuissance à s'accorder au déchaînement, à le subordonner au besoin qu'a l'ordre des choses – enchaîné par essence et de lui-même paralysé – de recevoir une impulsion du dehors. Ainsi le déchaînement de la fête est-il en définitive, sinon enchaîné, borné du moins aux limites d'une réalité dont il est la négation.[359]

---

[357] R. Bastide, 1997, *Le sacré sauvage*, Paris, Stock, 229 p. Voir surtout les chapitres « Prométhée ou son vautour » (pp. 163-182) et « Le sacré sauvage » (pp. 209-229).
[358] G. Bataille, 1957, *L'érotisme*..., pp. 42, 71, 73. Emphase dans le texte.
[359] G. Bataille, 1973, *Théorie de la religion*..., p. 73.

Bataille parle d'une sagesse conservatrice à l'œuvre dans le jeu de la transgression festive. Seulement, cette « sagesse » perd toute substance et toute valeur, sacrifiée qu'elle est à l'enchaînement et à la paralysie de l'ordre des *choses*. Bataille n'écrit pas « *comme si* l'ordre des choses recevait une impulsion du dehors » : il fait de ce dehors, de cette *altérité*, une réalité qui est la négation de l'ordre des choses. Autrement dit, *il fait de l'altérité une métaphysique*. La liberté et l'émancipation se trouvent du côté de l'Autre et du sacré ; tandis que le Même, clôturé d'interdits, est nécessairement et par nature un lieu paralysé et sans substance. En somme, la pensée de Bataille achoppe là où les notions de sacré et de profane occultent une articulation plus profonde entre *Même* et *Autre*, *identité* et *altérité*. L'opposition sacré / profane est redoublée par l'opposition du Même et de l'Autre et fait dérailler la théorie de la religion de Bataille précisément là où elle se rapporte au sacré.

L'application du concept de transgression comporte ainsi des limitations importantes dès lors qu'il s'agit de penser la marge *à l'intérieur* du social. Articulé au sacré, le concept de transgression a permis de rendre compte de l'objet au prix d'un oubli de l'interdit et une pensée de la marge disloquée du corps social. Notre analyse des technoritualités en termes de rituels festifs a dévié sur cette faille de manière à lier la religiosité au degré d'altérité et d'intensité de l'expérience. Fondée sur la transgression comme condition d'accès au sacré, notre interprétation s'est trouvée à reproduire la valorisation de l'altérité faite à l'intérieur de son objet. Si une telle analytique nous a permis de rendre compte de l'auto-interprétation de l'objet, elle mine en revanche l'hétéro-interprétation de celui-ci et entrave l'intelligence de l'économie symbolique entre marge et « centre ». N'est-ce pas en définitive aboutir à une réification de l'Autre qui substitue une métaphysique de l'altérité à la métaphysique traditionnelle fondée sur l'identité, le Même ?

Or la religion, en tant qu'articulation de l'interdit et de la transgression, est effective tant du côté de la fondation de l'ordre social (le *nomos*) que de la régulation des marges. Elle est à la fois ouverture à l'Autre et fermeture à l'Autre. Incidemment, la fête ne peut se lire uniquement comme un désir de sortie du *nomos*, de l'ordre social régulé par un système d'interdits : elle est en même temps instauratrice. Aussi, la transgression ne saurait se suffire à elle-même : elle est transgression *de* quelque chose, elle est fonction de l'interdit qui la

précède et qu'elle fonde, comme Bataille l'a bien vu. En d'autres termes, une définition de la fête fondée sur le seul besoin de rupture occulte le fait que la fête n'est jamais définitive et qu'en cela elle « fait aussi soudure[360] ». *Instituante*, elle doit être pensée dans son articulation avec l'*institué*. Autrement dit, on doit penser l'altérité dans sa *relation* avec l'identité. Articulant sacré et profane, la religion telle que conçue jusqu'à présent occulte le fait que l'essentiel se joue non pas d'un côté de l'équation ou de l'autre, mais dans la relation entre les termes. En ce sens, l'opposition sacré / profane nous apparaît réificatrice parce qu'elle éclipse à terme l'opération relationnelle.

Tandis que la notion de profane est éminemment topique et connaissable, caractérisée par le travail, la productivité et un rapport utilitaire au monde, la notion de sacré se prête à la métaphore énergétique. L'opposition sacré / profane est inopérante parce qu'elle oppose des termes non comparables, de nature différente. Le problème n'origine pas de la théorie de la transgression comme telle, car Bataille reconnaît pertinemment le jeu de nécessité qui lie la norme et sa transgression. Le problème réside dans l'articulation de la transgression au *sacré* au cœur de sa théorie de la religion. Comme nous aurons l'occasion d'en discuter au chapitre suivant, il ne suffit pas de laisser tomber la conception batailliennne du sacré pour outrepasser ces limitations. Au contraire, Bataille est précieux précisément en ceci qu'il radicalise ce qui couve déjà dans tout le fonctionnalisme sociologique. Ce que nous mettons en cause ici, en somme, est l'effet de sens que produit la référence au sacré dans nos analyses en les infléchissant du côté d'une valorisation de l'état de marginalité.

4.1.3 La réification de l'autre dans les NMC

Nous venons de voir comment le concept de transgression, si tant est qu'il s'articule à la notion du sacré, mène à une impasse sous la forme d'un jugement moral qui équivaut à une valorisation de la marge et de l'expérience singulière en elle-même et pour elle-même. Dans le cas des technoritualités, cette inflexion se donne à voir à travers la hiérarchisation de la religiosité produite par l'analyse et qui confère un statut de pureté aux pratiques les plus en

[360] S. Hampartzoumian, 2004, « Du plaisir d'être-ensemble… », p. 90.

rupture avec l'ordre social et qui correspondent le plus à l'idéal-type. Elle se donne aussi à voir à travers l'ombrage porté sur les dimensions et conséquences identitaires des pratiques et sur le commerce ayant cours entre la société et ses marges. Autrement dit, notre cadre théorique reconduit les idéalisations rencontrées dans l'objet. Plutôt que de servir une compréhension dynamique du phénomène techno, la notion de sacré est une catégorie métaphysique compacte et inanalysable qui sert de butoir devant le jeu instituant entre l'altérité vécue en marge et l'identité. Si tel est le cas en matière de religion, quelle inflexion notre analytique de la transgression reporte-t-elle dans notre analyse des dimensions politiques ?

De la même manière que l'analytique de la transgression a permis de rendre compte de la dynamique des fêtes techno et de leur soif d'altérité, on a pu rendre compte de la nature ludique et festive des nouvelles radicalités politiques. La pratique manifestive, enracinée dans un vouloir-vivre-ensemble hyper-démocratique, répond au désir de subvertir l'ordre social, d'ouvrir le possible et d'expérimenter l'altérité par les mécanismes de la transgression. Or, dans le cas des dimensions religieuses des technoritualités, notre critique remet en cause l'arrimage de celles-ci à la seule logique de consumation. Qu'en est-il des rapports entre religion et logique de consommation ? Similairement, l'étude des nouveaux mouvements de contestation à partir de cette analytique nous a permis de les définir suivant deux pôles allant du radicalisme manifestif au réformisme institutionnel. Nous avons soutenu la proposition selon laquelle l'originalité et la dynamique spécifique de ces mouvements doivent être comprises à partir de l'idéal-type manifestif. Or, de la même manière que notre analyse religieuse, articulée à la notion de sacré, réifiait la marge et l'altérité, se peut-il que notre analyse politique se soit rendue coupable d'une valorisation similaire — de la marge, de la singularité, de la participation, de l'expérience, de l'ici et maintenant et de l'altérité ? Une métaphysique de l'altérité ne travaille-t-elle pas en sous-main les fondements de la pensée manifestive ? C'est sur cette question que nous nous penchons à présent. Il nous faut toutefois faire la remarque suivante : il ne s'agit pas ici de remettre en cause la validité de nos analyses. L'analytique de la transgression rend bel et bien compte du sens des pratiques politiques contemporaines. Ce que nous proposons ici est d'en montrer les limites lorsqu'il s'agit de penser *ensemble* la contestation et l'ordre social dominant.

Politique carnavalesque et réification de l'Autre

L'efficacité contestataire des marges politiques se comprend à partir de ce que nous avons appelé le manifestif et qui n'est en fait qu'une occurrence contemporaine du carnaval et des dimensions politiques de la fête. Ces pratiques sont des pratiques transgressives, utilisées pour leur potentiel de dérision de l'ordre social et de ses instances de pouvoir. Le politique carnavalesque participe du rire ; il déstructure et déhiérarchise. Il souhaite « creuser la tombe pour une nouvelle naissance », écrit Mikhaïl Bakhtine. Dans le carnaval, le cosmique, le social et le corporel sont indissociablement liés dans une socialité festive et utopique tandis que sont violées les règles de la culture. Le manifestif, s'il est garant d'une efficacité symbolique, s'épuise toutefois dans son inachèvement même : il est avant tout potentialité. Reprenant à nouveau Bakhtine, on peut dire que la fête « offre la possibilité d'un monde totalement autre, d'un autre ordre mondial, d'une autre structure de la vie. Il fait franchir les limites de l'unité, de l'indiscutabilité, de l'immuabilité factice (mensongères) du monde existant.[361] »

En empruntant le chemin de la fête, la pratique subversive peut abandonner l'espoir de la Révolution faite « une fois pour toute ». Indice d'un autre rapport au temps, à la matérialité et au pouvoir, certains groupes anarchistes brûlent leurs drapeaux, ces emblèmes autrefois sacrés de la résistance, à la fin de leurs manifestations. Francis Dupuis-Déri écrit ceci au sujet de ces pratiques :

> Les anarchistes et autres radicaux n'ignorent pas les politiciens officiels : leurs manifestations, souvent turbulentes, sont pour eux – comme l'étaient les carnavals des siècles précédents – des moments privilégiés où ils peuvent se moquer et critiquer le pouvoir officiel. Lors de ces actions sensationnelles, ils savent qu'ils jouent le jeu politique en fonction de ce pouvoir. Plus intéressantes, plus innovatrices, plus stimulantes en termes d'expérience humaine du politique sont ces zones autonomes temporaires où le politique se vit de façon intersubjective. Éphémères, ces expériences s'inscrivent toutefois dans la très longue durée et participent à l'histoire de l'humanité démocratique[362]

---

[361] M. Bakhtine, 1970, « Introduction », dans *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard NRF, p. 57 bis.
[362] F. Dupuis-Déri, 2004, « En deuil de révolution ?... », p. 88.

Comme l'indique cet extrait, nul n'est dupe, même parmi les plus radicaux, du pouvoir de l'ici et maintenant seul. Ce qui nous intéresse plutôt ici sont les fondements de l'action, de l'explication du monde et du discours de ces militants. Dans un texte explicitant la valeur politique du carnavalesque dans la résistance actuelle, le militant John Jordan, membre de *Reclaim the Streets*, reprend tour à tour les caractéristiques manifestives relevées au chapitre précédent (indétermination téléologique, ouverture du possible, impératif de participation subvertissant le capitalisme spectaculaire, refus de l'autorité au profit d'une socialité non-hiérarchique, valorisation du plaisir, de l'expérience et du développement personnel, etc.). Tout d'abord, les NMC marquent une rupture fondatrice par rapport au cours de la politique moderne :

> Ces mouvements contre le capitalisme qui émergent partout à travers le monde ne sont pas seulement le rejet du système actuel, mais aussi le rejet des anciennes formes d'action politique. Ces étiquettes de la vieille gauche que sont le sacrifice, la colère, la frustration et la culpabilisation, sont disparues; disparues aussi les marches linéaires du point A au point B suivies des rassemblements monolithiques ; finis les comités centraux, les chefs, les idéologies figées, les dogmes ; finies les demandes de réforme, les demandes pour un nouveau gouvernement et les demandes pour régler des problèmes ; probablement finie aussi la longue attente du jour de la révolution. L'action directe est à l'ordre du jour.[363]

Cette rupture est enthousiaste, heureuse, et elle entend justement redonner préséance au corps et à ses fonctions grotesques, telles que le rire, la danse et la poésie. La nouvelle résistance est heureuse. Si les enjeux sont réels, si la résistance est « sérieuse », elle doit néanmoins faire place au plaisir, conçu aux antipodes de la grisaille capitaliste et de son cycle de production / consommation :

> Mais la survie écologique et sociale n'est pas le seul but. Dans les rues de la ville de Port Harcourt l'année dernière, changer le monde n'était pas une corvée ; il n'y avait pas que la lutte, il y avait aussi le plaisir. Les attentes ne concernent plus uniquement les besoins [...] mais aussi le désir. Le désir d'une vie meilleure, d'une vie merveilleuse, d'un réenchantement total de la planète. [...] Le jeu constitue l'immédiat de la révolution. [...] Mais nous n'attendons plus ces moments de révolution carnavalesque [comme Mai 1968], nous essayons plutôt de les intégrer à tous les instants de la vie de tous les jours.

---

[363] Toutes les citations du texte de Jordan proviennent de J. Jordan, 2002, « Une odeur de carnaval et de révolution », dans *Inter*, No. 80, pp. 22-24.

> [...] La révolution n'est pas un acte mais plutôt un processus et le carnaval peut nous préparer à ce processus.

L'attente eschatologique est une remise à plus tard, une délégation, un refus de ses responsabilités. Elle est contraire à la prise en main et à l'auto-habilitation émancipatrices prônées par les altermondialistes. La finalité de la lutte importe moins que la capacité d'ouvrir le possible. La lutte est vitaliste, sotériologique et libératrice : le manifestif est un moment de *réenchantement* qui espère rompre avec *le caractère radicalement désenchanté de la modernité* :

> Les carnavals révolutionnaires qui auront lieu à nouveau partout à travers le monde injecteront de l'espoir et du possible dans le monde terne et vide de la politique. Ils nous rappellent que nous pouvons comprendre et affecter le cours de notre propre histoire ; que nous pouvons envisager et créer d'autres mondes et que nous pouvons bien nous amuser en le faisant. La société libérée que ces carnavals préfigurent est basée sur la diversité, la joie, la passion, la spontanéité et la générosité.

L'action politique manifestive fait participer aux sources du sens. Elle est religieuse comme l'est la religiosité transgressive des fêtes techno. De la même manière, ses participants essentialisent la communauté et absolutisent la participation. Le capitalisme est apathie, vide, passivité, médiation, statique, limité : discontinuité radicale. La lutte, elle, est au contraire dynamique, directe, active, immédiate et illimitée. Elle participe du flux du sens et du sacré — de la continuité — qui donne la vie :

> Le capitalisme nous force à être spectateurs – un rôle de passivité et d'apathie. [...] Pour sa part, le carnaval insiste sur la participation. Il n'y a pas de spectateurs ni de voyeurs passifs dans un carnaval. Le carnaval, c'est la démocratie dynamique et directe en action, qui rassemble les gens pour construire et partager une expérience commune. L'individualisme insidieux du capitalisme disparaît, mais la diversité de la création demeure. [...] Le carnaval abolit la hiérarchie et le fou devient roi. Il n'y a pas de point central, pas de hiérarchie pyramidale ; tout est fluide, en mouvement, en changement, un peu comme l'Internet, l'outil qui est devenu si utile pour la coordination de la résistance globale contemporaine.

En exergue de son texte, John Jordan cite Raoul Vaneigem[364], situationniste célèbre auprès de Guy Debord, quand il écrit : « Travailler pour le plaisir et pour des festivités

---

[364] Auteur du *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Vaneigem est, fait intéressant, historien des religions.

authentiques s'apparente étroitement à la préparation d'une insurrection générale. » La référence aux situationnistes n'a rien de fortuit ou de superficiel. En fait, la pensée et la pratique situationnistes sont revendiquées comme source théorique et fondement de l'action manifestive, tant du côté des technoritualités que des NMC. Les slogans situationnistes tels que « Jouissez sans entraves » ou « Interdit d'interdire », relayés par la technique du graffiti sur les murs des villes, témoignent d'un rapport particulier à la transgression et à l'hédonisme en matière de politique qui peut nourrir notre réflexion.

Excursus : La révolte révolutionnaire situationniste

Guy Debord, né en 1931, est le situationniste prototypique. Auteur de *La société du spectacle*, paru un an avant les événements de Mai 1968 et dont la popularité lui fut toujours une épine, Debord s'oppose à Jean-Paul Sartre. Sartre, à qui revient par ailleurs le pompon de l'« intellectuel engagé » (« dans toutes les mauvaises causes, à commencer par la sienne ») le plus attaqué et le plus insulté par les « situs », fait l'objet d'une opposition systématique non seulement au plan de la posture mais aussi au plan des idées. Si Sartre glose sur la « liberté », Debord est surtout reconnu pour son analyse des *déterminations* de l'homme moderne placé devant les « faux choix » que lui imposent la société du spectacle et son monde marchandisé[365]. Pour Debord, la société moderne s'est progressivement spectacularisée, au point où elle s'est totalement désubstantivée — nous dirons désenchantée. Par conséquent, la société moderne est déshumanisation, séparation de l'humain d'avec lui-même et isolement. Le spectacle s'oppose à la vie : « Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non-vivant.[366] » La société du spectacle est une société de la représentation totalisante et tautologique, et la représentation est l'essence même de la séparation de l'humain avec la vie et avec l'Autre :

---

[365] « Le faux choix dans l'abondance spectaculaire, choix qui réside dans la juxtaposition de spectacles concurrentiels et solidaires comme dans la juxtaposition des rôles (principalement signifiés et portés par des objets) qui sont à la fois exclusifs et imbriqués, se développe en luttes de qualités fantomatiques destinées à passionner l'adhésion à la trivialité quantitative. » G. Debord, 1992, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, Thèse 62, pp. 57-58.

[366] G. Debord, 1992, *La société du spectacle*..., Thèse 2, pp. 15-16.

> Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation.
>
> Le caractère fondamentalement tautologique du spectacle découle du simple fait que ses moyens sont en même temps son but. Il est le soleil qui ne se couche jamais sur l'empire de la passivité moderne. Il recouvre toute la surface du monde et baigne indéfiniment dans sa propre gloire.
>
> Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images.[367]

La société du spectacle est une société aliénante que l'activité situationniste essaie de subvertir pour aménager des moments d'émancipation. Par contraste, la société du spectacle est tout entière vouée à instaurer un régime d'homogénéité, de rationalisation et surtout de passivité :

> Le spectacle se présente comme une énorme positivité indiscutable et inaccessible. Il ne dit rien de plus que « ce qui apparaît est bon, ce qui est bon apparaît ». L'attitude qu'il exige par principe est cette acceptation passive qu'il a déjà en fait obtenue par sa manière d'apparaître sans réplique, par son monopole de l'apparence.[368]

Selon cette perspective, la société du spectacle est par nature mortifère. Comme l'écrit Debord, plus le spectateur « contemple, moins il vit ». Le résultat en est un de double rupture, « scission achevée à l'intérieur de l'homme » et séparation entre lui et ses semblables. « Le spectacle réunit le séparé, mais il le réunit en tant que séparé.[369] » La société du spectacle est la société de la communauté impossible. Suivant l'analytique de la transgression, ne peut-on pas en déduire que la fusion communautaire devient, du fait même de cet interdit, la denrée la plus désirable et qu'elle se trouve à l'origine de l'être-ensemble techno et altermondialiste ? En fait, il n'y a pas que la communauté qui soit impossible, le possible lui-même est précautionneusement usurpé au profit du permis :

> La séparation est l'alpha et l'oméga du spectacle. L'institutionnalisation de la division sociale du travail, la formation des classes avaient construit une première contemplation

---

[367] G. Debord, 1992, *La société du spectacle*..., Thèse 1, p. 15 ; Thèse 13, p. 2 ; Thèse 4, p. 16.
[368] G. Debord, 1992, *La société du spectacle*..., Thèse 12, p. 20.
[369] G. Debord, 1992, *La société du spectacle*..., Thèse 30, p. 31 ; Thèse 20, p. 24 ; Thèse 29, p. 30.

> sacrée, l'ordre mythique dont tout pouvoir s'enveloppe dès l'origine. Le sacré a justifié l'ordonnance cosmique et ontologique qui correspondait aux intérêts des maîtres, il a expliqué et embelli ce que la société ne pouvait pas faire. Tout pouvoir séparé a donc été spectaculaire, mais l'adhésion de tous à une telle image immobile ne signifiait que la reconnaissance commune d'un prolongement imaginaire pour la pauvreté de l'activité sociale réelle, encore largement ressentie comme une condition unitaire. Le spectacle moderne exprime au contraire ce que la société peut faire, mais dans cette expression le permis s'oppose absolument au possible.[370]

Suivant ce point de vue, la contestation et la subversion de la société du spectacle consiste à y opposer la fusion communautaire et l'ouverture du possible permises par la « fête véritable », c'est-à-dire maximalement transgressive : « Pour eux la vie entière, et Paris en particulier, ne peuvent qu'être une fête permanente, une suite ininterrompue de moments sans retour, où la fragilité absolue du passage du temps doit se faire sentir.[371] » Les stratégies situationnistes pour contrer la société du spectacle sont radicalement transgressives. Comme l'écrit Véronique Dassas, pour être situ, il faut d'abord et avant tout boire, boire et boire encore ; et ce, dans les gargotes les plus miteuses, les plus minables et les plus malfamées[372]. Comme pour Georges Bataille, la subversion passe par l'excès. Mieux, l'excès est par nature subversif :

> Mais Debord ne sera jamais véritablement lettriste [...] Ce qui l'intéresse chez eux, c'est un style de vie, un goût du défi et de la provocation, un pari sur les dispositions subversives de la jeunesse. Les années lettristes de Debord, ce sont des années aventureuses, consacrées surtout aux plaisirs en tous genres et au désœuvrement. De 1951 à fin 1953, il fréquente assidûment les cafés les plus mal famés de Saint-Germain-des-Prés, où l'on trouve des petits délinquants, quelques déserteurs et des mineures en fugues, tous ceux et celles qu'il appelle les « voyous et les voyelles ». Debord et ses compagnons ne cultivent guère que l'art de la perdition. Jamais l'avant-garde n'aura été aussi belle que dans ce mouvement de renoncement à ses pratiques désormais convenues, jamais elle n'aura autant été à la hauteur de son projet d'en finir avec l'art que dans cette

---

[370] G. Debord, 1992, *La société du spectacle*..., Thèse 25, p. 27.

[371] Y. Ciret, 2001, « Guy Debord, un stratège dans son siècle », dans *Magazine Littéraire*, No 399 (juin) : « *Guy Debord et l'aventure situationniste* », p. 20. Jérôme Giudicelli, dans un article sur Vaneigem dans le même périodique, écrit : « Les situationnistes aimaient ainsi à se référer à la Commune de Paris de 1871 comme à une "fête" spontanée dans le cadre de laquelle tout un chacun faisait de la politique sans le savoir, refusant toute délégation de pouvoir et par là-même la division moderne de la vie. Vaneigem préfère se référer au millénarisme des anabaptistes de Münster (leur union avec Dieu était telle que la notion de péché n'avait plus de sens. Cette micro-société mena ainsi à son terme la dialectique du spectacle et de la séparation élaborée par Vaneigem). » (« Raoul Vaneigem : la révolution entre soi », p. 46.)

[372] V. Dassas, 2004, « Situer les situationnistes », dans *Conjonctures*, No 38 (été) : « *Guy Debord* », pp. 17-43.

> belle obstination à ne rien faire, à ne rien créer, à ne laisser ni œuvres, ni traces, ni monuments. « C'est là que nous avons acquis cette dureté qui nous a accompagnés dans tous les jours de notre vie, et qui a permis à plusieurs d'entre nous d'être en guerre avec la terre entière, d'un cœur léger. » Ce que Debord a pu écrire et penser plus tard vient (aussi) de là : d'une expérience-limite, d'une capacité de vivre dans un pur présent vide de projets et d'œuvres.[373]

Excès transgressifs et hédonistes, valorisation de la jeunesse, dépassement de l'art, fût-il d'avant-garde, expérience-limite du présent insoumis au projet : le remède situationniste à la société du spectacle recoupe largement l'analyse des technoritualités et de la contestation manifestive. En 1954, Debord fonde la revue *Potlatch*, jamais mise en vente. Le nom de cette revue confirme la proximité avec la pensée de Georges Bataille (qui ne figure étrangement pas dans le parcours des situationnistes, du moins selon nos recherches). Lui succédera l'*Internationale situationniste* (IS) en 1958 (jusqu'à 1969), suivant les mêmes principes : « Elle est envoyée gratuitement, substituant à l'échange financier le don rituel et somptuaire des sociétés primitives.[374] » On y trouve déjà tous les ingrédients pour une praxis subversive situationniste : « L'appel à un art qui soit "de situation", c'est-à-dire *vécu*, les principaux thèmes de la psychogéographie [...], la théorie et la pratique du détournement [...], ainsi que de nombreuses prises de position politiques aussi clairement anti-impérialistes qu'anti-staliniennes.[375] » Les situationnistes se détournent radicalement du terrain idéologique comme terreau de la lutte pour adopter une pratique dite en situation. Une situation est un champ de bataille, un champ de tir, un champ d'expérimentation ; c'est le « le

---

[373] V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* », Association pour la diffusion de la pensée française (ADPF), Ministère des Affaires étrangères, France, section 1.2. Document électronique : http://www.adpf.aso.fr/adpf-publi/folio/g_debord/index.html , consulté le 10 octobre 2005. Les lettristes, rassemblés autour d'Isidore Itou, sont aux yeux du jeune Debord « le seul mouvement d'avant-garde réellement subversif de l'après-guerre » et le seul héritier des dadaïstes et des surréalistes.

[374] Y. Ciret, 2001, « Guy Debord... », p. 20.

[375] V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* »..., section 1.5. C'est l'auteur qui souligne. « La psychogéographie est une des préoccupations les plus originales et les plus importantes de l'*Internationale situationniste* au cours de ses premières années d'existence, tant sur le plan pratique que sur le plan théorique. Elle a cependant été inventée dans la plupart de ses aspects dès l'époque de l'Internationale lettriste, notamment à l'initiative d'Ivan Chtcheglov [...] Il existe aussi une filiation évidente entre la psychogéographie et certaines expériences surréalistes de l'espace urbain. Pour Debord, l'intérêt essentiel de la psychogéographie est de vouer l'avant-garde au désœuvrement actif. Elle permet de situer le poétique non plus dans des livres ou des tableaux, mais dans un art proprement situationniste, c'est-à-dire dans des expériences ou des projets de construction d'environnements. Elle est, dans un premier temps du moins, la figure la plus emblématique de ce que les situationnistes appellent la « construction de situations ». » (section 2.1)

milieu propre au déploiement des *passions nouvelles*[376] ». En somme, Debord décrit ainsi le (non-)projet situationniste : « Notre idée centrale est celle de la construction de situations, c'est-à-dire la construction concrète d'ambiances momentanées de la vie, et leur transformation en une *qualité passionnelle supérieure*.[377] » Comme pour Bataille, la « vie », pour Debord, est ailleurs, dans l'expérience immédiate, hautement affective — un degré de passion atteignable par la transgression seule et par la poursuite inlassable de la marge. La construction de situations est une praxis poétique qui dépasse la *représentation* figée de l'œuvre pour pénétrer dans la *participation*, la communauté et l'éphémère. Elle prend forme par l'expérience de « dérives » :

> La dérive se présente comme une technique du passage hâtif à travers des ambiances variées. Le concept de dérive est indissolublement lié à la reconnaissance d'effets psychogéographiques, et à l'affirmation d'un comportement ludique-constructif, ce qui l'oppose en tous points aux notions classiques de voyage et de promenade.[378]

Dans un texte synthétique, Vincent Kaufmann écrit :

> Constituée dans un premier temps essentiellement d'artistes, l'IS vise cependant un dépassement de l'art, fût-il d'avant-garde. Elle se propose de franchir une frontière au-delà de laquelle l'art d'avant-garde redevient communication, participation de tous et réintégration du poétique dans la vie quotidienne transformée en jeu.[379]

Le situationnisme n'est pas une avant-garde : c'est un au-delà, un ailleurs, tout comme sa praxis est un au-delà de la représentation comme régime de séparation de l'humain avec l'humain et aliénation. Dans *La société du spectacle*, Debord écrit :

---

[376] V. Dassas, 2004, « Situer les situationnistes »..., p. 18. C'est l'auteur qui souligne.
[377] V. Dassas, 2004, « Situer les situationnistes »..., p. 34. C'est l'auteur qui souligne.
[378] V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* »..., section 2.1.
[379] V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* »..., section 1.5.

> Le fait que le langage de la communication s'est perdu, voilà ce qu'exprime *positivement* le mouvement de décomposition moderne de tout art, son anéantissement formel. Ce que ce mouvement exprime *négativement*, c'est le fait qu'un langage commun doit être retrouvé – non plus dans la conclusion unilatérale qui, pour l'art de la société historique, *arrivait toujours trop tard, parlant à d'autres* de ce qui a été vécu sans dialogue réel, et admettant cette déficience de la vie –, mais qu'il doit être retrouvé dans la praxis, qui rassemble en elle l'activité directe et son langage. Il s'agit de posséder effectivement la communauté du dialogue et le jeu avec le temps qui ont *été représentés* par l'œuvre poético-artistique.[380]

La stratégie du détournement, déjà évoquée pour qualifier les transgressions opérant dans les technoritualités et la contestation manifestive, illustre le type d'irruption de la singularité dans le tissu du social. Le détournement « consiste à se servir de textes déjà existants en leur faisant subir des modifications plutôt que d'en produire de nouveaux : mélange de plagiat et d'amélioration par recyclage, textes et images mis au service de nouvelles causes et de nouveaux combats.[381] » Le détournement est le contraire de la citation, qui s'approprie l'autorité de la source citée ; le détournement est à l'inverse un fragment arraché à son contexte, à son mouvement, et finalement à son époque comme référence globale et à l'option précise qu'elle était à l'intérieur de cette référence. Comme l'écrit Kaufmann :

> Le détournement est à la fois une technique de disparition et une technique de réappropriation. C'est une technique de disparition qui produit de la mobilité et de l'impersonnalité multiple, qui brouille les cartes : impossible d'assigner un « détourneur » à résidence, de l'obliger à signer comme on signe des aveux. C'est un art de voleurs de textes et d'images qui n'ont rien à perdre, et surtout pas leur réputation d'écrivain ou d'artiste. Que faire de mieux lorsqu'on s'est de toute façon voué à la perdition ? D'autant plus que le détournement est aussi une technique guerrière de réappropriation des mots, des images et des œuvres, dont il s'agit de réactiver le potentiel poétique en les soustrayant aux circuits contrôlés par le pouvoir et en redonnant à *tous* les moyens de s'en servir. Le détournement est en principe à la portée du premier venu. Il débouche sur un *communisme de l'écriture*.[382]

Il s'agit en somme d'une transgression de l'individualité qui cible les racines mêmes de la civilisation : « Systématisé, il implique un art sans auteur, il constitue une attaque

---

[380] G. Debord, 1992, *La société du spectacle*..., Thèse 187, pp. 181-182. Emphase dans le texte.
[381] V. Dassas, 2004, « Situer les situationnistes »..., p. 34.
[382] V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* »..., section 2.2. Emphase dans le texte.

frontale contre toute la tradition artistique auctoriale occidentale[383] ». La modernité est balayée du revers de la main, au profit d'une recommunautarisation et un réenchantement subversif par le *geste* de la poésie. Le détournement réinvestit le symbolique dans un monde complètement désenchanté par la rationalisation du spectacle et de la marchandise : « Le détournement est d'autant moins opérant qu'il s'approche d'une réplique rationnelle », disent Debord et Gil Wolman dans leur *Mode d'emploi du détournement*. L'essentiel est d'être efficace, en misant sur l'éclat et la pureté transgressive : « Les déformations introduites dans les éléments détournés doivent tendre à se simplifier à l'extrême, la principale force d'un détournement étant fonction directe de sa reconnaissance, consciente ou trouble, par la mémoire.[384] » Accessible à tous en même temps qu'il est brouillage « auctorial », le détournement veut investir le champ du mythe (la caractéristique du mythe est de ne pas avoir d'auteur[385]) dans le but de radicaliser et d'universaliser la subversion. Autrement dit, la pratique de situations (c'est-à-dire d'événements singuliers et éphémères) doublée de détournement (sans auteur, universalisé et universalisable) fait du situationnisme un effort de retournement complet du monde (un réenchantement total par la marge) via une réconciliation symbolique du singulier et de l'universel. Pour Debord, il n'y a pas de sens dans la culture, seulement dans sa négation : « La négation réelle de la culture est seule à en conserver le sens.[386] » En ce sens, le situationnisme est une dévalorisation systématique de l'identité (nécessairement spectaculaire) au profit d'une survalorisation — d'une *essentialisation* — de la marge, de l'altérité et de la transgression pour elle-même, bref, de l'instituant.

---

[383] V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* »..., section 2.2.

[384] Debord, Guy-Ernest et Gil J. Wolman, 1956, « Mode d'emploi du détournement », paru initialement dans « *Les lèvres nues* », No 6 (mai), p. 7 bis. Texte disponible sous forme électronique au http://www.diogène.ch , consulté le 10 octobre 2005.

[385] « Un mythe, remarquons-le, c'est une histoire qui n'a pas d'auteur. Ceux qui l'entendent reçoivent un message qui ne vient, à proprement parler, de nulle part. Mais cela n'implique pas qu'il soit sans rapport à la vérité. Bien au contraire. Le mythe est aussi une sagesse. Par ses classifications, pas sa capacité d'envisager le passé, le présent et l'avenir, il permet de composer un sens dans la trame de l'expérience courante, il représente un savoir du monde. Il structure la possibilité de vivre en société. Mais ce savoir, puisqu'il n'a pas d'auteur, puisqu'il est sans genèse, ne peut être critiqué. » R. Lemieux, 1998, « Réel ou fiction ? Les sciences humaines, en vérité ! », dans « *La vérité, entre science et savoir* », *Savoir. Psychanalyse et analyse culturelle*, Vol. 4, No 1 (juin), GIFRIC, Québec, pp. 217-218.

[386] G. Debord, 1992, *La société du spectacle*..., Thèse 210, p. 200.

Un rappel de l'implication situationniste dans les contestations de 1968 en France illustre la manière dont ces fondements ont trouvé à s'inscrire dans le réel. Refusant de prendre le devant de la scène (n'ayant aucun goût pour le spectacle, même d'extrême-gauche), se désintéressant même des questions étudiantes, les situationnistes ont néanmoins contribué à déclencher les événements de mai. Ils fournissent brochures, affiches, bandes dessinées détournées, slogans et mots d'ordre qui se répandent rapidement sur les murs de Paris et des lieux occupés : « Prenez vos désirs pour la réalité », « L'ennui est contre-révolutionnaire » ou encore « Abolition du travail aliéné ». Leur incidence est stylistique et formelle. Elle ancre la révolte dans la débauche, la dérision et la dérive. Les situationnistes se désintéressent toutefois des événements eux-mêmes, à l'exception des grèves sauvages et des occupations : « Avec les occupations sauvages d'usine, qui ne doivent rien aux organisations syndicales, c'est presque la totalité du projet situationniste qui se réalise de façon éphémère[387] », écrit Kaufmann. C'est-à-dire, selon Debord : « Le désir reconnu du dialogue, de la parole intégralement libre, le goût de la communauté véritable, avaient trouvé leur terrain dans les bâtiments ouverts aux rencontres et dans la lutte commune »[388]. En somme,

> Debord est hostile aux syndicalismes officiels comme aux partis (et groupuscules) politiques dits d'avant-garde (du communisme stalinien au maoïsme en passant par le trotskisme). Il refuse toute forme de *représentation* de la classe ouvrière par ses militants-fonctionnaires autoproclamés, et il a toujours soutenu les luttes et les révoltes les plus autonomes, ainsi que les *conseils ouvriers* – l'autogestion absolue de la vie des travailleurs par les travailleurs – et ce, notamment, en Mai-68.[389]

La révolution situationniste n'a rien à voir avec celle des idéologues : elle est éminemment poétique, c'est-à-dire singulière, éphémère et situationnelle. La révolution situationniste est un culte de la négation, de la fin, de la dérision et de la dérive. Pour Raoul Vaneigem, faire la révolution n'est-il pas « mener une vie passionnante[390] » ? La révolution, en ce sens, est rétablissement d'une communication « réelle » issue de l'expérience

---

[387] V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* »..., section 1.5 bis. Sur les situationnistes et Mai 68, voir aussi Ch. Bourseiller, 2001, « Aux origines de Mai 68 », dans *Magazine Littéraire*, *op. cit.*, pp. 42-44.

[388] *Internationale situationniste*, No 12, pp. 3-4, cité par V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* »..., section 1.5.

[389] V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* »..., section 1.9. C'est l'auteur qui souligne.

[390] *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, cité dans J. Giudicelli, 2001, « Raoul Vaneigem... », p. 47.

immédiate, foyer de communauté véritable mais nécessairement éphémère. Une échappée par rapport à la « virtualisation de la vie[391] » moderne. L'*Internationale situationniste* a d'ailleurs été mise à mort lorsque devenue trop visible : « La fin de l'IS est signée Debord. On y retrouve son intransigeance, mais aussi son goût pour l'éphémère, pour ce qui ne dure pas, pour la perte et la perdition ; comme si la fin — dans tous les sens du terme — de l'IS avait toujours été sa dissolution.[392] »

Malgré les ressemblances frappantes entre situationnistes et radicalité manifestive, des divergences subsistent. Par exemple, les situationnistes pratiquent la transgression sous le mode de l'invective, de la provocation, de la confrontation, du mépris, du défi, de l'insulte et du conflit, aux antipodes du carnavalesque ludique de la contestation manifestive. La radicalité, à l'époque, était encore frontale, oppositionnelle. Si les situationnistes inspirent les mouvements sociaux de l'époque, ils ne sont eux-mêmes qu'une clique élitiste pratiquant l'exclusion de ses membres jusqu'à la dissolution. S'il n'y a ni dirigeant ni hiérarchie ni structure au sein de l'IS, la socialité y est antinomique à l'inclusion et l'affectivité propre aux groupes manifestifs. Tandis que les NMC chérissent la relation humaine pour elle-même au détriment des idées, les situationnistes sont encore (et peut-être malgré eux) attachés à la valeur de Vérité de l'Idée :

> En fait, nous trouvant amenés à prendre position sur à peu près tous les aspects de l'existence qui se proposent à nous, nous tenons pour précieux l'accord avec quelques-uns sur l'ensemble de ces prises de position, comme sur certaines directions de recherche. Tout autre mode de l'amitié, des relations mondaines ou même des rapports de politesse nous indiffère ou nous dégoûte. Les manquements objectifs à ce genre d'accord ne peuvent être sanctionnés que par la rupture. Il vaut mieux changer d'amis que d'idées.[393]

La transgression situationniste diverge de la transgression manifestive dans ses modalités parce que conditionnée par les interdits propres à une autre époque. En revanche,

---

[391] « L'appauvrissement de la vie humaine résulte précisément de l'invasion du quotidien par les "choses" [...] "Le concept de paupérisation trouve aujourd'hui son éclatante démonstration non, comme le pensait Marx, dans le cadre des biens nécessaires à la survie, puisque ceux-ci loin de se raréfier n'ont cessé d'augmenter, mais bien dans la survie elle-même, toujours antagonique à la vraie vie." » J. Giudicelli, 2001, « Raoul Vaneigem... », p. 45 (L'auteur cite Vaneigem dans son *Traité*...).

[392] V. Kaufmann, 2003, « *Guy Debord* »..., section 1.6.

[393] G. Debord dans *Potlatch* en 1954, cité par V. Dassas, 2004, « Situer les situationnistes »..., p. 37.

l'ontologie situationniste repose sur les mêmes fondements que celle des nouvelles radicalités. Le spectacle s'impose comme une médiation qui fait barrière à la « vraie » vie vécue, et la représentation s'oppose radicalement à la participation. Par conséquent, « vivre » au sens plein devient dérive. La vraie vie se goûte dans la seule brèche ouverte par la transgression. Étrangement, si la marchandise est réification au sens de désubstantialisation, la marge se trouve réifiée à son tour dans le sens inverse par une substantialisation de l'altérité[394]. En d'autres termes, on bute à nouveau sur la même dichotomie qui oppose logique de consommation et logique de consumation, idéologie (vide et aliénante) et utopie (instituante et vivifiante).

Avatars romantiques

L'appel au pouvoir contestataire de la transgression ne date donc pas d'hier, et il y a certainement lieu de questionner plus avant nos objets. Pour ce faire, revenons au texte de John Jordan :

> Mais le délire frénétique et la sensualité du carnaval ont accompagné nos vies depuis des temps immémoriaux et ces éléments ont toujours refusé de disparaître. Jaillissant comme des brins d'herbe à travers l'asphalte, ça revient toujours et toujours. Encore une fois, l'État va tenter d'englober le carnaval révolutionnaire. Il est déjà clair qu'ils veulent inviter les participants « autour d'une table » [...] Nous ne voulons pas nous retrouver autour d'une table, nous voulons plutôt danser dessus, la virer à l'envers, rire de leurs vains efforts pour embellir le système, et mettre en place les apparences de la liberté et de la démocratie.[395]

Comme pour les technoritualités, la transgression festive signifie pour les protagonistes la résurgence d'un refoulé primitif. L'image des brins d'herbes résilients poussant dans les fissures de la rationalisation désubstantialisante de la modernité rappelle la part maudite de Bataille et le caractère inexpugnable du sacré ressurgissant aux frontières de

---

[394] La réification est l'appréhension d'un phénomène humain en tant que « chose » ou « icône », c'est-à-dire en des termes non-humains, supra-humains ou sous-humains. La réification en sciences sociales est néfaste du fait qu'elle soustrait un phénomène à son économie humaine, c'est-à-dire à la dialectique sociale.

[395] J. Jordan, 2002, « Une odeur de carnaval... », p. 24.

l'ordre social. Si Jordan réfère à la « révolution » c'est, comme pour les situationnistes, le souhait d'une révolution permanente qui serait par essence festive et carnavalesque — un appel à cette résurgence du sacré. Dans cette optique, le carnaval est entièrement participatif et démocratique, radicalement immanent. Il s'oppose au capitalisme spectaculaire comme son envers. Il en appelle à la transgression comme passage à une altérité qui demeure somme toute inatteignable, toujours à rechercher : la révolution est un processus constant, le seul état désirable.

Il y a une bonne dose de tragique dans le politique manifestif qui n'aurait peut-être pas déplu à Friedrich Nietzsche. Le carnaval et la démocratie « directe et dynamique en action » sont l'horizon de Jordan, comme la révolution est celui de Debord et le surhumain celui de Nietzsche. Le surhumain est celui qui, d'un grand rire, balaie l'austérité de la morale civilisationnelle et qui, par la danse, renverse toutes les valeurs et tous les systèmes pour faire place au déferlement désinhibé des forces créatrices. En somme, Jordan aurait peut-être eu en Nietzsche un partenaire avec qui danser sur la table de négociation si on lui avait finalement offerte celle-ci plutôt qu'un lot de gaz lacrymogène.

L'idée n'est pas de compliquer notre discussion par des allusions furtives à Nietzsche. Il importe de voir que la valorisation du dionysiaque dans la pensée du philosophe allemand est *une version du romantisme*, c'est-à-dire d'une critique tout à fait moderne de la modernité rationnelle et de la civilisation chrétienne en tant qu'elle est perçue comme une civilisation de l'interdit, du Même[396]. C'est dans la pensée de Nietzsche que Georges Bataille fonde son modèle foncièrement anti-utilitariste de la religion, en en reconduisant du coup le romantisme qui affleure à son tour dans notre approche[397]. Dans la mesure où Bataille durcit sa propre pensée dans le sens d'une valorisation de la transgression, ce petit détour nous

---

[396] Sur les rapports entre la pensée de Bataille et de Nietzsche, lire F. Warin, 1994, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Paris, Presses universitaires de France, 347 p.

[397] Ceci est tant vrai que le professeur de communication J. David Black a proposé dans un récent ouvrage que l'on déterre l'outillage conceptuel romantique pour penser des phénomènes « non-rationnels » comme les raves et Internet. L'auteur y clame la grande « sensibilité » de l'analytique romantique appliquée à de tels phénomènes. Il vante les vertus prétendument « non-réifiantes » de cette analytique, à même de palier à la réification du Même colportée par l'outillage conceptuel des Lumières. Voir J. David Black, 2002, *The Politics of Enchantement. Romanticism, Media, and Cultural Studies*, Waterloo (Ontario), Wilfrid University Press, 200 p.

concerne directement et permet de nous resituer au centre de notre analytique de la transgression. Jordan aurait en fait plusieurs partenaires prêts à danser avec lui son hymne carnavalesque à la sensualité et à la révolution permanente. Signe que nous sommes en présence d'une nouvelle réification de la marge, d'une métaphysique de l'altérité, pour Jordan comme pour Bataille, Debord et Nietzsche, la vraie vie est ailleurs. À la métaphysique du Même se substitue une métaphysique de l'Autre.

C'est ce même débordement qui travaille le renversement de la logique représentative pour une logique participative. Les tenants de cette dernière n'ont eu cesse d'en cerner les limites pratiques et théoriques. Par exemple, comme l'a argumenté Carlos Castoriadis, le système politique représentatif repose lui aussi sur une métaphysique : « Il y a une métaphysique de la représentation politique qui détermine tout, sans jamais être dite ou explicitée. [...] On se borne à dire que, dans les conditions modernes, la démocratie directe est impossible, donc qu'il faut une démocratie représentative.[398] » Tout système politique ne se fonde-t-il pas nécessairement dans le mythe ? Or, la démocratie directe qui entend remédier aux lacunes de la représentation ne fait-elle pas à son tour appel à un mythe de la participation pure ? On substitue alors à une mythologie de l'homogène une mythologie de l'hétérogène selon laquelle la société ne peut pas être représentée.

En réponse aux réformistes qui reprennent l'argument selon lequel il faudrait que l'altermondialisme en général et le Forum social mondial en particulier passent de la contestation à la proposition, Miguel Benasayag et Florence Aubenas soutiennent qu'une telle entreprise serait illusoire. Remettre le projet devant l'expérience et la pratique serait jouer le jeu du système et de la soumission. La résistance ne doit pas opposer des théories mais des pratiques à l'ensemble des pratiques capitalistes qui font le monde. Le capitalisme ne se combat pas dans l'universel et la méta-économie mais par la création de singularités non-conformes : « C'est pourquoi le seul projet possible passe par la création et le développement de zones et de tendances non capitalistes, où il ne s'agira plus de trouver des plans macroéconomiques de libération, mais de nous libérer de l'économie.[399] » Les partis

---

[398] Selon F. Dupuis-Déri, 2004, « Penser l'action... », p. 98.
[399] F. Aubenas et M. Benasayag, 2002, Résister, c'est créer..., p. 120.

politiques traditionnels, fondés sur les principes de la représentativité, sont accusés de bafouer les principes démocratiques et de freiner le foisonnement de pratiques non-capitalistes. Or, tout n'est peut-être pas si simple. Dans un article sur le fonctionnement du parti Vert en France (proche de l'esprit des NMC), Jean-Paul Russier montre comment l'exacerbation du principe démocratique — c'est-à-dire du respect des opinions de chacun et un régime consensuel — est fonction d'un hyperindividualisme[400]. De ce fait, l'hypertrophie démocratique sacralise l'individu et l'intégrité de sa parole. C'est un fait pour le moins paradoxal qui fait de la critique la plus acerbe de l'individualisme son colporteur, par le biais du refus de la représentation. Si la survalorisation de la représentation revient à nier l'individu, celle de la démocratie participative et directe sacralise la participation individuelle. Tout le rapport de la marge contestataire au centre se joue dans cette tension entre la soumission à la représentation et aux institutions politiques existantes d'un côté et, de l'autre, le refus de s'y plier de manière à créer de l'autrement. On ne peut par conséquent analyser l'un sans l'autre. Qu'en est-il de la récupération ?

Luc Boltanski et Ève Chiapello, dans leur étude sur *Le Nouvel esprit du capitalisme*, ont bien montré comment le « système » s'était réapproprié des modes d'organisation et d'autonomie du mouvement de contestation des années 1960-1970. Il semble que cette dynamique de piratage continue aujourd'hui entre le mouvement social et le « système ». Si la logique de détournement anime les stratégies des NMC, le système ne répond-il pas avec d'autres armes encore ? La manière dont certains réformistes (et notamment ceux qui sont le plus près des pouvoirs publics et les plus dépendants des subventions gouvernementales) se sont appropriés le discours de condamnation des gestes « violents » de « certains manifestants », sous prétexte que « ces actions sont totalement étrangères au mouvement altermondialiste », donne à penser en ce sens. Si les groupes réformistes trouvent à se légitimer par de telles positions, les radicaux sont pour leur part stigmatisés dans le rôle de

---

[400] J.-P. Russier, 2005, « Le cercle vicieux de la démocratie moderne : l'individu contre le collectif ? », dans *Revue du MAUSS*, No 25, « *Malaise dans la démocratie. Le spectre du totalitarisme* », Paris, La découverte / MAUSS, pp. 305-321. L'exclusion radicale des situationnistes était déjà symptômatique de ce genre d'hyperindivudualisme. Comme l'écrit Giudicelli au sujet du *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* de Vaneigem : « De manière souterraine il annoncerait aussi, à travers son apologie du désir, la montée de l'individualisme dans la société française à compter des années 1970. » J. Giudicelli, 2001, « Raoul Vaneigem… », p. 45.

« casseurs sauvages » et servent de frontière à partir de laquelle se clôture le système institué. D'un autre côté, la création de singularités oblige à une créativité quasi frénétique, car ce qui est inédit et surprenant une première fois est attendu la prochaine. C'est la logique dans laquelle se retrouvent les Black Blocs : à peine quelques années après Seattle, les policiers anticipent désormais leurs coups, infiltrent leurs groupes et créent même de faux Black Blocs dont l'action consiste à provoquer les policiers afin d'entraîner les manifestations vers l'opposition et la violence et par le fait même légitimer une répression musclée, comme ce fut le cas à Gênes.

Ainsi, participation et représentation ne forment-ils pas plutôt un couple complémentaire que tout système politique articule dans une réification (d'une partie) de l'un ou de l'autre ? Voilà reposée la difficile question de l'articulation de l'instituant et de l'institué. Notre analytique se condamne à perdre un pôle de vue à force de tenir l'autre. Entre une métaphysique de l'Autre et du Même, une voie est-elle possible ?

La fonction fédératrice de l'agir et la question du pouvoir

Ce problème reçoit un nouvel éclairage si l'on considère à présent la question du pouvoir. Au manifestif correspond un déplacement de la représentation vers la participation, du discours vers l'agir et l'affectivité de l'expérience. Des penseurs de l'altermondialisme comme Diego Sztulwark et Miguel Benasayag préfèrent d'ailleurs parler de résistance plutôt que de contestation. « Résister, ce n'est pas, dès lors, avoir des opinions[401] », mais construire des pratiques. À la base, c'est un sentiment aigu d'injustice croissante, un ressort d'ordre principalement émotionnel, qui motive la participation. Ce type de militantisme « ne suppose plus une démarche globale d'adhésion à un objectif central, mais un accord parcellaire qui fonde un militantisme moral[402] ». C'est-à-dire qu'il s'agit d'un militantisme non plus *idéologique* mais *éthique*, qui puise aux sources normatives du présent pour asseoir ses

---

[401] D. Sztulwark et M. Benasayag, 2002, *Du contre-pouvoir…*, p. 17.
[402] M. Barthélémy, 2000, *Associations : un nouvel âge de la participation ?*, Presses de Science Po, p. 81, citée dans I. Sommier, 2001, *Les nouveaux mouvements…*, p. 18.

revendications (principes de la Déclaration des droits de l'Homme, Constitution, etc.). Ce n'est plus l'adhésion au sens mais la *disponibilité à l'action* qui fait le militant, tandis que les sociologues parlent d'une croissance du phénomène des multi-militances. Or, c'est ce rapport mou à l'adhésion au profit d'une insistance sur la participation qui fait cohésion : « La capacité des nouveaux mouvements altermondialistes d'opérer la synthèse entre des traditions militantes diverses ne se trouve pas tant dans leurs discours que dans leurs répertoires d'actions[403] ».

Le passage de l'opinion à l'action est aussi un passage au corps. Il y a une perception chez les militants que changer le monde ne peut se réaliser par le *tabula rasa* mais par un travail constant et situé : « La création d'une vie différente passe, fondamentalement, par l'invention de modes de vie, de modes de désirer alternatifs[404] » qui ne se coupent pas du monde à la manière des communes ou des kibboutz mais qui transigent avec lui, injectant dans l'économie globale des touches d'altérité. L'universalité vers laquelle veulent tendre les luttes d'aujourd'hui ne se décline plus sur le mode de la Vérité transcendante mais plutôt sur celui de l'immanence : l'action résistante dans la particularité de chaque situation, l'universalité des corps et de l'humanité. Il ne suffit pas de s'opposer et d'affronter : la nouvelle radicalité manifestive développe une multitude d'expériences en procédant par ex-centrement et détournement. Elle crée des zones réellement démocratiques et non-capitalistes, des zones d'autonomie temporaires (ZAT) par rapport à l'ordre social consumériste. Benasayag emprunte à Gilles Deleuze l'expression « résister, c'est créer » qui résume selon lui l'ambition altermondialiste : « Résister, c'est aussi et surtout créer. C'est créer, ici et maintenant, une multitude de pratiques montrant concrètement à quelles conditions d'autres formes de société et de vie sont possibles.[405] » Sortant du discours, l'altermondialisme travaille non pas à l'élaboration d'un contre-système, défini par la seule confrontation avec ce dernier, mais à son au-delà : « Si on ne peut congédier le réel au seul prétexte qu'il devrait être différent, on peut en revanche construire quelque chose à côté pour que ce qui existe ne soit pas monopolistique.[406] »

---

[403] C. Désy, 2004, « Des voies nouvelles »..., p. 20.
[404] M. Benasayag et D. Sztulwark , 2002, *Du contre-pouvoir*..., p. 82.
[405] M. Benasayag, 2002, « Préface »..., p. VIII.
[406] F. Aubenas et M. Benasayag, 2001, *Résister, c'est créer*..., p. 74.

La contestation de type altermondialiste propose une réponse à la désillusion et à l'impuissance : refaire *sens* au niveau civique en permettant une réappropriation du politique sous la forme d'une nouvelle *orientation*. C'est en ce sens que la tactique manifestive du détournement et de l'ex-centrement va de pair avec l'abandon de la lutte pour le pouvoir au profit d'une valorisation de la résistance en elle-même, « ici et maintenant ». Selon Aubenas et Benasayag, les NMC marquent le passage d'un modèle aristotélicien de la lutte, déterminée par sa finalité, à un modèle platonicien, dans lequel la justice et la liberté « restent des pôles inatteignables » vers lesquels il faut tendre, mais qui n'existent pas comme stade final et définitif. La liberté n'est pas à conquérir, elle *est* ; elle « existe dans chaque geste qui tend vers elle. »[407] Le sens (politique ou autre) d'une action ne la précède pas mais lui est contemporain. Cette perspective entend idéalement signifier la sortie de l'essentialisme eschatologique (et parfois messianique) qui a déterminé la contestation jusqu'à aujourd'hui :

> L'idée de promesse, fondée sur une vision déterministe, sur une véritable philosophie de l'histoire, nous a fait tomber dans le piège, dans la croyance selon laquelle la libération « venait d'elle-même », qu'il suffisait de renverser les forces du « mal » (la réaction), pour que le « bien » (le communisme) triomphe et fleurisse spontanément.[408]

La conséquence logique de cette remise à une essence à venir a été de tout miser sur la prise du pouvoir :

> Opérant comme la configuration idéale d'un futur parfait, de l'utopie accessible, ce modèle justifiait la stratégie de prise du pouvoir central comme moyen d'atteindre cet état utopique, de modeler le monde. Dans ce modèle, la modernité est l'époque où les luttes du présent sont ordonnées par le futur. Logiquement, au cours de cette première étape, la disparition du « futur », pôle prophétique autour duquel se constituait les avant-gardes révolutionnaires et s'organisait la cohérence de leurs discours, a pour effet l'affaiblissement et souvent la disparition totale des luttes. [409]

La particularité de ce nouveau rapport au pouvoir mérite que l'on s'y arrête un instant. La résistance manifestive semble témoigner de l'intériorisation d'une conception du pouvoir proche de celle proposée par Michel Foucault lorsqu'il écrit :

---

[407] F. Aubenas et M. Benasayag, 2001, *Résister, c'est créer...*, p. 13.
[408] M. Benasayag et D. Sztulwark , 2002, *Du contre-pouvoir...*, p. 12.
[409] M. Benasayag et D. Sztulwark , 2002, *Du contre-pouvoir...*, p. 18.

> Par pouvoir, il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessein général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. [410]

Selon Foucault, il n'y a pas de lieu du pouvoir. Le pouvoir ne se possède pas, ni ne s'acquiert ni ne se partage : il s'exerce à partir d'innombrables « points » qui sont en fait des relations sociales. Le pouvoir est donc lui-même relationnel, et les relations de pouvoir sont immanentes à tous les autres types de rapports sociaux. Il n'y a par conséquent pas d'extériorité au pouvoir. Ainsi, les dominations ne sont pas le fait de quelques-uns mais le produit de la somme des relations sociales concourantes :

> La condition de possibilité du pouvoir, du point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice [...] il ne faut pas la chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique [...], c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leurs inégalités, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. [...] Le pouvoir est omniprésent, en ce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout. Ce n'est pas parce qu'il englobe tout, mais parce qu'il vient de partout. [...] Il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée.[411]

En refusant le jeu de la prise du pouvoir, la résistance altermondialiste semble prendre conscience de cette nature dynamique et immanente du pouvoir. La stratégie carnavalesque, qui montre la fragilité du lieu du pouvoir, n'est pas autre chose. Si, comme l'écrit à nouveau Foucault :

---

[410] M. Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité, Tome I : la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, pp. 121-122.
[411] M. Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité, Tome I...*, pp. 122-123.

> Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus — âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire. Mais *des* résistances qui sont des cas d'espèces : possibles, nécessaires, improbables, spontanées, sauvages, solitaires, concertées, rampantes, violentes, irréconciliables, promptes à la transaction, intéressées, ou sacrificielles ; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir.[412]

Alors le pouvoir ne peut pas s'acquérir : il se réalise plutôt dans toutes les « capillarités » de la vie sociale, et il ne sert à rien de travailler à se l'approprier. Dans leur manifeste pour une résistance sur le mode du contre-pouvoir, ce sont ces lieux mêmes, « près de la vie », les seuls accessibles, que Sztulwark et Benasayag suggèrent d'investir[413]. Comme on l'a vu au chapitre précédent, le refus du pouvoir est une caractéristique fondatrice du mouvement altermondialiste, même dans les courants réformistes. Le pouvoir « institué », le lieu « illusoire » du pouvoir, exerce surtout, dans cette perspective, la fonction d'une certaine *explication du monde*. Une résistance consciente d'elle-même et de ses conditions ne serait-elle pas, justement, un questionnement critique de cette explication du monde par l'ouverture du possible — c'est-à-dire la chance donnée à d'autres explications du monde de surgir et de s'exprimer ?

Certes. Mais la perspective adoptée par Benasayag et Sztulwark va dans le sens de la découverte, du côté de la résistance, d'un meilleur modèle, en l'occurrence plus pragmatique et plus immanent. En d'autres termes, ce discours soutient que le progressisme « a progressé », en quelque sorte, de manière « organique ». Or, cette conception ne se méprend-elle pas en reproduisant à son insu un nouveau rapport à la Vérité, celle de la vraie contestation ? N'y a-t-il pas là le reflux d'une philosophie de l'histoire que l'on souhaitait abandonner ? En fait, tout se passe comme si le système capitaliste qu'accusaient les idéologies de gauche d'alors était le même système que l'on accusait aujourd'hui. Comme si la mutation récente dans les modes de résistance équivalait à une évolution positive, à l'acquisition, en bonne partie inconsciente et implicite, d'une sorte de sagesse contestataire qui permettrait de transcender les écueils du passé et annoncerait une nouvelle période glorieuse. Comme si ce nouveau rapport au pouvoir doublé d'une indétermination

---

[412] M. Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité, Tome I...*, p. 126.
[413] M. Benasayag et D. Sztulwark , 2002, *Du contre-pouvoir...*, p. 65.

téléologique était garant d'une efficacité accrue de la contestation. Mais qu'en est-il du « système », de l'ordre social ? N'évolue-t-il pas conjointement à la critique ? N'est-il pas en mesure de se réapproprier — récupérer — ces critiques ou de les taire ? À vrai dire, rien ne permet de juger si les nouvelles résistances sont « meilleures » et plus efficaces que les anciennes.

Notre analytique de la transgression, appliquée aux technoritualités, débouche sur une réification de la marge, une survalorisation de l'altérité, de l'éphémère et de la singularité qui occulte le commerce entre marge et centre, instituant et institué. L'emprunt du même chemin dans l'étude des marges politiques mène à la même impasse. Dans le cas présent, cette réification de la marge occulte l'articulation de la dimension synchronique à la dimension diachronique. Ne considérer que l'évolution dans le temps des modes de contestation et de résistance jette un voile sur l'évolution synchrone du système global et de son « centre ». Quel est le système de régulation dominant aujourd'hui ? Est-ce le même qui a structuré le politique tout au long du XX^{e} siècle ? On nous permettra d'en douter. Les luttes idéologiques d'autrefois s'inscrivaient dans un système social plus vaste qui fondait le politique dans un ordre transcendantal et représentatif. En ce sens, *la contestation d'autrefois était la contestation possible*. Si les modes de contestation ont changé depuis lors, on peut faire l'hypothèse que ces résistances s'arriment désormais à un ordre politique plus vaste dans lequel la représentativité est, de bord en bord, mise à mal. Cela dit, la théorie de Foucault sur la genèse immanente du pouvoir n'est en rien remise en question. Que les « multiples capillarités de la vie sociale » fondent un pouvoir de type représentatif-transcendantal ou une nouvelle régulation plus immanente qui en appelle à une contestation sur le mode de la participation n'est, au fond, qu'une question de modalité.

Ainsi, le fond de notre argumentation met ceci en lumière, à savoir que notre interrogation de la contestation politique, des marges et de la résistance reporte la question de la recomposition du politique dans le champ plus vaste du social entendu comme système symbolique global dans lequel peuvent s'articuler marge et centre. De plus, si le « lieu » du pouvoir était, il y a quelques décennies encore, l'État, contre lequel et vers lequel tendaient les efforts contestataires, ce lieu s'est déplacé depuis. Comme l'illustre la contestation

altermondialiste et les marges les plus radicales de la résistance, la contestation se fait désormais dans une large mesure *pour* l'État et *contre* sa désagrégation au profit des forces économiques de la finance mondialisée, symbolisées par les FMI, OMC, G8 et autre Banque Mondiale. Le lieu du pouvoir semble effectivement s'être déplacé, voire diffusé, dans la sphère de l'économique. Si notre analyse tend à reconsidérer l'ordre social, elle tend aussi à montrer que le politique engage désormais l'économique.

4.1.4 Vers une analytique de la condition

Les critiques qui précèdent ne doivent pas être comprises comme un jugement de valeur porté sur les modes de contestation qui affleurent aujourd'hui. Il ne faut surtout pas y lire une condamnation du réformisme ou du radicalisme non plus qu'un plaidoyer en faveur de l'un ou de l'autre. L'objectif de l'enquête n'est pas d'aboutir à des formules normatives. La critique, qui a montré les limites de notre analytique de la transgression, débouche sur la nécessité de resituer l'analyse pour comprendre la dialectique symbolique complexe qui se joue aux frontières de l'ordre social et qui implique le religieux. Dans un cas comme dans l'autre, une dévalorisation systématique de l'identité fonde une quête de l'altérité pour elle-même. John Halloway, autre penseur influent de l'altermondialisme, dans un livre au titre évocateur : *How to Change the World Without Taking Power*, écrit :

> La seule manière par laquelle nous pouvons construire des relations de dignité est par la négation de ces relations qui minent la dignité. Notre mouvement, dès lors, est au premier chef un mouvement négatif, *un mouvement contre l'identité* [...] notre mouvement est un mouvement négatif, un mouvement qui défie toute classification. Ce qui unit le soulèvement zapatiste au Chiapas ou le mouvement des Sans-Terre au Brésil avec la lutte des travailleurs de l'Internet de Seattle, par exemple, n'est pas une composition de classe similaire mais plutôt la communauté de leur lutte négative contre le capitalisme.[414]

---

[414] « *Our movement, then, is in the first place a negative movement, a movement against identity.* [...] *We are the source of movement, we are the subject : in that, autonomist theory is right. But our movement is a negative one, one that defies classification. What unites the Zapatista uprising in Chiapas or the Movement of the landless (MST) in Brazil with the struggle of Internet workers in Seattle, say, is not a positive common class composition but rather the community of their negative struggle against capitalism.* » J. Holloway, 2002, *How to Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London, Pluto Press, p. 164. C'est l'auteur qui souligne. Ce livre est rapidement devenue une bible de l'altermondialisme en langue anglaise.

De leur côté, dans *Du contre-pouvoir*, Benasayag et Sztulwark emploient au moins dix fois l'expression « ici et maintenant[415] ». Comme pour Holloway, la résistance se fonde dans une quête de la singularité dont ils conçoivent le potentiel universalisant et profondément subversif. La singularité est, par rapport à l'ordre social, une altérité, qui s'oppose à l'identité et à la reproduction du Même. Irréductibles, les différences et singularités qui composent la multitude des actions non-capitalistes se rassemblent néanmoins dans une sorte de sphère immanente. La transgression des fêtes techno entraîne une sortie du profane pour la signifiance du sacré, sacré dont on a suivi la piste jusque dans ce qu'il recèle de potentialité subversive vis-à-vis l'ordre social consumériste. Laissant place au politique et aux fondements de la nébuleuse des NMC, la transgression est à nouveau une manière de transcender l'identité, de la rompre, dans le but de communier cette fois avec le singulier (immanent), l'événementiel et par là... l'universel (immanent). L'analytique de la transgression s'est abîmée là où la notion de sacré occulte un autre rapport, celui de l'identité et de l'altérité. Poursuivi sur le terrain du politique, on aboutit dans une impasse où le singulier et l'universel usurpent à leur tour le rapport entre identité et altérité[416]. À nouveau, ce n'est pas le concept de transgression en lui-même qui fait problème ici, mais plutôt son articulation à des catégories réificatrices qui font basculer l'analyse dans une métaphysique de l'Autre.

Le détour situationniste a permis de confirmer ce que la critique de l'ontologie de la transgression chez Georges Bataille laissait entrevoir, à savoir l'enracinement de cette valorisation de l'altérité dans un courant de pensée qui remonte aux critiques classiques de la modernité. En ce sens, subvertir l'ordre social par la transgression n'a rien de *post*-moderne,

---

[415] M. Benasayag et D. Sztulwark , 2002, *Du contre-pouvoir*..., pp. VIII, 14, 26, 30, 80, 88, 121, 127, 147, 150.

[416] Nous avons laissé de côté dans notre étude les ouvrages influents de Michael Hardt et de Tony Negri (*Empire* et *Multitude*) dans l'analyse des NMC. Or, il serait tout à fait possible de démontrer que les fondements de leur théorie sont les mêmes que pour Benasayag et Holloway. Dans un court article critique à propos d'*Empire*, Thierry Hentsch montre comment la pensée de Hardt et Negri repose sur une métaphysique de l'immanence dans lequel (les auteurs l'écrivent en toutes lettres dans *Multitude*, p. 256 : « La multitude substitue le binôme commun [universalité immanente] / singularité au couple identité / altérité. ») Hentsch déplore en outre le caractère tautologique de la « multitude », le report inconscient d'une philosophie de l'histoire ainsi que la manière dont « *Empire* s'impose en fin de compte [...] comme une machine théorique à ne pas penser le devenir de notre civilisation et à occulter notre rapport à l'autre. » (Th. Hentsch, 2002, « À propos d'Empire », dans *Conjonctures*, No 35 (automne) : « *Dans l'Empire* », pp. 151-152.)

contrairement à ce que disent certains. Dans la mesure où les pensées de Debord, Bataille, Jordan, Benasayag et autres sont les héritières de celle de Nietzsche et par là des sortes d'avatars du romantisme, ils reproduisent la conception selon laquelle la modernité a été progressivement désenchantée et désubstantivée jusqu'au plus complet évidement du sens, de la religion et du sacré. Dès lors, la religion est cela qui taraude le corps lisse et in-signifiant de la modernité à la manière d'une infection plus résiliente que l'aurait d'abord crue la rationalité des Lumières.

Un phénomène festif et marginal comme les technoritualités ne peut pas se laisser enfermer dans sa propre quête d'altérité. Fondée dans une sortie du social, c'est vers une restitution de son commerce avec l'ordre social que mène notre analyse une fois mise de côté le butoir que constituait la notion de sacré. La recomposition du religieux dans la sphère transgressive et festive, telle qu'elle apparaît à la lumière de la marginalité techno, ne satisfait pas notre interrogation sur l'économie religieuse dans son ensemble. Il nous faut lorgner ailleurs. La religiosité festive semble marquer une sortie de la logique représentative et de l'autorité transcendantale qu'incarnait naguère l'élévation de l'autel (telle une scène) et la séparation du prêtre qui seul pouvait « administrer le sacré » de l'hostie. Une logique plus immanente, aiguë dans la fête, affleure dans cette nouvelle religiosité et nous oblige à élargir nos préoccupations. Michel Gaillot, dans son ouvrage quasi-prophétique sur les raves, écrit : « Et tous baissèrent les yeux de l'idole caillée et se regardèrent, comprenant qu'ils étaient le Sens.[417] » Suivant une telle perspective, on a négligé le fait que pour tout phénomène, même le plus expérienciel, les discours constitués en imaginaire exercent une fonction non seulement interprétative (a posteriori) mais aussi une fonction expectative, structurante et « dispositive » (a priori) — c'est-à-dire d'une mise en disposition. Autrement dit, il n'y a rien de ce que l'on peut en dire après la fête qui n'a pas été influencé par ce que l'on a entendu avant et pendant. Plus profondément encore : il n'y a rien que l'on peut y *vivre* qui n'a pas été influencé. Il y a toujours du *déjà-là* dont on doit rendre compte. Voilà qui nous pousse encore à chercher un modèle qui puisse articuler le double mouvement entre marge et centre plutôt que de réifier la marge en la refermant sur elle-même. Il faut trouver à incorporer Même et Autre dans une théorisation du religieux. Pour poursuivre l'interrogation, il faut achever ce

[417] M. Gaillot, [1998], *Sens multiple*..., p. 54.

mouvement vers l'autre côté du miroir en posant la question de la récupération. Ayant épuisé la logique de consumation et ayant cerné ses limites, il faut à présent prendre à bras le corps celle de la consommation. En d'autres termes, il faut donner suite à l'analytique de la transgression par une analytique de la condition.

4.2 ANALYTIQUE DE LA CONDITION

> *Pourquoi la victoire finale d'une tendance devrait-elle être censée prouver l'inefficacité des efforts destinés à en ralentir le progrès ? Et pourquoi ne pas voir que c'est précisément dans ce qu'elles ont obtenu, c'est-à-dire le ralentissement du rythme de changement, que ces mesures ont atteint leur but ? Dans cette perspective, ce qui est inefficace pour arrêter une évolution n'est pas complètement inefficace. Souvent le rythme du changement n'a pas moins d'importance que sa direction ; mais s'il est fréquent que celle-ci ne relève pas de notre volonté, il se peut fort bien que dépende de nous le rythme auquel nous permettons que le changement survienne.*[418]
>
> Karl Polanyi

4.2.1 Qu'est-ce que la récupération ?

Passant d'une logique de la consumation à celle de la consommation et d'une logique de la subversion à celle de la « soumission », la question qui est soulevée d'emblée est celle de la récupération. Qu'est-ce que la récupération ? À quoi répond-elle ? Qu'est-ce qui récupère quoi, comment et pourquoi ? Par quels mécanismes ? La récupération est-elle une érosion vers l'insignifiance ? Est-elle amincissement, dégradation et effritement d'une plénitude originelle issue de la marge ? Est-ce un combat entre une substance et son évidement ? Ou la récupération serait-elle autre chose encore, comme la compétition entre

---

[418] K. Polanyi, 1983, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps,* Paris, Gallimard, pp. 63-64, cité dans L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard NRF, p. 88.

deux systèmes de sens ? La récupération serait-elle ainsi une sorte de phagocytose, au cours de laquelle un organisme cellulaire en consomme un autre en se changeant du même coup ? Pour répondre à cette question, il faut à nouveau interroger nos objets dont l'analyse à ce stade comporte encore des résidus, comme nous allons le voir.

L'analytique de la déperdition

Les tout premiers travaux portant sur le phénomène techno y ont vu la preuve que la société du spectacle était parvenue à anesthésier toute contestation. Produits par l'école de Birmingham dans le courant des *Cultural studies*, ils proposaient une analyse pessimiste qui se voulait objective mais qui se coupaient par là des significations subjectives des acteurs sociaux concernés. D'autres travaux n'ont pas tardé à leur opposer une interprétation que l'on pourrait dire « optimiste » dans la mesure où les fêtes techno y sont apparues comme des pratiques chargées de sens. Comme l'écrit David Le Breton : « Pour la sociologie, il n'existe ni normal ni pathologique a priori, mais des actions chargées de sens et qu'il importe de comprendre, de relier au terreau social qui les voit naître, sans méconnaître la singularité de l'acteur.[419] » Si une analytique de la transgression a permis de rendre compte du sens de la pratique et en cela de respecter les données phénoménologiques — c'est-à-dire les significations subjectives — des acteurs, on a vu comment il en a résulté un report des contenus substantifs sous la forme d'une fétichisation de la marge et d'une équivalence un peu rapide entre transgression et subversion. Puisque nous cherchons désormais à rééquilibrer nos analyses, il convient de dire quelques mots sur ces premières analyses pessimistes qui ont interprété la dévaluation de la parole et l'emphase sur l'abandon propres aux fêtes techno en termes de capitulation devant la société de masse. Opposée en cela à la résistance héroïque de mouvements comme le punk, la pratique techno a rapidement été associée à une sorte d'évaporation du potentiel critique des cultures jeunesse. Ces analyses se sont notamment inspirées de l'œuvre de Jean Baudrillard, pour qui rien n'illustre mieux « la disparition complète d'une culture de la signifiance et de la sensibilité esthétique que la révolution de lumières stroboscopiques et de gyroscopes scandant l'espace défini par les mouvements

[419] D. Le Breton, 2000, *Passions du risque*, Paris, Métailié, p. 22.

d'une foule[420] » dans une discothèque. Dans un texte influent intitulé *The ecstasy of disappearance*, Antonio Melechi écrit :

> À Ibiza, le fêtard qui a pris de l'Ecstasy, abandonné au rythme et perdu sous les stroboscopes consomme l'espace radicalement différent du plaisir dionysiaque : la danse, la musique et les drogues. Pour comprendre les plaisirs de la piste de danse, on doit adopter une logique différente où le tourisme consiste à se cacher du spectre du soi [et de l'identité] [...] dans le but de désaccumuler la culture et de disparaître dans les nuées de glace sèche et dans le corps. C'est là la jouissance de l'Amnesia [nom d'un club célèbre à Ibiza], où personne n'est mais tout le monde fait partie.[421]

Dans cette perspective, la fête techno opère une libération fantasmatique, convie à une absence séduisante, à une disparition dans le monde de l'apparence et son simulacre d'extase. En d'autres termes, elle est l'*exact contraire* de l'expérience du sacré à laquelle conclut une analytique de la transgression telle que mise en œuvre par un Michel Gaillot : une sortie en marge qui ne fait pas rupture avec l'aliénation inhérente à la société de consommation mais qui l'exacerbe. En cela, la perspective baudrillardienne appliquée aux fêtes techno termine dans une réification *désubstantialisée* de la marge. Plutôt que de mener à la plénitude du sens, ce type d'analyse fait échouer le danseur sur la grève du non-sens radical et de l'insignifiance béate. Il s'agit bien d'une nouvelle réification reposant sur les mêmes présupposés métaphysiques que l'analytique de la transgression en reproduisant à sa façon la nostalgie et le fantasme d'un monde pré-moderne communautaire et plein de sens. En ignorant les significations subjectives et en livrant une interprétation à contre-pied des interprétations consignées dans l'imaginaire de la culture techno, ces analyses pessimistes relèguent celles-ci au statut d'illusions dociles. Est-il possible de soutenir une autre lecture « objective » du phénomène techno, à la fois capable de respecter les significations

---

[420] « *Nothing could better signify the 'complete disappearance of a culture of meaning and aesthetic sensibility' than 'a spinning of strobe lights and gyroscopes streaking the space whose moving pedestal is created by the crowd'* » J. Baudrillard, 1982, *The Beaubourg effect : Implosion and Deterrence*, October, No 20 (printemps), p. 5, cité dans S. Thornton, 1996, *Club Cultures : Music, Médias and Subcultural Capital, Middletown* (Connecticut), Wesleyan University Press, p. 2.

[421] « *The Ibizan reveller high on Ecstasy, abandoned to the beat, lost under the strobe lights consumes the radically different space of Dionysian pleasure: dance, music and drugs. To understand the tourism where one comes to hide from the spectre of a former self (Britain and San Antonio) to disaccumulate culture and disappear under the dry ice and into the body. This is the jouissance of Amnesia, where nobody is but everybody belongs.* » A. Melechi, 1999, « The ecstasy of disappearance », dans S. Redhead (dir.), *Rave Off. Politics and deviance in contemporary youth culture*, Brookfield (Vermont), Ashgate, p. 32.

subjectives *et* de répondre des rapports que cette culture entretient avec la société de consommation ? Tel est l'enjeu de la deuxième partie de ce chapitre.

Techno-capitalisme

Reprenons quelques éléments laissés jusqu'ici en suspens. Dans son histoire de l'émergence des raves en Angleterre, Matthew Collin cite un pratiquant selon qui l'ouverture d'une soirée *acid-house* au club *Trip*, en juin 1988 (soit quelques mois seulement après les débuts de l'*acid-house* au club *Shoom*), constitue le tournant où cette culture en émergence est devenue « complètement commerciale[422] ». Autre chroniqueur du phénomène dans son creuset britannique, Simon Reynolds évoque la manière dont, dès 1989, les fêtes *acid-house* (tout nouvellement rebaptisées « raves ») avaient (déjà !) toutes les apparences d'une « industrie du loisir hautement organisée[423] ». Figurant sur la courte liste des premiers promoteurs de raves dans la région de Londres, Tony Colstin-Hayter avait grandi entouré de jeux vidéo et était un amateur de gadgets technologiques. C'est lui qui, à vingt-deux ans, eut l'idée d'utiliser le tout nouveau système de messagerie téléphonique pour y diffuser de l'information sur ses événements afin de berner les services policiers. Il a aussi contribué, à la tête de l'organisation Sunrise, à définir les raves comme lieux d'excès, de défi, d'innovation et d'inventivité. Interrogé sur la signification des raves, Colstin-Hayter confie : « Je ne crois pas qu'on peut vraiment faire un lien avec les années soixante. C'était une référence aux années soixante en un sens mais c'était vraiment aussi autre chose — c'était totalement a-politique. C'était le loisir hédoniste ultime. Sortir et s'amuser, tel en était le sens.[424] » Selon Colstin-Hayter, seule une minorité de participants a approfondi le sens des raves de manière à y inscrire une dimension « religieuse » ou politique. Selon lui, participer à cette culture a

---

[422] M. Collin, 1998, *Altered States. The Story of Ecstasy Culture and Acid House*, Londres, Serpent's Tail, p. 71.

[423] « *A highly organized leisure industry* » S. Reynolds, 1999, *Generation Ecstasy. Into the world of techno and rave culture*, New York, Routledge, p. 79.

[424] « *"I don't think you can really liken the sixties to the eighties," insisted Tony Colston-Hayter at the time. "In some ways it was a throwback to the sixties but it was very much something else — it was totally non-political. It was the ultimate hedonistic leisure activity. It was about going out and having a good time..."* » M. Collin, 1998, *Altered States*..., p. 196.

toujours été motivé par l'envie de « vivre l'expérience » plutôt que par celle de se transformer et de « grandir »...

L'évolution du phénomène techno est néanmoins fréquemment perçue comme une plus ou moins rapide désagrégation des suites de la popularisation (passage d'un ésotérisme signifiant vers un exotérisme banalisant) et de la commercialisation. Suivant ce schéma, les raves étaient initialement une culture de parodie, anti-style et anti-mode : « La flamboyance et l'exubérance étaient le symbole d'une liberté intérieure, de l'énergie et de l'enthousiasme envers la scène rave. Les premiers ravers n'achetaient pas un style, ils le créaient[425] », écrit Tara McCall. Si les raves étaient à l'origine « un rejet de la culture de masse, une transgression des rôles dévolus aux genres et un démantèlement des stéréotypes[426] », il ne fallut pas longtemps avant que ne réapparaissent les normes sociales auparavant subverties. La culture techno aurait rapidement éclaté en d'innombrables sous-genres et styles de plus en plus accessibles au grand nombre. Est apparu « une nouvelle espèce de raver qui a commencé à consommer ce qu'elle croyait être la culture techno plutôt qu'à contribuer à créer cette culture et travailler activement à son évolution[427] ». Comme l'écrit Collin, dix ans après la naissance des raves, « les mots-clés semblent effectivement avoir changé — d'amour et de paix à investissement et promotion, de musique à marketing[428] ». À Londres comme ailleurs, des clubs mythiques comme le *Ministry of Sound* sont devenus les outils d'une stratégie commerciale de *branding* avec vente de produits dérivés, au point où son fondateur, Paul Oakenfold, héraut des premiers *acid-house* parties, a figuré en page couverture d'un magazine de musique « alternative » affublé du titre « Paul Oakenfold Inc. ». Plusieurs DJs sont devenus de la sorte de véritables stars évoluant dans le sélect circuit mondial des clubs

---

[425] « *Dressing up in outlandish homemade outfits showed you knew what rave was about. Your outward outrageousness was a symbol of you inner free spirit, your energy and enthusiasm towards the scene. Early ravers weren't buying style, they were creating it.* » T. McCall, 2001, *This is not a Rave. In the Shadow of a Subculture*, Toronto, Insomniac Press, p. 180.

[426] « *Rave began as a rejection of mass culture, a transgression of gender roles and a dismantling of stereotypes. Unfortunately, many of the socialized norms once absent in rave culture are now evident.* » T. McCall, 2001, *This is not a Rave*..., p. 182.

[427] « *There was instead a new breed of ravers that began to consume what it believed the culture to be instead of helping to create the culture and continue its evolution.* » T. McCall, 2001, *This is not a Rave*..., p. 181.

[428] « *A decade on, keywords did seem to haved changed — love and peace to investment and promotion, music and marketing.* » M. Collin, 1998, *Altered States*..., p. 274.

techno, inspirant la même révérence et les mêmes comportements que les vedettes de la musique populaire (groupies, séances d'autographes). Il se vendrait même aujourd'hui en Angleterre plus de tables tournantes (l'outil préférentiel du DJ) que de guitares électriques chez les adolescents. Si les adeptes des fêtes techno se disent particulièrement sensibles aux questions environnementales et plaident pour une reconnexion avec la terre par la danse, les quantités de détritus produites par les rassemblements de masse prennent règle générale le chemin du dépotoir plutôt que celui du centre de tri. Collin évoque la manière dont l'institutionnalisation des clubs techno, pourtant nés en partie en réaction à la commercialisation des méga-raves, a achevé de récupérer la substance du phénomène :

> Dans son livre *Highflyers*, le journaliste Stephen Kingston se lamente du fait que la musique house a été complètement marchandisée et neutralisée comme le rock l'a été à la fin des années 1960. Les *clubbers* étaient devenus un immense marché à être « cultivé » par les intérêts corporatifs suivant la trajectoire classique : transformation de la révolte en style, de la rébellion en argent ; les hors-la-loi devenant le nouvel *establishment*.[429]

Fait éloquent, les participants aux fêtes techno ont récemment été présentés comme des « consommateurs » de rave lors d'une émission d'affaires publiques à la télévision de langue anglaise de Radio-Canada. Aussi, lors d'une (modeste) manifestation tenue à Toronto pour contester la répression des fêtes clandestines, un raver a brandi une pancarte où l'on pouvait lire « raves = *jobs*[430] » en guise de légitimation. On le voit, le phénomène techno n'en est pas à un paradoxe près. Toutefois, comme en témoigne l'exemple de Colstin-Hayter, il est faux de prétendre à une pureté originelle, anti-consumériste, des fêtes techno : celles-ci ont été au moins partiellement participantes de la société de consommation dès le départ, et ce, sans arrière pensée. Il faut donc chercher ailleurs que dans une théorie de la récupération entendue au sens d'un effritement et d'une dégradation d'une pureté originelle si on désire saisir les complexités du processus d'émergence et d'institutionnalisation à l'œuvre dans les technoritualités.

---

[429] « *In the book* Highflyers, *journalist Stephen Kingston lamented that house was comprehensively packaged and neutered like a rock had been at the end of the sixties. Clubbers had become a huge marketplace to be "farmed" by corporate concerns, following the classic trajectory: revolt into style, rebellion into money ; the outlaws becoming the new establishment.* » M. Collin, 1998, *Altered States*..., p. 275.

[430] T. McCall, 2001, *This is not*..., p. 154.

Lionel Pourteau a tenté d'expliquer la forte proportion de jeunes issus de la classe moyenne — et donc bien intégrés dans le *nomos* — dans la culture techno. Il suggère que, puisque cette classe domine démographiquement dans les démocraties post-industrielles, il va de soi qu'il en soit également ainsi dans la culture techno. Pour Pourteau, les fêtes techno répondent de la désorganisation sociale actuelle — désorganisation si aiguë qu'elle affecte même cette classe bien intégrée — en lui substituant des « sous-groupes[431] ». Cette explication nous semble insuffisante. Nous dirons même que l'hypothèse inverse est plus probable, à savoir que c'est *parce que* la classe moyenne est justement bien intégrée socialement qu'elle se trouve sur-représentée dans le phénomène techno par rapport à d'autres catégories sociales. Comme l'écrit Sarah Thornton dans son étude de la culture techno en Angleterre au tournant des années 1990, les participants étaient à maints égards les enfants du régime conservateur et néo-libéral de Margaret Thatcher : « Bercés par les vertus de la compétition, leurs héros culturels étaient des jeunes entrepreneurs radicaux qui fondaient des clubs et des étiquettes de disque et non les politiques et poètes d'autrefois.[432] » Il est donc possible de rattacher les fêtes techno à la société de consommation sans pour autant adopter un cadre théorique fondé sur un jugement de valeur négatif à la Baudrillard. Or, si tel est le cas, il n'en demeure pas moins qu'il en résulte une analyse inverse à celle soutenue dans nos trois premiers chapitre, à savoir que *la culture techno est moins une critique de la société du marché qu'une de ses expressions-types.* Dans cette optique, ces ritualités seraient des sortes de fuites hédonistes mettant en marché une certaine rébellion plutôt que l'expression d'une subversion effective de l'ordre social consumériste. Comme l'écrit Béatrice Mabilon-Bonfils en introduction à un article de Raphaël Liogier : « La culture techno n'est donc pas essentiellement subversive, révolutionnaire, ni même marginale en terme de provenance sociale de ceux qui la font et la vivent, comme d'ailleurs en terme d'idéologie. » Ainsi, le postmatérialisme postulé par le phénomène techno n'est à terme

---

[431] L. Pourteau, 2004, « Les Sound-Systems technoïdes. Une expérience de la vie en communauté », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), *La fête techno. Tout seul et tous ensemble*, Paris, Autrement, pp. 100-117.

[432] « *Well versed in the virtues of competition, their cultural heroes came in the form of radical young entrepreneurs, starting up clubs and record labels, rather that the politicians and poets of yesteryear.* » S. Thornton, 1996, *Club Cultures*..., pp. 165-166.

« qu'une revendication des acteurs qui n'enlève rien à des stratégies commerciales tout à fait matérialistes, qui n'enlève rien non plus à la réalité des déterminations sociales.[433] »

Liogier s'est particulièrement intéressé à des événements de type « électronique branché » ayant eu lieu dans le sud de la France durant l'été 2003. Ce genre d'événements au sein de la culture techno se réclame d'une certaine avant-garde par rapport aux genres dépréciés — parce que « commerciaux » — que sont les méga-raves et les clubs techno : « La techno "branchée" s'oppose à la techno des "dance floors", celle qui se pratique dans les boîtes de nuit avec un public indistinct de consommateurs non avertis. » On qualifie parfois les styles musicaux qu'on y retrouve d'*intelligent dance music*, sous-entendant que d'autres genres de musique électronique voués aux clubs et aux grands raves ne le sont pas. Ces événements sont à mettre sur le même pied que le festival de musique électronique *Sonàr*, à Barcelone, où nous avons effectué une observation-participante en juin 2004. Nos observations concordent d'ailleurs avec ce qu'a observé Liogier : placement de produit, dénégation des coûts (élevés) de la fête, stratégies de niche-marketing et de *branding* de la part de petites étiquettes de disques « indépendantes » jouant la carte de l'innovation et du raffinement, etc. Liogier décrit ainsi le public-cible de ce genre d'événement :

> Un des clients idéaux de ce genre d'« intelligent music » est un homme de 30 ans, gagnant entre 2 000 et 3 000 euros par mois, votant pour la Ligue communiste révolutionnaire (LCR) ou s'abstenant, ou même les deux en alternance, tout en prétendant s'intéresser à la politique d'une manière « non-classique ».

Si la « culture techno se donne d'emblée comme alternative, aspiration libertaire d'une jeunesse cherchant à en découdre avec les structures bourgeoises, les distances sociales, les logiques économiques, au profit d'une communion des corps mêlés dans un même rythme et des esprits immergés dans une même transe[434] », la réalité, elle, serait autre. Fait à noter, l'analyse de Liogier fait intervenir une dimension religieuse au cœur même de ce qu'il considère être en bout de ligne une expression de la société de consommation :

---

[433] Dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), 2004, *La fête techno*..., p. 117 bis.
[434] R. Liogier, 2004, « Entre marginalité magnifiée et récupération « post-industrielle » », dans B. Mabilon-Bonfils (dir.), 2004, *La fête techno*..., pp. 143, 145.

> car en effet la « free-party », ou « rave-party », est devenue au cours des années une sorte d'idéal, pour ne pas dire un mythe fondateur, plus qu'une réalité effective : image magnifique d'un peuple homogène et libéré se réunissant gratuitement dans l'espace-temps nocturne d'un pré en rase campagne. Rien n'est théoriquement prévu, rien n'est organisé, et par la magie d'une conjonction physico-spirituelle, chacun se mêle au Tout dans l'Effervescence et sur le tempo d'un même cœur traversant tous les cœurs. Cette image est diffusée par ceux qui aujourd'hui évoluent dans le « monde de la techno » ou plutôt le « monde électro » très structuré, qui disent avoir connu ce « temps béni », naguère, jadis, in illo tempore, ab origine. C'est cette origine paradisiaque qui fonde encore une culture qui aujourd'hui produit et reproduit des distinctions esthétiques multiples, des jeux d'inclusions et d'exclusions, certaines catégories de populations se reconnaissant entre elles et ne reconnaissant pas les autres, au croisement d'une mécanique bien huilée agencée par des acteurs économiquement et fonctionnellement répartis [...] nullement en contradiction avec le « système », mais plutôt partie intégrante des nouvelles orientations symboliques et matérielles du capitalisme dans sa phase actuelle de globalisation.[435]

Les participants décrits par Liogier sont ainsi des *consommateurs* de musique techno et de consumation festive. Cette expérience se fonde dans le religieux (le mythe de la communion rave) pour fonder en retour la société de consommation[436].

L'altermondialisme est-il une marchandise ?

Similairement, on peut se demander si le succès du mouvement altermondialiste et des nouveaux mouvements contestataires ne réside pas au moins en partie dans la capacité de ceux-ci à *mettre en marché* leur contestation et à se créer en *événement* médiatique. L'efficacité du « carré rouge », symbole du courant le plus « radical » lors de la grève étudiante au Québec au printemps 2005, ou encore le succès médiatique du « Chemin de croix de l'étudiant », évoqué au chapitre précédent, correspondent à des stratégies réussies de

---

[435] R. Liogier, 2004, « Entre marginalité magnifiée... », pp. 141-142.

[436] Si Liogier cite Mircea Éliade en note en bas de page pour appuyer la « force structurante » du mythe d'origine techno, il demeure néanmoins tenant d'une définition de la religion héritée de Pierre Bourdieu (et Marx avant lui) qui, comme l'a démontré Shmuel Trigano (*Qu'est-ce que la religion ?*, Paris, Flammarion, 2001, pp. 151-210), repose sur une épistémologie de la domination. La religion est par conséquent une illusion voilant la réalité de la domination intéressée et de la reproduction des hiérarchies sociales. Vu ainsi, les significations subjectives sont éminemment suspectes et relèvent de la légitimation et de la bonne conscience plutôt que d'une pratique de sens. Le jeu de fondation mutuelle qu'exerce le religieux sur la marge et l'ordre social à la fois ne fait donc pas partie de l'argumentaire de Liogier.

marketing. Alain Caillé résume bien le défi auquel se heurte ce type d'expression symbolique ou carnavalesque lorsqu'il pose la question suivante aux nouvelles militances :

> Plus mobilisées par la perspective de la fête et de la visibilité médiatique que par l'engagement de longue haleine dans la construction d'espaces démocratiques et de citoyenneté effective, sont-elles effectivement en mesure de faire advenir l'autre monde (non marchand et non spectaculaire) qu'elles appellent de leurs vœux ?[437]

Reprenons maintenant quelques éléments concernant les NMC que notre analyse a auparavant relégués dans l'ombre.

Le rassemblement des forces altermondialistes françaises sur le plateau du Larzac à l'été 2003 a été l'occasion pour Bertrand Liatard de juger l'événement à l'aune de son objet, à savoir la lutte permanente contre la marchandisation. Il y a suivi un collectif éphémère (et peu rassembleur) qui s'est appliqué à dénoncer le gigantisme, la monétarisation et la spectacularisation de ce méga-événement contestataire. Voilà donc reposée la question de la récupération et de la popularisation sur le terrain de l'altermondialisme. Le texte de Liatard est un exemple éloquent des limites du festif en matière de subversion et de contestation dans la société de consommation. D'abord, l'organisation tant spatiale que temporelle de l'événement du Larzac a fait une large place aux manifestations artistiques, dont la performance de grosses pointures de la musique comme Manu Chao et Asian Dub Foundation (ces derniers étant un collectif techno britannique), contribuant à en faire « l'événement contestataire de l'année ». Le collectif en question s'est conséquemment érigé contre le risque que la fête prenne le dessus sur la lutte : « C'est contre la menace qu'une manifestation politique festive se transforme en divertissement bonne conscience et la vide de son sens dans un contexte politique qui ne peut que pousser à la radicalité, que la création d'un "Comité d'action pour la ré-appropriation du Larzac" fut proposée. » Les motifs d'indignation ont ensuite crû à mesure que se sont déroulés les quelques jours du rassemblement : caractère onéreux des services ; vente de produits de multinationales décriées ; absence de critique de la « starification » médiatique de personnages en vue tel que José Bové qui reporte la contestation dans le grand théâtre du politique institutionnel et de sa

---

[437] A. Caillé, 2003, « Présentation », dans *Revue du MAUSS*, No 22 (second semestre) : « *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* », Paris, La Découverte / MAUSS, p. 29.

culture de leaders charismatiques ; difficulté d'approvisionnement en eau gratuite par temps caniculaire, l'achat d'eau en bouteille par les plus nantis reproduisant la classification sociale ; difficulté d'animer de véritables débats dans le bruit ambiant, notamment celui provenant des scènes ; absence totale de dispositifs de régulation, de participation, de consultation et de concertation ; difficulté voire impossibilité de participation à l'organisation pour ceux qui ne faisaient pas déjà partie des organismes responsables ; apathie générale de la foule s'en remettant aux « organisateurs »... En somme : « Rien, ou bien peu, n'annonçait en acte d'"autres mondes possibles", à vivre ou à montrer[438] ».

Des parallèles peuvent être tracés entre le rassemblement du Larzac et le Forum social mondial, si l'on accepte qu'il s'agit bien d'événements très différents. Il est évident qu'un événement de la taille du FSM comporte son lot de gaspillage et de consommation et, si des initiatives très intéressantes y ont eu cours, il reste un long chemin à parcourir avant que la grande messe du mouvement pour un autre monde passe du possible à l'effectivité. Il est facile pour le participant au FSM de se perdre dans la myriade d'activités culturelles au point d'en oublier de participer à l'auto-gestion du Campement de la jeunesse ou aux tables rondes créatrices de nouvelles alternatives. Au Larzac comme à Porto Alegre, le point d'achoppement semble être le gigantisme. Si des initiatives à petite échelle comme le Campement québécois de la jeunesse peuvent être critiquées quant à leur effet réel sur le monde, le grossissement et la popularisation de rassemblements « autrement contestataires » se heurtent pour leur part aux problèmes que résume Liatard dans le cas du rassemblement du Larzac :

> L'objectif affiché de « re-politiser » un « grand public » par le divertissement achoppe sur la surenchère, le conformisme et le spectaculaire. Tout au plus peut-on par ce biais donner du goût à quelques-uns pour le bulletin d'adhésion, ou de vote : tout au plus peut-on vendre, ou prêter, de la terre promise « alternative », symétrique en tout point au cauchemar climatisé publicitaire ; tout au plus peut-on valoriser la possibilité de l'initiative individuelle (marchande ou non).[439]

---

[438] B. Liatard, 2003, « Le Larzac est-il une marchandise ? La contestation sur un plateau », dans *Revue du MAUSS*, No 22 (second semestre) : « *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* », Paris, La Découverte / MAUSS, pp. 335, 336.

[439] B. Liatard, 2003, « Le Larzac est-il... », p. 338.

En ce qui nous concerne, puisque notre entreprise veut éviter autant que possible de tomber dans la normativité, ces considérations interpellent au premier chef la question de la détermination sociale, et au deuxième chef celle du rapport entre instituant et institué. Liatard est par ailleurs lucide quand il écrit en terminant :

> Accepter les responsabilités de notre destin collectif n'est pas — bien au contraire — refuser les forces instituantes de l'art et de la fête. C'est d'abord comprendre ce qu'est et ce qu'implique une collectivité autonome : le désir d'assumer les décisions qui s'y prennent, de ne pas les confier à une nébuleuse, même et surtout marquée du sceau métaphysique du « bien » ou du « bon ». C'est aller contre une époque, et un type d'individu qui lui est propre : sont politisés ceux qui désirent (et agissent en conséquence pour) participer réellement, de quelque manière que ce soit, aux prises de décision qui les concernent. Point. Refuser qu'une minorité de bureaucrates décident du sort de la planète, c'est refuser, *dans un même mouvement*, qu'ici et maintenant, une autre minorité décide des modalités de l'accès à l'eau potable [...][440]

Ainsi, l'instituance ne peut être dissociée de son époque avec laquelle, par le trait d'union de la transgression, elle fait soudure. Si la mobilisation politique requiert à la fois des mythologies et des mécanismes religieux pour se fonder et s'exprimer, un réel projet d'émancipation doit en même temps se remettre continuellement en question pour lutter contre d'autres mécanismes religieux qui, en lui donnant assise et moyen de s'exprimer, la travaillent en même temps à son insu, redirigeant le cours du changement social vers le « spectacle » et sa boutique d'idoles et de messies.

Les deux chimères du mainstream *et de l'*underground

Ces considérations nous ont permis de complexifier la question de recherche. Dans un cas comme dans l'autre — culture techno et nouvelles militances —, ce qui précède démontre que les significations subjectives et les imaginaires qu'elles dessinent doivent à leur tour être déconstruits. On voit alors la manière dont même ce qui s'oppose à l'ordre social est à la fois conditionné par lui. On voit aussi comment la contestation et la critique reportent (au moins en partie) les valences de ce même ordre social. Ceci ne doit toutefois pas remplacer

---

[440] B. Liatard, 2003, « Le Larzac est-il... », p. 339.

les conclusions de l'analytique de la transgression, mais s'y rajouter. Nous sommes dès lors à la recherche d'une perspective critique « objective », c'est-à-dire déprise de l'immédiateté des significations subjectives et de leur fonction dans l'imaginaire de la culture. Celle-ci devra nous permettre de rebondir à partir des critiques que nous nous sommes adressées pour articuler enfin de manière cohérente le rapport entre institué et instituant, marge et centre, tant au niveau politique que religieux. Pour ce faire, nous allons poser à nouveaux frais la question du rapport entre culture en marge et ordre social dominant, cette fois en essayant d'occulter ni l'un ni l'autre terme.

Dans un ouvrage reprenant sa thèse de doctorat, Sarah Thornton fait une lecture des *clubs cultures* qui peut servir de base pour notre projet. Inspirée de *La distinction* de Pierre Bourdieu, son analyse dévoile la fonction structurante de l'opposition des cultures marginales par rapport à une *figure* de l'ordre social dominant : la société de masse, ou le « *mainstream* ». Thornton montre comment le *mainstream* est une figure absente et dénigrée qui structure l'identité *underground* suivant les couples vrai / faux, *underground* / masse-médiatisé, alternatif / *straight*, diversifié / homogène, distingué / commun, indépendant / récupéré, radical / conformiste, naturel / artificiel, etc. Dans tous les cas, le premier des deux termes est valorisé au détriment du second. Celui-là est conséquemment investi d'une valeur d'*authenticité* qui, « à une époque de représentations infinies et de médiation globalisée », est perçue par les participants de la culture marginale comme étant une panacée contre l'aliénation (à travers l'expérience d'un sentiment de communauté) et la simulation (en procurant un effet de vérité). La valeur d'authenticité d'une culture marginale agit ainsi comme « un baume sur la fatigue masse-médiatique et un antidote au battage publicitaire[441] ». Derrière ces perceptions se cache toutefois une certaine « méconnaissance » de l'ordre social dominant. En effet, la figure du *mainstream* est une chimère qui permet de

---

[441] « *Authenticity is arguably the most important value ascribed to popular music. It is found in different kinds of music by diverse musicians, critics and fans, but it is rarely analysed and is persistently mystified. Music is perceived as authentic when it* rings true *or* feels real, *when it has* credibility *and comes across as* genuine. *In an age of endless representations and global mediation, the experience of a musical authenticity is perceived as a cure both for alienation (because it offers feelings of community) and dissimulation (because it extends a sense of the really 'real'). As such, it is valued as a balm for media fatigue and as an antidote to commercial hype. In sum, authenticity is to music what happy endings are to Hollywood cinema — the reassuring reward for suspending disbelief.* » S. Thornton, 1996, *Club Cultures*..., p. 26.

fonder l'identité des cultures *underground* de manière à se distinguer et se différencier de celui-là. Cette opération occulte l'existence relationnelle de la marge en rapport avec le centre et fixe la figure de l'ordre social dominant dans un rôle de repoussoir. Cette opération contribue à valoriser la situation de marginalité et sert l'idéalisation de la communauté techno dans laquelle « chacun communie dans un grand Tout ».

Si telles sont les prétentions de l'imaginaire, la « réalité » est évidemment plus complexe. Comme l'écrit Thornton, les cultures jeunesse comme la culture techno ne sont pas des formations sociales organiques et immédiates, non plus qu'elles sont des cultures de base (*grassroots*) autonomes qui ne rencontreraient l'ordre social qu'a posteriori, une fois qu'elles sont la proie de ses mécanismes de récupération[442]. Au contraire, l'ordre social participe de la constitution de ses marges, et vice versa. Comme l'écrit Liogier, dont l'analyse recoupe sur ce point celle de Thornton :

> Ces soirées permettent de construire son identité, d'exister par sa volonté, de s'auto-exprimer de toutes les manières possibles. Mais, encore une fois, nous sommes bien loin de la free-party déterritorialisée : les territoires se reconstituent, les individus se distinguent entre eux, les codifications s'imposent.[443]

Comment, maintenant, qualifier cet écart, sans tomber comme Liogier dans un jugement dépréciatif ? Car Thornton aussi bien que Liogier finissent par insister sur l'hypocrisie des prétentions de l'*underground* et referment leur lecture « objective » sur elle-même. Autrement dit, leur lecture « objective » finit par se désarticuler entièrement des significations subjectives et pose un jugement de valeur négatif sur les intentions des acteurs. En cela, donc, l'analyse bourdieusienne finit par retrouver celle de Baudrillard.

D'après nous, cette tâche n'est pas impossible. Il nous faut de prime abord reconnaître que l'identité d'une culture marginale tient à un double fondement mythique. D'abord, le mythe d'une *rupture* avec un ordre social désenchanté, marchandisé, standardisé et néfaste — en d'autres termes radicalement désubstantialisé. Ensuite, le mythe de la marge comme espace privilégié d'une communauté fusionnelle et d'une expérience de la

---

[442] S. Thornton, 1996, *Club Cultures*..., p. 160.
[443] R. Liogier, 2004, « Entre marginalité magnifiée... », p. 155.

transcendance ou de l'intériorité, qui affecte la marge d'une réification substantifiante. Ces deux mythes ne s'opposent pas tant qu'ils se complètent, l'un permettant l'autre.

Reprenons un instant les trois axes de l'imaginaire techno dégagés au premier chapitre : imaginaire du retour à la source, de l'ascension et de la communauté. Sans en reprendre la substance, on fera remarquer qu'une telle fonction mythique opère dans les trois cas. Les trois imaginaires évoquent une rupture en invoquant une figure de l'altérité et construisent à partir de cet écart un récit dans lequel l'expérience communautaire, transcendante ou intérieure est dorée d'un statut d'authenticité. En même temps, ces imaginaires postulent plus ou moins explicitement une dévalorisation de l'ordre social dominant. En d'autres termes, l'opposition (interne à la culture marginale) entre *underground* et *mainstream* ne sert pas à légitimer de fausses prétentions qu'aurait le mérite de démasquer une herméneutique du soupçon. Plutôt, en relevant du mythe, l'opposition révèle d'abord et surtout une opération sur le sens et une entreprise de fondation.

Par conséquent, la meilleure manière d'appréhender analytiquement la socialité liminaire de la culture techno est peut-être en termes d'« hétérotopie culturelle alternative », selon l'expression de Graham St John[444]. Le concept d'hétérotopie[445], du latin « lieu

---

[444] Voir G. St John, 2001, « Alternative Cultural Heterotopia and the Liminoid Body. Beyond Turner at Confest », dans *The Australian Journal of Anthropology*, Vol. 12, No. 1, pp. 47-66 ; ainsi que G. St John, 1999, « Alternative Cultural Heterotopia : ConFest as Australia's Marginal Centre », Thèse soumise au School of Sociology, Politics and Anthropology, Faculty of Humanities and Social Sciences, La Trobe University, Australie, 336 p. Sur le leitmotiv contre-culturel de l'authenticité et son rapport à la liminarité, voir G. St John, 1997, « Going Feral: Authentica on the Edge of Australian Culture », dans *The Australian Journal of Anthropology*, Vol. 8, No. 2, pp. 167-189.

[445] « *Latin for 'place of otherness', it originally came from the study of anatomy where it refers to 'parts of the body that are either out of place, missing, extra, or, like tumours, alien'* [K. Hetherington, 1997, *The Badlands of Modernity : Heterotopia and Social Ordering*, Londres, Routledge, p. 42]. *In his early work, Foucault was concerned with the heterotopic character of language — that is, 'the way that a textual discourse can be unsettled by writing that does not follow the expected rules and conventions'* [p. 8]. *Later, however, Foucault used the concept to refer to unsettling or ambiguous social spaces — 'counter-sites'. He argued that, by contrast to 'utopias', 'sites with no real place' — which 'present society itself in a perfected form, or else society turned upside down' — there exist 'heterotopias', which Hetherington has clarified as real spaces and events 'whose existence sets up unsettling juxtapositions of incommensurate 'objects' which challenge the way we think, especially the way our thinking is ordered'* [p. 42]. *As sites which likely possess an aura of mystery, danger or transgression, and which always possess multiple meanings for agents* [p. 51], *they are 'like laboratories... in which new ways of experimenting with ordering society are tried out'* [pp. 12-13],

d'altérité », est convoqué par St John dans son analyse de la socialité liminaire d'un événement annuel structurellement et dynamiquement proche des fêtes techno. L'anthropologue entend remédier par là aux limitations propres au concept de *communitas* de Victor Turner. St John reproche à la *communitas* de n'être, à terme, qu'une forme essentialisée de la vie sociale : une sorte de réalité « par excellence » où le corps social se nivelle dans l'égalité et le consensus, touchant à l'universel. Autrement dit, la critique adressée à Turner est la même, sous d'autres vêtures, que celle que l'on a formulé plus haut à l'égard de la théorie de Bataille, à savoir qu'elle s'achève sur une métaphysique de l'Autre et de l'immanence. Au sujet de la *communitas*, Turner écrit :

> la *communitas* s'introduit par les interstices de la structure, dans la liminarité ; sur les bords de la structure, par la marginalité ; et par-dessous la structure, dans l'infériorité. On la tient presque partout pour sacrée ou « sainte », peut-être parce qu'elle transgresse ou dissout les normes qui gouvernent les relations structurées et institutionnalisées et qu'elle s'accompagne de phénomènes où l'on fait l'expérience d'une puissance sans précédent.[446]

Puisque la *communitas* comme telle est insaisissable par son élan vers l'universel et l'altérité, le risque est effectivement grand d'en faire une essence une fois isolée de son contexte. En cela, le modèle de Turner couve bien la même impasse que Bataille, Bastide, Debord et autres. Si, comme nous en avertit par ailleurs l'anthropologue anglais, la *communitas* n'est accessible que par la structure, une analyse complète doit s'appliquer à dégager la dynamique existante entre les deux pôles, contre-structure et structure, et non se contenter uniquement de reproduire les oppositions revendiquées par les acteurs contre-structurels. Or, l'homogénéité immanente et l'unité prétendue de la socialité liminaire de la *communitas* cache une réalité plus fragmentée où les différences et les distinctions sociales peuvent certes être reconfigurées mais aussi possiblement renforcées et refondées. Substituée à la *communitas*, l'hétérotopie est, pour y revenir, un contre-espace, ambigu et ambivalent. Liminaire, l'hétérotopie culturelle alternative est un espace-temps d'altérité non pas homogène mais hétérogène, « une juxtaposition complexe et cosmopolite ». La communauté

---

from which 'alternative orderings' are derived. » G. St John, 2001, « Aternative Cultural Heterotopia… », p. 51.

[446] V. W. Turner, 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France, p. 125.

hétérotopique relève moins d'une fantasmatique et improbable fusion que d'une « simultanéité de différences[447] ». Elle est un lieu de rivalités et de concours et, si leur « matière » (É. Racine) construit une identification commune, il n'y a pas d'uniformité dans les significations et les attentes. Cela dit, l'hétérotopie n'est rien en soi : elle est toujours *socialité* hétérotopique. À terme, ce concept répond donc mieux que la *communitas* à l'idée d'une « contre-structure » telle que la propose la théorie de Turner. D'ailleurs, selon l'avis même de ce dernier, structure et contre-structure sont « mutuellement déterminantes » : « On ne peut saisir la *communitas* que dans une certaine relation à la structure[448] ». Dans le cas d'une culture alternative comme le phénomène techno, il y a donc lieu de lire le rapport marge / centre, instituant / institué, en terme de rapports de complémentarité hétérotopie / ordre social plutôt qu'en terme d'opposition *underground* / *mainstream* (ou marge / masse). Par ailleurs, il est possible d'imaginer plusieurs hétérotopies alternatives clôturant simultanément un même ordre social. L'ensemble des univers de sens plus ou moins alternatifs et plus ou moins en compétition au sein d'une société donnée renvoie plutôt l'image non monolithique et dynamique de *sémiosphères* concourantes, complémentaires et compénétrantes (et parfois concurrentes). Celles-ci sont structurées synchroniquement à partir d'un même socle symbolique, l'ordre social dominant, pour autant que l'on comprenne que ce dernier est le produit de l'ensemble des relations sociales et qu'il n'exerce pas à proprement parler de « domination »[449].

Il faut donc opter pour le concept d'hétérotopie culturelle alternative et résister aux analyses qui font des cultures marginales l'expression d'un refoulé irréductible que viendrait par la suite corrompre les médias. Sarah Thornton écrit :

---

[447] G. St John, 2001, « Aternative Cultural Heterotopia... », pp. 51-52. En ce sens, l'hétérotopie rejoint ce que nous disions plus haut au sujet de la communauté de la fête techno, à savoir qu'elle organise une communauté autour de l'échec de la fusion communautaire.

[448] V. W. Turner, 1990, *Le phénomène rituel*..., p. 124.

[449] En cela, notre perspective se veut fidèle à l'économie du pouvoir selon Michel Foucault tout en récusant une compréhension marxiste de l'idéologie et de la religion comme voile servant une domination. Une perspective fondationnelle comme celle que nous sommes en train de construire rejette la prétention à pouvoir trouver par derrière le religieux une réalité qu'il n'aurait pas lui-même fondé et qu'il suffirait de dévoiler.

> L'idée selon laquelle une culture authentique se trouve nécessairement en dehors des médias et du commerce est résiliente. Sous sa forme la plus romantique, cette croyance suggère que les cultures organiques résistent et luttent contre la colonisation masse-médiatique par un monde corporativisé[450]

De telles perspectives occultent l'articulation à double sens qui relie les pôles structurel et contre-structurel dans un processus de fondation mutuelle. Ainsi, les cultures jeunesse ne voient pas leur potentialité subversive se ternir au contact des grands médias, ces fers de lance de la récupération dans la société de consommation. Plutôt, être étiquetée comme subversive a pour elles l'effet de confirmer et non de menacer leur valeur transgressive[451]. Ainsi, comme l'écrit Thornton : « Une couverture médiatique désobligeante n'est pas le verdict mais l'essence même de leur résistance.[452] » Les médias ne jouent pas seulement un rôle de corruption des cultures marginales : elles jouent aussi un rôle dans leur constitution et leur développement. On ne doit pas nier toute valeur contestataire, critique et subversive à ces cultures pour autant ; seulement reformuler la question de la potentialité subversive de la marge en articulant l'hétérotopie culturelle alternative à l'ordre social dominant plutôt qu'en opposant la marge au *mainstream*. Autrement dit, plutôt que d'être dotée d'une subversion intrinsèque des motifs culturels dominants, *l'hétérotopie techno offre des « alternatives » au sens strict du terme*[453], c'est-à-dire d'autres hiérarchies culturelles qui peuvent être variablement porteuses de changement social.

---

[450] « *The idea that authentic culture is somehow outside media and commerce is a resilient one. In its full-blown romantic form, the belief suggests that grassroots cultures resist and struggle with a colonizing mass-mediated corporate world.* » S. Thornton, 1996, *Club Cultures…*, p. 116.

[451] Il n'y a d'ailleurs rien de tel que d'associer un phénomène à la sexualité, à la drogue ou à la mort pour garantir la valeur d'authenticité d'un « produit ». Les stratèges de mise en marché des groupes populaires de rock, de hip-hop et de musique populaire ont compris depuis belle lurette la valeur ajoutée que représente l'aura du scandale et l'affront aux bonnes mœurs. Que l'on pense seulement à Madonna, *Oasis*, Marylin Manson et 50 Cents, dont les « comportements transgressifs » assurent une place de choix… au palmarès. Il n'y a aujourd'hui pratiquement aucune parution visant les jeunes qui n'atterrit chez les disquaires sans afficher un message d'avertissement quant au « contenu vulgaire et explicite » des chansons…

[452] « *While subcultural studies have tended to argue that youth subcultures are subversive until the very moment they are represented by the mass media, here it is argued that these kinds of taste cultures (not to be confused with activist organizations) become politically relevant only when they are framed as such. In other words, derogatory media coverage is not the verdict but the essence of their resistance.* » S. Thornton, 1996, *Club Cultures…*, p. 137.

[453] « *Rather than subverting dominant cultural patterns in the manner attributed to classic subcultures, these clubber and raver ideologies offer 'alternatives' in the strict sense of the word, namely other social and cultural hierarchies to put in their stead. They may magically resolve certain*

Dans une perspective dynamique, il devient évident qu'on ne peut plus définir la récupération comme la dégradation d'une pureté subversive et signifiante originelle. La position anti-commerciale et critique de la société de consommation (comprise comme société de marchandisation du Même) de la culture techno, tant que l'on restait dans une analytique de la transgression, pouvait être assimilée à une résistance et une contestation de facto. Or, tout n'est pas si simple. Dans la mesure où même une fête clandestine se paie à l'aide de « contributions volontaires » et utilise des moyens de communications visant à la publiciser (*flyers*, Internet, affiches urbaines stratégiquement placées), elle se trouve engagée dans une activité « commerciale ». D'un autre côté (et assez ironiquement), la récupération commerciale a pour effet de confirmer l'authenticité « originelle » d'un phénomène culturel et d'en légitimer le sens. Cette plénitude des origines, socialement construite, agit *ensuite* comme mythe d'origine autant pour certains courants électro-branchés que pour de nouvelles plongées dans l'*underground*. Les hétérotopies culturelles alternatives sont des moyens par lesquels la jeunesse construit des appartenances et des groupes sociaux, revendique sa différence et affirme qu'elle n'est pas anonyme au sein d'une masse indifférenciée et standardisée[454]. En somme, la récupération est moins une anesthésie symbolique qu'un opérateur de relation et une circulation du sens. Elle est moins un processus de désubstantialisation que partie prenante d'une opération identitaire et symbolique.

4.2.2 Méprises et impacts de la critique du capitalisme

La portée subversive ou simplement critique d'une pratique sociale, fête techno ou nouvelle militance, ne relève pas directement de sa fonctionnalité transgressive ni de ses finalités discursives. En fait, ce qui apparaît comme étant farouchement opposé à la société de consommation au premier abord peut se révéler participer des mécanismes de régulation et de reproduction de celle-ci. La fonction de butoir et de structurance que remplit la figure de la masse ou du *mainstream* est un témoignage du jeu de fantoches nécessaire à la clôture d'une

---

socio-economic contraditions, but they also maintain them, even use them to their advantage. » S. Thornton, 1996, *Club Cultures*..., p. 115.

[454] S. Thornton, 1996, *Club Cultures*..., p. 10.

identité. Cette méprise quant à la véritable nature de l'ordre social, le *nomos*, qui assure et quadrille au niveau symbolique les assises d'une société, est symptomatique d'une méprise plus fondamentale encore sur la véritable nature de la société de consommation telle qu'elle s'est développée depuis la fin de la Deuxième guerre mondiale, soit depuis l'arrivée de la génération des *baby-boomers*. On l'a vu autant dans la culture techno que chez les situationnistes et les altermondialistes : la société de consommation est accusée d'homogénéisation, de répression, de désubstantialisation et de standardisation. Or, comme le soutiennent Luc Boltanski et Ève Chiapello ainsi que Joseph Heath et Andrew Potter (ces derniers à la suite de Thomas Frank), *le ressort du capitalisme de consommation n'est pas le conformisme et la réduction formelle mais l'impératif de distinction*[455]. En ce sens, les « critiques » dont on a parlé jusqu'ici confondent société de masse et société de consommation. Si la transgression apparaît nécessairement subversive dans la première, son impact réel est à nuancer dans le cas de la seconde.

Cette perspective nous amène à reconsidérer les marges sociales comme faisant partie intégrante de la société. Refermée sur elle-même, une étude de la religion revient à participer des méprises sus-dites. Écarter ces méprises fait tendre l'analyse vers des considérations sur la nature et les mécanismes de régulation du social dans sa morphologie actuelle. Un tel exercice poussé à terme nous entraînerait toutefois bien au-delà des préoccupations et des objectifs initiaux de cette thèse. Or, le sens de celle-ci est précisément la nécessité d'articuler toute analyse religiologique, politique ou économique avec une analyse sociologique aussi complète que possible. Et, à l'inverse, toute analyse sociologique, politique ou économique ne pourra en retour être satisfaite sans une interrogation des formes et substances religieuses propres à une société donnée. En fait, une réponse adéquate à notre problématique de départ nécessite l'ouverture d'une nouvelle problématique que nous nous appliquerons à délimiter en conclusion.

Ainsi, pour être cohérente, la présente analyse devrait être suspendue le temps d'une analyse synchronique et diachronique de cette morphologie sociale particulière qu'est la

[455] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard NRF, 843 p. ; J. Heath et A. Potter, 2005, « Une société de rebelles » dans *Les cahiers du 27 juin*, Vol. 2, No 2 (printemps), pp. 13-17.

société de consommation. Un tel exercice est évidemment impossible ici, et il nous fait faire le deuil de nos ambitions premières, à savoir une étude plus exhaustive de l'économie religieuse des sociétés occidentales contemporaines. Nous nous bornerons donc à souligner la nécessité logique, à ce stade, de considérer les mécanismes religieux au fondement de la société de consommation comme faisant partie intégrante de notre analyse ainsi que la nécessité pour toute analyse de phénomènes marginaux d'être rattachée à la morphologie de l'ordre social dominant.

On a vu comment la fonction régulatrice de l'économique (comme on dit « le politique », c'est-à-dire comme mode général de rapport au monde) apparaissait au terme d'une analyse religiologique et politique. On a vu comment l'identité techno s'est construite contre une certaine société de consommation, et comment la notion de résistance proposée par les NMC vise non pas à opposer le politique étatique mais à se soustraire à la logique utilitariste de l'économie de marché. Ainsi, il est important de voir que l'économique en question n'est plus aujourd'hui fondé sur l'activité de production selon les termes de l'économie classique mais bien sur la liquidation d'un trop-plein de production par l'activité de consommation, elle-même fondée dans une insatisfaction foncière (ce trop-plein étant assuré entre autre par l'abstraction grandissante du « produit » : services, droits de polluer, etc.).

Le capitalisme et son esprit

Un des ouvrages parmi les plus importants publiés ces dernières années en sciences sociales est certainement *Le nouvel esprit du capitalisme* de Luc Boltanski et d'Ève Chiapello. Dans la mesure où ces derniers abordent la question de la régulation symbolique des sociétés capitalistes en rapport avec leurs critiques, notre discussion peut s'épargner de coûteux détours en résumant leur exposé.

Si passage d'un capitalisme de production à un capitalisme de consommation il y a, la donnée de base est toujours la caractérisation de la société moderne par le capitalisme. Or,

le capitalisme en lui-même n'est rien sinon « une exigence d'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques », soit :

> la remise en jeu perpétuelle du capital dans le circuit économique dans le but d'en tirer un profit, c'est-à-dire d'accroître le capital qui sera à son tour réinvesti, qui est la marque première du capitalisme et qui lui confère cette dynamique et cette force de transformation qui ont fasciné ses observateurs, même les plus hostiles.[456]

Ce système strictement économique est absurde à bien des égards, alors que les salariés y cèdent « la propriété du résultat de leur travail et la possibilité de mener une vie active hors de la subordination » à un système « insatiable et abstrait[457] ». Comme l'avait déjà fait remarquer Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, le capitalisme ainsi défini ne va pas de soi et nécessite, à la fois pour se légitimer et pour susciter une motivation subjective, d'être arrimé à la notion d'un bien commun par l'entremise d'un « esprit » particulier. C'est en ce sens que Boltanski et Chiapello reprennent en l'adaptant cette idée de Weber d'un esprit du capitalisme. Selon cette perspective, le capitalisme en soi n'est rien jusqu'à ce qu'il soit inscrit dans une réalité sociale. Or, si Weber a démontré que le passage au capitalisme a nécessité la mobilisation de puissants motifs éthiques (telle que la notion de travail-vocation, *Beruf*), il a aussi défendu une certaine idée de la modernité qui lui a fait croire qu'un capitalisme « bien en selle » n'avait plus besoin de ses assises religieuses :

> En même temps que l'ascétisme séculier entreprenait de transformer le monde et d'y déployer toute son influence, les biens de ce monde acquéraient sur les hommes une puissance croissante et inéluctable, puissance telle qu'on n'en avait jamais connue auparavant. Aujourd'hui, l'esprit de l'ascétisme religieux s'est échappé de la cage — définitivement ? Qui saurait le dire... Quoi qu'il en soit, le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique.[458]

Weber fait donc sienne une certaine idée du capitalisme et de l'utilitarisme comme étant mu par une force propre, « inéluctable », « mécanique » et « machiniste ». La détermination sociale du capitalisme, que Weber résume lorsqu'il écrit que « le puritain

---

[456] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, p. 37. Les auteurs ne dérogent pas en cela de la définition que donnait Max Weber du capitalisme.
[457] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, p. 41.
[458] M. Weber, 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, p. 224.

voulait être un homme besogneux — et nous sommes *forcés* de l'être[459] », est donc purement formelle, une orientation qui, une fois mise en branle, s'inscrit dans l'ordre des choses. C'est ici que Boltanski et Chiapello font ce qui est, à notre avis, une percée significative en rompant avec ces présupposés sur la nature du capitalisme pour soutenir que, contrairement à ce qu'en dit Weber, la nécessité pour le capitalisme de s'allier à un « esprit » ne se résorbe pas une fois qu'il est « bien en selle » : cette nécessité lui est au contraire constitutive. Autrement dit, l'esprit du capitalisme est la condition de possibilité du capitalisme (et, comme nous le verrons, de sa critique) :

> Si le capitalisme non seulement a survécu [...] mais n'a cessé d'étendre son empire, c'est bien aussi qu'il a pu prendre appui sur un certain nombre de représentations — susceptibles de guider l'action —, et de justifications partagées, qui le donnent pour un ordre acceptable et même souhaitable, le seul possible, ou le meilleur des ordres possibles. Ces justifications doivent reposer sur des arguments suffisamment robustes pour être acceptées comme allant de soi par un assez grand nombre de gens de façon à contenir ou à surmonter le désespoir ou le nihilisme que l'ordre capitaliste ne cesse également d'inspirer.[460]

Pour Boltanski et Chiapello, cet « esprit » est une « idéologie » qu'ils définissent d'une manière qui intéresse directement la sociologie de la religion : « L'esprit du capitalisme est justement cet ensemble de croyances associées à l'ordre capitaliste qui contribuent à justifier cet ordre et à soutenir, en les légitimant, les modes d'action et les dispositions qui sont cohérents avec lui.[461] » Avec une telle définition, les auteurs arrachent la notion d'esprit du capitalisme à la définition stricte, historiquement située qu'en donnait Weber pour en faire un socle, une forme dont les constituants peuvent varier dans le temps :

---

[459] M. Weber, 1964, *L'éthique protestante*..., pp. 223-224. Emphase dans le texte. Nous reviendrons au prochain chapitre sur cette question qui n'est autre que la définition de la modernité elle-même.

[460] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit*..., p. 45.

[461] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit*..., p. 46. Cette définition de l'esprit du capitalisme est presque un calque de la définition de la religion de Clifford Geertz, déjà évoquée au chapitre troisième : « Un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel. » C. Geertz, 1972, « La religion comme système culturel », dans R. E. Bradbury *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, NRF Gallimard, p. 19.

> Cela nous conduira à détacher la catégorie d'esprit du capitalisme des contenus substantiels, en terme d'ethos, qui lui sont liés chez Weber, pour la traiter comme une forme pouvant faire l'objet d'un remplissage très différent à différents moments de l'évolution des modes d'organisation des entreprises et des processus d'extraction du profit capitaliste.[462]

On y reviendra au prochain chapitre, tout l'intérêt de la démarche de Boltanski et Chiapello est de coordonner ainsi approches substantives et fonctionnelles pour pouvoir saisir à la fois la continuité et les discontinuités qui existent entre les différents stades des sociétés capitalistes modernes et par là de la modernité elle-même. L'idéologie n'a donc rien à voir avec un quelconque discours moralisateur camouflant après-coup des intérêts voilés et servant des enjeux de domination, comme le suppose l'approche marxiste de l'idéologie. Référant aux travaux de Louis Dumont, les auteurs définissent l'idéologie comme un « ensemble de croyances partagées, *inscrites dans des institutions*, engagées dans des actions et par là ancrées dans le réel.[463] » L'idéologie ainsi comprise exerce une fonction au niveau symbolique, et c'est pourquoi elle est à même de réconcilier les contradictions, les paradoxes, les inconstances qui ne manquent pas de surgir, comme dans n'importe quelle société humaine, entre la « réalité » et ses légitimations.

Si l'esprit du capitalisme permet le capitalisme, elle le contraint également en l'obligeant à répondre de cette notion de bien commun et de justice face aux critiques. Par conséquent, si l'esprit du capitalisme sert à légitimer le capitalisme face à la critique, il y prête flanc également. D'un autre côté, les écarts entre la réalité et les prétentions de l'esprit du capitalisme conditionnent le spectre des critiques possibles. C'est ce rapport entre le « système capitaliste » (c'est-à-dire l'ensemble que forme une réalité capitaliste donnée et l'esprit qui s'y rapporte et à laquelle elle se rapporte) et la critique qui, maintenant, nous intéresse.

---

[462] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, p. 47. Selon les auteurs, le capitalisme a connu deux autres esprits depuis l'ethos capitaliste analysé par Weber, dont un « nouvel esprit » constitué progressivement depuis les années 1970 et dont la forme stable correspond à ce que d'autres nomment la « mondialisation ». Les auteurs montrent le rôle capital qu'ont et continuent d'exercer les sciences économiques, les « sciences » de la gestion, le marketing et les discours de management dans la construction et la légitimation de ce nouvel esprit du capitalisme.

[463] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, p. 35. Emphase dans le texte. C'est justement cette nécessaire inscription dans des institutions qui permet l'articulation entre approches substantives et fonctionnelles, débat qui nous occupera dans le chapitre suivant.

Le capitalisme et sa critique

Un des avantages de cette notion « d'esprit du capitalisme » telle que la définissent Boltanski et Chiapello est de saisir « dans une même dynamique » son évolution et les critiques qui, à l'instar de la culture techno et des NMC, lui sont opposées. Le capitalisme « a besoin de ses ennemis, de ceux qu'il indigne et qui s'opposent à lui, pour trouver les points d'appui moraux qui lui manquent et incorporer des dispositifs de justice dont il n'aurait sans cela aucune raison de reconnaître la pertinence. » La perdurance du capitalisme par-delà l'ère des idéologies politiques provient de cette capacité extraordinaire de « survie par endogénéisation[464] » de la critique. Ce type de récupération immanente par phagocytose s'accommode d'autant mieux des diverses instances transcendantes du sens (religions traditionnelles, idéologies politiques et universalismes éthiques) qu'elle parvient à les mettre en compétition les unes avec les autres suivant la logique du pluralisme.

Si les rhétoriques de la critique changent, les sources d'indignation — corollaire affectif nécessaire à toute efficacité critique parce que faisant appel à des fondements culturels, des valeurs sacrées — sont restées pour leur part à peu près les mêmes depuis les débuts de la modernisation. Tout d'abord, le capitalisme est accusé d'être une source « de *désenchantement* et *d'inauthenticité* des objets, des personnes, des sentiments et, plus généralement, du genre de vie qui lui est associé ». Deuxièmement, le capitalisme est perçu comme étant « source *d'oppression*, en tant qu'il s'oppose à la liberté, à l'autonomie et à la créativité des êtres humains soumis, sous son empire, d'une part à la domination du marché comme force impersonnelle qui fixe les prix, désigne les hommes et les produits-services désirables et rejette les autres, d'autre part aux formes de subordination de la condition salariale ». Troisièmement, le capitalisme est tenu pour être « source de *misère* chez les travailleurs » et source « d'*inégalités* d'une ampleur inconnue dans le passé ». Enfin, le capitalisme est jugé « source d'*opportunisme* et d'*égoïsme* qui, en favorisant les seuls intérêts

[464] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit…*, p. 69 pour tout ce qui précède.

particuliers, se révèle destructeur des liens sociaux et des solidarités communautaires, particulièrement des solidarités minimales entre riches et pauvres.[465] »

Selon Boltanski et Chiapello, les différentes critiques du capitalisme peuvent être regroupées suivant deux grands axes idéologiques : la critique « artiste » et la critique « sociale ». La difficulté, pour la critique, a traditionnellement été d'intégrer ces quatre motifs dans une rhétorique cohérente. Si bien que certains motifs ont été privilégiés au détriment des autres. La critique artiste met de l'avant les deux premiers motifs, à savoir le désenchantement, l'inauthenticité et l'oppression : « Cette critique met en avant la perte de sens et, particulièrement, la perte du sens du beau et du grand, qui découle de la standardisation et de la marchandisation généralisée ». Elle insiste sur la volonté du système d'exercer une domination totalitaire à laquelle elle oppose la liberté de l'artiste, son refus de l'assujettissement au point de s'opposer, comme Guy Debord, à toute forme de travail. En ce sens, Charles Baudelaire — figure romantique s'il en est — est peut-être le premier prototype de ce genre de critique, lui qui a glorifié l'errance, le passage, la liberté, le non-attachement vagabond, l'invention de nouveaux modes de vie, la mobilité, la marginalité et le détachement par rapport aux valeurs « bourgeoises » de fixité, de stabilité et d'attachement (matériel, matrimonial et familial). La rhétorique de la critique artiste a fait une large place aux théories de l'aliénation en tant que vecteur d'inauthenticité et d'usurpation de l'humanité profonde de chacun à mesure que le système rend l'humain étranger à lui-même et à la vie « vraie ». La solution proposée par la critique artiste est éminemment radicale, car, comme on l'a vu, la critique du désenchantement est solidaire d'une métaphysique de l'Autre qui ne peut déboucher que sur une sortie du système à la manière de la révolution permanente de Debord ou de Jordan. La perspective que nous avons développée dans ce chapitre rejoint à nouveau celle de Boltanski et de Chiapello en cela que la critique s'arrime à l'imaginaire *moderne* qu'est l'esprit du capitalisme. Ainsi, la critique artiste véhicule des valeurs qui peuvent être ou modernistes ou *anti*-modernistes[466]. La critique artiste est moderniste lorsqu'elle met l'emphase sur la libération, par exemple : dans ce cas, la critique reprend à son compte le projet moderne en jugeant le capitalisme coupable de trahison à l'égard de ce

[465] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, p. 82 pour les citations de ce paragraphe. Emphase dans le texte.
[466] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, pp. 85-86.

projet. Quand elle insiste sur le désenchantement en tant que marchandisation et désubstantialisation des valeurs sacrées (œuvres d'art, humains, nature, animaux), la critique artiste est anti-moderniste dans la mesure ou elle considère que la « conquête » menée aux dépens des « ténèbres » de la religion et des superstitions, fondatrice de la modernité, scelle une perte ontologique.

La critique sociale, pour sa part, a principalement été celle du marxisme et du socialisme (bien que la critique artiste soit présente dans les écrits du jeune Marx). La critique sociale, en tant qu'elle procède des deux derniers motifs d'indignation que sont l'égoïsme et la misère croissante des classes populaires, s'appuie sur des fondements moraux issus du christianisme[467]. Les théorisations soutenant les rhétoriques de la critique sociale font une large place à la notion d'exploitation, notion selon laquelle la richesse produite par le capitalisme est une conséquence de la détérioration des conditions de vie des pauvres et de la croissance des inégalités. Les solutions envisagées par la critique sociale sont moins radicales que celles de la critique artiste. Visant au premier chef l'atténuation des inégalités quelles qu'elles soient, la critique sociale a débouché sur une position réformiste plus souvent que sur une position révolutionnaire. Forgée à partir de l'esprit du capitalisme qui lui est contemporain, la critique sociale « est plutôt moderniste quant elle insiste sur les inégalités, et antimoderniste quand, s'attachant au manque de solidarité, elle se construit comme une critique de l'individualisme. » C'est grâce à cette critique de l'individualisme que la critique sociale coïncide avec la critique artiste dans une certaine nostalgie pour les sociétés traditionnelles en raison de leurs dimensions communautaires[468].

Ces fondements critiques sont, comme on l'a vu, explicitement repris par nos objets à divers degrés. La division de l'ensemble des critiques du capitalisme en deux axes, artiste et social, éclaire autrement le spectre des nouvelles militances, du radicalisme manifestif au réformisme pratiqué par une organisation comme ATTAC. D'une manière qui a tout pour nous intéresser, Boltanski et Chiapello font également remarquer que, au-delà de ce qui les

---

[467] D'où le phénomène des « chrétiens de gauche » qui demeurent toutefois, on le devine, très peu enclins à partager les visées errantes et hédonistes de la critique artiste dont ils dénoncent avec les mouvements ouvriers l'égoïsme et l'amoralisme.

[468] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, pp. 86, 83.

sépare, la critique artiste et la critique sociale sont unies par l'importance qu'elles accordent respectivement à la *transgression*. Par celle-ci :

> la critique essentiellement économique qui dénonce l'exploitation bourgeoise de la classe ouvrière va de pair avec une critique des mœurs stigmatisant le caractère oppressif et l'hypocrisie de la morale bourgeoise, particulièrement en matière de sexualité, et avec une critique esthétique discréditant le sybaritisme d'une bourgeoisie aux goûts académiques. L'insistance sur la *transgression* (dont la figure de Sade constitue, du début des années 40 au milieu des années 60, le symbole obligé mobilisé par un grand nombre d'écrivains de la gauche non communiste) servait de passeur entre ces différents thèmes, d'ailleurs non sans malentendus ou sans conflits quand la transgression sexuelle ou esthétique, à laquelle les intellectuels et les artistes étaient particulièrement attachés, rencontrait le moralisme et le classicisme esthétique des élites ouvrières. Des ouvriers séquestrant leur patron, des homosexuels s'embrassant en public ou des artistes exposant des objets triviaux, transportés de leur contexte habituel dans une galerie ou un musée, ne s'agissait-il pas toujours, au fond, des métamorphoses d'une même *transgression* de l'ordre bourgeois ?[469]

Parmi les penseurs qui ont le plus contribué à cette théorisation de la transgression comme matière première de la critique dans la France de l'après-guerre, on retrouve la figure éminente de Georges Bataille dont les écrits, qui comportent de nombreuses références à Sade, ont eu une influence profonde. Or, on l'a vu, les théories fondées dans une certaine compréhension de la transgression ont fait dérailler la pensée du religieux et du politique dans une métaphysique de l'Autre, avec pour conséquence une méprise sur le rôle de la critique dans les mécanismes de fondation, de régulation et de reproduction du social.

L'analyse a permis jusqu'à présent de cerner deux potentialités politiques de la marge : le maintien de l'ordre social et sa transformation. Il est important de comprendre que ces deux fonctions ne sont pas indépendantes, mutuellement exclusives, mais complémentaires. Dans les sociétés modernes, sociétés « chaudes » (Lévi-Strauss) ayant leurs fondements inscrits dans une temporalité progressiste, la conservation ne peut pas signifier le statu quo substantif. La logique même du capitalisme, avec son impératif de « croissance » et la manière dont il se fonde dans une impossible satiété du désir humain, fait paradoxalement de son maintien une fuite en avant. Comme l'écrivent Boltanski et Chiapello : « Cette dynamique crée une inquiétude permanente et offre au capitalisme un motif

---

[469] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, p. 85. Emphase dans le texte.

d'autopréservation très puissant pour continuer sans fin le processus d'autoaccumulation[470] ». Par conséquent, et voilà qui est capital, ce qui demeure stable dans une société capitaliste est la fonctionnalité, soit le type de régulation — immanente —, de son système, et non les contenus, institutions, ethos et substantifs propres à une époque et une société données.

Si le maintien de l'ordre social capitaliste — consumériste, aujourd'hui — équivaut en même temps à son « évolution », tout changement social résultant de la critique signifie en même temps une part de maintien et de refondation. On pourrait même dire que, puisque critique et système évoluent dans un même imaginaire social englobant, la critique véhicule nécessairement un certain nombre de chimères et de méprises qui trompent quant à ses effets réels. Autrement dit, la proposition d'un autre ordre social est une justification théorique (volontaire, consciente et construite) qui ne peut être tenue garante ni de son effectivité ni de son degré de subversion. C'est cette ambiguïté foncière de toute prétention subversive que critiquent Joseph Heath et Andrew Potter lorsqu'ils qualifient la société actuelle de « société de rebelles[471] ». S'il faut d'abord saisir la dynamique interne de la critique du capitalisme à partir des significations subjectives qui constituent son imaginaire propre, il faut dans un deuxième temps restituer celle-ci dans son écologie sociale.

Impact réel de la critique

Quel peut être l'impact réel de la critique et de la marginalité ? Dans la perspective élaborée par Boltanski et Chiapello autour de la notion d'esprit du capitalisme, la critique du capitalisme est en mesure de porter atteinte à la crédibilité des légitimations de l'esprit du capitalisme et par conséquent d'en affecter l'efficacité. Cela a pour effet de « faire bouger »

---

[470] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, p. 38.

[471] J. Heath et A. Potter, 2005, « Une société de rebelles »... La fonction légitimante et conservatrice du rebelle est une constante dans les sociétés capitalistes depuis les années 1950. Les exemples sont innombrables : On n'a qu'à penser à James Dean, « *rebel without a cause* », ou le succès de marques comme Harley-Davidson, qui vend depuis une décennie l'image héroïque du biker solitaire (lui-même une ré-actualisation du mythe du cow-boy conquérant de l'Ouest) aux cravatés des quartiers des affaires et aux *boomers* vieillissants.

l'esprit du capitalisme, qui doit trouver de nouvelles assises. Les auteurs évoquent un scénario semblable qui aurait eu lieu dans les années 1960, alors que :

> L'hédonisme matérialiste de la société de consommation vient [...] heurter de plein fouet, c'est-à-dire critiquer, les valeurs de labeur et d'épargne qui sont supposées soutenir, au moins implicitement, la vie au travail et saper ainsi des modes d'engagements associés à la forme d'esprit du capitalisme alors dominante qui s'en trouve partiellement délégitimée. Il s'ensuit une démobilisation importante des salariés qui est le résultat d'une transformation de leurs attentes et de leurs aspirations.[472]

La critique peut aussi contraindre les représentants du capitalisme (les tenants-lieu de son institution) à se justifier en termes de bien commun. Si une amélioration en termes de justice ne devient pas effective et que la critique ne peut être calmée, l'esprit du capitalisme doit alors réagir en « incorporant [en institutionnalisant] une partie des valeurs au nom duquel il était critiqué ». La volonté instituante de la critique fait alors bouger le système auquel elle s'oppose, mais toujours en se dénaturant. Il est aussi possible d'imaginer que le système capitaliste reste solidement ancré face à la critique, ou encore que, mû par d'autres facteurs politiques ou économiques, il se transforme de lui-même, « brouillant les cartes » pour ainsi dire et obligeant la critique à se recomposer à son tour[473].

On a vu tout particulièrement dans le chapitre sur les nouveaux mouvements de contestation la manière dont le système capitaliste a trouvé à répondre à ses nouvelles critiques. La propagande sur la « violence » des militants réduits à n'être que des « anarchistes » et des « casseurs » qui menacent la « sécurité » des sommets est une stratégie évidente de démonisation de la critique. Le système essaie alors de faire équivaloir la critique avec des formes antérieures sur lesquelles elle a déjà remporté la victoire et qui sont, par le fait même de leur désuétude dans une société adorant la nouveauté, facilement délégitimées. Lorsque la propagande fonctionne et qu'elle est reprise jusque dans les rangs de la critique, le système capitaliste trouve à s'y refonder. En ce qui a trait au phénomène techno, la récupération commerciale (dont on connaît maintenant mieux la nature), à laquelle se rajoute la répression policière des fêtes clandestines ainsi que la canalisation des fêtes par

---

[472] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, p. 70.
[473] L. Boltanski et È. Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit...*, pp. 70-71.

l'alourdissement des procédures d'obtention de permis, a effectivement drainé la partie la plus potentiellement « menaçante » de la critique en la réinstitutionnalisant. Renaud Epstein a écrit sur la manière dont les raves et autres fêtes techno ont souligné l'insuffisance des différents « équipements de la nuit » (bar, clubs, etc.) dans leur fonction sociale de régulation des conduites excessives. Pris de cours par cette explosion des fêtes techno et de leur critique, la réaction du système a d'abord été musclée. On se rappellera que le deuxième rave officiel tenu à Montréal au printemps 1993 au maintenant défunt Palais du Commerce s'est terminé par une descente policière brutale sur une foule de ravers pacifiques et médusés. Des événements similaires ont été recensés à peu près partout. Comme l'explique Epstein, « la répression n'est qu'une réaction au caractère spectaculaire de la transgression, qui tourne en ridicule un dispositif de contrôle fondé sur des normes que l'évolution de la société a rendu obsolètes. » Cette réponse du système a eu pour effet la légitimation de la valeur subversive de la transgression, une opération sémiotique nécessaire à la sacralité du mythe rave et par conséquent à la popularité et à la longévité du phénomène. Or, la répression a rapidement cédé le pas à la normalisation et, à terme, à la réinsertion des technoritualités dans l'ordre social dominant :

> Après une période de déstabilisation, les boîtes de nuits [sic] ont en effet parfaitement su se transformer en récupérant de nombreux éléments qui avaient assuré le succès des raves, des horaires de fonctionnement à la musique diffusée en passant par les codes graphiques (supports promotionnels) ou esthétiques (décoration intérieure).[474]

Il y a lieu de reposer la question de la valence politique de la marginalité en fonction de sa valeur d'altérité. L'altérité, du point de vue du système, est menaçante. Elle est nécessairement dépeinte sous les traits du chaos menaçant l'édifice du *nomos*. Étudiant la question de la marginalité à travers le phénomène des jeunes de la rue à Montréal, Michel Parazelli réfute la catégorie de l'exclusion actuellement en vogue parce qu'elle repousse la marginalité *hors du social* et donc de toute fonctionnalité. Il soutient plutôt l'hypothèse selon laquelle les jeunes de la rue, socialement perçus sous les traits de la désorganisation et donc du dés-ordre, sont au contraire participants de l'ordre social de par leur situation limitrophe : « La marge assume au niveau de la reproduction sociale, outre les fonctions de dissuasion et

[474] R. Epstein, 2001, « Les équipements de la nuit techno à l'épreuve de la critique techno », dans *Annales des ponts et chaussées*, No 99 (juillet-septembre), p. 8 bis.

de discipline, une fonction d'identification.[475] » Savoir ce qui est normal, c'est être confronté à de l'anormal qui clôture la normativité. Comme l'écrit Yves Barel, cité par Parazelli : « Une bonne intégration a besoin du repoussoir, du contre-modèle de la marginalité. S'intégrer, c'est s'identifier, et on ne s'identifie guère sans la présence de l'Autre, de cette altérité qui constitue la face cachée mais nécessaire de l'identité.[476] » À bien des égards, la radicalité manifestive analysée dans les chapitres précédents joue cette même fonction d'« autre intérieur » permettant à l'ordre social consumériste, par le biais de ce nouvel esprit du capitalisme dont parlent Boltanski et Chiapello, de fonder son identité[477].

4.2.3 La religion dans la société du marché

L'avènement de la société du marché

La discussion qui précède nous a permis de saisir enfin l'enjeu d'institutionnalisation qui a cours entre des phénomènes marginaux et l'ordre social dominant et sur lequel butait notre analytique de la transgression. Il nous reste maintenant à interroger la manière dont l'ordre social dominant conditionne ses marges. Rencontré lors de nos recherches sur la potentialité politique du phénomène, ce passage d'un texte de Benoît Berthou résume en partie notre analyse :

> Dès lors, s'il y a absence d'engagement politique dans la musique techno, ou du moins refus d'une forme traditionnelle du politique, c'est parce que la figure de l'autorité a changé, qu'elle n'est plus politique ou religieuse [théologique]. Seule l'économie de l'échange est aujourd'hui autorité, instance qui obtient l'obéissance sans violence ni

---

[475] M. Parazelli, 2003, « La marginalité serait-elle normale ? », dans V. Rousseau, *Indiscipline et marginalité*, Actes du colloque, Montréal, Société des arts indisciplinés, p. 83. Pour une déconstruction en règle du concept d'exclusion, lire l'excellent texte de S. Karsz, 2000, « L'exclusion : faux concept, vrai problème », dans Saül Karsz (dir.), *L'exclusion : définir pour en finir*, Paris, Dunod, pp. 99-171.

[476] Y. Barel, 1990, « Le Grand Intégrateur », dans *Connexions*, No 56, p. 51, cité dans M. Parazelli, 2003, « La marginalité… », p. 83.

[477] Outre son « autre en soi », tout ordre social nécessite aussi un « autre extérieur » qui, en tant que surface de projection du refoulé en soi, clôture l'identité. En ce sens, il y aurait matière à mettre à jour l'excellent ouvrage de Thierry Hentsch, *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen* (1988, Paris, Minuit) pour accuser la perception occidentale du monde arabe (et la « menace terroriste ») de jouer cette fonction.

> arguments comme la définit Hannah Arendt, qui pose une « hiérarchie », un ordre conférant une place et une valeur aux choses.[478]

Les phénomènes sous étude sont des réponses à l'exigence contemporaine de faire sens « alors que les signifiants politiques et religieux entrent dans une phase de saturation.[479] » Or, si les signifiants « religieux » traditionnels et politiques (idéologies et nationalismes) n'assurent plus un rôle de cohésion sociale, il y a lieu de chercher ailleurs, dans l'économique notamment, ce qui l'assure. Il faut dire que ce qui suit ne peut être qu'incomplet et schématique. Il nous faut nous contenter ici d'une esquisse provisoire qu'il faudra reprendre sous la forme d'une nouvelle problématique en conclusion. Nous retenons pour l'essentiel ici les travaux de Max Weber et de Marcel Gauchet, dont certains éléments concordent avec ce que l'on a relevé chez Boltanski et Chiapello.

On ne saurait trop insister sur l'importance de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber. Du capitalisme, « cette puissance qui pèse le plus lourdement sur le destin de notre vie moderne[480] », Weber a mieux saisi que quiconque à son époque la manière dont il était indissociable du processus de modernisation qui travaillait les sociétés occidentales. Cherchant à définir celles-ci, on ne peut mieux faire que de le citer lorsqu'il écrit :

> Chacun trouve aujourd'hui en naissant l'économie capitaliste établie comme un immense cosmos, un habitacle dans lequel il doit vivre et auquel il ne peut rien changer — du moins en tant qu'individu. Dans la mesure où l'individu est impliqué dans les rapports de l'économie de marché, il est contraint à se conformer aux règles d'action capitalistes.[481]

Le capitalisme s'est fait monde, légitimé au départ par le type idéal que constitue l'éthique protestante et sa conception radicalement transcendantale de Dieu. Cette radicalité

---

[478] B. Berthou, 2001, « Du lego comme un des Beaux-Arts », dans A. Petiau (dir.), *Sociétés*, No 72 (deuxième trimestre) : « *Pulsation techno, pulsation sociale* », Paris et Bruxelles, De Boeck, p. 96. Cet article est autrement anodin, épousant la perspective de Michel Gaillot dont on a parlé.

[479] G. Leroux, 2006, « La voix de l'énigme de la vie. Hommage à Thierry Hentsch », dans *Relations*, No 706 (février), p. 32.

[480] M. Weber, 1920-1921, « Avant-propos », *Recueil d'études de sociologie des religions*, dans M. Weber, 1996, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, p. 493.

[481] M. Weber, 1964, *L'éthique protestante*..., p. 51.

de la transcendance, plutôt que de déboucher sur l'émancipation du genre humain, a plutôt eu pour effet de soumettre les sociétés modernes à une nouvelle régulation des agir. En tant qu'ordre social mué en ordre des choses, le capitalisme, une fois délaissée son attache à l'éthique protestante, exerce une fonction d'intégration et de marginalisation au sein des sociétés modernes :

> Le fabricant qui agirait continuellement à l'encontre de ces règles serait éliminé de la scène économique tout aussi infailliblement que serait jeté à la rue l'ouvrier qui ne pourrait, ou ne voudrait, s'y adapter. Ainsi le capitalisme, parvenu de nos jours à dominer toute la vie économique, éduque et choisit, par un processus de sélection économique, les sujets — entrepreneurs et ouvriers — les mieux adaptés et qui lui sont nécessaires. [...] ils devront exprimer une conception commune à des groupes humains dans leur totalité.[482]

Ainsi le capitalisme, né d'une éthique religieuse, en a sécrété une autre à mesure qu'il est devenu le point de pivot d'une redéfinition de la réalité. Ce qui caractérise la modernité, selon Weber, est cette orientation vers le monde d'ici-bas. De ce fait, la transcendance radicale du protestantisme s'est transposée en une immanentisation sous le signe du capitalisme fait monde. Ce nouvel ordre social, loin d'être anomique, impose au contraire son devoir-être :

> Le puritain *voulait* être un homme besogneux — et nous sommes *forcés* de l'être. Car lorsque l'ascétisme se trouva transféré de la cellule des moines dans la vie professionnelle et qu'il commença à dominer la moralité séculière, ce fut pour participer à l'édification du cosmos prodigieux de l'ordre économique moderne. Ordre lié aux conditions techniques et économiques de la production mécanique et machiniste qui détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme – et pas seulement de ceux que concerne directement l'acquisition économique.[483]

Ce passage d'une éthique protestante à une action capitaliste autonome et valorisée pour elle-même a brillamment été analysé par Weber comme reposant sur la valeur « irrationnelle » du travail-vocation, *Beruf*. Pour le puritain, le travail « constitue surtout le but même de la vie, tel que Dieu l'a fixé », car les fruits du travail, à savoir la prospérité en affaires, est signe d'élection tandis que la « répugnance au travail est le symptôme d'une

---

[482] M. Weber, 1964, *L'éthique protestante*..., p. 51.
[483] M. Weber, 1964, *L'éthique protestante*..., pp. 223-224.

absence de la grâce » : « Mais plus Luther se trouva mêlé aux affaires du monde, plus il mit l'accent sur la signification du travail professionnel. Ce qui l'amena à considérer de plus en plus ce dernier comme un ordre spécial de Dieu à l'individu de remplir la charge concrète assignée par la Providence. » Ce qui est fondamental dans ce basculement de la transcendance (dont les desseins sont insondables) à l'immanence, c'est l'importance que gagne l'action juste et ses fruits au détriment de la croyance vraie. En d'autres termes, la transformation décrite par Weber marque le moment où la modernité révèle le mouvement d'autonomisation de la sphère économique que cache le processus de rationalisation utilitaire. Si, pour le puritain, « la vraie foi se reconnaît à un type de conduite qui permet au chrétien d'augmenter la gloire de Dieu[484] », il ne s'agit plus de croire convenablement mais d'agir correctement selon les lois divines inscrites dans l'ordre des choses. Autrement dit, le protestantisme renverse la logique *orthodoxe* du monothéisme chrétien au profit d'une logique *orthopraxique* qui deviendra le socle même du capitalisme.

Weber ne nous intéresse pas pour sa conception de la religion[485], mais plutôt pour sa contribution à une morphologie de la société moderne et la place qu'y occupe l'économique. Weber nous permet de voir comment, au-delà des utopies politiques et de l'imaginaire mobilisateur entourant le concept d'État-nation, le capitalisme s'était déjà fait monde à son époque, c'est-à-dire constitué en cosmos immanent, définissant le réel et forgeant les valeurs, les agir et le salut. L'effritement de la régulation d'ordre théologique s'est donc accompli au profit de deux autres « sphères », le politique et l'économique. Cette donnée a peut-être été partiellement incomprise vu l'importance qui a été accordée à la sphère politique dans nos définitions de la modernité. Or, comme l'écrit Thierry Hentsch :

> Présentée non sans raison comme une condition nécessaire à l'exercice des droits civiques et à l'avènement politique de la nation, cette autonomie individuelle dont l'État se faisait le garant s'est néanmoins imposée d'abord et avant tout comme une exigence pratique indispensable à l'élargissement du marché du travail et à la consommation de

---

[484] M. Weber, 1964, *L'éthique protestante...*, pp. 191, 95, 131. L'idée luthérienne selon laquelle chacun peut lire les textes sacrés et les interpréter pour lui-même dans une relation personnelle avec Dieu constitue à cet égard un moment charnière, fondateur, de la modernité.

[485] Nous discuterons de celle-ci au chapitre suivant.

> masse. C'est un fait, aujourd'hui, que nous sommes tous plus consommateurs, contribuables et salariés que citoyens.[486]

Bien que sa propre analyse ait été mise au service d'une légitimation du caractère fondamentalement politique de la modernité, on trouve chez Marcel Gauchet un constat lucide quant à la mainmise progressive de l'économique sur la régulation sociale. Dans *Le désenchantement du monde* — ouvrage voué à la victoire du politique sur le religieux —, Gauchet décrit la manière dont le dualisme religieux propre à la doctrine protestante a eu pour effet d'autonomiser l'individu comme acteur économique « dédié à la transformation de la nature et à l'élargissement de ses biens avant » même de le constituer en « citoyen[487] ». Gauchet perçoit très bien que le « capitalisme démocratique » n'est pas seulement un mode d'échange mais bien un mode de rapport au monde qui permet de donner une forme à l'imaginaire moderne de la puissance et de la maîtrise :

> Le capitalisme démocratique, il importe de le remarquer, est ainsi industriel, technique et scientifique avant que d'être commercial (logiquement parlant s'entend [...]). *Il est mode de rapport à la réalité globale du monde bien plus que mode de circulation et d'appropriation des richesses.* En lui, l'accumulation des biens matériels non seulement n'est pas dissociable de l'optimisation générale et systématique du donné naturel, mais elle lui est subordonnée : d'abord plus de prise de pouvoir sur l'ordre des choses pour davantage, ensuite, de ressources disponibles. *C'est la croissance qui y constitue une fin, comme rapport d'optimisation* justement, toujours, à ce qu'on détient, plus que la possession en elle-même.[488]

Ainsi, quasi immédiatement après la victoire du politique suite à son hypothétique « sortie de la religion », Gauchet concède que le « marché comme principe de structuration de la société civile[489] » et comme coeur de l'économique, a pris le pas sur le politique et le régime de l'État-nation au point où celui-ci « ne précède plus, il suit.[490] » Ainsi, comme l'écrit Gauchet dans un ouvrage plus récent, *La religion dans la démocratie*, les sociétés occidentales seraient engagées depuis peu dans une nouvelle phase de la « sortie de la

---

[486] Th. Hentsch, 1997, *Introduction aux fondements du politique*, Sainte-Foy, Presses de l'université du Québec, p. 48.

[487] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard NRF, p. 127.

[488] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement du monde...*, p. 127. C'est l'auteur qui souligne.

[489] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement du monde...*, p. 280. Nous aurons à revenir sur cette théorie de la sortie de la religion au chapitre suivant.

[490] M. Gauchet, 1998, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, p. 159.

religion » qu'il appelle la « société du marché ». Cela a notamment pour effet de consommer l'opposition structurante entre politique État-national et religieux et de révéler le tarissement d'une certain régulation politique du sens :

> Sous le coup de la crise ouverte dans les années 1970, la foi volontariste dans l'impulsion étatique s'est vue supplantée par le retour en grâce des voies libérales de la régulation automatique. Des voies libérales qu'on avait crues un peu vite définitivement disqualifiées par la tourmente des années 1930 — une crise aura ramené ce qu'une crise aura emporté. [491]

Si le cosmos capitaliste décrit par Max Weber demeurait circonscrit par une régulation politique, la mutation du capitalisme de production à un capitalisme de consommation propre aux sociétés occidentales de l'après-guerre « participe d'une mutation globale qui engage aussi bien la marche de l'économie, le fonctionnement des systèmes politiques ou l'organisation des sociétés que *le régime du croyable.* » Appuyé par le sentiment de début du monde propre à l'arrivée de la génération *boomer* et des changements majeurs dans le système technique et de communication, l'arrivée du capitalisme de consommation marque l'unification du monde sous le signe du marché : « Le *possible technique* ouvre littéralement un nouvel espace interhumain. Il *reconfigure l'être-ensemble*. Il dessine un monde à la fois incomparablement solidaire et radicalement décentralisé. Il *relie* et, en *reliant*, il *singularise* ; il *individualise* du même mouvement qu'il *universalise*.[492] » Or, centrale à cette redéfinition radicale et globale du rapport au monde est l'idée de marché comme mode d'auto-régulation immanente et comme véritable modèle des rapports sociaux que Gauchet décrit admirablement dans le riche passage qui suit :

> Nous retrouvons par un autre biais les raisons de la reviviscence de l'idée de marché. [...] Elle a fort peu à voir, sous cet aspect, en fait, avec des considérations d'efficacité économique. Elle est le fruit d'une reconsidération du statut politique de l'acteur, et c'est pour ce motif qu'*elle fonctionne comme un modèle général des rapports sociaux. Ce n'est pas du marché comme institution de l'économie à l'intérieur de la société dont il est question, en la circonstance, mais véritablement d'une société de marché*. Comment se représenter la forme des relations susceptibles de s'établir entre des agents tous indépendants les uns des autres tous fondés à poursuivre à leur guise la maximisation de leurs avantages, en l'absence d'une composition impérative au nom de l'intérêt de tous? Tel est le problème posé, problème auquel *seule la figure d'un processus d'ajustement*

[491] M. Gauchet, 1998, *La religion dans...*, p. 90.
[492] M. Gauchet, 1998, *La religion dans...*, pp. 91, 92. C'est l'auteur qui souligne.

> *automatique* est capable de répondre. Certes, nous sommes ici dans la stratosphère de la pure logique de l'idée. Mais c'est bien à tort qu'on la négligerait, car elle comporte de puissantes retombées en termes d'attentes et de conduites. Cette logique est aussi ancienne que l'idée de marché, objectera-t-on encore. Pourquoi lui attribuer des effets nouveaux ? *Parce qu'elle remplit une fonction qu'elle n'avait pas.* Parce qu'elle acquiert un ancrage inédit en venant répondre au besoin des individus de se donner une image plausible dans la situation inédite qui leur est faite. À la faveur de cette greffe sur la condition de l'acteur ordinaire, la vieille idée devient ce qu'elle était potentiellement, peut-être, depuis toujours, mais qui n'avait jamais été en pratique : *un modèle, bien au-delà de l'économie, pour l'ensemble des actions dans l'ensemble des secteurs de la vie sociale.* Cette intronisation représente beaucoup plus qu'un phénomène intellectuel. *C'est à une véritable intériorisation du modèle du marché que nous sommes en train d'assister – un événement aux conséquences anthropologiques incalculables.* Du marché sexuel au marché politique, cette appropriation inconsciente a d'ores et déjà infléchi une large palette de comportements, mais elle travaille plus profond. C'est la constitution intime des personnes qu'elle contribue à remodeler.[493]

Non seulement Gauchet permet-il de circonscrire la morphologie sociale actuelle dans ses continuités et discontinuités avec la société capitaliste de l'époque de Weber, mais il montre aussi en quoi cette morphologie sociale tient d'un type particulier de régulation qui tranche nettement avec les modes de régulation prioritairement transcendante propres aux régimes théologiques monothéistes et politiques des État nationaux. L'ordre social inédit auquel on doit donc cheviller notre analyse est bien celui de la « société du marché ». C'est ainsi que ces considérations puisées chez Weber et Gauchet nous permettent de faire l'hypothèse de travail suivante, à savoir que, *de sociétés à mode de fondation, de régulation et de reproduction à autorité transcendante de type théologique (chrétienne) puis politique (État-nationale), nos sociétés occidentales sont passées, au cours de la modernité historique et son processus de modernisation, à un mode de fondation, de régulation et de reproduction à autorité immanente, orthopraxique et non plus dogmatique, sous le signe de l'économique.* Conséquemment, *on doit comprendre la cohérence des modalités contemporaines du religieux tels qu'ils se rapportent à une recomposition de la religion propre à la société du marché. Nous disons que c'est dans ce fondement religieux, à la jonction de l'identité et de l'altérité, que les mutations contemporaines du politique et de l'économique, mises à jour dans nos objets, trouvent leur sens.* Évidemment, en tant que partisans d'une définition substantive de la religion, ni Weber ni Gauchet peuvent appuyer cette hypothèse telle qu'elle est formulée ici. Nous nous contenterons pour l'instant de remarquer que cette perspective

---

[493] M. Gauchet, 1998, *La religion dans...*, pp. 117-119. C'est l'auteur qui souligne.

permet de satisfaire à nos analyses en plus de répondre de la fonction de régulation sociale par les marges que nous avons dégagée. Nous reviendrons au chapitre cinquième sur les questions de la définition de la religion et de la « place » du religieux dans les sociétés contemporaines.

Que l'on nous comprenne bien : il ne s'agit pas d'en appeler à une nouvelle rupture cataclysmique dans le cours de l'Occident, de laquelle on pourrait tirer un nouveau mythe d'origine d'une quelconque « post-modernité ». Seulement, nous souhaitons montrer en quoi le processus de modernisation, poursuivi jusqu'à nous, a vu se radicaliser la logique qui lui était sous-jacente jusqu'à se remodeler en fonction d'une autorité symbolique immanente. Notre passé monothéiste et la pensée philosophique héritée du rationalisme hellène nous ont habitué à une pensée de la transcendance (entendons par là qui repose sur une division ontologique), négligeant du coup la donnée immanente (postulats sur la réalité du monde et négociations au quotidien avec les significations nouvelles). Nous avons, en matière de religion, donné du côté des textes et de la théologie et laissé de côté le foisonnement des ritualités, des mythologies et des superstitions populaires, caractéristiques de la religiosité de type immanente qui en était le complément[494]. Par conséquent, le renversement dont on parle ne consiste pas en une abolition de la tangente transcendantale, qui demeure bien évidemment présente et opérante (ne serait-ce que dans la nouvelle logique du pluralisme), mais dans une érosion de son autorité au profit d'un cosmos autrement régulé sous la forme d'une « réalité » définie économiquement et arrimée à une temporalité progressiste.

Les « itinéraires de sens » de Raymond Lemieux

Notre analyse nous a d'abord permis de voir la manière dont les religiosités d'apparence marginales opéraient une fonction de régulation de l'ordre social. Nous avons ensuite cherché à définir la société actuelle, à relier la notion d'ordre social dominant à une

[494] Rajoutons encore que notre position n'a rien à voir avec un quelconque prophétisme qui verrait dans ces termes une preuve de la résurgence de la composante dionysiaque dans un monde devenu par trop prométhéen.

morphologie sociale compatible avec l'analyse du fonctionnement des sociétés capitalistes décrit par Boltanski et Chiapello. Il nous reste, avant de clore ce chapitre, à montrer en quoi la religiosité sous étude participe d'une *religion sociale* englobante, c'est-à-dire en quoi elle participe d'une économie du religieux qui, loin d'être marginale, est caractéristique de ce que nous avons appelé à la suite de Gauchet la « société du marché ». Une manière commode de procéder consiste à faire le pont avec l'étude menée par Raymond Lemieux au sujet des croyances des québécois au début des années 1990, c'est-à-dire à l'époque de l'émergence du phénomène techno[495]. À prime abord, la religiosité transgressive et festive des technoritualités paraît à des lieues de la religiosité chrétienne traditionnelle et des systèmes de croyances de l'homme de la rue — ce qui pourrait laisser croire à une rupture importante entre les religiosités jeunes et marginales et ce qui est repérable dans l'ensemble de la culture. Notre changement de regard permet au contraire de saisir une continuité saisissante entre ce qui se vit « en marge » et au « centre », ce qui n'est pas sans importance pour notre questionnement épistémologique à venir. Ce parcours démontre aussi la manière dont les institutions et les impératifs de la société du marché structurent la religiosité des marges, au point où l'argument selon lequel on ne peut comprendre la religion aujourd'hui sans comprendre les mécanismes et rouages religieux de la société capitaliste se trouve passablement renforcé.

Un des constats de l'enquête de Raymond Lemieux concerne le « *divorce des représentations et des organisations religieuses*[496] », ce qui signifie en un premier temps qu'il existe désormais une désarticulation entre les signifiants et l'autorité institutionnelle traditionnelle, transcendante. Plus profondément, c'est aussi dire que la « croyance, en tant

---

[495] « Pour cela nous n'avons pas demandé directement à nos répondants "Quel sens donnez-vous à votre vie ?" mais plutôt "Quelles sont vos croyances ?", après nous être entendus avec eux pour donner à ce terme non pas une référence religieuse à laquelle beaucoup se montraient d'emblée allergiques, mais tout énoncé global portant sur une réalité objective à laquelle ils pouvaient adhérer, "sans qu'il leur soit possible de le soumettre à une procédure de vérification empirique rationnellement élaborée". » R. Lemieux, 2002, « Bricolages et itinéraires de sens », dans R. Hurley et F. Nault (dir.), *Religiologiques*, No 26 (automne) : « *Fragmentation et reconstruction* », p. 18. L'étude en question a été publiée sous le titre R. Lemieux et M. Milot, 1992, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherche en sciences de la religion, Vol. 11, 386 p.

[496] R. Lemieux, J.-P. Montminy, A. Bouchard et É.-M. Meunier, 1993, « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », dans *Archives des Sciences Sociales des* Religions, No 81 (janvier-mars), p. 96. Emphase dans le texte.

que fait de langage, se donne ainsi non pas comme l'appropriation d'un système de solidarité mais comme l'affirmation d'une performance personnelle dans l'économie du sens. » Dans la mesure où nous tentons de rallier notre analyse des religiosités marginales au tronc commun du *nomos* capitaliste, cette proposition nous intéresse au premier chef puisque c'est « d'abord en cela qu'on peut commencer » à dire cette croyance « *moderne* » : « Elle se légitime moins d'un consensus, d'une tradition ou d'une autorité instituée que d'une *expérience* à laquelle le sujet peut prétendre avoir, ou avoir eu, accès.[497] » Or, n'est-ce pas justement d'abord comme expérience que l'on a pu saisir la religiosité des technoritualités, expérience que viennent conditionner et interpréter les différents imaginaires recensés ? Et ne peut-on pas dire au sujet des signifiants contenus dans ces imaginaires techno la même chose que dit Raymond Lemieux au sujet du signifiant « Dieu » tel qu'utilisé par nos contemporains ?

> Le signifiant « dieu » est donc pour eux ce qui leur permet de parler de ces « espaces cachés ». Il rend possible une pluralité d'appropriations personnalisées d'un ordre du monde dont chacune de ces appropriations affirme la nécessité ; il se propose comme un signifiant-clé de cet ordre, inscrivant le sujet croyant dans l'économie collective du salut, tout en préservant la disparité de ses signifiés.[498]

Cette perspective empiriquement fondée permet de sortir l'étude de la religion de sa dépendance à une conception de la croyance ou du « croire » encore par trop dépendante des institutions chrétiennes et leur mode pré-moderne de transmission et d'identification. Une telle conception de la croyance ne s'oppose pas à l'expérience et permet de rassembler en un seul phénomène diverses prétentions religieuses autrement disjointes. Lemieux a tiré de ces conclusions sa théorisation des « itinéraires de sens » qui résume étonnamment bien le parcours des technoïdes et la façon dont leur pratique construit l'identité en sus de leur quête expérientielle, que ce soit pendant leur engagement dans la culture techno ou au sortir de celle-ci. Autrement dit, même si le sens acquis est sujet à changement, même si ce type de « croire » n'institue pas dans une tradition durable, la notion d'itinéraire de sens permet de saisir l'épaisseur existentielle d'une trajectoire personnelle qui, si elle n'est plus une inscription une fois pour toutes, n'est pas dissolution heureuse ou apathique dans l'« ère du vide » mais bien un *travail perpétuel d'institution*. Ce qui appelle alors à une toute autre

---

[497] R. Lemieux *et al.*, 1993, « De la modernité… », p. 98. Emphase dans le texte.
[498] R. Lemieux *et al.*, 1993, « De la modernité… », p. 97.

interprétation des *quêtes d'instituance* présentes dans nos objets. Comme l'écrit Édouard-Martin Meunier :

> Par son idée d'itinéraires de sens, Lemieux a montré combien les croyances sont les témoins d'une démarche qui, sans avoir de but précis, n'en porte pas moins une certaine cumulativité, où le sujet croyant peut autant récapituler les objets des croyances qui furent les siens comme autant de moments qui l'inscrivent dans son histoire, qu'entreprendre une synthèse de celles-ci afin d'en extraire le sens, la direction, l'esprit. Autrement dit, l'idée d'itinéraire de sens suggère que la fonction du croire contemporain ne se ravale pas qu'à des dimensions thérapeutiques. Plus que des béquilles pour l'âme, celles-ci peuvent mener l'individu à une refondation de sa subjectivité via la constitution d'une trame narrative qui l'aide à s'auto-inscrire dans son histoire, à s'auto-instituer en tant que sujet autonome et par là, unique.[499]

Loin d'être un grappillage hasardeux mû simplement par des choix esthétiques ponctuels, les itinéraires de sens sont des appropriations structurées qui répondent au besoin de se fabriquer une histoire de vie selon une logique non plus dogmatique mais affective. Ces interprétations sont cohérentes pour le sujet, quoique souvent contradictoires. Elles participent pleinement à la croyance religieuse, mais d'une manière dénouée de tout support dogmatique ou ecclésiastique. La croyance, dans la contemporanéité, est moins adhésion à un sens transcendant que l'acceptation d'une *plausibilité*, c'est-à-dire d'une concordance avec l'ordre — immanent — des choses. Le salut projeté à la fin des temps qui était l'apanage des eschatologies chrétiennes traditionnelles et idéologico-politiques (Grand Soir, Aryanisme), avait pour caractéristique d'orienter en fonction d'un horizon lointain et stable. La sotériologie de la société du marché n'oriente pas pour sa part en fonction d'une finalité autre que performative. En ce sens, l'imaginaire techno (notamment dans ses dénominations ascensionniste et de retour à la source) donne des exemples parfaits de construction d'itinéraire de sens : le salut y est un sens qui se révèle sous la forme d'une borne. L'itinéraire de sens est à la fois une appréhension du passé et un « à partir d'ici… ». Il s'agit dans un premier temps d'un regard rétrospectif sur le chemin parcouru (ce qu'en anglais on appelle joliment *hindsight*), regard qui donne l'impression d'une *destinée* qui s'accomplit. Dans un deuxième temps, il donne une orientation générale au chemin à parcourir dans le futur, un itinéraire à l'horizon proche dont la seule certitude est qu'il sera sujet à révision. Le

---

[499] É.-M. Meunier, [2002], « Notes hypothétiques pour une compréhension du tandem "générations et religions" au Québec », texte en version non-publiée, p. 14.

sujet contemporain est sommé d'intégrer l'altérité qui n'a cesse de se présenter à lui à une continuité déposée dans un récit de vie à teneur (micro)mythologique. Il est, face aux remises en question qui viendront inéluctablement, un sujet-en-mouvement.

Raymond Lemieux définit les itinéraires de sens à l'aide de quatre caractéristiques, la première étant de ne pas comporter de destination. Ce sont plutôt des *relectures* d'une route parcourue dont, au départ, on ne connaît pas le parcours. Deuxièmement, « l'itinéraire parcouru est très généralement assumé par le sujet comme un *progrès*. » En ce sens, « la composition des itinéraires de sens », à la manière de la science, a « besoin de croire au progrès. Et ce progrès n'est repérable, bien sûr, que parce qu'on y croit. » Cette modalité du religieux repose ainsi sur un impératif de croissance et de dépassement, une hantise de la fixité. À l'instar de la régulation économique qui travaille le social, elle est soumise à un « impératif de performance[500] ». Cette perspective éclaire un peu plus la question du rite de passage par la pratique techno : puisque la société ne commande pas le rite explicitement ni ne garantit la transformation ontologique du sujet, l'appréhension d'un passage par ce dernier repose sur une compréhension réflexive du sujet qui repose à son tour sur une croyance au progrès. Le rituel de passage est réussi en termes de transmission sociale dans la mesure où, justement, il y a intériorisation du principe selon lequel il *faut* croître, voire que cette croissance est le sens même de la vie. Il en va de même pour la pratique contestataire, soit dit en passant, lorsqu'elle valorise le cheminement personnel au sein de l'activité militante — ce qui est un déplacement majeur des finalités de l'action politique, la souveraineté de l'individu ayant détrôné la souveraineté de classe et la souveraineté nationale. Ainsi, le progrès n'est plus civilisationnel mais personnel. Le sujet y adhère en conjuguant réalisation de soi et développement de ses *potentialités*. Les itinéraires de sens sont un travail sur soi et sur le sens, des conquêtes et des performances sur un sens toujours fuyant. La troisième caractéristique des itinéraires de sens est de reposer sur une dynamique d'intégration d'une rupture dans une continuité :

---

[500] R. Lemieux, 2002, « Bricolages et itinéraires… », p. 26 pour les citations de ce paragraphe. Emphase dans le texte.

> Les moments de recomposition identifiés dans l'histoire croyante de chacun sont généralement associés à des expériences de rupture, expériences non voulues, souffrantes, mais inauguratrices d'un nouveau rapport à l'environnement. La rupture ici fait *événement / avènement*. L'événement est indépendant de la volonté mais l'avènement nécessite un apport décisionnel. Il suppose que quelque chose de l'altérité qui se met en place est voulu, que le sujet s'y implique. Sinon, comment le sens pourrait-il se donner comme dépassement ? La croyance est ce qui se structure à partir du vide laissé par une absence. Ancré dans une blessure, l'événement / avènement devient ainsi *élan* à partir du vide creusé par la rupture. La croyance ne prend pas la place des encadrements devenus désuets, ni des religions traditionnelles, ni des religiosités techno-scientifiques, *mais elle ouvre des espaces inédits, aérés, où le sujet peut advenir dans un certain risque quant à l'imagination du sens de sa vie*. Il advient, dès lors, en tant que mouvement, inclination, penchant : une *disposition* ou *posture* qui incite à partir, à poursuivre, à se déplacer.[501]

Sous cet angle, les ruptures sont de l'ordre de la contingence (deuil, accident, perte d'emploi, rupture amoureuse, etc.) qui fait infraction dans le cours de la vie de manière non-voulue, d'où l'idée d'une souffrance. Dans le cas du phénomène techno, toutefois, la rupture — festive — qui, on l'a vu, tend à être la plus éclatante possible, est initiée par le sujet. La participation à l'événement étant volontaire, le risque d'un dérapage est moindre. Il est d'ailleurs intéressant que les jeunes qui ont à s'inscrire dans le social devancent la logique de l'itinéraire de sens en la provoquant. En ce sens, le rite de passage à l'âge adulte témoigne à nouveau d'une transmission réussie plutôt que déficiente de l'ordre social auprès des jeunes. On a insisté à plusieurs reprises sur l'*ouverture du possible* qui est en jeu dans la fête. À cet égard, on ne peut plus prétendre que cette ouverture relève uniquement de la subversion mais qu'elle répond très justement à cette injonction d'ouvrir « des espaces inédits, aérés, où le sujet peut advenir dans un certain risque quant à l'imagination du sens de sa vie ». L'ouverture du possible opérée par la fête se dévoile en partie au moins comme étant une réponse conforme à l'impératif individualiste d'auto-réalisation de soi : « Sois toi-même, sois différent ! »

Dans un quatrième temps, enfin, l'itinéraire de sens :

> signe une inscription de l'histoire personnelle du sujet dans une histoire plus large, celle de son environnement, de sa culture. [...] Un itinéraire de sens est l'assumation du poids d'une histoire personnelle et sociale, en même temps que d'une culture, dans le geste d'y prendre appui pour se propulser ailleurs.[502]

---

[501] R. Lemieux, 2002, « Bricolages et itinéraires... », pp. 26-27. Emphase dans le texte.
[502] R. Lemieux, 2002, « Bricolages et itinéraires... », p. 27.

Cette caractéristique des itinéraires de sens correspond une fois de plus à ce que nous avons observé tant dans la culture techno que dans les nouvelles résistances. Que ce soit en rattachant leurs pratiques à l'âge d'or culturel et politique des années 1960, aux temps chargés de sens des sociétés primitives, à une réconciliation post-coloniale ou aux résistances du Chiapas et des *piqueteros* argentins, les technoïdes et les militants affirment par cela une position dans le monde. Il s'agit d'une revendication, d'un travail d'appropriation et de mémoire qui a pour fonction de motiver et de guider l'action.

Ce qui augmente considérablement l'intérêt de ces itinéraires de sens tels que les systématise Raymond Lemieux est le fait qu'il explique leur avènement dans la culture par les forces régulatrices du marché. Ainsi, les itinéraires de sens sont des institutions sociales où s'observe le rapport religieux de la société du marché avec ses propres fondements. C'est aussi dans cette institution symbolique que l'on peut observer la relation dialectique entre le sujet et la société dans cette fonction de double fondation que nous retrouvons sans cesse dans notre discussion. Autrement dit, les itinéraires de sens sont des institutions de pontification entre l'ordre social et les individus. C'est qu'elle est intimement liée aux régulations du sens dans nos sociétés que la religiosité des fêtes techno apparaît désormais non plus comme une sorte de rémanence ou de résurgence religieuse en marge de nos sociétés mais bien comme participant d'une religiosité beaucoup plus englobante, ainsi que l'attestent nos recoupements avec l'étude sur les croyances des Québécois.

En ce sens, il y a lieu de voir ce que ces manifestations inédites du religieux partagent avec d'autres manifestations plus traditionnelles comme le christianisme. Force est de constater que le catholicisme des années 1950 et même celui des années 1970 au Québec n'étaient pas les mêmes que celui d'aujourd'hui. Si peu a changé au niveau du dogme officiel de l'Église, sa réception, elle, se fait dans un univers de sens profondément remodelé. Rappelons que Max Weber avait repris la distinction qu'avait proposée Ernst Troeltsch entre Église et secte comme deux modes d'existence sociale de la religion. Tandis que la première est en symbiose étroite avec la société englobante et peut être définie, suivant le schéma des religions traditionnelles, comme une institution du salut qui exerce une autorité sociale, la

seconde est une association volontaire en rupture plus ou moins marquée avec l'environnement social et au sein de laquelle s'exerce une autorité religieuse de type charismatique[503]. Suivant cette logique, on peut soutenir que la religion catholique n'est plus une Église mais une secte qui doit négocier le degré de rupture qu'elle veut et peut entretenir avec la religion dominante, celle du « marché ». La popularité non démentie des rituels chrétiens comme le mariage et le baptême, dont on a aujourd'hui le plus souvent éliminé toute référence à la symbolique christique, ainsi que l'apparition de groupes de prière de type mystique et charismatique, attestent de la manière dont la religiosité chrétienne trouve à sacrifier son orthodoxie à l'orthopraxie expérientielle et affective du marché, ne serait-ce que pour éviter d'être trop hérétique. En ce sens, la religiosité d'apparence périphérique du christianisme cache, de la même façon que la culture techno, des enjeux de régulation sociale.

Comme le soutient Raymond Lemieux, les valeurs religieuses — chrétiennes, techno ou autres — n'existent pas *comme* dans un marché mais *par* leur mise en marché :

> À l'instar de ce qui se passe pour n'importe quel autre bien de consommation, la valeur des biens de salut [l'expression de Max Weber est ici particulièrement appropriée] se définit dans les jeux de l'offre et de la demande, par l'exercice d'une véritable rationalité économique de la part des acteurs sociaux qui sont aussi des sujets en quête de sens.[504]

Cette « appropriation culturelle du sens[505] » selon une logique de marché, parce que donnée pour évidente et automatique, inscrite dans l'ordre des choses plutôt que dans une volonté transcendante, perturbe considérablement l'idée que l'on peut se faire du religieux. L'idée de marché ici n'est pas une métaphore, pas plus qu'elle n'en est une pour Gauchet et Lemieux : c'est le lieu où se définissent les valeurs. Mieux, le marché est le mode relationnel par lequel les valeurs se définissent. Cette perspective permet de renverser le lieu commun selon lequel le monde contemporain serait « vide de sens » en proposant qu'il serait au

---

[503] J.-P. Willaime, 2001, « Max Weber (1864-1920), Genèse religieuse de la modernité occidentale, rationalisation et charisme », dans D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, p. 72.

[504] R. Lemieux, 1999, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », dans M. Milot (dir.), *Cahiers de recherche sociologique*, No 33 : « *Religions et sociétés... après le désenchantement du monde* », Université du Québec à Montréal, p. 32.

[505] R. Lemieux, 1999, « Sécularités religieuses… », p. 35.

contraire caractérisé par un *trop-plein* de sens[506]. Dans une société du marché, la normativité d'usage, consensuelle, délimite certains types de pratiques en accord avec une régulation économique du sens. C'est pourquoi le *contenu* des croyances, leur noblesse ou la pureté de leur origine, ou encore la logique de leurs arguments métaphysiques, ont finalement peu d'importance. L'important est ici de voir que le « pluralisme des valeurs », que l'« éclatement des croyances » n'est pas sans structure ni cohésion sous-jacente[507]. C'est pourquoi les religiosités inédites comme celle de la culture techno sont des praxis qui donnent à représenter plus que des représentations qui donnent à vivre, pourquoi aussi ces religiosités ne sont pas exclusives. C'est aussi pourquoi la contestation de l'ordre dominant passe par la participation, l'affectivité et l'action plutôt que par la délégation, la prise de pouvoir, la raison et le discours. On a vu comment l'indétermination du sens était une condition à la communauté et au sens, qu'on le considère du point de vue religieux ou politique. Or, loin d'être une caractéristique des phénomènes marginaux seuls, cette indétermination est constitutive de l'ordre social de la société du marché dans ce qu'elle a de plus profond et de plus *commun*. Comme l'écrit à nouveau Raymond Lemieux : « *La modernité des croyances, dans ce contexte, se caractérise moins par le fait que ces dernières apportent des réponses aux nouvelles questions que se posent les sujets face à leur vie que du fait qu'elles laissent ouvertes la question du sens.* » Par conséquent, « les croyances sont là pour fournir une *représentation fonctionnelle et efficace du monde.*[508] » Cette caractéristique est indissociable de l'imaginaire de la société du marché selon lequel le monde est en proie à un changement perpétuel. Incidemment, l'effet de vérité d'une croyance découle non pas d'un référent transcendant mais de sa capacité à épouser les formes de l'évidence :

> Pour le sujet, son expérience le prouve, l'horizon du sens se déplace à mesure qu'il avance. [...] Sa quête de sens ne peut que rester ouverte. Il n'est ni cloué ni errant : il est mis en demeure de progresser. Les croyances sont autant de formations de l'imaginaire qui jalonnent son voyage et lui donnent possibilité de construire le sens de sa vie dans le présent.[509]

---

[506] R. Lemieux *et al.*, 1993, « De la modernité... », p. 108.
[507] R. Lemieux, 1999, « Sécularités religieuses... », p. 34.
[508] R. Lemieux *et al.*, 1993, « De la modernité... », pp. 100-101 (C'est l'auteur qui souligne), p. 100 (Emphase dans le texte).
[509] R. Lemieux *et al.*, 1993, « De la modernité... », p. 101.

L'enjeu premier de ce nouveau mode de régulation n'est plus de garantir une orthodoxie, un « croire convenablement », comme c'était le cas des religions traditionnelles, mais plutôt de garantir une orthopraxie, un « fonctionnement convenable » en-dehors duquel s'exerce une — réelle, cette fois — marginalisation. En somme, comme l'écrit Raymond Lemieux, la religion dans la société du marché « propose un salut pragmatique et reste relativement indifférente aux représentations qu'on s'en fait.[510] »

Identité et reconnaissance

Sous l'apparence d'une quête d'altérité et de différence se cache un processus éminemment identitaire dans lequel le sujet est perpétuellement « en émergence », en institutionnalisation. La reconstruction identitaire est à l'image du travail de Sisyphe : toujours à refaire. Ces résultats coïncident par ailleurs avec l'analyse de Marcel Gauchet qui, dans *La religion dans la démocratie*, qualifie l'évolution des sociétés occidentales suivant une « logique procédurale-identitaire ». Selon lui, à l'avènement de la société du marché correspond une mutation des croyances en valeurs identitaires. Les « croyances se muent en identités, ce qui signifie simultanément une autre manière de les habiter intérieurement et une autre manière de les revendiquer extérieurement. » Du côté des croyances, ce n'est plus une vérité substantive qui est recherchée. Comme l'écrit Gauchet : « Son objet n'est pas le vrai, mais le sens et, pour être tout à fait précis, non pas l'objectivité du vrai, mais la nécessité objective du sens pour une subjectivité. » Par conséquent, l'effet de vérité d'une croyance se module selon l'efficacité et l'utilité, deux caractéristiques propres à une régulation par l'économique. Et ainsi, « le détour par la transcendance est justifié par le résultat obtenu dans l'immanence [...] Les religions viennent sur le terrain des sagesses sans Dieu : la vie bonne en ce monde.[511] »

Sous cet angle, la donnée identitaire est elle aussi recomposée suivant la régulation du marché. Elle est, à maints égards, à l'exact opposé de ce que l'on tenait naguère pour le

---

[510] R. Lemieux, 1999, « Sécularités religieuses... », p. 28.
[511] M. Gauchet, 1998, *La religion dans...*, pp. 174, 121, 148, 149 pour les citations de ce paragraphe.

principe d'identité personnelle, alors que l'« on devenait soi dans la mesure où l'on parvenait à se dégager de ses particularités, à rejoindre l'universel en soi. » La conquête de soi se faisait par le biais d'une délivrance de soi-même et de ses particularités. C'était une appropriation de soi contre soi, contre ses *déterminations singulières* conscientes ou inconscientes. À rebours de ceci, les nouvelles identités répondent à l'impératif d'être soi-même en se délestant des *déterminations sociales* afin de « rejoindre intérieurement » ce que l'on est « donné d'être extérieurement. » Comme la consommation repose non pas sur un conformisme standardisant mais sur l'injonction de se distinguer en s'appropriant certains signes offerts par la culture, l'affirmation identitaire passe par la mise en avant des singularités : « L'appropriation des caractéristiques collectives reçues est le vecteur d'une singularisation personnelle. L'appartenance est subjectivante parce qu'elle est revendiquée, et elle est cultivée pour la subjectivation qu'elle produit.[512] » Par conséquent, on peut soutenir l'idée selon laquelle c'est parce qu'elles correspondent aussi étroitement à ces principes de la société de consommation que les fêtes techno, avec leur indétermination chronique, ont pu être aussi populaires. Comme l'écrit Étienne Racine, « cette évacuation d'un sens extérieur ou imposé [laisse] émerger un sens individuel[513] », ce qui est déterminant dans l'attrait de la culture techno.

Que l'on soit féministe, gai, technoïde, végétalien, *born-again Christian* ou autre, les identités sont aujourd'hui forgées sur le principe de la minorité et de la différence. Elles ouvrent par le fait même sur une valorisation de la marginalité et de l'exploit personnel : « Elles sont un instrument de dissociation par rapport à la société globale, le moyen de créer une sphère où l'appartenance sociale est vécue de manière intensément personnelle, à l'intérieur de la sphère plus vaste de l'appartenance obligatoire. » À la manière des technoïdes, l'individu peut choisir son appartenance en grappillant des signes puisés aux traditions les plus diverses, puisqu'il s'agit d'un choix dont la singularité du Je est l'enjeu : « Son enjeu n'est pas du côté de la vérité du message auquel je me rallie, mais du côté de la définition subjective qu'il me procure. La tradition vaut d'abord en tant qu'elle me substitue

---

[512] M. Gauchet, 1998, *La religion dans*..., pp. 122, 125 bis. Il convient de préciser que le délestage des déterminations sociales en question n'est pas effectif puisqu'il répond lui-même d'un impératif *social*. C'est là toute l'illusion et le paradoxe de la « liberté d'être soi ».

[513] É. Racine, 2002, *La fête techno*..., p. 28.

dans mon identité singulière.[514] » S'il s'agit toujours d'une « lignée croyante » dans laquelle le sujet peut s'inscrire, il s'agit d'une modalité d'inscription ajustée aux régulations propres à la société du marché. Or, parce que sociale, justement, cette « liberté de se choisir » propre à ce nouveau type d'individualisme cache une détermination découlant d'une mutation *sociale* :

> Nous étions habitués à l'idée d'un individualisme affirmatif, émancipatoire. L'individualisme que nous avons sous les yeux apparaît davantage subi que voulu, pour l'une de ses lignes de force au moins. [...] l'individualisme de l'heure est un individualisme imposé ; il correspond bien plus à un report de charge dicté de l'extérieur qu'à un soudain et mystérieux redoublement de l'énergie intérieure des personnes. [...] Il procède d'abord du reflux des attentes logées dans le collectif et de la relégitimation structurelle du niveau individuel qui en a résulté.[515]

Dans un ouvrage récent voué à la religion aujourd'hui, le philosophe Charles Taylor soutient qu'un changement profond est advenu dans les sociétés occidentales au cours des dernières décennies, changement qui modifie substantiellement l'économie religieuse. Si, comme chez Max Weber et Marcel Gauchet, la définition de la religion (substantive) défendue par Taylor n'emporte pas notre adhésion, la description qu'il fait du contexte contemporain nous permet d'approfondir encore notre analytique de la condition :

> Je crois, comme beaucoup d'autres, que notre civilisation nord-atlantique a connu une révolution culturelle ces dernières décennies. Les années 1960 constituent peut-être le moment charnière, symboliquement du moins. [...] Sa manifestation extérieure la plus évidente a peut-être été la révolution de la consommation. Avec l'abondance de l'après-guerre et la diffusion de ce que beaucoup considéraient avant comme des produits de luxe, advint une nouvelle centration sur l'espace privé et les moyens de l'occuper, ce qui commença à distendre les relations jusque-là très serrées des communautés ouvrières ou paysannes, et même des familles élargies.[516]

Cette évolution est à mettre en parallèle avec l'avènement de ce nouvel individualisme dont parlait Gauchet. Selon Taylor, la société de consommation rajoute une valence « expressive » à l'individualisme moderne. Fait intéressant, il fait remonter l'expressivité en question au Romantisme :

---

[514] M. Gauchet, 1998, *La religion dans*..., pp. 126, 131.
[515] M. Gauchet, 1998, *La religion dans*..., p. 105.
[516] Ch. Taylor, 2003, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin, pp. 76-77.

> L'expressivité est une invention de l'époque romantique de la fin du XVIII[e] siècle. Les élites intellectuelles et artistiques ont cherché une façon authentique de vivre et de s'exprimer durant tout le XIX[e] siècle. Ce qui est nouveau aujourd'hui, c'est que ce type d'orientation personnelle semble être devenu un phénomène de masse.[517]

Cette culture de l'expression de soi est solidaire chez Taylor de cette autre caractéristique de la société moderne qui se radicalise dans la société du marché : la recherche d'authenticité, que nous avons rencontré à plusieurs reprises parmi les motivations des technoïdes comme des nouveaux résistants. L'« éthique de l'authenticité », disait Taylor dans *The Malaise of Modernity*, est elle aussi une fille du Romantisme qui condamnait « le rationalisme libre et l'atomisation parce qu'ils rompent les liens de la communauté ». Elle accompagne le désaveu des fondements moraux transcendants au profit de l'écoute d'une voix intérieure. Elle suit ainsi le principe hérité de Jean-Jacques Rousseau selon lequel « notre salut moral se trouve dans le retour à un contact authentique avec nous-mêmes », c'est-à-dire avec la Nature en nous. L'idéal de la « liberté autodéterminée » (concept que Taylor dérive de Rousseau) est indissociable de la quête d'authenticité dans la mesure où celle-ci porte l'injonction « de vivre ma vie à ma manière et non pas imiter celle des autres[518] », fuyant et suspicionnant tout conformisme. Ces nouvelles dispositions ont, dès l'époque romantique, commencé à modeler la culture pour faire de cette quête le sens même de la vie :

> Tel est l'idéal moral si puissant dont nous avons hérité. Il accorde une importance capitale à un type de rapport avec moi-même, avec ma nature intime, que je risque de perdre en partie à cause des pressions du conformisme, en partie aussi parce qu'en adoptant un point de vue instrumental envers-moi-même, j'ai peut-être perdu la capacité d'écouter cette voix intérieure. Ensuite il accroît l'importance de ce rapport avec soi en introduisant le principe de l'originalité : chacune de nos voix personnelles a quelque chose de particulier à dire. Non seulement je ne dois pas modeler ma vie sur les exigences du conformisme extérieur, mais je ne peux même pas trouver de modèle de vie à l'extérieur. Je ne peux le trouver qu'en moi.[519]

---

[517] Ch. Taylor, 2003, *La diversité de l'expérience*..., p. 77.

[518] Ch. Taylor, 1991, *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi, 135 p. Traduction française de Charlotte Melançon, Ch. Taylor, 1992, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, pp. 39, 41, 44 pour les citations.

[519] Ch. Taylor, 1992, *Grandeur et misère*... , p. 44.

Ainsi posés, l'authenticité et le sens vrai, sincère, ne peuvent advenir que par des pratiques et des postures en porte-à-faux avec une certaine idée du conformisme. On comprend immédiatement comment la transgression devient un mode sûr de conformité à cette exigence personnaliste de non-conformisme. Malgré l'ouverture à l'altérité permise par la transgression, il faut bien admettre que cette altérité est surtout sollicitée pour sa fonction identitaire :

> Être sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis seul à pouvoir dire et découvrir. En le faisant, je me définis du même coup. Je réalise une potentialité qui est proprement mienne. Tel est le fondement de l'idéal moderne de l'authenticité, ainsi que des objectifs d'épanouissement de soi ou de réalisation de soi dans lesquels on le formule le plus souvent. C'est cet arrière-plan qui confère sa force morale à la culture de l'authenticité, y compris à ses formes les plus dégradées, absurdes ou futiles.[520]

Un phénomène qui, tel que la culture techno, s'annonce comme un contre-pied et une critique de la société de consommation s'abreuve finalement aux sources mêmes du sens moderne. Cela met à mal non seulement toute analyse qui reviendrait à cloîtrer ce phénomène marginal dans sa rébellion, mais aussi celle qui verrait dans cette « résurgence du festif » dans la culture contemporaine matière à annoncer une quelconque « postmodernité », qu'elle que soit la définition que l'on donne à ce terme. En fait, recentrer l'analyse sur l'ordre social nous permet de voir comment *la culture actuelle est le résultat de l'endogénéisation de la critique romantique par la société capitaliste moderne et sa refondation en tant que société du marché*. Cette conclusion s'arrime d'ailleurs parfaitement à notre analyse du processus de régulation et d'institutionnalisation des sociétés occidentales contemporaines ainsi qu'aux théories de Luc Boltanski et d'Ève Chiapello.

Dans la mesure où la transmission des fondements d'un ordre social constitue pour toute société un enjeu vital, il est intéressant de reconsidérer un phénomène jeunesse comme la culture techno non plus uniquement comme une mise à distance du social et la constitution d'un entre-soi, mais aussi, comme notre analyse de la question du rite de passage le suggère, comme une exacerbation des logiques symboliques de l'ordre social ayant pour effet (sinon

---

[520] Ch. Taylor, 1992, *Grandeur et misère…* , pp. 44-45.

pour but) une appropriation culturelle et une inscription dans le *nomos*. S'approprier les codes de la société du marché signifie en retour afficher et exprimer extérieurement son « intériorité ». Cette logique est sous-jacente, travaillant d'autres valeurs de la modernité, comme la quête du « bonheur » :

> La « poursuite du bonheur » prit un sens nouveau, plus immédiat, avec un éventail grandissant de moyens facilement accessibles. Et dans ce nouvel espace personnalisé, le consommateur se sentait encouragé à exprimer de plus en plus ses goûts, meublant son espace selon ses affinités et ses besoins personnels, comme seuls les riches avaient pu le faire aux époques précédentes.[521]

Or, nulle part ailleurs que dans les cultures jeunesse adopte-t-on avec autant d'ostentation cet étalage des signes distinctifs, y compris celles qui s'opposent le plus farouchement à la culture de masse (comme les punks et les technoïdes). Ces signes, relayés par divers médias, construisent une sorte de confrérie clôturant l'appartenance et marquant la jeunesse en tant que phase de vie distincte. Charles Taylor fait d'ailleurs remarquer la manière dont cette culture de l'authenticité et de l'expression, « qui pose que chacun d'entre nous a sa façon personnelle de réaliser sa propre humanité, et qu'il est important de découvrir et de vivre la sienne propre au lieu de se conformer au modèle imposé de l'extérieur par la société, ou par la génération précédente, ou par l'autorité politique ou religieuse[522] », est particulièrement visible chez les jeunes :

> La culture actuelle des jeunes est définie à la fois par la façon dont la publicité est conçue pour eux et, dans une large mesure, par son caractère expressiviste. Le style vestimentaire qu'on adopte, le genre de musique qu'on écoute expriment la personnalité, les goûts de celui ou de celle qui fait le choix, dans un vaste ensemble de comportements déterminés par la mode où le choix personnel peut s'aligner sur des milliers et même des millions d'autres.[523]

Pour être opérante, l'appropriation identitaire en appelle à diverses formes de reconnaissance qui dépendent de cette mise en évidence de soi. Dans *The Malaise of Modernity*, Taylor évoque comment une culture aussi individualisante est en même temps une société dans laquelle opère une forme puissante de dépendance sociale par le biais du

---

[521] Ch. Taylor, 2003, *La diversité de l'expérience*..., p. 78.
[522] Ch. Taylor, 2003, *La diversité de l'expérience*..., pp. 79-80.
[523] Ch. Taylor, 2003, *La diversité de l'expérience*..., p. 79.

besoin de reconnaissance. Quoique sommé de découvrir dans mon intériorité ma propre façon d'être,

> Je ne peux pas découvrir isolément mon identité : je la négocie dans un dialogue, en partie extérieur, en partie intérieur, avec l'autre. C'est pourquoi le développement de l'idéal de l'identité engendrée de l'intérieur confère une importance capitale nouvelle à la reconnaissance d'autrui. Ma propre identité dépend essentiellement de mes relations dialogiques avec les autres.[524]

Si le couple identité et reconnaissance s'impose comme problématique, notamment lorsque l'on questionne le rapport entre instituant et institué, c'est que la reconnaissance ne va plus de soi, contrairement à jadis lorsque l'identité « prenait appui sur des catégories sociales que tout le monde tenait pour acquises ». Comme l'écrit Taylor :

> Le problème à propos de l'identité personnelle originale et qui émane de l'intérieur, c'est qu'elle ne dispose pas de cette reconnaissance a priori. Elle doit se la mériter à travers l'échange, et elle peut échouer. La nouveauté, à l'époque moderne, n'est pas le besoin de reconnaissance mais la possibilité qu'il puisse ne pas être satisfait.[525]

Dans son étude sur les *club cultures*, Sarah Thornton montre l'importance des médias dans l'écologie « sous-culturelle ». Elle décrit la manière dont les médias spécialisés, dits *undergrounds*, sont actifs tant au niveau de la documentation des cultures qu'à celui de leur constitution et de leur définition. Les cultures *undergrounds* ne sont pas mues par une force mystérieuse qui leur serait propre pour être ensuite digérées, récupérées et désenchantées par les médias. Plutôt, un jeu relationnel réciproque lie *d'emblée* le système des communications et les cultures émergentes[526]. Dans une culture de l'authenticité, une culture *underground* a besoin de se définir contre l'ordre social dominant (sous la figure du *mainstream*), mais elle a aussi besoin d'être reconnaissable (et a fortiori reconnue), et pour cela, elle a besoin d'être représentée. C'est ainsi que l'on peut expliquer l'importante production de documentaires, de romans et de fictions cinématographiques de toutes sortes qui portent sur la culture techno et qui originent de l'initiative et de la volonté de ceux qui l'ont côtoyée de près. Si ces démarches contredisent les efforts et les souhaits de préservation de la « pureté » de

---

[524] Ch. Taylor, 1992, *Grandeur et misère*..., p. 65.
[525] Ch. Taylor, 1992, *Grandeur et misère*..., p. 65 bis.
[526] S. Thornton, 1996, *Club Cultures*..., p. 117.

l'*underground* de la corruption médiatique, il faut reconnaître que c'est parce qu'elles répondent en retour à l'impératif de se représenter dans l'espace public et, par là, de faire reconnaître une identité autrement en suspens.

Écrivant au sujet de la mode, Taylor illustre avec lucidité la relation qui unit le sujet et la matrice sociale dans la production de sens :

> L'espace de la mode en est un dans lequel nous entretenons ensemble un langage de signes et de significations qui change constamment mais qui à tout instant constitue l'arrière-fond nécessaire pour donner à nos gestes le sens qu'ils ont. [...] La structure générale qui en résulte n'est pas celle d'une action commune mais plutôt d'une exposition mutuelle. Il est important pour chacun de nous, quand nous agissons, que les autres soient là, témoins de ce que nous faisons et donc co-déterminants du sens de notre action.[527]

On fera remarquer que cette caractéristique mène facilement à une surenchère et à une valorisation de l'excès et de l'instituance ; à une certaine hystérisation de la culture, pourrait-on dire. C'est ici que le phénomène techno recoupe ces autres phénomènes contemporains comme les conduites à risque et autres pratiques de l'« extrême », qui dépendent à leur tour de leur représentation dans un espace médiatique de plus en plus saturé[528]. La critique du spectacle et la déconstruction du mode de représentation scénique propre à la culture techno ont non seulement pour conséquence la starification de la foule, mais aussi celle de chaque participant[529].

Au niveau de l'engagement politique, cette culture de l'authenticité doublée d'un besoin de reconnaissance explique l'émergence du souci démocratique, et particulièrement l'emphase sur la démocratie participative, *seule à même de garantir la reconnaissance de la singularité de chacun dans la lutte pour le bien commun et l'équité*. Cette matrice moderne

---

[527] Ch. Taylor, 2003, *La diversité de l'expérience*..., p. 82.

[528] Nous pensons notamment à la popularité du phénomène *Jackass*, dans lequel cet enjeu de reconnaissance lié à la transgression est on ne peut plus explicite, comme le suggère Michel Parazelli : « Ces pratiques sont organisées de façon collective et consistent à diffuser par la vidéo une mise en scène inédite d'un acte de transgression de la civilité dont la prise de risque est un élément essentiel du contexte d'interactions. » (M. Parazelli, 2003, « La marginalité... », p. 81) L'efficacité de *Jackass* repose ainsi sur l'indissociabilité de la transgression et de la médiatisation.

[529] Comme le suggère d'ailleurs le titre du roman d'Ann Scott dont l'action se déroule sur fond de soirées techno. A. Scott, 2000, *Superstars*, Paris, Flammarion, 377 p.

du sens, immanente à la société de consommation, explique aussi l'« horizontalisation » de l'imaginaire et l'effritement de l'autorité transcendante, avec toutes les conséquences politiques que l'on imagine. Comme l'écrit le politologue Zaki Laïdi, ce type de culture engendre un nouvel imaginaire de la mondialisation qui favorise la création de communautés spontanées et affectives n'impliquant aucun projet commun, aucune téléologie[530]. Le développement spectaculaire des moyens de communications au cours des dernières décennies est essentiel à cette mondialisation du vivre-ensemble affectif et, plus fondamentalement, à la *construction sociale de la réalité* sous la régulation du marché. Si l'étude approfondie de cette question déborde le cadre de cette thèse, soulignons que ce que nous venons de décrire en termes de communauté affective fondée dans l'indétermination téléologique constitue le cœur même des phénomènes en marge qui nous ont occupés. À nouveau, notre discussion a montré comment la marge se fonde au cœur de l'ordre social et comment, à l'inverse, l'ordre social trouve à se fonder dans ses marges.

CONCLUSION

Définir la religion dans la société du marché échappe au cadre de cette thèse, bien que ce soit ce vers quoi tend une analytique de la condition. Aller plus loin dans ce sens serait prématuré avant une discussion théorique préalable. Chercher à définir ce qu'est la religion aujourd'hui et faire une systématique de ses expressions, de sa dynamique et de ses institutions devra faire l'objet d'un travail ultérieur. Le prochain chapitre entend justement reprendre l'ensemble des éléments rencontrés jusqu'ici afin d'aborder, au plan épistémologique, la question de la définition de la religion et de ses rapports avec la modernité, le politique et les fondements de nos sciences.

Ce chapitre nous a néanmoins permis de complexifier sensiblement certaines questions d'une part et d'autre part, de clarifier les impasses qui menaçaient de dérouter nos analyses. C'est ainsi que, dans la première partie de ce chapitre, nous avons vu comment l'articulation du concept de transgression à la notion de sacré constituait une limite pour le

[530] Z. Laïdi, 2004, *La grande perturbation*, Paris, Flammarion, 472 p.

travail effectué dans les trois premiers chapitres. Ces critiques exigeaient que l'on reconsidère la marginalité de la culture techno et des nouvelles militances comme étant partie prenante à l'ordre social. Cette enquête, menée sous l'enseigne d'une analytique de la condition, a permis de dégager l'existence de mécanismes de reproduction et de régulation à l'œuvre dans nos sociétés occidentales. Celles-ci constituent de véritables « société du marché » travaillées par une nouvelle forme immanente d'autorité économique ayant succédé aux régimes précédents de régulation transcendante, théologique et politique. L'avènement de cette société au cours des dernières décennies s'est traduit par une radicalisation de certaines caractéristiques de la modernité. Elle s'est aussi traduite par une évolution concourante dans la manière de faire sens, de faire communauté et de s'identifier comme sujet. Loin de déroger de la quête d'authenticité et de la culture d'expressivité caractéristiques de la modernité, le phénomène techno et les militances s'abreuvent à ces modalités du sens et de l'identité en les reconduisant, voire en les exacerbant. Ce travail effectué, il convient dès lors de porter nos interrogations à un deuxième niveau d'analyse, plus proprement épistémologique.

CHAPITRE V

LA RELIGION EN-DEÇA DU SACRÉ : RELIGION ET MODERNITÉ

Radicalisons la question. [...] *il faut bien admettre logiquement que la raison moderne n'échappe pas plus à l'enchantement que les sagesses qui l'ont précédée. Dès lors qu'il prétend se prévaloir d'une cohérence globale, l'imaginaire que produit cette raison n'a-t-il pas besoin de s'appuyer sur un* cosmos sacré *par lequel il intègre le monde dans sa totalité ? Toute* globalité, *à commencer par celle qui sert de principe justificatif aux rationalités économiques contemporaines, n'est-elle pas* enchanteresse *? Elle suppose, en tout cas, qu'en dehors d'elle, c'est le chaos.*[531]

Raymond Lemieux

Le sacré, en tant qu'il signifie séparation, mise à part, est le lieu de ce combat. Le sacré peut être le signe de ce qui ne nous appartient pas, le signe du Tout-Autre ; ce peut être aussi une sphère d'objets séparés, à l'intérieur même de notre monde humain de la culture, signifiant de ce que nous appelions la structure d'horizon, propre au Tout-Autre qui s'approche, ou la réalité idolâtre que nous mettons à part dans notre culture, engendrant ainsi l'aliénation religieuse.[532]

Paul Ricœur

---

[531] R. Lemieux, 1999, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », dans M. Milot (dir.), *Cahiers de recherche sociologique*, No 33 : « *Religions et sociétés... après le désenchantement du monde* », p. 20.

[532] P. Ricœur, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, p. 510.

INTRODUCTION

Convaincu de la nécessité d'interroger certaines manifestations culturelles inédites et originales à partir de la religion, notamment chez les jeunes, nous avons adopté dans un premier temps un cadre théorique largement inspiré des intuitions fondatrices du département des sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. À contre-courant de l'idéologie sécullariste en sciences sociales, l'hypothèse religiologique s'est érigée sur des bases principalement phénoménologiques, au premier rang desquelles figurent les travaux de Mircea Eliade, selon qui « tout avait pu, à une époque ou dans une culture donnée, être le vecteur d'une *expérience hiérophanique du sacré* ». Suivant cette logique, résume Guy Ménard, « il n'y avait pas de raison d'exclure qu'une telle expérience puisse également être vécue dans de nouvelles réalités de la culture actuelle.[533] » Des appuis ont également été sollicités du côté de la sociologie et de l'anthropologie, notamment chez un héritier de l'école durkheimienne comme Roger Bastide, à qui l'on attribue la paternité de l'hypothèse du « déplacement du religieux » :

> Le « religieux » se déplace, plus qu'il ne disparaît, avec les cultes nouveaux nés de la sécularisation — comme celui du Héros, celui de la Vedette — avec leurs rites extatiques ou leurs pratiques cérémonielles, avec l'apparition des sectes messianiques dues à la rencontre de cultures antagonistes ou de chapelles ésotériques qui se multiplient avec l'urbanisation. Le religieux n'est pas toujours dans ce que l'on appelle les religions ; et, réciproquement, les religions sont souvent des rétrécissements, des institutions de défense contre le religieux, voire de simples annexes sentimentales d'un pur moralisme, celui d'une classe sociale, de la classe bourgeoise par exemple. L'anthropologie religieuse se doit d'étudier ces mécanismes de déplacement ou de remplacement.[534]

Le projet religiologique postulait donc « l'universalité du religieux dans l'espace-temps humain » et s'appliquait par conséquent à construire des herméneutiques à même de faire apparaître « la structure et les fonctions spécifiquement religieuses » des « productions

---

[533] G. Ménard, 2001, « Les déplacements du sacré et du religieux », dans G. Ménard et J.-M. Larouche (dir.), *L'étude de la religion. Bilan et prospective*, Saint-Nicolas (Québec), Presses de l'Université Laval, Corporation canadienne des sciences religieuses, p. 239 bis. Emphase dans le texte.

[534] R. Bastide, 1995, « Anthropologie religieuse », dans *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 2, Paris, Éditions Encyclopaedia Universalis, p. 552.

culturelles[535] ». Il s'agissait donc d'adopter une définition plus « vaste et englobante » du religieux de manière à identifier les dimensions, structures, caractéristiques ou autres dynamismes « proprement religieux » affleurant dans diverses manifestations a priori « non-religieuses », c'est-à-dire florissant en-dehors des cadres institutionnels traditionnels. L'interprétation religiologique entendait défendre la permanence du fait religieux dans les sociétés modernes sécularisées en *ajoutant* son interprétation à celles des autres disciplines des sciences sociales et humaines. Comme l'écrivait Yvon Desrosiers, un des « pères fondateurs » de l'approche religiologique :

> La religiologie n'a pas seulement à fournir des théories explicatives du fait religieux ; celles-ci peuvent ensuite être utilisées pour éclairer des faits apparemment non religieux et en montrer ce qu'on peut appeler la dimension religieuse. Les structures essentielles du fait religieux, à savoir ses mythes, son rituel, ses symboles, apparaîtront comme pouvant fournir une intelligibilité supplémentaire de ces faits, intelligibilité s'ajoutant à celles fournies par les autres sciences de l'homme.[536]

Saisir les « nouveaux visages contemporains de la religion », « diffus », « implicites » et « peu institutionnalisés[537] » dans leur spécificité et leur authenticité religieuse équivalait, sous cet angle, à défendre l'autonomie d'un *homo religiosus* aux côtés des autres *homo politicus*, *sociologicus*, *æstheticus* et *œconomicus* déjà isolés par l'entreprise scientifique moderne.

Poursuivant ces objectifs, et en simplifiant évidemment la diversité des positions épistémologiques et des approches qui ont eu effectivement cours au sein de son école, le projet religiologique appliqué à des faits sociaux s'est largement articulé autour d'une définition de la religion conçue, à la suite de l'expression lancée par Henri Hubert en 1904, comme l'« administration du sacré[538] ». Si cette définition, de par sa connotation chrétienne

---

[535] L. Rousseau, 1980, « La religiologie à l'UQAM : genèse sociale et direction épistémologique », dans P. Stryckman et J.-P. Rouleau (dir.), *Sciences sociales et Églises*, Montréal, Bellarmin, p. 89, cité dans G. Ménard, 2001, « Les déplacements… », p. 238.

[536] Y. Desrosiers, 1980, « Notes épistémologiques sur la religiologie », dans P. Stryckman et J.-P. Rouleau (dir.), *Sciences sociales…*, p. 66.

[537] G. Ménard, *circa* 2001, « Nouveaux visages contemporains de la religion », Document de travail en vue d'un projet de recherche.

[538] H. Hubert, 1921 [1904], « Introduction » à la traduction française de P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions,* Paris, Armand Colin, p. XLVII.

(on peut y voir la figure du prêtre administrant le sacré du corps du Christ au fidèle par le biais de l'hostie), n'est pas sans équivoque, elle a généralement été traduite pour signifier une fonction de « *gestion* du sacré[539] » propre à la religion. Autrement dit, la religion est « ce » qui, à la fois, donne accès au sacré et en protège[540]. Par conséquent, « le sacré est pensé comme l'essence du religieux ; et la religion, comme l'une de ses expressions, comme la forme générale mais non nécessaire de son actualisation.[541] » Cette articulation nécessaire entre la religion et le sacré a toutefois eu l'effet quelque peu retors de générer des débats du genre : Y a-t-il du sacré sans religion, et vice versa ? Qu'est-ce que le sacré ? Comment nommer ces espaces sacré qui ne sont pas religieux ? Etc.

Pour notre part, les questions qui sont survenues par l'analyse de nos objets nous ont obligé à critiquer et à amender notre position de départ. Celle-ci était justement héritée de la perspective religiologique, à laquelle nous avons fait subir une inflexion largement inspirée des travaux de Georges Bataille. Ce chapitre entend donc reprendre le matériau dégagé dans les quatre premiers chapitres dans un questionnement d'ordre épistémologique. Si, comme nous l'avons soutenu au chapitre précédent, les résultats de nos analyses ouvrent sur une problématique renouvelée, un travail théorique s'impose pour que cette dernière puisse reposer sur une base ferme. Même si ces considérations épistémologiques n'apportent qu'une réponse partielle à notre questionnement de départ, le champ qu'elles embrassent consacre la clôture de cette thèse. Au centre de ce questionnement se trouve évidemment la définition de la religion, mais aussi celle de la société moderne et / ou contemporaine. Poser la question de la définition de la religion, c'est nécessairement s'interroger sur la « place » que celle-ci occupe dans nos sociétés. Penser la religion aujourd'hui, c'est nécessairement penser le statut et la nature de la modernité, de la même manière que, à l'inverse, l'interrogation sur la religion au chapitre précédent a soulevé la question de la morphologie sociale. Cette orientation que nous donnons à notre regard critique nous oblige à reconnaître que la division entre approches fonctionnelles et substantives est loin d'être aussi nette qu'on le croirait. En effet, nous verrons que la notion de sacré sert de butoir aux analyses fonctionnelles d'une

---

[539] Ce qui n'est pas peu ironique, au fond, à la lumière de notre discussion au chapitre précédent concernant la mainmise d'une régulation économique sur l'ordre social…
[540] Voir notamment G. Ménard, 1999, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 230 p.
[541] G. Gibeau, 1995, « Qu'appelle-t-on sacré ? », dans *Dires*, Vol. 13, No 2 (automne), p. 9.

telle manière qu'elles finissent par rejoindre les analyses substantives dans leurs apories. Par conséquent, la (quasi) totalité des approches théoriques en matière de religion se rejoignent sur un certain nombre d'a priori qui modulent leurs conclusions respectives. Il est même possible d'affirmer qu'elles partagent une épistémè commune là où la pensée du religieux croise l'auto-définition de la modernité. Pour bien cerner ces fondements communs, nous devons étudier ensemble les approches substantives et formelles, avec d'un côté Max Weber et son héritage et de l'autre, l'école durkheimienne, avec ses ramifications jusque dans le structuralisme de Claude Lévi-Strauss et le constructivisme de Peter Berger et de Thomas Luckmann. Cette discussion nous permettra de voir comment l'œuvre de Marcel Mauss est centrale à notre interrogation en raison de sa découverte de deux niveaux analytiques irréductibles, ce que nous appellerons une topique et une énergétique. Cherchant à bien cerner les écueils auxquels se sont heurtés les entreprises de théorisation du religieux, nous verrons que celles-ci achoppent sur une théorie de la sécularisation. Ce n'est qu'au terme de ce travail critique que nous pourrons nous hasarder à une proposition provisoire.

5.1 La nécessaire question de la définition de la religion

S'interroger sur la définition de la religion ne provoque pas toujours l'enthousiasme. S'il est ainsi de toute démarche épistémologique (l'épistémologie, en posant la question des fondements et des finalités du savoir, est une manière de dévoiler la fragilité sur laquelle repose ce dernier, fragilité parfois difficile à assumer), celle qui a trait au religieux semble, en vertu de sa complexité même, susciter son lot de lassitude. Cela en a conduit certains, comme Émile Poulat, à délimiter le champ d'étude de la sociologie *de la* religion à celui de la sociologie *des* religions, c'est-à-dire au champ que chaque religion traditionnelle et reconnue comme telle s'attribue ou que lui attribue l'usage commun[542]. Max Weber lui-même a encouragé de tels règlements hâtifs en remettant lui-même à « plus tard » une définition de la religion (moment qui n'est par ailleurs jamais venu) :

[542] Cf. D. Hervieu-Léger, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, pp. 48-49.

> Définir la religion, dire ce qu'elle « est », est impossible au début d'une étude comme celle-ci. Tout au plus pourra-t-on le tenter à la fin. Nous n'avons pas non plus à nous occuper de l'« essence » de la religion. Notre tâche est d'étudier les conditions et les effets d'*une espèce particulière de façon d'agir en communauté*. Le processus extérieur du comportement religieux revêt des formes extrêmement diverses dont la compréhension ne peut être atteinte qu'à partir d'expériences subjectives, de représentations, des fins poursuivies par les individus — c'est-à-dire à partir de la « signification » de ce comportement.[543]

En refusant de définir d'emblée son objet d'étude, Weber en a, à toutes fins pratiques, endossé la conception courante. Au nom de l'humilité scientifique face à l'indétermination et la complexité du fait religieux, Weber a misé sur une épistémologie individualiste (qui donne la priorité aux « significations subjectives ») qui a occulté d'emblée le conditionnement *social* des acteurs (les significations subjectives ayant trait au religieux procèdent sur la base d'une définition courante, c'est-à-dire sociale, du salut, de la religion et des institutions qui s'y rapportent), ce qui n'est pas le moindre des paradoxes pour une *sociologie* de la religion. Non explicités, les a priori propres à tout travail scientifique sont refoulés chez Weber et travaillent son œuvre en sous-main.

Les sciences humaines ne peuvent se satisfaire d'« opinions », et la question de l'étude de la religion ne peut se clore en alléguant des « différences de définition » qui condamneraient les tenants des diverses définitions à œuvrer chacun dans leur coin. Comme le soulignait très justement Raymond Lemieux, la difficulté de définir doit être un moteur dans l'élaboration scientifique, et non un écueil à éviter. Il cite Gilles-Gaston Granger qui écrit :

> Le problème de la *définition* dans les sciences de l'homme, plus encore que dans les autres sciences empiriques, constitue un moment essentiel de leur progrès. Il ne peut être résolu que par l'avènement d'une pratique scientifique, qui se détache résolument de la pratique immédiate informée par le langage.[544]

---

[543] M. Weber, 1971, « Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion) », Chapitre V, *Économie et Société / 2, L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, p. 145. C'est l'auteur qui souligne.

[544] G.-G. Granger, 1960, *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris, Aubier, p. 72, cité dans R. Lemieux, 1996, « Notes sur la recomposition du champ religieux », dans *SR*, Vol. 24, No 1, Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, p. 76. Emphase dans le texte.

Lemieux va encore plus loin, suggérant que les questions de définition refont surface lorsque des transformations structurelles viennent interroger les évidences et les acquis, comme ce serait le cas aujourd'hui :

> Ce n'est pas un hasard que la question de la définition du religieux hante actuellement la littérature scientifique. C'est qu'un religieux nouveau, une structuration religieuse inédite, étrangère aux discours qui tentaient de rendre compte du religieux jusqu'ici, travaille les cultures contemporaines.[545]

C'est pour saisir cette mutation que Lemieux suggère que l'on parle de « recomposition » plutôt que de déplacement ou de résurgence du religieux :

> Le défi du concept de recomposition du champ religieux devient alors de mettre à jour cette structuration, dans son débordement même des frontières instituées, de la reconnaître dans les religiosités paradoxales, séculières comme traditionnelles, et de rendre compte des implications de ce déplacement comme marquage du langage scientifique lui-même.[546]

La proposition de Lemieux sur la recomposition du paysage théorique et empirique du religieux nous semble féconde et c'est pourquoi nous avons employé le terme jusque dans le titre de cette thèse. Avant de justifier pleinement notre position, toutefois, il nous faut avancer encore dans notre argumentation. Nous reprenons donc le fil de notre raisonnement tel qu'il s'est déployé depuis le début de notre recherche.

5.2 Le débat entre approches fonctionnelles et substantives

5.2.1 Max Weber et la boîte noire du « charisme »

Les définitions de la religion peuvent être divisées grosso modo suivant qu'elles adoptent une préférence pour la *fonction* que la religion exerce dans l'ordre social (fonctionnalisme) ou encore pour sa *substance*, c'est-à-dire le contenu des croyances, des institutions et du type de rapport à l'Autre. De manière schématique, on peut dire que la voie

---

[545] R. Lemieux, 1996, « Notes sur la recomposition… », p. 77.
[546] R. Lemieux, 1996, « Notes sur la recomposition… », p. 77.

durkheimienne a été le socle sur lequel s'est organisé le premier courant tandis que la préférence substantive a trouvé à se nourrir plus ou moins directement à l'œuvre de Weber[547]. En reconduisant dans une théorie générale du fait religieux certaines modalités et contenus propres aux religions traditionnelles (entendons : les grands systèmes religieux — monothéismes, bouddhisme, confucianisme et hindouisme — « qui ont su réunir autour d'eux des *masses* particulièrement importantes de fidèles[548] »), une approche substantive telle que la pratique Weber isole la composante *instituée*, voire institutionnelle du religieux. Si Weber a consacré de très nombreuses pages aux « virtuoses », professionnels et autres élites religieuses, il en a consacré beaucoup moins à ce qui relie ces élites religieuses aux autres composantes de la vie religieuse comme l'orgiasme. Ainsi, Weber ne semble pas en mesure d'expliquer pourquoi, par exemple, les « rapports entre l'attitude religieuse et la sexualité [...] sont extraordinairement intimes[549] ». Une telle approche ne peut toutefois pas se soustraire entièrement à une interrogation sur les conditions de l'institué religieux. La retenue qu'affiche Weber sur ces questions ne lui a pas épargné des excès métaphysiques, bien au contraire. Plutôt, cela n'a fait que raffermir l'impensé qui est à la base de son édifice et qui resurgit tour à tour au fil des pages, entre deux typologies, et qui porte chez lui le nom de « charisme » :

> Ce sont surtout, sinon exclusivement, ces pouvoirs extraordinaires qui ont été désignés par des noms particuliers tels que *mana*, *orenda* et l'iranien *maga* (d'où : magie). Nous donnerons désormais le nom de « charisme » à ces pouvoirs extraordinaires. Le charisme peut être de deux sortes. Ou bien c'est un don adhérant purement et simplement à un objet ou à une personne qui le possède par nature, et il ne peut être acquis d'aucune manière : dans ce cas seulement il mérite ce nom dans toute la force du terme. Ou bien il peut être produit artificiellement dans un objet ou une personne par quelque moyen extraordinaire. Cette médiation suppose implicitement que les pouvoirs charismatiques ne peuvent se développer que dans les personnes ou les objets qui les possèdent en germe mais que ce germe peut demeurer caché si on ne l'incite pas à se développer en l'« éveillant » — au moyen de l'ascèse, par exemple.[550]

---

[547] L'œuvre de Weber a tardé à trouver sa résonance dans la pensée française et on ne peut incidemment pas lui affilier toute la tendance substantiviste. Weber nous servira simplement de levier méthodologique ici.

[548] M. Weber, 1915, « Introduction », dans *L'Éthique économique des religions mondiales*, dans M. Weber, 1996, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, p. 331. Emphase dans le texte.

[549] Max Weber, 1971, « Les types de communalisation... », p. 373.

[550] Max Weber, 1971, « Les types de communalisation... », pp. 146-147.

Comme l'a démontré Shmuel Trigano, la notion de charisme finit par devenir chez Weber son concept central, puisque ses analyses religieuses, politiques et économiques s'y rapportent[551]. Sous couvert de charisme, la conception de la religion de Weber finit par s'arrimer à une essentialisation qui n'est jamais autrement questionnée. Le « charisme, à savoir l'*extase*[552] », est d'ailleurs propriété autant qu'expérience et sentiment. Le rôle des professionnels de la religion est par conséquent la médiatisation, la « bureaucratisation » de cette énergie :

> Au contraire de la magie rationnelle, l'orgie est la forme sociale sous laquelle l'extase se produit, c'est la *forme primitive de la communalisation religieuse*. Mais l'orgie n'est qu'une activité occasionnelle, tandis que l' « entreprise » permanente du magicien est indispensable pour la *direction* de l'orgie.[553]

Le charisme wébérien demeure inexpliqué, une « boîte noire » comme l'écrit Trigano. Pire : il est « propriété » d'une personne ou d'une chose, ne serait-ce qu'« en germe », c'est-à-dire pré-inscrit dans l'ordre du monde et de la nature. En matière de religion, la position de Weber élude entièrement la question du statut de cette propriété charismatique. Si « les charismes "magiques" ne sont possédés que par ceux qui ont une qualification particulière[554] », cette particularité reste *sui generis*. De même, lorsque Weber dit que la religion est « une espèce particulière de façon d'agir en communauté », il ne donne aucune indication sur les modalités de cette « particularité ». Comme il semble lui-même le reconnaître à travers une évocation de la *gratia infusa*, Weber reporte une certaine conception chrétienne de la Grâce au cœur même de son modèle. Comme la Grâce, le charisme irrigue le monde, il est un mystère et on ne peut guère s'interroger sur sa nature.

---

[551] Sh. Trigano, 2001, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues,* Paris, Flammarion, 331 p.
[552] Max Weber, 1971, « Les types de communalisation… », p. 148.
[553] Max Weber, 1971, « Les types de communalisation… », p. 148.
[554] Max Weber, 1971, « Les types de communalisation… », p. 147.

5.2.2 Marcel Gauchet et l'insistance substantive

La tradition substantive, plus ou moins directement inspirée par Weber, accuse généralement l'approche fonctionnelle de dissoudre la religion de manière à ce que celle-ci ne soit qu'une sorte de dédoublement de la société. Ardent défenseur d'une approche substantive de la religion, Marcel Gauchet est aussi un de ceux qui ont articulé le plus clairement leur opposition à une définition fonctionnelle de la religion. Dans son essai sur *Le désenchantement du monde*, dont le titre indique bien la filiation wébérienne, Gauchet mène cette charge contre les approches fonctionnelles :

> Il faut se défaire complètement de l'image répandue de la religion comme « instrument de légitimation », qui revient à poser tacitement l'invariance de sa fonction derrière les variations de son contenu, et donc de l'identité de position, à travers le temps, des maîtres comme des sujets vis-à-vis de l'ordre établi. Ce n'est pas qu'elle soit sans vérité partielle ou formelle. C'est qu'elle manque et masque, en sa généralité abstraite, la véritable place de la religion, autrement profonde et déterminante, au centre du dispositif social, et du coup l'enjeu de son histoire, le sens des transformations de son mode d'application à l'organisation collective qui accompagnent la nature et la portée d'une fracture de légitimation égale à elle-même, mais qui dans le même temps n'en change pas moins radicalement le rapport entre religion et société. On était en régime d'inquestionnable institué, lorsque prévalait la conjonction corporéifiée de l'invisible avec les vivants, l'imbrication des êtres dans une chaîne hiérarchique unique nouant indissolublement l'attache des hommes entre eux et la communication tangible avec la surnature. On entre, de par cet écart inexorablement creusé entre les pouvoirs terrestres et le principe divin qui fonde leur supériorité, écart qu'aucune puissance ne saurait entièrement maîtriser, dans l'âge du questionnable virtuel — impossible à empêcher, à défaut d'être nécessairement reconnu. Quelque chose, là, échappe définitivement au pouvoir : ce qui le soutient pourra être retourné contre lui.[555]

Gauchet a sans doute raison de critiquer le rabattement de la religion sur la seule fonction de légitimation, mais il faut investiguer plus avant ce qu'il croit être « la véritable place de la religion, autrement profonde et déterminante, au centre du dispositif social ». La thèse centrale de Gauchet est en effet que la modernité se caractérise justement par une « sortie de la religion ». Non pas qu'il n'y aurait plus de religieux, mais celui-ci se serait privatisé au point où il n'exercerait plus le « rôle de structuration de l'espace social que le

---

[555] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard NRF, p. 52.

principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés connues jusqu'à la nôtre.[556] » C'est en ce sens que Gauchet qualifie la religion d'« historique » :

> Sans doute le religieux a-t-il été, jusqu'à présent, une constante, à très peu près, des sociétés humaines : la religion n'en est pas moins à comprendre, à notre sens, comme un phénomène *historique*, c'est-à-dire défini par un commencement et une fin, c'est-à-dire correspondant à un âge précis de l'humanité, auquel en succédera un autre. Sans doute la religion est-elle à la fois, et pour autant qu'on sache, depuis toujours et de partout : elle n'en procède pas moins dans son organisation, s'efforcera-t-on de montrer, d'une *institution* et non de la contrainte, du choix et non de l'obligation. Sans doute enfin retrouve-t-on quelque chose des schèmes religieux fondamentaux dans des processus sociaux qu'on croirait aux antipodes : c'est que la religion aura été l'habit multi-millénaire d'une *structure anthropologique plus profonde* qui, les religions défaites, n'en continue pas moins à jouer sous une autre vêture.[557]

La modernité confirme le passage d'une société de l'obligation et de la dépossession à une société de la volonté[558]. Pour Gauchet, ces deux types de sociétés s'opposent précisément dans leur rapport au religieux. Ainsi, le propre d'une société moderne est d'être structurée en relation avec l'avenir, soit « le contraire d'une relation religieuse », car la religion structure une société nécessairement tournée vers le passé. Malgré tout, Gauchet reconnaît l'équivalence formelle entre les sociétés sorties de la religion et les sociétés religieuses :

> Autant il est indispensable par conséquent de comprendre la relation nouée avec l'avenir au sein de nos sociétés dans la ligne et comme l'équivalent structurel de ce que furent la relation au passé mythique et la relation au présent de la raison divine, autant il est nécessaire de marquer les différences qui en font le contraire d'une relation religieuse. Formellement, la fonction reste la même : c'est toujours d'institution et de l'identité collective au travers de la séparation d'avec un pôle invisible de devoir-être qu'il s'agit, de lecture de soi depuis le dehors de soi. Cela n'autorise pas à conclure qu'on se trouve devant un nouveau visage de la religion éternelle devenue simplement une religion de l'avenir. Car en fait de dehors soi, l'avenir en fournit un d'une ambiguïté très remarquable, en lequel l'autre et le même s'allient inextricablement. Le non-soi y est en même temps virtuellement soi, la transcendance perpétuelle ne s'y sépare pas de

---

[556] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement*..., p. 233.
[557] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement*..., p. 10. Emphase dans le texte.
[558] On sait quelle importance cette notion de volonté a eu dans la philosophie moderne, ne serait-ce qu'à travers la filiation qui va de Kant à Schopenhauer à Nietzsche. On sait aussi comment cette valorisation de la volonté est intimement liée à une idée de maîtrise de l'humain sur lui-même et sur la Nature. Elle elle est le lieu même de la liberté et de l'émancipation.

> l'immanence potentielle. De sorte que, sous couvert d'homologie de fonction, le mode de fonctionnement, le mode de relation à soi par l'autre que soi s'inversent. [...] C'est-à-dire l'opposé exact, sur tous les points, de ce qui fut l'entente du monde et du lien entre les êtres des religions constituées. Comment maintenir le mot, dans ces conditions, sans introduire une confusion majeure ?[559]

Nous aurons à revenir plus loin sur la question du rapport à l'autre dans la société moderne. Ce qu'il faut relever ici, c'est que ce renversement qui a fait basculer les sociétés primitives, structurées par la re-circulation du temps, vers nos sociétés modernes, structurées en fonction de l'incertitude temporelle de l'à-venir, a en même temps préparé la liquidation de ce qu'elles avaient de proprement religieux. La religion, pour Gauchet, doit être comprise dans le « sens véritablement substantif[560] » d'une dépossession et d'une dépendance radicale qu'il oppose catégoriquement aux « libres sociétés de croyance et de pensée » actuelles.

Or, le présupposé individualiste dont se réclame Gauchet et sur lequel il fonde sa perspective substantive repousse deux questions. La première a trait à la nature du religieux qui perdure « sous une autre forme », morcelé et privatisé, dans la société moderne. Gauchet répond en renvoyant à un « enracinement anthropologique » (et donc anhistorique) qui continuerait d'opérer dans la croyance religieuse privatisée et volontaire. Il n'y aurait ainsi d'irréductible dans le religieux que son « sentiment ». Celui-ci, comme l'a écrit Benjamin Constant et que cite Gauchet, s'oppose à ses « institutions » qui sont, elles, périssables[561]. De la religion comme « habit multi-millénaire » des *sociétés* humaines, seul ce sentiment *individuel* subsisterait aujourd'hui :

> Car la religion, ce fut d'abord une économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale. C'est aujourd'hui qu'il n'en reste plus que des expériences singulières et des systèmes de convictions, tandis que l'action sur les choses, le lien entre les êtres et les catégories organisatrices de l'intellect fonctionnent de fait et dans tous les cas aux antipodes de la dépendance qui fut leur règle constitutive depuis le commencement. Et c'est proprement en cela que nous avons d'ores et déjà basculé hors de l'âge des religions.[562]

---

[559] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 256.
[560] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 10.
[561] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 134 pour ce qui précède. Constant fait cette distinction en 1824 !
[562] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 133.

L'opposition de Gauchet au fonctionnalisme ne parvient pas à faire mieux que de se réfugier dans une phénoménologie essentialiste selon laquelle il existerait un « foyer subjectif sous-jacent à la croyance socialement déterminée et organisée ». Seule cette insondable intériorité demeurerait apte à frémir encore, ne serait-ce que dans l'expérience artistique, de la « proximité fracturante de l'invisible au milieu du visible », à s'éprendre encore d'une « expérience du sacré », c'est-à-dire du « *tout-autre*, pour reprendre l'expression de R. Otto[563] ». En se réclamant de Rudolf Otto et de son essai sur *Le sacré*, Gauchet admet la forte inflexion chrétienne qui anime sa pensée. C'est en effet l'expérience frissonnante, fascinée et terrifiée du croyant devant le mystère et « l'absolue supériorité de la puissance » du numineux qu'Otto désigne comme étant l'expérience du sacré propre au religieux : « Le sacré est tout d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux », écrit Otto. Or, une telle position renvoie à son tour nécessairement à toute une philosophie qui doit rendre compte de cette relation du sujet (un sujet qui, ici, existe comme dans l'ensemble de la philosophie sans le social, suspendu dans une sorte d'atemporalité essentielle) avec le Tout-Autre et de « la réaction provoquée par la conscience par le sentiment de l'objet numineux ». Gauchet évite d'entrer dans ces questions, se contente de les frôler et repousse ainsi des questions d'ordre métaphysique sur lesquelles se heurte depuis toujours la philosophie occidentale, à savoir l'explication de la relation entre le sujet et le monde, entre la conscience et le Tout-Autre, etc. Pour des raisons qui apparaîtront plus loin, il vaut mieux ne pas s'engager sur ce terrain. On se contentera de faire remarquer pour l'instant que cette manière de poser le problème de la religion en renvoyant à un « sentiment » du sacré oppose celle-ci à la rationalité, et donc à ce qui caractérise la modernité. Comme l'écrit Otto : « Nous nous trouvons ici pour la première fois en face de l'opposition du rationalisme et de la religion au sens profond du mot.[564] » C'est-à-dire que, vu sous cet angle, la religion est ce qui n'est pas rationnel, et donc non-moderne ; et, *a contrario*, ce qui est non-moderne (ou pré-moderne) est non-rationnel, c'est-à-dire religieux. En référant ainsi à la phénoménologie théologique d'Otto, Gauchet fait reposer ses affirmations sur la nature de la religion et sa place dans le monde moderne sur un argument

---

[563] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement…*, pp. 134, 297 ter. Emphase dans le texte.
[564] R. Otto, 1995 [1911], *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, pp. 19, 17.

tautologique, franchement *romantique*, selon lequel la religion et le sacré sont les autres irréductibles de la modernité.

Cela nous mène à la deuxième question soulevée par la perspective de Gauchet. Si les sociétés modernes, structurées en fonction de l'avenir, sont structurellement, fonctionnellement et formellement équivalentes à celles qui les ont précédées, comment peut-on en rendre compte sans recourir à une analytique religieuse ? Sortie de la religion, quelle autre « structure anthropologique plus profonde » sous-tend le social ? Dans la mesure où cette perspective reste désespérément muette quant à cette « structure » anhistorique qu'aurait naguère habillée la religion et qui perdure sous d'autres vêtures aujourd'hui, son potentiel heuristique s'écroule en regard de notre problématique. Isolant l'individu du social, la pensée de Gauchet se réfugie dans une double occultation sous la forme d'un refoulement du religieux dans les tréfonds de la conscience d'une part, et d'une évacuation de la question de la régulation sociale — c'est-à-dire de la cohérence symbolique des sociétés modernes — de l'autre. Quant Gauchet écrit : « Nous ne sommes pas simplement passés au dehors de la religion, comme sortant d'un songe dont nous aurions fini par nous éveiller ; nous en procédons[565] », il avoue que son travail s'appuie sur une philosophie de l'histoire à peine voilée. Son hypothèse de la sortie de la religion n'est en fin compte qu'un mythe au sens religieux du terme, c'est-à-dire un récit structurant et fondateur qui garantit une certaine idée de la modernité comme *rupture historique*. On y reviendra également.

Ce bref survol de la religion chez Marcel Gauchet permet de montrer les deux positions épistémologiques auxquelles d'emblée nous faisons face : une première, selon laquelle on définit le religieux comme *un* mode possible (parmi d'autres) de reproduction et de régulation du social ; et une seconde, selon laquelle on définit le religieux comme l'ensemble des modes de reproduction et de régulation du social. Dans le premier cas, le problème consiste à définir les *autres* modalités de régulation sociale, à articuler toutes ces modalités entre elles, à expliquer de manière satisfaisante la rupture historique opérée par la modernité qui a fait passer de l'une à l'autre et, enfin, à justifier le fait que l'irréductibilité de la religion soit une affaire de croyance privatisée et d'expérience purement subjective du

[565] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement*..., p. 137.

Tout-Autre. Dans le second cas, le défi consiste à définir le religieux de manière à ce qu'il englobe toutes les modalités de régulation sociale, qu'elles soient à référence transcendante ou immanente, de manière à ce que les discontinuités historiques et les particularités culturelles ne se trouvent pas gommées. On rappellera ici ce que l'on écrivait en introduction, à savoir qu'en ce qui nous concerne le religieux n'est pas une chose, ni une essence, ni quoi que ce soit sinon une catégorie nous permettant de faire sens de la réalité humaine observable. Une définition de la religion, sous cet angle, n'a pour critère que son économie, sa cohérence logique, son applicabilité et sa fécondité. Dans cette optique, et vu les limitations propres aux définitions substantives telles que défendues par Weber et Gauchet, on a fait dans le cadre de notre recherche le pari heuristique d'interroger la deuxième position, celle qui s'épargne l'hypothèse hardie d'une « sortie de la religion ».

Nous nous sommes donc intéressé aux définitions fonctionnelles de la religion. Les perspectives substantives nous sont rapidement apparues inaptes à saisir la religiosité du phénomène techno. En définissant la religion à partir de ses institutions et de ses usages historiques, les définitions substantives jugent a priori que l'humanité a circonscrit le possible en matière de religion, niant de manière implicite la potentialité créatrice des sociétés au plan religieux. Or, les institutions du religieux ne l'épuisent pas — et cela bien au-delà du « sentiment des profondeurs » qui subsisterait une fois les bancs d'églises désaffectés. Dans le cas des fêtes techno où, comme on l'a vu, la dimension religieuse et spirituelle est largement revendiquée, un premier regard a suffi pour comprendre que le mode religieux traditionnel — entendons : chrétien —, si prégnant dans les approches substantives, ne pouvait servir de base pour notre compréhension. La voie fonctionnaliste promettait pour sa part d'ouvrir l'analyse à l'innovation et l'inédit en explorant la dynamique symbolique à partir de laquelle se constitue la vie humaine. Comme l'écrit Raymond Lemieux, le choix d'une définition fonctionnelle permet de passer de l'obsession de la « *vérité possédée* à la *reconnaissance de la quête de vérité* ». Du point de vue religiologique qui était le nôtre au départ, la voie fonctionnaliste nous promettait de souscrire à l'hypothèse du déplacement du

religieux, car, si le religieux se déplace, ses manifestations sont à rechercher naturellement « ailleurs que dans ses manifestations instituées.[566] »

5.2.3 L'école française : La religion et le sacré

L'apport majeur de la théorie d'Émile Durkheim en matière de religion consiste à avoir libéré cette dernière d'un rapport nécessaire avec les profondeurs de l'âme et de l'invisible. Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim écrit que le point de vue spécifiquement sociologique doit permettre de saisir le fait religieux dans sa tangibilité sociale :

> La religion cesse d'être je ne sais quelle inexplicable hallucination pour prendre pied dans la réalité. Nous pouvons dire en effet, que le fidèle ne s'abuse pas quand il croit à l'existence d'une puissance morale dont il dépend et dont il tient le meilleur de lui-même : cette puissance existe, c'est la société.[567]

Si, comme nous allons le voir, la perspective durkheimienne met de l'avant la fonction sociale que remplit la religion, celle-ci s'incarne nécessairement dans des institutions. Résumant une partie de la religiologie de Durkheim, Camille Tarot écrit :

> Il s'agit de montrer, à partir des sociétés traditionnelles, le caractère primitivement social et institutionnel du fait religieux, qu'il ne se réduit pas à un phénomène privé, à des états d'âme individuels, à des émotions ou à des sentiments intimes, à des faits psychologiques de sensibilité, mais qu'il a son centre dans quelque chose d'extérieur aux individus, qu'il les réunit en groupes et qu'il est relié à toutes les autres institutions, familiales politiques ou culturelles.[568]

Durkheim critique l'association de la religion avec le mystère, le surnaturel, l'inconnaissable, l'incompréhensible et les divinités. L'idée de mystère associée aux religions est tardivement advenue et est inconnue « des sociétés traditionnelles qui vivent, au contraire,

---

[566] R. Lemieux, 1996, « Notes sur la recomposition… », pp. 78, 85.
[567] É. Durkheim, 1998, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France / Quadrige, p. 322.
[568] C. Tarot, 2003, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, p. 39.

dans un monde d'évidences[569] » : « Car les conceptions religieuses ont, avant tout, pour objet d'exprimer et d'expliquer, non ce qu'il y a d'exceptionnel et d'anormal dans les choses, mais, au contraire, ce qu'elles ont de constant et de régulier. » Selon Durkheim, c'est « la science, et non la religion, qui a appris aux hommes que les choses sont complexes et malaisées à comprendre.[570] » La stabilité d'une société dépend de ce caractère d'évidence de l'ordre du monde et des fondements éthiques qui sont sa réalité. C'est peut-être sous cet angle qu'on peut au mieux comprendre le rapport qu'établit Durkheim entre société, religion et idéal moral. À l'opposé du présupposé individualiste que défendent Weber et Gauchet, la société n'est pas, pour Durkheim,

> un agrégat d'individus occupant un espace donné dans des conditions matérielles données. Elle est « avant tout un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes qui se réalisent par les individus ; et au premier rang de ces idées, se trouve l'idéal moral qui est sa principale raison d'être. » Étudier la religion, c'est étudier les conditions de formation de cet idéal moral.[571]

De ce fait, la religion est intimement liée aux structures sociales. Comme l'écrit à nouveau Tarot, pour Durkheim :

> La religion « n'est pas en l'air », vivant dans les seules représentations collectives. *Elle s'inscrit dans la morphologie et la physiologie sociales*, elle est tribale dans les sociétés tribales, nationale dans les sociétés nationales, universelle dans les grands empires, et elle est au cœur de l'action sociale. Elle est, de plus, fonctionnelle en aidant puissamment à l'*intégration de l'individu*, en assurant la *transmission* des traditions qu'elle protège, en aidant, fût-ce mythiquement, la société à se représenter à elle-même, à fixer sa place dans le monde, et en donnant buts, valeurs et normes à l'action collective.[572]

Cette posture permet à Durkheim d'outrepasser les limitations des approches substantives. La religion n'est pas premièrement affaire de contenu mais un opérateur de sens dans la culture. Si la religion s'institue dans la société, la religion elle-même n'est pas une

---

[569] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim (1858-1917). Le sacré et la religion », dans D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, p. 164.

[570] É. Durkheim, 1998, *Les formes élémentaires*..., pp. 39, 36. Cette affirmation est riche si on la considère à la lumière du doute cartésien.

[571] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 155. L'auteure cite É. Durkheim, 1967, *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 79.

[572] C. Tarot, 2003, *Sociologie et anthropologie*..., p. 39. C'est l'auteur qui souligne.

entité invisible. Elle est un tout formé de parties, un « *système* plus ou moins complexe de mythes, de dogmes, de rites, de cérémonies. » La définition que donne Durkheim en bout de ligne est la suivante : « Une religion est un système solidaire de croyances relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.[573] » On se gardera d'entrer dans une analyse détaillée de la définition de la religion de Durkheim et de ses déficiences dans le cadre qui est le nôtre, exercice qui a par ailleurs été fait maintes fois par d'autres. Soulignons seulement que cette compréhension se veut dynamique : la religion n'est pas un ensemble statique de choses ou d'idées mais bien un système de sens sous la forme de forces, d'où l'emphase durkheimienne sur le caractère coercitif et obligatoire de la religion. Ces forces sont un produit de l'état de société. Elles sont à la fois ce qui lie les individus les uns aux autres et ce qui les contraint à agir d'une manière déterminée. Pour Durkheim, on le sait, les représentations religieuses (divinités, totems et autres) ne sont que des représentations de la société elle-même.

Au-delà de ces prémisses, l'opération symbolique caractéristique de la religion est la division du monde en deux polarités radicalement opposées, sacré et profane :

> Mais ce qui est caractéristique du fait religieux, c'est qu'il suppose toujours une division bipartite de l'univers connu et connaissable en deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui s'excluent radicalement. Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières.[574]

Les deux « genres » ou « domaines » ontologiques que sont le sacré et le profane ne sont pas, comme chez Weber, une propriété de l'ordre des choses ou de la nature humaine, mais fonction du social. Durkheim en tire une définition du rite comme institution sociale permettant de passer d'un état à l'autre. Car si sacré et profane sont absolument hétérogènes, le propre de la religion est de pourvoir à leur « solution de continuité[575] ». L'emphase sur

---

[573] É. Durkheim, 1998, *Les formes élémentaires…*, pp. 49, 65. C'est l'auteur qui souligne.
[574] É. Durkheim, 1998, *Les formes élémentaires…*, p. 56. Et encore : « La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse » (pp. 50-51).
[575] É. Durkheim, 1998, *Les formes élémentaires…*, p. 54.

l'obligation, qui caractérise les écrits antérieurs de Durkheim sur la religion, s'efface avec la publication des *Formes* au profit d'une articulation entre religion et « choses sacrées » — un passage probablement dû à l'influence de son neveu, Marcel Mauss[576]. C'est à partir de ce socle que s'est développée dans l'école durkheimienne une conception de la religion entendue comme ce qui assure une solution de continuité par-dessus la béance qui sépare ordres sacré et profane, ou encore comme administration des vertus du premier dans le tissu du second.

Les recherches et les réflexions qui ont eu cours à propos de la notion de *mana* constituent l'armature de leur théorisation du sacré. Nom mélanésien, le *mana* est la force qui fait l'efficacité des rites, et on peut ainsi le rapprocher de termes comme *orenda*, *maga*, *hau*, etc. — signifiants auxquels Weber substituait plus haut son « charisme ». Or, si le charisme est inexpliqué chez Weber, l'école durkheimienne essaie d'en fonder la compréhension dans une théorie positive. Dans l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Henri Hubert et Marcel Mauss redéfinissent le *mana* comme « force par excellence, l'efficacité véritable des choses, qui corrobore leur action mécanique, sans l'annihiler[577] ». Il est « la force qui met les choses en sens et en ordre, et passe en elles à l'occasion des rituels, qui transforme des choses en symboles qui entrent dans des systèmes de sens vécu et agi, des croyances.[578] » La manière de comprendre cette notion de *mana* ne fera toutefois pas l'unanimité au sein de l'équipe. En fait, le *mana* et le sacré ont tous deux fait l'objet de débats continus, et nul de ces termes n'a connu de forme définitive. Tarot résume l'essentiel des différences entre le *mana* durkheimien et le *mana* maussien, divergences qui dessine le champ dans lequel se situe leur pensée du sacré :

> Le *mana* durkheimien est la force impersonnelle du groupe en état de rassemblement effervescent, c'est l'énergie, la puissance des affects et des pulsions stimulés par le phénomène de foule, qui se concentrent et s'investissent sur des symboles représentatifs (animal totémique, drapeau, emblèmes du groupe et, pourrions-nous ajouter, victimes ou

[576] C. Tarot, 2003, *Sociologie et anthropologie*..., pp. 40-41.
[577] H. Hubert et M. Mauss, 1950 [1902-1903], « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France / Quadrige, p. 104.
[578] C. Tarot, 2003, *Sociologie et anthropologie*..., p. 46.

> « idoles »). Le *mana* maussien, c'est l'activité créatrice des réseaux du sens. Durkheim a mis sous le terme de *mana* le courant ou l'énergie, les forces d'origine affective et sociale, Mauss, les productions et les circuits du sens, des formes.[579]

Les notions de sacré et de *mana* ne se recoupent pas entièrement à ce stade de la théorisation. À l'époque de l'*Esquisse* sur la magie, Hubert et Mauss ont ceci à dire sur ces deux termes :

> De notre analyse il résulte aussi que la notion de *mana* est du même ordre que la notion de sacré. D'abord, dans un certain nombre de cas, les deux notions se confondent : notamment chez les Algonquins, l'idée de *manitou*, chez les Iroquois, l'idée d'*orenda*, en Mélanésie, l'idée de *mana* [...] Par conséquent, non seulement la notion de *mana* est plus générale que celle de sacré, mais encore celle-ci est comprise dans celle-là, celle-ci se découpe sur celle-là. Il est probablement exact de dire que le sacré est une espèce dont le *mana* est le genre. Ainsi, sous les rites magiques, nous aurions trouvé mieux que la notion de sacré que nous y cherchions, nous en aurions retrouvé la souche.[580]

Cet extrait le démontre, les auteurs sont à la recherche d'une amarre où raccrocher une théorie de la religion et, dans ce cas-ci, de la magie (cette dernière différant de la première mais communiquant, c'est la thèse de l'*Esquisse*, à une même efficacité). Précédemment à l'*Esquisse* sur la magie, en 1899, Mauss avait publié son étude sur le sacrifice, co-écrite elle aussi avec Henri Hubert. Inspiré des travaux de Robertson Smith sur la religion sémitique, les auteurs y associent le sacré au séparé, au danger, au tabou et à l'interdit. Malgré l'évolution de la pensée de Mauss elle-même, toujours nuancée et hésitante à formuler quelque règle anthropologique qu'il n'aurait pas lui-même pu corroborer par l'étude d'innombrables faits, le couple sacré / profane a trouvé à se fixer à la notion d'interdit. Celle-ci a d'abord été comprise comme simple système de règles explicites et catégoriques, puis comme système plus abstrait et implicite de circonstances et de règles à « multiples considérations[581] ». Durkheim mort (en 1917), l'école française décimée par la guerre, l'essentiel des travaux se poursuivent sous l'initiative de Mauss. Cette période marque un tournant au niveau des préoccupations. Mauss lui-même abandonnera à toutes fins pratiques ses interrogations sur le *mana*, le sacré et même sur le religieux à mesure que prend

---

[579] C. Tarot, 2003, *Sociologie et anthropologie*..., p. 45. On renvoie également à la discussion plus élaborée que Tarot consigne dans son chapitre sur le *mana* dans C. Tarot, 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte / M.A.U.S.S., pp. 551-572.

[580] H. Hubert et M. Mauss, 1950, « Esquisse... », p. 112.

[581] C. Tarot, 1999, *De Durkheim à Mauss*..., p. 584.

forme dans son esprit l'*Essai sur le don*, publié en 1923 et 1924 dans l'*Année Sociologique*. Ainsi laissées en suspens, les théories durkheimiennes sur la religion et le sacré ont trouvé un écho dans la deuxième génération d'ethnologues français : postérité où les différences entre *mana* et sacré s'atténueront au point de disparaître.

Chez les membres du Collège de sociologie, organisé autour de Georges Bataille et de Roger Caillois, le sacré apparaît entièrement détaché de la notion de *mana* mais rattaché à cette notion d'interdit relevée par Mauss. Dans *L'Homme et le sacré*, Caillois réitère la définition lancée par Hubert selon laquelle la religion assure « l'administration du sacré ». Le caractère ambivalent et paradoxal du sacré est mis de l'avant, à la fois dangereux et vivifiant. Le sacré y devient résolument énergétique. Comme l'écrit Bataille : « Sans nul doute, ce qui est sacré attire et possède une valeur incomparable, mais au même instant cela apparaît vertigineusement dangereux pour ce monde clair et profane où l'humanité situe son domaine privilégié.[582] » Si les deux sphères ontologiques s'excluent mutuellement, une pensée sous-jacente du pur et de l'impur (relevée au départ par Mauss à la suite de Smith) passe désormais à l'avant-plan pour justifier l'existence des interdits préservant le monde profane de la *contagion* du sacré. De la même manière que le sacrifiant brahmanique délimite rituellement le terrain sacrificiel, le système des interdits appuyé par la fonction rituelle distingue l'espace sacré du profane :

> D'un côté la contagion du sacré le conduit à se déverser instantanément sur le profane et à risquer ainsi de le détruire et de se perdre sans profit ; de l'autre, le profane qui a toujours besoin du sacré, est toujours poussé à s'en emparer avec avidité et risque ainsi de le dégrader ou d'être lui-même anéanti. Leurs rapports mutuels doivent donc être sévèrement réglés. Telle est précisément la fonction des rites.[583]

Essentiel à cette fonction régulatrice sont les prohibitions ou tabous que Caillois définit en référant à Durkheim et en rappelant que le terme polynésien s'oppose à « libre » :

---

[582] G. Bataille, 1973, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, p. 48.
[583] R. Caillois, 1950, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, p. 28.

> On appelle de ce mot, écrit Durkheim, un ensemble d'interdictions rituelles qui ont pour effet de prévenir les dangereux effets d'une contagion magique en empêchant tout contact entre une chose ou une catégorie de choses, où est censé résider un principe surnaturel, et d'autres qui n'ont pas ce même caractère ou qui ne l'ont pas au même degré.[584]

Bataille a aussi puisé dans l'*Essai sur le don* de Mauss les bases de ses réflexions sur la dépense et l'excès que synthétise sa théorie du potlatch dans *La Part maudite*[585]. L'interprétation que Bataille fait de l'œuvre de Mauss fait ressortir l'« irrationalité fondamentale », symbolique des économies humaines, fondées sur le luxe et le gaspillage plutôt que sur la production et la maîtrise rationnelle. C'est ainsi que Bataille a pu saisir mieux que quiconque l'importance capitale du mécanisme de transgression au cœur de la religion. Chez lui, la religion campe sur l'interdit à la jonction du sacré et du profane pour assurer d'une part la préservation du monde profane et pour assurer rituellement, d'autre part, le passage circonstanciel vers le sacré par la transgression. Bataille a conséquemment cherché à épuiser le religieux dans sa composante transgressive, élaborant des théories de la fête, du sacrifice, du potlatch, de la mystique, de l'érotisme et de la guerre. C'est à partir de la théorie de la fête comme mécanisme transgressif d'accès au sacré que nous avons lancé nos analyses, comme en témoignent les trois premiers chapitres.

5.3 Les limites du sacré

5.3.1 L'apport de Mauss : la découverte de la topique et de l'énergétique[586]

Nous avons vu au chapitre quatrième ce qui faisait limite à cette analytique de la transgression fondée dans une définition de la religion articulant sacré et profane. Fondée sur une valorisation de l'altérité qui la travaille en sous-main, la pensée radicale de Bataille s'abîme dans une métaphysique de la singularité et de l'événement. Comme nous l'écrivions

---

[584] R. Caillois, 1950, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, p. 29. Caillois ne cite pas sa source.
[585] G. Bataille, 1949, *La part maudite*, Paris, Minuit, 231 p.
[586] Nous empruntons à Paul Ricœur (dans *De l'interprétation. Essai sur Freud...*) cette distinction entre topique et énergétique.

plus haut, d'une conception de la religion trop fidèle à la dynamique chrétienne et selon laquelle celle-ci se conçoit comme une *séparation* du sacré et du profane, une conception de la religion, en somme, qui *garde le profane du sacré*, on en arrive à une conception inverse selon laquelle la religion devient nécessairement *une sortie du profane*, voire une restitution au monde sacré. Dans *La Part maudite*, Bataille écrit :

> La religion est ce long effort et cette quête angoissée : toujours il s'agit d'arracher à l'ordre *réel*, à la pauvreté des *choses*, de rendre à l'ordre *divin* ; l'animal ou la plante dont l'homme se sert (comme s'ils n'avaient de valeur que pour lui, aucune pour eux-mêmes) est rendu à la vérité du monde intime ; il en reçoit une communication sacrée, qui le rend à son tour à la liberté intérieure.[587]

Comme on l'a dit, Bataille débouche sur une métaphysique de l'altérité. Sa pensée achoppe là où les notions de sacré et de profane occultent une articulation plus profonde entre *même* et *autre*, *identité* et *altérité*. Sa pensée se dédouble et et perd le fil d'elle-même où elle rapporte la religion au sacré. Avec des formules comme « le sacré est ce bouillonnement prodigue de la vie », Bataille dit que le sens est hors du monde et verse dans une phénoménologie aux forts relents essentialistes et vitalistes. Les écrits de Bataille fourmillent de références au « sentiment du sacré » qui s'éprouve dans une sorte « d'horreur impuissante » et « ambiguë »[588]. Force est de constater que l'on retrouve dans l'œuvre de Bataille, quoique tout autrement — précisément : à l'envers —, l'expérience du sacré définie par le *mysterium tremendum*, la *majestas* et autre « sentiment d'état de créature » de Rudolf Otto. Si l'être religieux découvre sa dépendance en rencontrant le Tout-Autre, *L'expérience intérieure* est pour Bataille la plongée dans le vertige de la liberté que procure l'assumation de l'horreur du monde et de la finitude. L'expérience mystique chez lui n'est pas fusion dans le divin mais déchirement dans l'absence, fracture et déconstruction :

> J'entends par expérience intérieure ce que d'habitude on nomme expérience mystique : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. [...] L'expérience intérieure répond à la nécessité où je suis — l'existence humaine avec moi — de mettre tout en cause (en question) sans repos admissible.[589]

---

[587] G. Bataille, 1949, *La part maudite*..., p. 95.
[588] G. Bataille, 1973, *Théorie de la religion*..., p. 48.
[589] G. Bataille, 1954, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, p. 15.

La mystique bataillienne est une mystique radicalement athée, une exigence de la nuit. On semble alors bien loin de la sociologie. Est-ce dans ces contrées que l'étude du religieux nous condamne à errer ? Le sacré est-il autre chose que cela dont on puisse faire l'expérience paradoxale, extatique et abyssale ? Il ne faut évidemment pas récuser toute référence à l'expérience — on a vu le potentiel interprétatif que l'on peut en dériver —, seulement l'expérience nous ramène inlassablement à ces mêmes insondables intériorités que l'on a récusées chez Gauchet. Dans la mesure où le concept de sacré est ici mis en accusation, il faut remonter aux « sources du sacré », à l'école durkheimienne, pour montrer quelles en sont les impasses. Il faut montrer que Bataille ne fait qu'exacerber ce qui était déjà là au départ lorsque fut entrepris de définir le religieux à partir du sacré.

Censé représenter ce qui est paradoxal et ambivalent, le concept de sacré lui-même est loin d'être univoque. Chez Durkheim, le sacré est multiple : tantôt ce qui est mis à part, *séparé* ; tantôt ce qui est *de l'autre côté* ; tantôt la *globalité* ; tantôt une *force*. Dans la mesure où il s'oppose radicalement au profane, cette plurivocité fait problème. Dans l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mauss et Hubert définissent ce dernier comme un procédé qui « consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie.[590] » Or, si Mauss vérifie que l'opposition entre sacré et profane est essentielle au fonctionnement du rite sacrificiel ainsi qu'à son intelligibilité analytique, il découvre aussi qu'elle n'est pas aussi radicale ni aussi simple que le laissait penser Durkheim. Son étude montre en effet que la sacralité des différents acteurs du sacrifice (sacrifiant, sacrificateur, victime, officiant, femme du sacrifiant, etc.) ne coïncide pas, autrement dit que le sacré est *différencié*. Il découvre aussi que ces acteurs pénètrent dans le sacré de manière modulée, progressivement, et ainsi qu'il existe entre les deux pôles sacré et profane un nombre indéterminé de *degrés*.

La découverte que fait Mauss à ce stade revient à plus qu'une simple désopacification du sacré par rapport au profane. Il découvre que ce seul et même terme « sacré » recouvre en fait deux niveaux d'analyse tout à fait différents, l'un *topique*, l'autre *énergétique*. Le premier

---

[590] H. Hubert et M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », dans M. Mauss, 1968, *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, p. 302.

niveau est « digital », discontinu : on est dans le sacré ou on ne l'est pas. Le second niveau est analogique, spectral, continu : on est dans un continuum entre le profane et le sacré. La topique permet de signifier la sacralité d'un lieu, l'église par exemple, dans le plan d'ensemble d'un village (topique spatiale). Il permet aussi de signifier la sacralité temporelle et identitaire : le sacrifiant est dans le profane avant l'initiation et dans le sacré après (topique subjective et temporelle). Il n'y a pas de nuance de gris dans le registre topique : il est exclusif, comme le voulait l'opposition durkheimienne. L'énergétique, pour sa part, est le fait d'une singularité, d'un flux, d'un passage ou d'une force, cette idée si importante pour la religiologie durkheimienne. L'énergétique est elle aussi spatiale, temporelle ou subjective, mais toujours dans l'optique d'un passage, de franchissements de seuils. C'est cette dynamique liminaire qui apparaît clairement à Hubert et Mauss dans l'*Essai sur le sacrifice*. En définissant le rite sacrificiel comme *communication*, c'est-à-dire comme relation, les auteurs reconnaissent ces deux niveaux continu et discontinu et tentent une première articulation théorique. À notre avis, l'importance de l'œuvre de Mauss est cette découverte capitale sous la forme d'une appréhension intuitive, entre-vue, d'une faille affleurant aux confluents du sacré et de la religion. Car il faut bien dire que cette découverte est celle d'un archéologue : mise au jour, son importance demeure à interpréter. À ce stade, Mauss s'interroge encore sur la religion à partir du sacré.

La topique et l'énergétique ont toutefois continué d'affleurer dans les travaux de Mauss. Cela nous permet d'interroger la nature de leur relation et l'effet de leur conjonction dans le sacré. C'est le cas de l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, encore une fois écrit conjointement avec Henri Hubert. Les faits magiques, s'ils doivent être différenciés des faits religieux *stricto sensu*, participent pour Mauss de ce qu'il appelle le religieux *lato sensu*, tout comme les superstitions et les croyances populaires[591]. Commentant l'*Esquisse*, Camille Tarot écrit : « Élaboré dans toutes ses tensions et corrélations constitutives, le fait magique apparaît à la *jonction* de la pratique et de la tradition, là où la tradition commande la pratique et même la régit contre l'expérience et où la pratique sociale survit aux événements où elle

[591] Toujours pragmatique et soucieux d'être fidèle à la « complexité originaire des faits », c'est ainsi que Mauss décrit le « champ » religieux dans son *Manuel d'ethnographie*, c'est-à-dire le cours qu'il prodiguait à l'usage de ceux qui devaient, justement, collectionner ces données premières et inestimables : les faits. M. Mauss, 2002, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot & Rivages, pp. 285-359.

s'est élaborée. » Il faut voir que c'est à nouveau la topique et l'énergétique dont il est question ici sous les vêtures de la tradition et de l'événement / expérience. Avec leur interrogation des faits magiques, Mauss et Hubert font un pas de plus dans la problématisation de ces deux niveaux. L'essentiel de la magie (et donc de la religion) est ici précisément l'aménagement de cette *jonction* entre institution et pratique, institué et instituant, forme et substance, topique et énergétique. Tarot poursuit, élaborant sur les termes de cette jonction :

> De la technique et de la religion, mais tout autant de l'image et du signe, de l'élément et de la structure, du conscient et de l'inconscient, du collectif et de l'individuel, du désir et du réel, de l'affect et de l'intellectuel et, *last but not least*, du sens et de la force. En reconstruisant cette analyse pour rendre au fait magique et au fait religieux leur volume anthropologique, Hubert et Mauss ont en fait décrit sans le mot l'espace du symbolique, au partage du conscient et de l'inconscient, où Lévi-Strauss le retrouvera aisément. Si la lecture lévi-straussienne n'est pas à l'abri d'une réduction appropriatrice sur laquelle nous reviendrons, elle a entre autres le mérite de souligner l'étonnante nouveauté de la démarche.[592]

À notre sens, Mauss est le plus précieux des penseurs sur la religion à ce stade-ci de notre réflexion puisqu'il nous permet d'abord de voir que la problématisation du sacré a trouvé à se loger précisément sur la faille qui sépare les deux niveaux, topique et énergétique. « Le sacré » est en quelque sorte devenu le *symbole* de cette jonction dont il occulte les conditions et les ressorts. La religion est essentiellement une opération de *jonction*. C'est effectivement Lévi-Strauss qui a le mieux perçu l'importance de la découverte maussienne. Ce n'est pas un hasard si, flairant l'impasse de cette articulation nécessaire entre sacré et religion, reconnaissant au demeurant la complexité de la question (complexité que lui laisse présager l'abondance de faits ethnologiques qu'il convoque pour l'analyse), Mauss a progressivement abandonné le sacré au profit du don et du symbolique. Or, il faut insister sur une chose : malgré cette découverte du symbolique, Mauss *ne reniera jamais l'importance du sacré*, car il sait que ce dernier recèle cette part d'énergétique que n'épuise pas le symbolique. L'œuvre de Mauss reconnaît le rôle d'opérateur de jonction de la religion entre topique et énergétique, forme et substance, et ne peut dès lors se commettre entièrement d'un côté ou de l'autre. Sans relever que c'est justement parce que leur irréductibilité réside dans

---

[592] C. Tarot, 1999, *De Durkheim à Mauss*..., pp. 571, 572. C'est l'auteur qui souligne.

l'énergétique et la topique respectivement, Camille Tarot note comment sacré et symbolique font mauvais ménage :

> Mauvais ménage en ce sens qu'ou bien ils fusionnent et le sacré absorbe le symbolique qu'on ne voit pas, ou bien le symbolique commence à s'autonomiser et alors, c'est nécessairement la séparation et on ne voit plus que l'un ou l'autre. Comme si, à partir du moment où on commence à les distinguer, il semblait impossible de les voir ensemble et que les uns polarisent leur regard (fasciné ?) sur l'un et les autres sur l'autre, en s'accusant mutuellement de cécité. Quant à Mauss, le sacré passe lentement à l'arrière-plan de ses préoccupations au fur et à mesure qu'il dégage mieux les faits de symbolisme pour eux-mêmes, mais sans qu'il le congédie complètement ou en nie l'existence.[593]

Ces deux voies sont au mieux caractérisées par deux penseurs qui s'opposent, Georges Bataille et Claude Lévi-Strauss, qui ont tiré tous deux les bases de leurs théories chez Mauss, quoique à partir de lectures radicalement différentes. Bataille, on l'a dit, a insisté sur la dimension de perte, de destruction et d'excès qui parcourt les études de Mauss sur le sacrifice et le don : ce qui est sacrifié, ce qui est échangé, ce ne sont pas des choses utiles mais plutôt du luxe, des politesses, des fêtes, des foires, etc. Le génie de Bataille a certainement été de radicaliser ces notions et d'en faire le socle de sa théorie de la religion et de son insistance sur la transgression ; autrement dit, c'est d'avoir épuré la notion de « sacré » pour en faire ressortir la composante énergétique au détriment de la composante topique. C'est bien parce que Bataille procède de l'énergétique de Mauss que l'on peut réchapper quelque chose du sacré chez lui, au-delà de l'impasse phénoménologique qui gangrène les approches substantives[594]. Car tout l'intérêt de Bataille est d'avoir pensé l'énergétique dans les termes de l'excès plutôt que du Tout-Autre.

Mais qu'en est-il de la topique ? À nouveau, l'apport de Mauss est fondamental. Si la lecture de Bataille met l'emphase sur les dimensions de force et d'instituance dans l'œuvre de Mauss, celle qu'en fait Lévi-Strauss revient au contraire à en extirper les dimensions purement formelles. En retournant un peu en arrière, il faut voir que, si l'école durkheimienne fonde le fonctionnalisme sociologique à travers son insistance sur l'intégration, la

---

[593] C. Tarot, 1999, *De Durkheim à Mauss…*, p. 586.

[594] Nous sommes conscients que nous accusons la « phénoménologie » d'une manière abusive. Notre critique porte en fait sur les dérives essentialistes et métaphysiques que les penseurs du sacré, Otto, Eliade, Van der Leeuw et autres, ont fait subir à la phénoménologie.

représentation et la transmission, l'apparition du sacré comme point nodal d'une théorisation de la religion en a dévoyé l'orientation jusqu'à venir se heurter à cette jonction dont on a parlé. Née d'une volonté fonctionnaliste, la théorie durkheimienne a bifurqué vers ces aspects substantifs du religieux qu'elle nomme la force et l'effectivité et qui ont trouvé à se réfléchir dans les notions de *mana* et de sacré. En mettant le sacré de côté pour étudier les modalités de l'échange dans le rite polynésien de la *kula* rapporté par Malinowski et dans le potlatch amérindien, Mauss a, en fait, entrepris de rediriger ses efforts vers un fonctionnalisme épuré. Retraçant l'évolution de la pensée de Mauss de l'*Esquisse* sur la magie à l'*Essai sur le don*, Lévi-Strauss est d'abord interpellé par ce mouvement vers le fonctionnalisme. Dans son *Introduction à l'œuvre de M. Mauss*, Lévi-Strauss relève l'importance de la définition de la vie sociale de Mauss en tant que « monde de rapports symboliques ». Dans l'*Essai sur le don*, Mauss s'efforce de reconstituer la cohérence et la globalité des sociétés : « Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout », écrit-il. C'est en se délestant du sacré que Mauss a pensé cette recomposition par le biais du don et du symbolique, à savoir ce qui fonde un système culturel et ce qui en assure la reprise. Il satisfera une partie de ses ambitions en avançant sa notion de « fait social total », là où « s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques, morales, etc. » L'étude de la *kula* et du potlatch est l'occasion pour Mauss d'avancer sur le terrain du don comme fondation sociale : avec le don, écrit Mauss, « nous touchons le roc. » Le don maussien, rappelons-le, constitue la triple « obligation » de donner, de recevoir et de rendre, c'est-à-dire un jeu de relance qui fonde et refonde les alliances en-dehors d'une logique utilitaire. Parlant du potlatch, Mauss écrit : « C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui.[595] » Pour Lévi-Strauss, l'enseignement de Mauss ici est double : d'abord, la triple logique du don n'est pas à comprendre de manière diachronique (ce qui risquerait d'entraîner le lecteur dans des considérations futiles sur la donnée première, les trois « moments » du don étant à prendre ensemble) mais synchronique et synthétique :

---

[595] M. Mauss, 1950 [1923-1924], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans M. Mauss, 1950, *Sociologie et anthropologie*..., pp. 276, 147, 264, 275.

> L'échange n'est pas un édifice complexe, construit à partir des obligations de donner, de recevoir et de rendre, à l'aide d'un ciment affectif et mystique. C'est une synthèse immédiatement donnée à, et par, la pensée symbolique qui, dans l'échange comme dans toute autre forme de communication, surmonte la contradiction qui lui est inhérente de percevoir les choses comme les éléments du dialogue, simultanément sous le rapport de soi et d'autrui, et destinées par nature à passer de l'un à l'autre.[596]

Pour Lévi-Strauss, ensuite, *la topique n'est pas statique mais essentiellement relationnelle*. Ce n'est qu'en rapport avec la société et sa cosmologie propre que l'église est un lieu sacré. Ainsi, la société elle-même, ainsi cimentée dans le « symbolique », est relationnelle. Penser la société à travers l'échange comme le suggère Mauss revient donc à abandonner tout atomisme et toute interrogation sur l'origine. En ce sens, le structuralisme dont Lévi-Strauss souligne la filiation par rapport à l'œuvre de Mauss en pousse-t-il à fond la logique fonctionnelle. Or, on le sait, l'erreur du structuralisme consiste justement à avoir évacué toute substance du couple forme / substance au point d'avoir liquidé la singularité, l'historicité et le sujet (et par celui-ci toute affectivité)[597]. Autrement dit, le réductionnisme dont est coupable le structuralisme consiste à s'être entièrement détourné du niveau énergétique. Misant sur le symbolique, il a écarté le symbolisme, auquel participe le sujet. La popularité inouïe du structuralisme en France, suivie de son plus entier désaveu, est probablement le signe que l'apport lévi-straussien en matière de sociologie et de religiologie n'a pas été entièrement assimilé. Disons immédiatement ce que nous en retenons : toute société est un ensemble cohérent de systèmes symboliques. De plus, nous retenons ceci de la critique du réductionnisme structuraliste : si l'individu ne saurait pré-exister à la société, les deux pôles doivent être saisis de manière relationnelle et synchronique (ou à tout le moins dans un effort de synthèse). Enfin, il n'y a pas de réalité hors du social : le social est la réalité. Autrement dit, le structuralisme pose sur des bases fermes l'essentiel de l'apport fonctionnel de l'école durkheimienne en matière de sociologie et de religiologie. Car, comme le souligne Lévi-Strauss, « fonction » chez Mauss signifie que « les valeurs sociales sont connaissables *en fonction* les unes des autres », dans un « *rapport constant*[598] ». Expliquer un phénomène, dès lors, c'est s'interroger sur sa fonction sociale, c'est-à-dire sur sa position dans l'ensemble

---

[596] Cl. Lévi-Strauss, 1950, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*..., p. XLVI.

[597] On renverra à la critique du structuralisme de Paul Ricœur dans *Qu'est-ce qu'un texte ?*, Paris, Seuil, 1986, pp. 137-158.

[598] Cl. Lévi-Strauss, 1950, « Introduction... », p. XXXVI.

des relations sociales et son effectivité (comme nous avons interrogé la fonction sociale de la marginalité), et non demander ce à quoi il sert (ce qui revient à fonder de manière erronée la scientificité dans un ensemble de valeurs utilitaristes).

Comment articuler maintenant ces deux « voies » qu'illustrent chacun Bataille et Lévi-Strauss ? Quelle fonction recouvre à son tour la jonction de la topique et de l'énergétique au sein du sacré ? Les commentaires de Lévi-Strauss sur la notion de *mana* dans l'*Esquisse* sur la magie de Mauss sont de nature à nous éclairer dans notre discussion. Cette notion, on a tendance à l'oublier aujourd'hui, a été fondamentale dans l'élaboration du concept de sacré au sein de l'école durkheimienne. Si le sacré chez Durkheim est sui generis au social, le *mana* maussien se trouve étrangement dissocié de la matrice sociale. Puisque la question de la source du *mana* n'est pas posée, ce dernier apparaît chez Mauss comme une espèce de substrat (ou, mieux, de surcroît) universel, une sorte de puissance quasi-occulte. À terme, Lévi-Strauss reproche à Mauss de vouloir expliquer la magie par le *mana*, puis le *mana* par le *mana*, de sorte qu'il s'abîme dans une argumentation tautologique. Puisque le *mana* est une catégorie indigène, c'est-à-dire qu'elle prend pied dans une certaine explication métaphysique du monde, une sorte de théologie primitive, penser sociologiquement à partir du *mana* n'est finalement pas mieux que de théoriser à partir de la Grâce : « On ne fait alors que réduire la réalité à la conception que les indigènes s'en font[599] ». Cela fait dire à Lévi-Strauss que Mauss ne pense pas le *mana* mais *dans* le *mana*. Pour le premier, le *mana* n'est pas extrinsèque au champ d'investigation de l'anthropologue. Il ne doit pas être, comme il l'est encore pour Mauss, d'un « autre ordre de réalité que les relations qu'elle aide à construire ». Faire du *mana* un principe de réalité ou une causalité qui déborderait du social est une erreur que commet Mauss, qui participe alors au phénomène étudié plutôt qu'il ne l'éclaire. Lévi-Strauss est lapidaire lorsqu'il affirme que l'explication par le *mana* ou toute autre notion du genre doit être évitée, à défaut de quoi l'« ethnographie se dissoudrait alors dans une phénoménologie verbeuse, mélange faussement naïf où les obscurités apparentes de la pensée indigène ne seraient mises en avant que pour couvrir les confusions, autrement trop manifestes, de celle de l'ethnographe.[600] » Lévi-Strauss applaudit par contre au parcours de

---

[599] C. Tarot, 1999, *De Durkheim à Mauss…*, p. 570.
[600] Cl. Lévi-Strauss, 1950, « Introduction… », pp. XLV, XLVI.

Mauss qui, après avoir abordé l'*Essai sur le don*, laisse tomber le *mana* pour ne point y revenir.

Qu'est-ce donc qui reste du *mana* pour Lévi-Strauss ? Pour lui, le *mana* doit être référé au langage et à la pensée qui l'a vu naître. Autrement dit, l'anthropologie doit poser la question de ses conditions. Selon lui, l'essentiel est de voir que le *mana* catégorise l'incatégorisable, ce qui est étrange et non familier, ce qui excède le système de classification, bref, ce qui est *autre*. En cela, *les notions comme le* mana *révèlent les structures du système et les permettent en même temps* : elles les fondent. Il poursuit en écrivant que ces notions sont en elles-mêmes vides de sens (contrairement à la position phénoménologique qui en fait une plénitude de sens en soi) et qu'elles sont « dès lors susceptibles de recevoir n'importe quel sens », comme « truc » et « machin » ou encore celles qui visent à rendre « ce quelque chose » qu'aurait une fille délicieuse se mouvant dans l'espace. L'énergétique complètement desséchée, il ne subsiste qu'une forme. Il écrit :

> En d'autres termes, et en nous inspirant du précepte de Mauss que tous les phénomènes sociaux peuvent être assimilés au langage, nous voyons dans le *mana*, le *wakan*, l'*orenda* et autres notions du même type, l'expression d'une *fonction sémantique* dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer malgré la contradiction qui lui est propre. Ainsi s'expliquent les antinomies, en apparence insolubles, attachées à cette notion, qui ont tant frappé les ethnographes et que Mauss a mises en lumière : force et action ; qualité et état ; substantif, adjectif et verbe à la fois ; abstraite et concrète ; omniprésente et localisée. Et en effet, le *mana* est tout cela à la fois ; mais précisément, n'est-ce pas parce qu'il n'est rien de tout cela : simple forme, ou plus exactement symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique ?[601]

Le *mana*, pour Mauss, répond de l'efficacité du rite. Lévi-Strauss ne réfute pas cette fonctionnalité du *mana*. Il tente lui-même d'expliquer cette efficacité par la fonction sémantique particulière aux notions de type *mana*. L'être humain ne peut être autre chose

---

[601] Cl. Lévi-Strauss, 1950, « Introduction… », p. L. Lévi-Strauss fait probablement une erreur ici en référant aux mots de type « truc » ou « machin » auprès de « ce quelque chose ». Les premiers visent l'objet du commun, le quotidien le plus banal et dès lors interchangeable, tandis que le second parle au contraire d'une singularité hors du commun. En ce sens, le *mana* est beaucoup plus du second type que du premier. C'est une réduction formelle qui empêche Lévi-Strauss de voir l'irréductibilité énergétique du second type, tandis que le premier est effectivement vide de toute énergétique. Ce n'est qu'au prix d'une telle méprise sur l'énergétique que Lévi-Strauss peut postuler une même logique derrière les deux types.

qu'un être social et cette condition d'être social fait de lui un être essentiellement de langage. Le langage est la « maison de l'être », et il est aussi ce qui relie individu et société, individu et monde. Cette sphère du langage qui est la potentialité même de l'humain, nous dit Lévi-Strauss, est caractérisée par un surcroît de signifiant par rapport aux signifiés dont il dispose dans un langage donné :

> Mais, partout ailleurs, et constamment encore chez nous-mêmes (et pour fort longtemps sans doute), se maintient une situation fondamentale et qui relève de la condition humaine, à savoir que l'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu. Il y a toujours une inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans *l'existence d'une surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés* sur lesquels elle peut se poser. Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de signification (qu'il répartit entre les choses selon des lois de la pensée symbolique qu'il appartient aux ethnologues et aux linguistes d'étudier).[602]

Toute pensée repose sur un fondement métaphysique. Lorsqu'il n'est pas explicité comme tel, le fondement infondé d'une pensée se livre dans des théorèmes généraux sur la condition humaine, dans le postulat d'origines ou de ruptures, dans des axiomes échappant à l'explication. Chez Lévi-Strauss, une partie de la métaphysique qui fonde sa pensée est contenue dans ce passage lorsqu'il reconnaît une surabondance de signifiant par rapport au signifié, c'est-à-dire d'un excès foncier et irréductible au cœur même des conditions du langage. C'est là d'où procède le religieux et où l'on rencontre ces notions d'un type particulier (mais internes au langage) que sont *mana* et sacré. Une métaphysique est aussi à l'œuvre dans l'hypothèse que fait Lévi-Strauss sur l'apparition du langage : « Quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup.[603] » Cette hypothèse détourne l'interrogation scientifique des questions sur l'origine historique du langage et lui permet de se déprendre d'une philosophie de l'histoire et d'une perspective atomiste qui ont grevé et continuent de grever les efforts théoriques en matière de religion (comme chez Gauchet). Cela dit, il faut comprendre que si toute pensée repose sur une métaphysique, le gage de toute scientificité devient par le fait même la conscience de la nature et de la fonction de cette métaphysique

---

[602] Cl. Lévi-Strauss, 1950, « Introduction… », p. XLIX. C'est l'auteur qui souligne.
[603] Cl. Lévi-Strauss, 1950, « Introduction… », p. XLVII.

dans la théorie. Et en cela, certains fondements sont meilleurs que d'autres[604]. Répondre à la question de l'origine du langage en la mettant en suspens comme le fait Lévi-Strauss est un geste heuristique. Il en va de même de la définition de la condition humaine comme être de langage, à laquelle nous souscrivons entièrement. Or, cette question de l'origine du langage est précisément là où la pensée de Lévi-Strauss a fini par s'échouer. Cette apparition soudaine du langage comprise comme arrachement à la nature marque un saut ontologique au cours duquel l'humanité vient à être en tant que culture. En cherchant à remonter à la « suture » de la nature et de la culture (qui est aussi la jonction avec l'inconscient le plus profond) par l'application de la méthode structurale (et ainsi parvenir à fournir une explication totalisante sur l'être humain), l'ambition structuraliste a débordé de son cadre d'applicabilité (celui de la fonction) et a versé dans ce qu'Yvan Simonis a qualifié de « remarquable réflexion sur l'esthétique[605] ». Autrement dit, en refermant le symbolique sur sa fonction et sur ses dimensions inconscientes seules, Lévi-Strauss a amputé de façon radicale son anthropologie de cette part irréductible et singulière qui a survécu à sa critique du *mana* maussien sous la forme d'une surabondance de signifiant. Dès lors, on est à même de saisir la complémentarité des lectures que Bataille et Lévi-Strauss ont faites de l'œuvre de Mauss, l'un valorisant le pôle énergétique, l'autre topique et fonctionnel. Plus encore, on peut voir que le surcroît de signifiant dont parle Lévi-Strauss (et qui, comme l'a très bien démontré Simonis, disparaîtra dans ses écrits ultérieurs au profit de la méthode plus strictement formelle du structuralisme) peut très bien être compris dans les termes de l'excès de Bataille. Cet excès se révèle une sorte d'échappée au sein même du langage, sa condition de possibilité en même temps que sa limite énonciative. En somme, l'excès fondamental n'est autre que cette part d'altérité qui, en clôturant le langage, y participe et en déborde à la fois. Incidemment, si Lévi-Strauss a raison de dire que Mauss ne pense pas le *mana* mais dans le *mana*, il a toutefois tort en prétendant pouvoir soustraire entièrement sa pensée du *mana* pour penser l'Humain. C'est cette croyance qui fonde ses ambitions et qui fait du structuralisme une métaphysique du Même, à l'envers de la métaphysique de l'Autre qui afflige l'œuvre théorique de Bataille.

---

[604] Nous renvoyons aux écrits de Raymond Lemieux listés dans la bibliographie au sujet de ces fondements épistémologiques ancrées dans le paradigme du langage, et peut-être tout particulièrement R. Lemieux, 1999, *L'intelligence et le risque de croire. Théologie et sciences humaines*, Montréal, Fides, 78 p.

[605] Y. Simonis, 1980, *Claude Lévi-Strauss ou la « Passion de l'inceste ». Introduction au structuralisme*, Paris, Flammarion, p. 145

La notion de *mana* est apparue à Mauss tandis qu'il recherchait les « faits souches » de la magie. Dès lors, Mauss ne doute pas qu'il s'agit en même temps d'une découverte importante pour l'étude de la religion. Dans l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, il écrit avec Hubert :

> À vrai dire, la notion de *mana* ne nous a pas paru plus magique que religieuse. Mais comme elle est, pour nous, l'idée mère de la magie, puisque les faits que nous décrivons sont parmi ceux qui lui correspondent le mieux, nous sommes bien sûrs d'être en présence des faits-souches de la magie. Nous pensons, il est vrai, que ce sont aussi les faits-souches de la religion. Nous nous réservons d'ailleurs de démontrer d'autre part que l'une et l'autre viennent d'une source commune. Et, si nous avons fait voir par l'étude de ces faits que la magie est sortie d'états affectifs sociaux, il ne nous déplaît pas d'avoir consolidé, du même coup, l'hypothèse que nous avions déjà faite pour la religion.[606]

Chez Mauss, la recherche de faits-souches n'est en rien une entreprise causaliste ou une archéologie évolutionniste : le *mana* n'est pas une *cause* de la magie ou de la religion, mais plutôt leur « condition de possibilité anthropologique[607] ». Il faut par ailleurs revenir sur ce qui distingue le *mana* maussien du *mana* durkheimien pour comprendre ce que l'on doit garder de l'enseignement de Lévi-Strauss. Durkheim rattache fermement la notion de *mana* à celle de totem — ce que Mauss, d'ailleurs, dans une de ses rares prises de distance vis-à-vis de son oncle, lui reproche. Autrement dit, et puisque pour Durkheim « un totem est toujours la chose d'un clan[608] », la notion de *mana* se trouve limitée aux frontières et aux particularités de la structure sociale, alors que cette donnée seule est insuffisante pour rendre compte de la force qu'elle recèle. Si le *mana* durkheimien est force, cette force, en étant réduite au social, n'est plus en excès : « C'est la morphologie sociale qui découpe et limite l'idée de *mana* dans les frontières du clan[609] ». Il manque donc une certaine abstraction au *mana* durkheimien pour le faire passer d'une forme particulière à une forme générale afin qu'il puisse prétendre être une condition anthropologique universelle (le *mana* durkheimien est donc victime de cet atomisme et de cet évolutionnisme qui lui ont très souvent été reprochés). Hubert et Mauss

---

606 M. Mauss et H. Hubert, 1950, « Esquisse… », p. 130.
607 C. Tarot, 1999, *De Durkheim à Mauss*…, p. 574.
608 É. Durkheim, 1998, *Les formes*… , p. 281.
609 C. Tarot, 1999, *De Durkheim à Mauss*…, p. 574.

rattachent plutôt le *mana* aux structures d'intelligibilité des « primitifs » (comme de toute société), c'est-à-dire au langage :

> à la différence de Durkheim, elle invite à ne pas considérer que le religieux serait uniquement l'effet de l'emprise de la structure clanique sur les imaginations des primitifs, mais au contraire qu'il est l'ouverture d'un champ immense de possibilités de sens que les pratiques sociales limitent en en institutionnalisant quelques-unes, et qu'aucune société n'a jamais pu explorer complètement.[610]

Cette inflexion maussienne, qui reporte le *mana* au langage plutôt qu'à une forme particulière de société, permet la créativité religieuse, contrairement aux approches substantives. Fonctionnelle, cette perspective insiste néanmoins sur l'institutionnalisation nécessaire qui canalise et limite les possibilités de sens. De la sorte, la religion est toujours spécifique au sein d'un ordre social donné et on doit réfuter la critique selon laquelle le fonctionnalisme ne fait de la religion qu'un simple rabattement du social sur lui-même. Le déplacement que fait subir Mauss au *mana* par rapport à Durkheim permet de penser la religion comme étant *à la fois* liée à l'ordre social *et* inscrite dans des institutions particulières.

On l'a vu, Lévi-Strauss s'est investi dans le langage à la suite de Mauss. C'est à partir du langage qu'il a pu montrer que le *mana* abrite à la fois signifié et excès de signifiant. En somme, le *mana* est la catégorie de la jonction de la topique et de l'énergétique. Or, il y a plus : Lévi-Strauss écrit que le propre des opérations magiques est qu'elles « reposent sur la restauration d'une unité » parce qu'elles arriment justement signifiant et signifié dans le *mana*. Réaffirmons d'abord la solidarité de la magie avec la religion dans ce rapport particulier au *mana*. Nous voulons y voir l'expression de quelque chose de fondamental que nous exprimons comme suit : le *mana*, en liant énergétique et topique, c'est-à-dire en symbolisant l'un et l'autre ensemble, produit un sentiment d'unité, de *totalité* et de *globalité*, c'est-à-dire qu'il permet à un groupe de se donner une représentation et une impression de lui-même. Chez Lévi-Strauss, cette unité rendue est celle de la pensée symbolique et donc de l'inconscient :

---

[610] C. Tarot, 1999, *De Durkheim à Mauss*..., p. 575.

> Toutes les opérations magiques reposent sur la restauration d'une unité, non pas perdue (car rien n'est jamais perdu), mais inconsciente, ou moins complètement consciente que ces opérations elles-mêmes. La notion de *mana* n'est pas de l'ordre du réel, mais de l'ordre de la pensée qui, même quand elle se pense elle-même, ne pense jamais qu'un objet.[611]

Il faut dire que pour Lévi-Strauss, le réel est par définition extérieur au langage, et donc inatteignable. L'erreur de Mauss en matière de *mana*, selon lui, est de faire du *mana* une donnée du réel plutôt que d'en faire cette intériorité au langage[612]. Pour lui donc le *mana* et les opérations qui y réfèrent, religieuses ou magiques, ne sont à terme qu'une manière qu'aurait la « structure », c'est-à-dire l'inconscient ou la pensée d'une culture, de se penser elle-même. On ne reviendra pas sur le réductionnisme que cela implique. Or, si ce n'est pas, comme le veut Lévi-Strauss, l'unité de l'inconscient qui s'exprime dans le *mana*, il faut insister sur cette idée d'*effet de totalité*. L'intérêt renouvelé pour la cohérence sociale a induit chez Mauss un tournant fonctionnaliste sous la forme des hypothèses du don et des faits sociaux totaux. C'est toutefois avec Lévi-Strauss, qui a poursuivi l'interrogation du *mana* et de son rapport au langage dans l'*Introduction à l'œuvre de M. Mauss*, qu'apparaît clairement la relation entre les « niveaux » hétérogènes que masquaient le sacré. Nous avons relevé plus haut comment le sacré chez Durkheim était plurivoque : tantôt il est ce qui est à part, séparé ; tantôt ce qui est de l'autre côté ; tantôt la globalité ; tantôt une force. À travers son *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, on a vu que Mauss et Hubert ont relevé, quoique de manière implicite, une dualité de niveaux de sens sous le seul terme de sacré : l'un topique, l'autre énergétique. Or, si ces deux niveaux peuvent répondre de trois des quatre valences du sacré durkheimien, on ne pouvait pas encore rendre compte de la globalité. Nous disons à présent que le *mana* apparaît à la jonction de ces deux niveaux irréconciliables que sont le topique et l'énergétique, et qu'il exerce par là une fonction de globalisation. Nous pouvons induire de cette proposition que le propre du religieux n'est pas de s'articuler à une notion de sacré mais plutôt d'aménager cette jonction produisant une effet de totalisation. Si la notion de *mana*-sacré exerce cette fonction dans la religion, on doit chercher d'autres moyens d'en

---

[611] Cl. Lévi-Strauss, 1950, « Introduction… », p. XLVII.

[612] Or, pour Lévi-Strauss, le langage a aussi un statut de choséité, c'est-à-dire d'objectivité et d'extériorité. C'est pourquoi il rattache le langage aux structures biologiques et cognitives du cerveau. Le problème philosophique du rapport entre le sujet et le monde est ainsi évacué chez lui pour faire place à un problème plus insoluble encore : le rapport entre ces deux « choses » que sont le réel et le langage.

rendre compte dans l'analyse. Il faut penser le *mana*-sacré plutôt que penser dans le *mana*-sacré. Sauf que, contrairement à Lévi-Strauss, nous devons éviter d'en liquider la part irréductible d'énergétique.

De notre discussion précédente, il faut retenir ceci : *l'essentiel de la fonction du sacré est de faire la jonction entre l'énergétique et la topique, et que cette « situation », à la fois centrale et limitrophe, a un effet de totalisation.* Notre discussion nous oriente vers une définition qui placerait la religion au centre de cet exercice de jonction. Nous reprendrons ces résultats en fin de chapitre.

5.3.2 L'inflexion chrétienne de l'analytique du sacré

La discussion qui précède concerne plus directement l'épistémologie de la religion et du sacré mais laisse encore en plan la question des effets de son application. Dans la mesure où une certaine approche religiologique a fondé son épistémologie sur la notion de sacré, cette question nous concerne directement.

En gros, la pensée du sacré achoppe lorsque l'idée de force — l'énergétique — qui lui est inhérente se traduit en un essentialisme phénoménologique. Si la dimension essentialiste de Weber ou de Gauchet est manifeste, la composante énergétique du sacré finit par tirer jusqu'à la perspective durkheimienne vers une phénoménologie de l'expérience religieuse. Cela fait dire à François-André Isambert, dans sa critique de la notion de sacré, que s'il y a définitivement une théologie chez Otto et Eliade, il y en a aussi une chez Durkheim, Mauss et Caillois (et Bataille). Isambert montre comment la notion de sacré, qui n'avait pas de contenu ou d'importance analytique particulière avant Robertson Smith et l'école durkheimienne, est progressivement passée de notion à concept, de « propriété-attribut » à « propriété-objet[613] ». De notion qui permettait de tenir ensemble des réalités indigènes hétérogènes : verbe, adjectif, adverbe ou substantif, le sacré est devenu lui-même

[613] F.-A. Isambert, 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, p. 257. La troisième partie de l'ouvrage est dédiée à cette question (pp. 215-297). On trouvera son argumentation résumée dans Danièle Hervieu-Léger, 1993, *La religion...*, pp. 74-78.

ambigu, passant d'adjectif à substantif. Subrepticement, le sacré est devenu une essence. La notion de sacré est apparue alors que l'on tentait de trouver un noyau commun aux nombreux faits religieux compilés par l'ethnologie : « Le sacré, particulièrement sous sa forme substantive, se mit à désigner, un peu confusément, la parenté d'objet entre toutes les religions, voire toutes les croyances, tous les sentiments religieux.[614] » C'est en tant que principe reliant toutes les formes sociales du religieux que le sacré est devenu un objet d'investigation scientifique et un point de passage obligé pour une définition de la religion. Reprenant la critique d'Isambert, Danièle Hervieu-Léger écrit ceci :

> Et cette logique est celle de la modernité elle-même, qui s'assimile la notion protéiforme, mobile, susceptible d'acceptions diverses, qui était en jeu au départ, en la transformant en une propriété-objet, principe de toute religion. Cette transformation, qui fait de l'outil intellectuel mis au point par les durkheimiens une essence, permet en effet de postuler, derrière la multiplicité des expressions religieuses de l'humanité, un objet réel et unique. Tous les chemins spirituels, toutes les voies religieuses sont supposées mener au même « sacré » : cette perspective correspond parfaitement au besoin de légitimation des convictions subjectives, caractéristique des sociétés pluralistes dans lesquelles une valeur absolue est accordée aux choix de l'individu. Le discours religieux, faute de pouvoir assumer sa validité en termes de révélation et d'autorité dogmatique cherche ainsi du côté du sacré comme expérience religieuse, la voie de sa réhabilitation culturelle et sociale.[615]

La théorisation du sacré suit donc la culture occidentale dans son glissement d'une autorité de la tradition (institué) vers celle de l'individu et de son expérience (instituant). Ce glissement dans de l'épistémologie des sciences des religions a eu un certain nombre de conséquences importantes, comme nous le verrons tout au long de ce chapitre.

Le fait que le sacré soit constitutivement opposé au profane entraîne aussi d'autres problèmes, notamment le doute sérieux quant à l'universalité de la division ontologique entre les deux règnes. Comme l'écrit Isambert, des études anthropologiques tendent à démontrer que le principe de séparation entre sacré et profane n'a pas de prise sur de nombreuses aires culturelles comme l'Afrique noire. En fait, nombreuses sont les sociétés « tribales », « archaïques » ou « primitives » dans lesquelles l'ethnologue doit conclure que le « sacré est

---

[614] F.-A. Isambert, 1982, *Le sens du sacré*..., p. 250.

[615] D. Hervieu-Léger, 1993, *La religion*..., pp. 75-76. Étrangement, cela n'empêchera pas pour autant Hervieu-Léger d'épouser une épistémologie individualiste du contrat social qui n'est pas sans incidence sur la pertinence de ses propres propositions.

partout ». Lorsque le sacré est partout, lorsque son domaine n'est pas séparé, l'argument d'une division du monde entre sacré et profane s'écroule. Isambert écrit :

> Sur cette lancée, il est difficile de ne pas voir dans l'opposition du profane et du sacré une transposition des rapports du temporel et du spirituel actualisés et consolidés par l'opposition entre le domaine laïque et le domaine confessionnel, et dans la notion ethnologiquement si douteuse de mana une transposition de la grâce ! Transpositions dont le caractère schématisant et simplifiant est destiné à vider ces notions de leur particularité religieuse en vue d'une utilisation plus générale, mais qui recouvrent une sociologie implicite du catholicisme, pas très différente de celle qui parcourt plus explicitement l'œuvre d'Auguste Comte, sous le manteau d'une induction à partir des « formes élémentaires ».[616]

En d'autres termes, le recours à la notion de sacré sert plus à une « transposition schématisée des attributs du sacré chrétiens[617] » décrits par Rudolf Otto, par exemple, qu'à une compréhension réelle du phénomène religieux à partir des sociétés archaïques. En reportant une sociologie implicite du christianisme au cœur de l'analytique du sacré, l'hégémonie du modèle chrétien est sournoisement réintroduite dans l'analyse des faits religieux exogènes d'abord, puis dans celle « des univers modernes de significations.[618] » En outre, le modèle chrétien, rejaillissant au cœur du fonctionnalisme durkheimien, fonde sa théorie de la religion sur une forme particulière de religiosité. Plus précisément, il téléscope au niveau général de la théorie une modalité *transcendante* du religieux qui a un caractère local et historique. Une société à régime transcendant a tendance à surspécialiser la fonction religieuse en en faisant un domaine nettement à part, séparé (*secare*) de la vie sociale à la manière du christianisme. Il ne faut pas s'étonner que cette manière de poser la religion échoue à rendre compte du religieux dans les sociétés « animistes », c'est-à-dire à modalité *immanente*. Dans une société à religion immanente (celle que Gauchet nomme la « religion primitive »), il n'y a pas de division entre le « visible » et l'« invisible », l'ici-bas et l'au-delà. La division sacré / profane y est inopérante puisque, de l'avis même de Durkheim, la religion épouse les contours mêmes du social : « À l'origine, elle [la religion] s'étend à tout ; tout ce

---

[616] F.-A. Isambert, 1982, *Le sens du sacré*..., p. 267.
[617] Selon l'expression de D. Hervieu-Léger, 1993, *La religion*..., p. 77.
[618] D. Hervieu-Léger, 1993, *La religion*..., p. 78.

qui est social est religieux ; les deux mots sont synonymes.[619] » La religion immanente ne postule pas une rupture ontologique entre le monde et le divin, elle met en œuvre une mythologie expliquant l'ordre du monde et la place de l'humain dans ce dernier. La religion immanente inscrit l'être humain dans une destinée. Elle dit ce qu'est la réalité, non pas que la réalité dernière n'est pas de ce monde. Que le sacré soit partout veut dire en définitive qu'il n'y a de sacré nulle part. Le sacré, dans les deux cas, n'a plus de consistance. Disons-le encore autrement : un monde totalement « enchanté » ne diffère pas d'un monde « désenchanté ».

De sorte que, si le passage à la société de consommation constitue bien un passage à une société de l'immanence, à une société donc où la division sacré / profane n'est plus opérante, l'analytique du sacré ne peut rendre compte du religieux. Dans pareil cas, une définition de la religion articulée au sacré a pour effet de limiter a priori l'étude du religieux à certaines manifestations marginales ou à certaines productions culturelles isolées. Le religieux ne peut dès lors être qu'en marge, c'est-à-dire là même où campent désormais les institutions traditionnelles du christianisme. *Il ne peut en être autrement.* Par conséquent, les théories du déplacement du sacré ou de la religion, travaillées en sous-main par une ontologie chrétienne, finissent par réintroduire le fait de la sécularisation alors même qu'elles voulaient la dépasser. Comme nous l'avons démontré, une telle analyse nous condamne à penser le religieux à la périphérie de la modernité, comme protestation de l'affect contre une rationalité toute-puissante. Circulant à l'intérieur du paradigme sécularisté, les théories du déplacement de la religion nous condamnent à penser le religieux comme une mauvaise herbe résiliente dans les fissures du désenchantement.

Partant d'une analytique fondée sur le sacré, certaines analyses religiologiques reviennent ainsi échouer sur la grève qu'elles voulaient quitter. En cela, la religiologie tentée par le sacré légitime par la bande l'hypothèse selon laquelle le procès de la modernité aurait secoué la religion de son rôle social. Micheline Milot résume cette vulgate : « Le déploiement de la rationalité scientifique et technique a eu un effet indiscutable sur le croire religieux, non

[619] É. Durkheim, 1922, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, p. 143, cité par D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 181. Nous verrons plus loin comment cette affirmation de Durkheim affirme sa croyance en la théorie de la sécularisation.

pas tant en réduisant son espace, mais plutôt en modifiant profondément ses *structures* et en déplaçant ses assises de *légitimation*.[620] » Dans ce contexte de sécularisation et de désenchantement de la modernité, la « religion, poursuit Milot, tend à devenir l'un des vecteurs d'une critique de la modernité ou, plus précisément, d'un certain nombre de ses défaillances : les excès de l'individualisme et l'effet de celui-ci sur le lien social, le déficit de sens, la déculturation engendrée par la mondialisation et la dissolution du fondement moral de nos sociétés. » De ce point de vue, la religion devient nécessairement synonyme d'espace de marginalité et... de contestation : « En ce sens, il n'est pas exagéré d'affirmer que la dimension *protestataire* à l'égard de la modernité est commune à tous ces mouvements.[621] » Aussi, la religiologie finit-elle par épouser en un sens le point de vue sécularisme et concevoir les religiosités contemporaines sous les traits de la critique, de la subversion ou encore du refus du « désenchantement » :

> Ainsi, à travers leur extrême diversité, les mouvements religieux inscrivent un double rapport à la modernité. D'une part, ils véhiculent des valeurs héritées de celle-ci (la liberté, l'autonomie, le refus de l'autorité, la recherche du bonheur et de la qualité permanente de la vie, la légitimité du savoir scientifique) ; d'autre part, ils protestent contre la mise en œuvre défaillante de ces mêmes valeurs. On trouve donc au sein des mouvements religieux, sous diverses formes, une critique de l'incapacité des sociétés contemporaines à satisfaire un certain nombre de besoins fondamentaux des individus. S'y expriment également un procès du règne de la marchandise, une dénonciation de l'aliénation consommatrice, de la perte des valeurs morales et de la dissolution du lien social, une critique de l'hégémonie de la fonctionnalité technique qui produit une atomisation de l'individu en le réduisant à ses fonctions consommatrices ou productrices.[622]

Cet énoncé aurait pu figurer au terme de notre analytique de la transgression. En épousant de si près cette analyse de Micheline Milot, tenante d'une définition substantive et limitative du religieux, l'explication « scientifique » du religiologue ne sert toutefois qu'à légitimer le jugement moral sur la société porté par le phénomène étudié. Comme on l'a vu, si ce portrait correspond bel et bien aux significations subjectives d'une bonne partie des pratiquants techno et des altermondialistes, il est incomplet. Il cache une dynamique sociale

---

[620] M. Milot, 1999, « Présentation. Religions et sociétés... après le désenchantement du monde » dans M. Milot (dir.), *Cahiers de recherche sociologique*, No 33 : « *Religions et sociétés... après le désenchantement du monde* », p. 10. Emphase dans le texte. Les « structures » en question ne sont évidemment pas à comprendre ici au sens structuraliste.

[621] M. Milot, 1999, « Présentation... », pp. 12 bis. C'est l'auteur qui souligne.

[622] M. Milot, 1999, « Présentation... », p. 12.

beaucoup plus complexe de fondation et de régulation qui n'a rien de « privatisée » et qui est tout sauf déchue de son rôle social. Ce portrait est aussi saisissant à force de polarisation morale : la religion y serait éminemment positive, seule apte aujourd'hui à poursuivre le « projet de la modernité » ; tandis que la société moderne, elle, serait impérieusement mue par des forces aliénantes et amorales. On en arrive donc à cette idée paradoxale selon laquelle la religion serait porteuse du projet d'émancipation moderne… une fois la société moderne libérée de la religion ! Or, n'est-ce pas la religion qui, du temps où elle officiait le rôle de régulation sociale, était accusée d'aliénation et d'atteinte à la liberté ? La modernité se serait donc dressée contre la religion jusqu'à ce que, sa victoire consumée, cette dernière, privatisée et marginalisée, ne redevienne son espérance. Il y a là un renversement pour le moins curieux qui demanderait à être expliqué. Il faudrait critiquer la théorie moderne de la domination — et donc du rabattement de toutes les logiques sociales sur le politique — qui trouve à resurgir implicitement ici[623].

5.4 Ouverture : Recomposition du religieux et théorie constructiviste

5.4.1 L'hypothèse de la recomposition du religieux

La relation au sacré emprisonne l'analyse dans un jeu de miroir. En incorporant les dimensions politiques et économiques dans l'analyse du religieux, notre parcours nous a convaincu de la nécessité de lier la religion au social de manière à pouvoir rendre compte de la dynamique entre identité et altérité. La caractéristique du sacré est précisément de faire obstacle à cette articulation. Puisque la religiosité marginale d'un phénomène comme les technoritualités ne peut être dissociée des rapports symboliques de régulation sociale, nous pensons qu'il faut penser la religion (car la religion à nouveau n'est pas une chose mais bien un rapport à penser) au lieu et en fonction de la cohésion sociale, du fondement des valeurs et des représentations identitaires. Autrement dit, il ne nous semble plus possible de penser la religion *à côté* du politique ou de l'économique. La notion de « recomposition du religieux » répond justement de cette orientation sociologique. Proposée par Raymond Lemieux, la

[623] Il en va de toute l'inflexion politique des sciences sociales en modernité et dont il faudrait commencer à sortir. On lira avec profit Sh. Trigano, 2002, *Qu'est-ce que la religion ?…*

recomposition du religieux ne signifie pas une restauration des formes anciennes, c'est-à-dire la recomposition de formes particulières du religieux, de certaines de ces institutions (comme les confessions chrétiennes). Il s'agit plutôt d'une recomposition de la fonction de cohésion d'un ordre social en mutation. Cette fonction n'est pas en l'air : elle s'institutionnalise dans la culture. En ce sens, la recomposition du religieux pose autrement le problème d'une modernité « sécularisée ». Comme l'écrit Lemieux :

> La recomposition renvoie ainsi aux marges toutes les formations confessantes du religieux. Mais elle libère, du même coup, le tronc central des régulations de l'imaginaire occidental commun. Cette [sic] espace est celui qu'occupent les visions séculières du monde. Mais il s'agit d'une sécularité toute religieuse [...] puisqu'elle génère la cosmologie sacrée originale qui préside à l'institution de son sens.[624]

Notre analyse nous a permis de voir comment nos sociétés étaient cohérentes jusque dans leurs marges. La thèse de la recomposition prétend que ni le religieux ni le social ne sont soumis au désordre. Certes, les formes confessionnelles et politiques de cohésion et de régulation sociale n'assurent plus leur rôle, mais il ne faut pas pour autant en conclure à la désorganisation, à l'anomie, à la crise ou à la fragmentation généralisées. Les sociétés contemporaines sont loin d'être soumises au chaos. L'ordre social semble au contraire plutôt bien en selle, même si, comme pour toute société, on voit poindre des risques de violence et de pathologies. De plus, les changements de régimes ne sont pas des faits inédits dans l'histoire humaine. L'exigence scientifique exige alors d'être précautionneux afin de saisir les nouvelles ordonnances :

> Les institutions traditionnelles ont perdu, ou sont en train de perdre, leur capacité de contrôle d'un champ religieux qui leur échappe soit par ses fondamentalismes, soit par ses marginalisations, soit par sa sécularisation. La première tentation est évidemment d'en conclure que ce champ bouleversé est désormais sans loi ni organisation. L'hypothèse de travail à laquelle conduit la notion de recomposition du champ religieux prétend que tel n'est pas le cas. Si on y trouve une théorie du chaos, c'est bien en cela que ce chaos, à l'instar de celui des physiciens, recèle un ordre implicite qui doit précisément faire l'objet de la recherche.[625]

---

[624] R. Lemieux, 1999, « Sécularités religieuses... », p. 28.
[625] R. Lemieux, 1996, « Notes sur la recomposition... », p. 85.

Nous avons émis l'hypothèse au chapitre précédent que le vingtième siècle aurait consacré le passage d'une religion à autorité symbolique transcendante vers une autorité symbolique immanente concouramment à l'avènement de la société de consommation. La cohésion sociale ne se fonderait pas tant sur l'adhésion explicite à des contenus de croyances théologiques ou idéologiques mais sur l'imposition d'une orthopraxie régie par les impératifs propres à la logique du marché. Il ne s'agit plus de guider l'agir en fonction d'une volonté divine ou de perspectives eschatologiques mais bien de manière à satisfaire à l'ordre des choses et à se conformer à son destin. La cohésion du champ symbolique qui sous-tend cette mutation correspond plus à l'hypothèse d'une recomposition du religieux telle que définie par Lemieux qu'à celle de la « religion à la carte ». Guy Ménard, qui en fait une caractéristique de la « postmodernité », définit la religion à la carte comme suit :

> Des auteurs qui se sont intéressés à la postmodernité ont fait — et à juste titre — de l'éclectisme l'une des caractéristiques principales de l'évolution contemporaine de nos sociétés ; l'*éclectisme*, c'est-à-dire le fait de tenir à *choisir* soi-même, comme dans un vaste Club Price des visions du monde, les valeurs, les croyances et les types de comportements auxquels on adhère, plutôt que de se les voir imposer par une institution ou par quelque autre instance d'« autorité ». Et le fait est que les nouvelles cristallisations religieuses, mythiques et rituelles les plus typiques de la culture postmoderne se présentent le plus souvent comme élaborées au moyen d'un *bricolage* syncrétiste — et parfois assez étriqué — faisant plus ou moins consciemment appel aux matériaux les plus divers. [...] La religion de la postmodernité, pour reprendre le titre français d'un ouvrage fort éclairant du sociologue canadien Reginald Bibby, est largement devenue une « religion à la carte ».[626]

Si une telle description donne une idée de la manière dont la religion dorénavant se consomme, elle est par contre inapte à traduire le rapport particulier qui relie religion et consommation. Pire, en décrivant l'*homo religiosus* postmoderne exprimant sa quête de sens dans les rayons d'un supermarché, l'hypothèse de la religion à la carte valide un des principaux mythes de la société de consommation, à savoir le libre-choix de l'individu face à l'étendue *indéfinie* du possible. Or, comme l'ont souligné tant Gauchet que Lemieux, la logique du marché est une logique de *mise en marché*. Y participent des impératifs, des attentes, des valeurs et des enjeux de reconnaissance. La religion ainsi définie devient

---

[626] G. Ménard, 1999, *Petit traité...*, pp. 156-157. L'ouvrage en question est R. Bibby, 1988, *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, traduction de *Fragmented Gods : The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Irwin, 1987.

effectivement très *light* (une autre des caractéristiques de la religion postmoderne selon Ménard), presque frivole, réduite à une question esthétique. La religion y apparaît soumise à une logique économique de satisfaction des besoins sans que cette dernière soit questionnée et encore moins expliquée. Elle excède et précède la religion qui ne fait qu'y participer après-coup. L'hypothèse de la « religion à la carte » se fonde sur une conception de l'être humain particulière et récente, solidaire du libéralisme économique. Plus fondamentalement, l'hypothèse de la religion à la carte participe d'un présupposé individualiste qui évacue les dimensions sociales et suppose un individu libre et inconditionné. Or, quelle logique gouverne le choix présent sur les rayons ? Quelle logique module l'appropriation et l'usage de ces biens de salut ? L'adhésion à cette idée d'une religion à la carte a pour conséquence l'incapacité de rattacher la religion à une morphologie sociale. Elle se dresse contre toute tentative de faire système des manifestations religieuses contemporaines. Dès lors, à nouveau, la religion est maintenue en marge ou, ce qui n'est pas mieux, à côté des autres « îlots de langage » (politique, économique, esthétique, etc.) sur des tablettes supposées neutres, sans solution de continuité. La théorie de la religion à la carte est une théorie de la fragmentation qui maintient désarticulée toute pensée du religieux. La religion y est muée en religiosité individuelle dont la seule rationalité est d'être une adaptation conjoncturelle et dont l'arbitraire n'est tempéré que par une logique esthétique radicalement privatisée. Raymond Lemieux a d'ailleurs signalé la fragilité de l'hypothèse de la religion à la carte, faisant remarquer que les études empiriques menées au sujet des croyances des québécois montrent une rationalité beaucoup plus intégrée aux logiques sociales qu'elle ne le suppose.

On comprendra que la perspective de la recomposition du religieux écarte du même coup toute idée de « retour », de « résurgence » ou de « vengeance » du « sacré », de « Dieu » ou de la « religion ». S'il est possible d'appliquer ces notions dans des contextes précis de restitution des églises dans les pays de l'ex-Union soviétiqueou encore de développement des fondamentalismes dans certaines sociétés, par exemple, toute tentative d'en abstraire une théorie générale du développement de l'économie du religieux dans les sociétés occidentales a pour effet de remplacer un historicisme matérialiste par un historicisme religieux, ainsi que

l'a noté Lemieux[627]. Nous suivons volontiers ce dernier lorsqu'il écrit que la notion de recomposition traduit mieux que celle de « reconstruction » la dynamique contemporaine qui consiste à fonder sur de nouvelles bases et au sein d'une nouvelle régulation un système symbolique qui s'accommode par ailleurs des formes anciennes en y ajoutant. Finalement, on préférera aussi la recomposition à la théorie du « déplacement », elle-même fracturée : « déplacement du religieux », du « sacré » ou de leur « expérience » respective. Notre discussion ayant déjà invalidé la majorité de ces termes, nous nous objectons également à l'idée d'un déplacement de la religion dans la mesure où cette hypothèse a été le fait de penseurs qui essayaient de légitimer l'étude d'un *homo religiosus sui generis* aux côtés des autres *homo politicus* ou *economicus* constitués par la science moderne. Cette perspective ne résiste toutefois pas à l'analyse. La théorie du déplacement suggère en outre que la religion s'exerce dans une « lieu » particulier du social, et que par conséquent ce lieu puisse changer. Loin de promouvoir une dissidence vis-à-vis la thèse de la marginalisation de la religion dans les sociétés modernes, la théorie du déplacement du religieux l'a plutôt conforté. Comprise comme régulation du social, la religion s'est déplacée vers l'individu et s'est disséminée ça et là dans la culture. Selon nous, la religion ne se déplace pas plus qu'elle ne disparaît : elle ne s'exerce pas dans un lieu mais dans une fonction fondationnelle à la jonction de l'Autre et du Même.

5.4.2 Espoirs et déroutes constructivistes

Chez Raymond Lemieux, l'hypothèse de la recomposition du religieux va de pair avec une définition constructiviste de la religion. Dans la mesure où le champ théorique ouvert par le constructivisme entend articuler les sociologies de Weber, Marx et Durkheim tout en évitant les écueils de chacune, celui-ci commande notre attention. Afin d'éviter toute confusion, notre examen se bornera surtout à un ouvrage en particulier, *La religion dans la conscience moderne* de Peter Berger. Cet ouvrage reprend l'essentiel de la théorisation que Berger a élaborée avec Thomas Luckmann dans *La Construction sociale de la réalité*, tout en posant plus explicitement la question de la religion. Nous nous permettrons quelques

[627] R. Lemieux, 1996, « Notes sur la recomposition… », p. 69.

références à cet ouvrage ainsi qu'à *The Invisible Religion* que Luckmann a écrit presque en même temps[628].

L'intérêt premier du constructivisme tel qu'élaboré par Berger et Luckmann est de faire fond sur la relativité sociale pour proposer une explication des conditions et du dynamisme de son ordre, le *nomos*. Les auteurs étaient parvenus bien avant nous à cette conclusion fondamentale, à savoir le besoin pour la sociologie de ré-articuler les perspectives individualistes et holistes représentées par Weber et Durkheim. De Durkheim, les auteurs retiennent que la société est une réalité objective et opinent lorsqu'il écrit : « Considérez les faits sociaux comme des choses ». De Weber, Berger et Luckmann retiennent que l'objet de la connaissance sociologique « est la totalité subjective des significations de l'action » :

> Ces deux propositions ne sont pas contradictoires. La société, en effet, possède une dimension artificielle objective. Et est construite grâce à une activité qui exprime un sens subjectif. [...] C'est précisément le caractère duel de la société en termes d'artificialité objective *et* de signification subjective qui détermine sa « réalité *sui generis* », pour utiliser un autre mot-clé de Durkheim.[629]

Il s'agit donc pour eux d'élaborer une solution de continuité dynamique entre société et individu. Trop insister sur l'objectivité sociale comme le fait Durkheim mène, on le sait, à une réification du social. À l'inverse, trop insister sur l'individu comme le fait Weber « conduit à une déformation idéaliste du phénomène social ». Notre analyse en a donné un exemple patent : partant des significations subjectives pour composer l'imaginaire de la culture techno, l'explication qui s'en est suivi n'a fait qu'en reporter les oppositions internes. La déformation idéaliste dont il est question ici est très précisément cette valorisation de la marge et cette essentialisation de la transgression en subversion. Cela, au prix d'une dévalorisation de l'ordre social sous les traits d'une société de masse aliénante et homogénéisante. Ce n'est qu'en repoussant l'analyse sur le terrain de l'« objectivité » que nous sommes parvenu à saisir les dynamiques sociales complexes à l'œuvre. Or, Berger et

---

[628] P. L. Berger, 1971 [1967], *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Éditions du Centurion, 287 p. ; P. L. Berger et Th. Luckmann, 1996 [1966], *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 288 p. ; Th. Luckmann, 1967, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Collier-MacMillan, 128 p.

[629] P. Berger et Th. Luckmann, 1996, *La construction sociale*..., pp. 29-30. Emphase dans le texte.

Luckmann nous invitent justement à tenir ensemble les pôles substantifs et fonctionnels afin d'éviter les réifications propres à chacun. Leur modèle est une dialectique à trois termes. Il y en un premier temps l'*extériorisation*, à savoir l'activité humaine dans le monde qui est, par sa nature même, créatrice de société :

> L'être humain ne peut pas être compris comme demeurant d'abord en quelque sorte en lui-même, dans la sphère fermée de son intériorité, et entreprenant ensuite seulement de s'exprimer lui-même dans le monde environnant. L'être humain est voué à l'extériorisation de par sa nature et dès le début.[630]

Dans un deuxième temps, l'extériorisation échappe au sujet par *objectivation*, c'est-à-dire ce par quoi la société devient une réalité objective : « Les créations de l'homme forment un monde qui a non seulement sa source en l'homme, mais qui en arrive à s'imposer à lui comme une donnée extérieure à lui[631] ». Enfin, au phénomène d'*intériorisation* correspond la réappropriation de cette réalité sociale objective construite. L'intériorisation confirme la transformation d'une structure objective en une structure subjective. En somme, *la société est une production humaine*, *la société est une réalité objective*, et *l'humain est une production sociale*[632]. La religion s'impose dans ce schéma comme « vision cohérente des choses à laquelle l'homme accède pour se comprendre lui-même et comprendre son destin dans l'histoire[633] ». Si l'ordre social, le *nomos*, est constitutivement relatif, c'est-à-dire fragile et arbitrairement posé sur le possible, la religion est précisément cette activité qui permet de stabiliser l'ensemble. Pour Berger, la religion est donc « l'établissement, à travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité, c'est-à-dire d'un cosmos sacré qui sera capable d'assurer sa permanence face au chaos[634] ». Autrement dit, la religion a pour fonction de conférer un effet de vérité au *nomos* de manière à arrêter tout questionnement qui viendrait révéler sa part d'arbitraire.

La théorie de Berger insiste surtout sur l'effet totalisant de la religion. Suivant la théorie constructiviste, il n'y a pas de société qui n'ait de cohérence. Si une situation

---

[630] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, p. 26.
[631] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, p. 32.
[632] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, p. 87.
[633] Ch. Ehlinger, 1971, « Liminaire », dans P. Berger, *La religion dans...*, p. 9.
[634] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, p. 94.

d'anomie au sens durkheimien demeure possible, ces périodes ne peuvent être que transitoires. Dès lors, prétendre à un quelconque vide de sens sur le long terme est absurde puisque les activités individuelles et sociale convergent justement dans l'activité symbolique et la création de sens. La perspective constructiviste comporte ainsi un potentiel heuristique important pour penser la construction identitaire, la socialisation et les mécanismes de légitimation. Cette fécondité commande une analyse plus fine au plan de la religion.

La religion est au centre de ce processus de construction sociale de la réalité. Elle y exerce la fonction d'« une "cosmisation" sous la forme d'un cosmos sacré », écrit Berger. À ce stade, la notion de sacré demeure qualificative et ancrée dans une sociogénèse. Or, il poursuit immédiatement en écrivant : « Nous entendons ici par sacré ce qui caractérise une puissance mystérieuse et terrifiante, différente de l'homme, avec laquelle il peut pourtant entrer en rapports et qui réside, croit-on, dans certains objets de l'expérience.[635] » Notons que Berger renvoie explicitement ici, pour « clarifier » ce qu'il entend par sacré, aux ouvrages des phénoménologues Rudolf Otto, Mircea Eliade et Gerardus Van der Leeuw. Il renvoie également à la dichotomie entre sacré et profane chez Durkheim. Si « le sacré » demeure chez Berger une propriété et une qualité attribuée ou aux choses ou aux personnes, un glissement dans le sens d'une substantialisation se produit ici. Il poursuit :

> Le sacré est perçu comme « émergeant » au-dessus de la routine habituelle de la vie quotidienne, comme quelque chose d'extraordinaire et de virtuellement dangereux, bien que ses dangers puissent être « domestiqués » et que sa puissance puisse être mise à profit pour répondre aux nécessités de la vie quotidienne. Bien que le sacré soit perçu comme essentiellement différent de l'homme, il a pourtant un rapport avec l'homme, il entre en relation avec lui d'une façon différente des autres phénomènes non humains (les phénomènes, précisément, qui n'ont pas de caractère sacré). C'est ainsi que le cosmos créé par la religion transcende et englobe l'homme. L'homme rencontre le cosmos sacré comme une réalité extrêmement puissante, différente de lui. Et pourtant cette réalité s'adresse à lui et situe sa vie dans un ordre suprêmement signifiant.[636]

Berger évoque deux « niveaux » de différentiation du sacré. D'abord, il reprend la division entre sacré et profane, en faisant de ce dernier la qualité de la vie quotidienne. La fonction religieuse chez Berger correspond à celle de Durkheim lorsqu'il écrit :

---

[635] P. Berger, 1971, *La religion dans*..., pp. 56, 56-57.
[636] P. Berger, 1971, *La religion dans*..., pp. 57-58.

> Ce partage de la réalité en un domaine sacré et un domaine profane, de quelque façon qu'il s'exprime et quels que soient les rapports établis entre l'un et l'autre, fait intrinsèquement partie de toute entreprise religieuse. Comme tel il est extrêmement important pour toute analyse du phénomène religieux.[637]

Ce faisant, Berger prête flanc à notre critique du sacré en reportant une ontologie chrétienne au cœur de sa compréhension de la religion. La division entre sacré / profane, ici aussi, cache une articulation plus fondamentale entre Même et Autre, et fait écran devant les niveaux énergétique et topique. Cela est d'autant plus surprenant chez Berger que la théorie constructiviste qu'il a élaborée avec Luckmann insiste justement sur l'enracinement de la fonction de cosmisation de la religion dans la vie quotidienne. Si la religion est au moins autant fonction de l'évidence du monde qu'elle l'est de l'accession à l'extraordinaire, l'introduction du sacré et l'opposition de ce dernier avec le profane vient poser de sérieux problèmes de cohérence analytique. Le deuxième « niveau » de différenciation ne fait que compliquer la situation : « À un niveau plus profond, il y a une autre catégorie qui s'oppose au sacré, celle du chaos », écrit Berger en référant à nouveau à Eliade avant de poursuivre :

> Le cosmos sacré émerge du chaos auquel il ne cesse d'être confronté comme son terrible contraire. Cette opposition entre le cosmos et le chaos s'exprime très souvent dans divers mythes cosmogoniques. Le cosmos sacré qui transcende et englobe l'homme dans sa mise en ordre de la réalité dote ainsi l'homme d'une garantie suprême contre la terreur face à l'anomie.[638]

D'une part, le sacré s'oppose au profane, d'autre part, il s'oppose (comme le profane) au chaos. L'ambiguïté du sacré se fracture, le sacré se réduisant à sa valence « sainte » (*holy*) tandis que sa part menaçante est assimilée au chaos et perd toute fonctionnalité. L'introduction de ce troisième terme ne fait rien pour enrichir le modèle théorique et n'empêche pas Berger de glisser du côté d'une substantialisation du sacré. Chez lui, l'énergétique se manifeste à travers l'extraordinaire du sacré et à travers la « menace » que le chaos fait planer sur le *nomos*. La topique, elle, recoupe aussi les deux termes, sacré et chaos, dans la mesure où ils s'opposent tous deux au profane. Or, la difficulté tient précisément au

---

[637] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, p. 58
[638] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, pp. 58-59.

fait que ces deux niveaux fondamentaux demeurent ni reconnus ni explicités, cachés et refoulés derrière la triade sacré / profane / chaos.

Par son caractère social, écrit Berger, « la même activité humaine qui engendre la société engendre également la religion[639] ». Or, c'est justement cette fécondité sociologique que Berger court-circuite en référant au sacré essentialiste et individualisé de la phénoménologie. De fait, le sacré échappe au processus de construction sociale tout en lui étant nécessaire. C'est ce report vers le sacré qui détourne la fécondité première de la théorie constructiviste. Berger reconnaît néanmoins à la religion la fonction de totalisation. La religion est ce qui, institutionnalisée dans l'ordre social, garantit ses frontières tout en assurant la communication des différents îlots de langage, des différentes sphères d'autonomisation. Nous retrouvons là la position fondatrice de la religion à l'égard du politique et de l'économique. La catégorie du sacré, inutilement ajoutée ici, ne fait que reconduire les contradictions rencontrées dans les phénomènes sociaux. S'il y a une topique et une énergétique en germe chez Berger, la définition du sacré comme extériorité évacue cependant la question de leur jonction. Ainsi, le problème se situe dans l'impensé qu'est la limite de l'ordre social. Dit simplement, il y a du dedans (le *nomos*) et du dehors (le sacré et / ou le chaos), mais la frontière ne fait l'objet d'aucune explication. La théorie de Berger propose une théorie de la morphologie sociale sans poser la question de son fondement et de sa limite. Elle ne répond pas à la question du seuil et de sa condition[640]. À terme, et précisément là où il traite de la religion, Berger reproduit la réification sociologique qu'il reproche avec raison à Durkheim. Doublement opposé au sacré et au chaos, le *nomos* se referme sur lui-même. Comme Dieu, la société est un cercle dont le centre est partout (dans chaque individu, en fait) et la circonférence nulle part.

---

[639] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, p. 89.

[640] Il manque d'abord et avant tout une théorie du langage comme support à la théorie constructiviste de Berger. Énoncé dans l'ouvrage de Berger et Luckmann, elle demeure incomplète et est carrément évacuée chez Berger. Une théorie du langage permettrait alors une recirculation de la dialectique constructiviste de manière à rajouter un troisième terme au couple de la dialectique individu / social : le « réel ». Ouvert par définition, le réel, inatteignable en dehors de sa jonction avec la réalité (construite socialement), permettrait d'intégrer l'excès et une part de l'altérité qui se loge dans la catégorie compacte et inanalysable qu'est le sacré. Sujet, réalité sociale objective et réel, donc, en rapport constant et constitutif au sein du langage.

Berger ne réussit pas à réarticuler les fondements sociologiques de Durkheim et de Weber et aboutit aux mêmes apories que le père de la sociologie française. Qu'en est-il du pendant wébérien ? On pourrait croire que la perspective constructiviste exclut d'emblée toute réduction à l'individu. Il n'en est toutefois rien, ni chez Berger[641] ni, fait plus surprenant encore, chez Luckmann. À bien y regarder, le cycle de la construction sociale de la réalité est décrit en commençant par l'extériorisation de l'activité humaine, à savoir le pôle individuel. À aucun endroit les deux auteurs rappellent cet enseignement fondamental de Durkheim selon lequel la société précède l'individu. L'être humain décrit par Berger et Luckmann appartient plus à la philosophie et à la biologie qu'à une science réellement sociale. C'est d'ailleurs dans la constitution biologique de l'être humain que Berger et Luckmann veulent fonder leur théorie. Plutôt que de fonder leur épistémologie dans la finitude humaine (à notre sens le seul véritable fondement qui ne soit pas tautologique), Berger et Luckmann asseoient la particularité du genre humain vis-à-vis du monde animal sur son inachèvement instinctuel. La nature sociale de l'être humain trouverait son explication dans la particularité de son développement biologique. Berger écrit :

> Au caractère « inachevé » de l'organisme humain à la naissance correspond le caractère relativement non spécialisé de sa structure instinctuelle. Les autres animaux naissent avec des instincts hautement spécialisés et rigoureusement orientés. Il s'ensuit qu'ils vivent dans un monde qui est à peu près entièrement déterminé par leur structure instinctuelle. Ce monde est un monde clos quant à ses possibilités, un monde programmé, pour ainsi dire, du fait de la constitution propre de tel animal. C'est ainsi que chaque animal vit dans un milieu spécifique de l'espèce particulière à laquelle il appartient : il y a un monde des souris, un monde des chiens, un monde des chevaux, etc. La structure instinctuelle de l'homme à sa naissance, au contraire, est à la fois sous-spécialisée et non orientée vers un milieu spécifique de l'espèce. Il n'y a pas de monde humain dans le sens où il y a un monde des souris, des chiens, etc. Le monde de l'homme est imparfaitement programmé par sa constitution propre. C'est un monde ouvert. C'est-à-dire un monde que l'homme doit façonner lui-même, grâce à son activité.[642]

Cet argumentaire nous apparaît hasardeux du fait qu'il pose une frontière entre le genre humain et le monde animal pris en bloc. Or ce type d'exercice comprend nécessairement une part d'arbitraire. C'est à tout le moins pré-juger des conclusions de l'éthologie, de la biologie et de la paléontologie. L'évolution de ces savoirs nous apprend en

---

[641] Dans le cas de Berger, le titre de son livre, *La religion dans la* conscience *moderne*, a de quoi éveiller quelques soupçons.

[642] P. Berger, 1971, *La religion dans*..., p. 27.

effet que ce qui apparaît de prime abord comme une frontière nette est en réalité fluctuant. Dépendant du point de vue, continuité (l'énergétique) ou discontinuité (la topique) entre le règne humain et le règne animal domineront tour à tour. N'est-ce pas là justement l'essentiel du discours religieux ? N'est-ce pas un type d'interrogation qui entend précisément garantir l'origine et l'unité du genre humain, c'est-à-dire remplir une fonction totalisante ? En d'autres termes, ce type d'assertion ne peut être prouvée. C'est un discours dont la fonction sémantique est structurante, proprement mythique. Le monde animal est ici un fondement infondé convoqué pour autoriser l'édifice théorique. Dans la mesure où elle n'est pas revendiquée comme telle, cette fondation de la spécificité humaine par rapport au monde animal est problématique. Elle est renvoyée du côté de l'évidence scientifique. Leur manière de poser le problème évacue le fait qu'il nous est absolument impossible de comparer notre humanité avec la vie animale dans la mesure où nous ne pouvons en aucun cas nous soustraire à notre condition humaine. En ce sens, en tant qu'êtres humains, nous habitons effectivement un monde spécifique à notre espèce : le langage, qui répond de notre finitude, et le social, qui en est l'institutionnalisation. La métaphysique chrétienne, monothéiste et transcendantale, pense l'humain à partir de l'altérité qu'est Dieu. Une autre métaphysique, immanente, pense l'humain à partir de l'altérité qu'est la nature. Ces deux types de discours sont en cela parfaitement équivalents dans la mesure où ils se constituent en tant que mythologie ajustée aux époques où ils dominent. Ces discours se referment sur eux-mêmes, contrairement à celui qui trouve à se fonder dans la finitude. C'est-à-dire celui qui, plutôt que d'aboutir sur une certitude « fausse », se rappelle toujours à son arbitraire dans l'étonnement de son ipséité.

Il faut que l'édifice théorique de Berger et Luckmann repose sur une telle mythologie pour qu'il puisse supporter une contradiction aussi étonnante que celle où constructivisme et la théorie de la sécularisation se trouvent alliés. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que Peter Berger ait été un des ténors du point de vue sécularisme alors que la théorie constructiviste est, à prime abord, celle qui pousse le plus loin le caractère fonctionnel de la religion. Raymond Lemieux a suggéré que l'on reformule la définition de la religion de Berger de manière à ce qu'elle se lise plutôt comme suit : « L'établissement d'un discours englobant l'expérience de l'indéfini du monde, capable d'assumer un certain sens dans le

chaos ». Cette reformulation a effectivement l'avantage de conserver l'essentiel de l'apport constructiviste en matière de théorie de la religion. Or, il faut tout de même se demander pourquoi Berger n'a pas pris acte de la contradiction qui existe entre la théorie de la sécularisation et une définition de la religion comme fonction totalisante devant la contingence et l'arbitraire. Non seulement ne l'a-t-il pas perçu au cours des années soixante, à l'époque de *La religion dans la conscience moderne*, mais elle lui échappe toujours, comme l'attestent ses plus récents écrits[643]. À notre sens, la théorie de Berger achoppe là où bute l'ensemble des théories de la religion, substantives et fonctionnelles, à savoir sur une forme ou une autre de la théorie de la sécularisation. Cette théorie au le cœur des travaux de certains penseurs très influents comme Marcel Gauchet est passée, pour tout un courant dominant en sciences sociales, de l'hypothèse à l'évidence. À tel point qu'elle apparaît aussi bien — fut-ce en creux — dans les théories qui s'y opposent explicitement (comme c'est le cas pour une certaine approche religiologique) que dans le constructivisme. C'est pourquoi nous ne pouvons plus à ce stade faire l'économie d'une discussion sur celle-ci. En fait, cette question révèle toute la difficulté que la modernité éprouve à se penser elle-même en même temps que la religion.

5.5 L'IMPENSABLE MODERNITÉ

5.5.1 Le mythe de la sécularisation et l'oubli du social

Max Weber et le désenchantement du monde

On attribue généralement la paternité de la théorie de la sécularisation à Max Weber par le truchement de son hypothèse sur le désenchantement du monde. Selon lui, l'histoire occidentale est caractérisée par le passage progressif mais irréversible d'une religion magique

---

[643] Voir notamment P. L. Berger, 2001, « La désécularisation du monde : un point de vue global » dans Peter L. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, pp. 13-36. La « désécularisation » ou le « réenchantement » du monde poursuivent le modèle sécullariste en lui rajoutant une sorte de reflux du religieux. Nulle part Berger s'interroge-t-il sur la fonction de cosmisation et de totalisation des sociétés contemporaines.

à une religion éthique[644]. Ce processus de « démagification du monde » (*Entzauberung der Welt*) s'est accompagné d'un mouvement vers une transcendantalisation de plus en plus radicale du principe divin, procès amorcé par le monothéisme judaïque et poursuivi jusqu'au protestantisme calviniste. Au sujet de la place qu'occupe le protestantisme dans cette évolution, Weber écrit :

> Cette abolition absolue du salut par l'Église et les *sacrements* [...] constituait la différence radicale, décisive, avec le catholicisme. Ainsi, dans l'histoire des religions, trouvait son point final ce vaste processus de « désenchantement » du monde qui avait débuté avec les prophéties du judaïsme ancien et qui, de concert avec la pensée scientifique grecque, rejetait tous les moyens *magiques* d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges.[645]

Comme le souligne Jean-Pierre Grossein, l'expression « démagification du monde » est introduite par Weber

> pour désigner un processus d'évacuation de la magie, mais en dehors de la sphère religieuse, puisqu'il s'agit d'un mouvement général (universel ?) de rationalisation technique et scientifique (d'« intellectualisation ») qui refoule la magie *et* la religion hors de la prise rationnelle du monde.[646]

Sur cette démagification du monde que la postérité a retraduite par « désenchantement », Grossein poursuit :

> À partir du moment où l'on a compris que la notion de « désenchantement du monde » n'a rien à voir avec l'idée d'une désillusion ou d'un désappointement, cette traduction n'est, tout compte fait, pas si mauvaise pour désigner un processus de refoulement et d'élimination de la magie, soit dans le champ de la maîtrise théorique et pratique du monde (d'un jardin enchanté, le monde devient un « mécanisme soumis à la causalité »), soit dans le champ religieux où les conceptions et les techniques magiques du salut sont récusées principiellement.[647]

---

[644] J.-P. Willaime, 2001, « Max Weber (1864-1920). Genèse religieuse de la modernité occidentale, rationalisation et charisme », dans D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion*..., p. 91.
[645] M. Weber, 1964, *L'éthique protestante*..., p. 117. Emphase dans le texte.
[646] J.-P. Grossein, 1996, « Présentation », dans M. Weber, *Sociologie des religions*..., p. 110. Emphase dans le texte.
[647] J.-P. Grossein, 1996, « Présentation »..., p. 120.

Selon Catherine Colliot-Thélène, l'expression « désenchantement du monde » couvre dans l'œuvre de Weber un sens restreint d'abord, plus technique, avant de s'élargir. Cette évolution dépasse d'ailleurs les limites strictes du « religieux » pour affecter l'ensemble du développement des sociétés occidentales :

> Pourtant, dans les textes de 1913 à 1919, la même expression acquiert, outre cet usage [plus restreint, technique], un sens à la fois plus large et plus vague : elle désigne la déprise du religieux sur les représentations générales que les hommes se font du monde de leur existence. L'un des plus connus des textes wébériens, la conférence sur *Le Métier et la vocation de savant*, présente le désenchantement du monde comme le produit du procès d'intellectualisation qui accompagne la formation de l'Occident moderne. Intellectualisation : un autre nom pour la rationalisation, considérée au plan des images du monde. Un monde intellectualisé, c'est un monde dans lequel règne la conviction que tout ce qui est et advient ici-bas est régi par des lois que la science peut connaître, et la technique scientifique maîtriser ; qu'il n'est rien, en d'autres termes, qui ne soit prévisible. C'est un monde sans magie, sans doute, car il exclut toute intervention du supra-sensible dans l'ordre des choses naturelles et humaines ; mais aussi, Weber y insiste, *un monde dépourvu de sens*.[648]

Si Weber n'élabore pas nommément une théorie de la sécularisation, son interprétation de l'histoire dans le sens d'une vaste rationalisation du monde en rassemble tous les ingrédients. D'un côté, le processus de rationalisation s'applique à la religion de manière à radicaliser en son sein le pôle éthique, notamment avec l'ascétisme puritain. De l'autre, Weber soutient que ce même processus repousse le religieux dans la sphère de l'irrationnel : « Ainsi, à chaque extension du rationalisme de la science empirique, la religion est de plus en plus repoussée du domaine du rationnel dans celui de l'irrationnel, et elle devient dès lors tout simplement *la* puissance irrationnelle (ou antirationnelle) et suprapersonnelle.[649] » Il y a une contradiction ici qui illustre à notre sens la difficulté qu'éprouve Weber à saisir ensemble religion et modernité. Comment qualifier alors le *rationalisme* éthique du protestantisme dans un monde « désenchanté » ? Comment rendre compte de ces deux niveaux concourants du religieux, rationnel et irrationnel ? En fait, la perspective de Weber montre comment le couple rationnel / irrationnel s'impose et travaille l'idée même du religieux et de la modernité en les opposant. Ainsi, Jean-Paul Willaime

---

[648] C. Colliot-Thélène, 1990, *Max Weber et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, p. 65. C'est l'auteur qui souligne.

[649] M. Weber, 1996, « Considérations intermédiaires », dans M. Weber, *Sociologie des religions…*, p. 448. Emphase dans le texte.

affirme : « Plutôt que d'envisager la rationalisation du monde comme un processus de résorption de l'irrationnel qui serait incarné par les religions, Weber nous invite à penser la rationalisation du monde comme un processus produisant, comme son autre, de l'irrationnel[650] ». En même temps, la rationalisation, qui est la logique même de la modernité, évacue le sens pour le repousser dans ses marges et dans l'irrationalité. Et c'est à partir de ce positionnement limitrophe, en tant qu'altérité, que l'irrationalité, parce qu'elle est jugée irréductible par Weber, peut trouver à rejaillir dans des logiques sociales particulières comme l'art ou l'orgiasme, mais seulement désengagée de son rôle de régulation sociale. Pour rendre néanmoins justice à Weber, citons encore Willaime losqu'il écrit :

> L'opposition massive entre un monde d'autrefois, dans lequel les représentations aussi bien que les institutions auraient été essentiellement déterminées par la religion, et un monde d'aujourd'hui, libéré de cette dépendance, ne rendait pas justice aux analyses wébériennes qui résistaient aux interprétations en termes de sécularisation. En effet, la démagification du monde, chez Weber, signifie moins un retrait du religieux identifié au monde de l'au-delà ou du suprasensible — réduction du religieux que Weber n'a jamais faite — que « l'impossibilité de penser le monde moderne comme un tout dans lequel la place et les fins de l'homme sont clairement assignées. »[651]

Que la religion ne s'articule pas nécessairement au divin est une proposition qui peut sembler bien banale aujourd'hui mais qui était méritoire à l'époque. Weber n'a toutefois pas songé à appliquer ce même principe à la magie, lui qui en a perpétué une définition liée au suprasensible. Dans la mesure où l'évolution de l'histoire occidentale est précisément une démagification, ce rapport envers une forme d'au-delà continue donc, par-delà sa définition de la religion, à infléchir sa pensée.

Il y a une autre réduction de la religion à l'œuvre chez Weber, plus déterminante encore en ce qui nous concerne. Celle-ci consiste à opposer, de manière constitutive, religion et modernité. Dans un premier temps, la religion est à l'*origine* de la modernité à travers le procès du monothéisme qui s'étend du judaïsme antique jusqu'au protestantisme. Autrement dit, *la religion donne naissance à la modernité* par un mouvement de transcendantalisation qui « libère » le champ d'action de l'humain. Dans un deuxième temps, la religion se retire

---

[650] J.-P. Willaime, 2001, « Max Weber… », p. 83.
[651] J.-P. Willaime, 2001, « Max Weber… », pp. 106-107. Willaime cite C. Colliot-Thélène, 1992, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, p. 260.

dans l'irréductibilité irrationnelle de ses marges, privatisée et désengagée de son rôle social régulateur. Ainsi, la religion est doublement l'autre de la modernité. D'un rôle de structurance des visions du monde, des valeurs, des attentes, des motivations et des dispositions des personnes à la manière de l'éthique protestante permettant le capitalisme de manière inconsciente, la religion devient une affaire de croyance volontaire. Le caractère hasardeux de cette proposition apparaît bien dans la contradiction relevée plus haut, suivant laquelle la religion est à la fois le vecteur d'une rationalisation et turgescence de l'irrationnel. La véritable nature de cette contradiction s'éclaire si on comprend qu'elle permet à la religion de donner à la modernité son mythe d'origine et son extériorité. Autrement dit, chez Weber, *la théorie du désenchantement du monde joue une fonction symbolique structurante, religieuse, qui lui permet de penser la modernité comme rationalisation et individualisation tout en l'empêchant de penser réellement la religion.* La théorie du désenchantement du monde de Weber *inaugure* et *circonscrit* l'espace dans lequel évoluera la sociologie de la religion au XX^e^ siècle. Du coup, la religion est renvoyée à n'être au fond (au plus « profond ») qu'une substance, une essence (le fameux charisme), tandis que la modernité rationalisante apparaît sous les auspices d'une désubstantialisation, d'une perte de sens.

Ce type de discours qui superpose les oppositions rationalité / irrationalité et modernité / religion n'est pas propre à Weber. Elle module en grande partie la pensée moderne sur les faits de religion *et* de société. Dans ce que Weber décrit de l'intérieur, et non pas objectivement, avec ces deux pôles rationnels / irrationnels, c'est en fait *l'épistémè (du grec « je crois ») de la pensée moderne qui pose la religion comme son autre.* Rationalité et irrationalité (quelle que soit la valeur exacte que l'on accorde à ces deux termes) sont en fait les deux côtés d'une même médaille reposant sur de l'infondé et refermant la pensée moderne sur elle-même. C'est là la croyance qui gît au creux de la pensée moderne, au sens où l'entend Michel de Certeau : « Le lieu de notre ignorance, une région inconnue dans nos connaissances mêmes, une inquiétante étrangeté au cœur des sciences sociales, qui ne cesse d'en traiter sans savoir ce que c'est.[652] »

---

[652] M. de Certeau, [s.d.], « L'institution du croire. Note de travail », *Recherches de science religieuse, tome 71*, pp. 61-80, cité par R. Lemieux, 2002, « Bricolage et itinéraires de sens », dans R. Hurley et F. Nault (dir.), *Religiologiques*, No 26 (automne) : « *Fragmentation et reconstruction : Le « bricolage » comme modalité d'inscription du christianisme* », p. 18.

Les conséquences de cette épistémè sont multiples. La plus significative est de rendre le désenchantement synonyme chez Weber de dissolution de la cohésion et de la régulation sociale. Willaime écrit :

> La rationalisation de l'économie comme la rationalisation de la politique ne laissent plus de place pour une intervention normative dans la conduite de la vie : non seulement le capitalisme, mais aussi la bureaucratie, la science elle-même se sont échappés de leur cage pour se déployer maintenant dans une logique objective impersonnelle et selon leurs lois propres. Les religions éthiques, même si elles ont contribué à ce processus, n'embrayent plus sur lui et ont perdu de leur efficace sociale. Il y a sécularisation au sens de perte de pouvoir social de la religion, mais non au sens d'une autonomie que l'homme aurait gagnée par rapport à la religion. C'est la dissolution sociale de la régulation normative de la conduite de la vie qui est caractéristique du processus de démagification et de rationalisation du monde décrit par Weber. [...] Les différentes sphères de la pratique se sont autonomisées l'une par rapport à l'autre et il n'y a plus de sens unifiant, même purement terrestre (*diesseitig*), pour signifier la vie et donner une direction à sa conduite.[653]

Pour Weber, le désenchantement du monde s'est *accompli* de son vivant, lorsque l'économie capitaliste est parvenue à produire d'elle-même les comportements qu'elle requérait pour se perpétuer[654]. Elle ouvre ainsi sur une sorte d'espace vide, désarticulé, progressant sous l'impulsion d'une logique mécaniste inattaquable que le désenchantement aurait laissé sortir d'une boîte de Pandore. Cette hypothèse d'une absence de sens unifiant, c'est-à-dire de toute fonction sociale de globalisation, en est une qui a rapidement acquis une valeur de certitude et d'évidence dans la pensée moderne. Or, chez Weber, il s'agit d'une induction à partir d'un a priori sur la nature de la religion et de la modernité selon le couple irrationalité / rationalité. Certes, Weber ne nie pas que les religions puissent présenter des interprétations systématiques et rationnelles du monde (toute la fécondité de sa thèse sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme en découle), il pose seulement que cette époque est, pour l'Occident, désormais révolue. La croyance religieuse n'est pas par essence l'irrationnel, cela est clair dans l'œuvre de Weber : « Mais l'hégémonie grandissante des idées de prévisibilité et de calculabilité associées au projet scientifique de compréhension et de maîtrise du monde repousse toute croyance, et tout [sic] quête de sens, du côté des

---

[653] J.-P. Willaime, 2001, « Max Weber… », p. 107.
[654] C. Colliot-Thélène, 1990, *Max Weber…*, p. 66.

convictions *privées* et de l'irrationnel[655] », résume Catherine Colliot-Thélène. C'est ainsi que le désenchantement du monde caractéristique du procès de rationalisation qu'est la modernisation produit ce que Weber a nommé le « polythéisme des valeurs ». L'expression, qui a eu le plus grand succès au cours du dernier siècle dans les sciences sociales et la philosophie, est une situation de pluralisme axiologique dans lequel « divers ordres de valeurs s'affrontent dans le monde en une lutte inexpiable[656] ». Le monde dont parle Weber ici est, en raison de cette absence de sens unifiant, une sorte de terrain vague désubstantialisé. Chez Weber déjà, le polythéisme des valeurs glisse du statut d'hypothèse à celui de constat empirique et de réalité objective. Ayant pour condition préalable tout l'édifice du désenchantement du monde et de la dissolution de la fonction totalisante dans les sociétés modernes, le polythéisme des valeurs n'est finalement autre chose que l'« incompatibilité des points de vue ultimes possibles, l'impossibilité de régler leurs conflits[657] ». L'épuisement et la dissolution du régime à autorité transcendante confirment l'avènement d'un régime de l'immanence. Or, ce que Weber entend par immanence n'est pas du tout ce que nous entendons nous-mêmes. Pour lui, ce régime est le règne de la science et de la maîtrise (présupposant que tout est effectivement maîtrisable) comme espace aplani, connaissable, prévisible et sans altérité structurante. Ainsi, pour Weber, la science, moyen de connaissance par excellence, est précisément le contraire de Dieu, et par conséquent, de la religion. Dans sa conférence sur la vocation de savant, Weber écrit :

> S'il existe des connaissances qui sont capables d'extirper jusqu'à la racine la croyance en l'existence de quoi que ce soit ressemblant à une signification [un sens] du monde, ce sont précisément ces sciences-là [les sciences naturelles]. En définitive, comment la science pourrait-elle nous « conduire à Dieu » ?[658]

---

[655] C. Colliot-Thélène, 1990, *Max Weber…*, p. 67. C'est l'auteur qui souligne.

[656] Citation de la conférence de M. Weber sur « Le métier et la vocation de savant » dans J.-P. Willaime, 2001, « Max Weber… », p. 107.

[657] *Idem.*

[658] M. Weber, 1963 [1919], « Le métier et la vocation de savant », dans *Le savant et le politique*, Paris, Éditions 10/18, p. 96. C. Colliot-Thélène traduit ce passage pour sa part ainsi : « Si quelque chose est bien propre à extirper à la racine la croyance en quoi que ce soit qui ressemble à un "sens" du monde, ce sont ces connaissances ! Enfin, comment la science serait-elle un chemin "vers Dieu" ? Elle, la puissance spécifiquement étrangère à Dieu ? » Dans C. Colliot-Thélène, 1990, *Max Weber…*, p. 67.

L'amalgame entre le surnaturel divin, la religion, la substance et le sens ne sont jamais très loin chez Weber, quoi qu'on en dise. Sa conception du religieux rabat constamment celui-ci sur les « grandes religions ». De même, le « polythéisme des valeurs » décrit après-coup le paysage des institutions confessantes du religieux dans les sociétés industrielles occidentales mais ne l'explique pas[659].

Dans le schéma wébérien, science, bureaucratie et capitalisme sont sortis de leur cage « pour se déployer maintenant dans une logique objective impersonnelle et selon leurs lois propres[660] », comme le dit Willaime. L'hypothèse du polythéisme des valeurs repose sur cette idée d'une telle logique impersonnelle. Il s'agit d'une nouvelle réification désubstantialisée sur laquelle nous reviendrons plus loin et qui prend racine dans le mythe-croyance du désenchantement. L'hypothèse (invérifiée parce qu'« évidente ») de l'absence d'un sens unifiant en modernité découle de ces mêmes présupposés. Rappelons ces mots de Weber que nous citions au chapitre précédent :

> Chacun trouve aujourd'hui en naissant l'économie capitaliste établie comme un immense cosmos, un habitacle dans lequel il doit vivre et auquel il ne peut rien changer — du moins en tant qu'individu. Dans la mesure où l'individu est impliqué dans les rapports de l'économie de marché, il est contraint à se conformer aux règles d'action capitalistes.[661]

---

[659] On sait toute la postérité qu'a eu, de manière directe ou indirecte, cette hypothèse du polythéisme des valeurs dans la pensée politique et éthique jusqu'à aujourd'hui. Pensons seulement à l'École de Francfort et son excroissance dans la philosophie communicationnelle de Habermas (si la religion est ce qui assure la communication entre les îlots de langage et que l'on a déclaré celle-ci évacuée a priori, n'est-il pas curieux de voir que le problème philosophique de l'heure ne devienne justement cette communication entre les sphères du savoir et les « îlots » isolés que sont les individus ?) qui tentent de sauver la rationalisation de sa propre désubstantialisation en essayant de la rattacher à de nouveaux universaux (c'est-à-dire de refonder une autorité de type transcendante). Idem pour ceux qui tentent un « dépassement », une « reconstruction » en conciliant ces deux « opposés » que sont la rationalité et l'irrationalité (la « religion » et les « valeurs ») dans une éthique plus compréhensive, « reconstructive » (Jean-Marc Ferry), sans se rendre compte qu'ils ne font que circumambuler dans le même champ défini par l'épistémè en question tout en prétendant n'avoir aucune métaphysique en leur amont. Le problème avec toute la philosophie qui se réclame de ces origines « critiques » est de croire qu'elle a fini la critique et peut passer aux propositions normatives, dans l'ignorance de ses propres conditions et en refoulant l'essentiel des avancées de la pensée moderne : le langage (qu'il faut évidemment comprendre autrement que ne le fait la philosophie analytique), l'inconscient, le social et le symbolique, tous relégués en aval de l'individu.

[660] J.-P. Willaime, 2001, « Max Weber… », p. 107.

[661] M. Weber, 1964, *L'éthique protestante…*, p. 51.

Compris selon la logique stricte de Weber, ce cosmos capitaliste est en lui-même vacant, impersonnel, inordonné, vide et lisse, un terrain sur lequel viennent s'affronter les différents systèmes de valeurs, équivalents par ailleurs, dans une lutte inexpiable pour la domination. Or, le propre d'un cosmos n'est-il pas, justement, d'être « l'univers considéré comme un système bien ordonné » (*Robert*) et donc, soumis à une *règle* ? Cette contrainte à se conformer aux règles d'action capitalistes n'est-elle pas, contrairement à ce qu'affirme Weber, une manière de « signifier la vie » (lui donner un sens), de lui donner une « direction à sa conduite » et de lui « assigner » (ne serait-ce que par force suggestion) une « place » et des « fins » ? Rappelons-nous ce que disaient Luc Boltanski et Ève Chiapello dans leur ouvrage *Le nouvel esprit du capitalisme*. Même une fois « bien en selle », le capitalisme a nécessité et nécessite toujours un « esprit » pour se perpétuer. Que reste-t-il, cela dit, du désenchantement du monde ?

Weber cherchait pourtant à établir les conditions d'un regard scientifique « objectif » par le biais de sa méthodologie de « l'explication compréhensive ». Le but de la science est pour lui d'aider les hommes à prendre conscience des origines et des effets logiques de leurs actions. Dans un texte intitulé « L'objectivité de la connaissance », où il présente les objectifs de la revue *Archiv* qu'il dirige, Weber insiste sur l'étanchéité qui doit être maintenue entre le savoir et le jugement. Ce qui garantit la neutralité du savant n'est pas tant l'absence d'implication de ses idéaux dans son travail que l'absence de confusion entre les sphères de compétence de la science et du jugement. Weber reconnaît en effet que le travail scientifique ne peut pas éviter d'engager les visions du monde des chercheurs : « Il est exact que dans le domaine de notre discipline les conceptions personnelles du monde interviennent habituellement sans arrêt dans l'argumentation scientifique et qu'elles la troublent sans cesse[662] ». Le savant doit par conséquent faire preuve de probité intellectuelle en identifiant plutôt qu'en occultant ses préjugés et présupposés, pour ensuite les questionner en les confrontant à « l'ordre rationnel des faits ». On ne peut qu'être d'accord avec lui sur le principe, même si l'étanchéité entre savoir et jugement nous paraît très discutable au plan de la probabilité : la différence entre savoir (objectif) et jugement (subjectif) est plus un horizon

[662] M. Weber, 1965, « L'objectivité de la connaissance », dans M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, p. 123. Grands mercis à Malorie Flon de nous avoir très aimablement signalé ce texte.

que quelque chose de réalisable. Évidemment, il ne s'agit pas ici de mettre en doute les qualités scientifiques du père de la sociologie allemande. Seulement, le fait que les hypothèses de Weber contredisent les faits et la logique même de son œuvre a tout pour nous inviter à réfléchir au cadre qu'impose une épistémè sur la pensée d'une époque.

Ce n'est pas un hasard si l'édifice théorique de Weber achoppe sur la religion, car c'est justement là que joue le plus puissamment son infondé. Ceci révèle aussi toute l'importance de *penser le religieux* en modernité (et cela comprend notre contemporanéité qui n'est peut-être pas aussi « post »-moderne que certains croient). Penser le religieux est en fait penser la modernité, car à l'inverse, comme l'illustre notre discussion sur Weber, la pensée moderne (du moins le pan sur lequel nous nous sommes jusqu'à présent penché) s'est constituée *contre la religion* comme une pensée *religieuse*. Ces considérations nous invitent aussi à réfléchir aux rapports entre société et individu, et au champ de validité du présupposé individualiste. Weber croit que le savant peut se distancier de ses propres a priori de la même manière qu'il croit que la société est produite par les individus. L'hypothèse de la dissolution d'un sens unifiant est solidaire de cette perspective wébérienne selon laquelle *sortir de la religion est aussi sortir de la prééminence du social.* La *sortie de la religion sociale* est par conséquent une *sortie du social et une entrée dans le monde de l'individu et de la religiosité privatisée*. Ainsi, son hypothèse du désenchantement du monde comme dissolution de la régulation sociale unifiante légitime ses propres présupposés. En faisant sienne l'hypothèse que le monde est prévisible et maîtrisable, Weber n'écrit pas du tout « du dehors » de la société mais au-dedans. Il participe en cela tout à fait du mythe propre à la société techniciste selon lequel le monde est potentiellement connaissable, prévisible et maîtrisable. Au fond, Weber se méprend (comme tant d'autres) sur la nature de cette société immanente qu'il veut désenchantée[663]. De surcroît, vivant dans un « cosmos capitaliste », l'affrontement des « divers ordres de valeurs dans une lutte inexpiable » a tout d'une *métaphore économique* : ce qu'il décrit est très précisément la logique naturaliste des « lois du marché ». Or, la supposée « neutralité axiologique » du marché ne tient-elle pas, elle aussi, de la mythologie plus que du

[663] « Or cet effacement de la transcendance, et plus profondément, de l'unité de sens du monde de l'existence humaine, est précisément ce que Max Weber a nommé le "désenchantement du monde" : la rationalisation des pratiques et des structures de l'action collective qui engendra notre modernité. » C. Colliot-Thélène, 1990, *Max Weber...*, p. 70.

constat objectif vérifiable, si le capitalisme est indissociable des inclinations de son « esprit » ? De plus, l'idée même de « lutte » propre au polythéisme des valeurs et à ses concurrences axiologiques, (à l'instar de la « lutte des classes »), n'est-elle pas tributaire d'une certaine vision du monde bien moderne elle aussi teintée d'économisme ?

La postérité wébérienne dans l'œuvre de Marcel Gauchet

Il y a de ces œuvres qui se démarquent parce qu'elles donnent chair, raisonnement et apparence de logique aux évidences d'une époque. *Le désenchantement du monde* de Marcel Gauchet est de celles-là. On trouvera difficilement ouvrage plus à propos pour plaire à un large public tout en détournant de l'essentiel. Dans ce cas précis, la popularité de l'œuvre et sa postérité commandent surtout la plus grande des méfiances. C'est que Gauchet, en somme, ne fait que fournir un argumentaire rafraîchi et érudit pour actualiser ce que Weber surtout, et Peter Berger aussi, ont écrit en toutes lettres bien avant lui.

Gauchet croit faire un grand pas en avant lorsqu'il oppose à la vision (commune chez les historiens des religions et les théologiens chrétiens) selon laquelle le monothéisme chrétien occidental (c'est-à-dire *notre* religion historique) représenterait la forme religieuse la plus « élevée », la perspective inverse selon laquelle la religion « primitive » constituerait « l'essence du religieux ». En cela, Gauchet se veut respectueux du fait religieux en lui attribuant toute son importance : « S'il y a lieu d'aussi vigoureusement marquer la clôture de l'ère des dieux, ce n'est pas dans le dessein d'en minimiser rétrospectivement la signification, c'est au contraire afin d'en retrouver la pleine portée constituante au sein des cultures et des sociétés qui nous ont précédés[664] ».

Notre propos est donc le suivant : si la religion primitive est la « religion sous sa forme la plus pure et la plus systématique », c'est *parce que* Gauchet la dépeint comme étant l'antithèse des sociétés modernes caractérisées par les trois « axes solidaires » que sont la « rationalité », le couple « individualité / liberté » et l'activité d'« appropriation

[664] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. IV.

transformatrice du monde naturel ». Si la modernité est individualiste, éprise de liberté, épouse du progrès et du changement, le propre de la religion est au contraire d'être le système « de l'antériorité radicale du principe de la dépossession, de l'héritage et de l'immuable. » Il écrit :

> Car ce *choix* de se posséder en consentant à sa dépossession, en se détournant du dessein de dominer la nature et de légiférer pour son propre compte au profit d'un autre dessein, celui-là de s'assurer d'une identité de part en part définie et maîtrisée, c'est la religion dans son essence même.[665]

En arrimant le destin de la religion à rebours du progrès, les grandes religions n'incarnent pas le « perfectionnement quintessentiel du phénomène », mais représentent « autant d'étapes de son relâchement et de sa dissolution ». La « plus grande et la plus universelle », le christianisme, est la religion de la sortie de la religion : « En matière religieuse, le progrès apparent est un déclin.[666] » Résumant l'ensemble, Gauchet écrit :

> L'essence primitive du fait religieux est toute dans cette disposition contre l'histoire. La religion à l'état pur, elle se ramasse dans cette division des temps qui place le présent dans une absolue dépendance envers le passé mythique et qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale en même temps qu'elle signe la dépossession sans appel des acteurs humains vis-à-vis de ce qui confère matérialité et sens aux faits et gestes de leur existence. Co-présence à l'origine et disjonction d'avec le moment d'origine, exacte et constante conformité à ce qui a été une fois pour toutes fondé et séparation d'avec le fondement : on a dans l'articulation de ce conservatisme radical à la fois la clé du rapport religion-société et le secret de la nature du religieux.[667]

Relevons d'abord l'usage de termes comme « essence » et « secret ». Relevons également l'opposition absolutiste entre la dépossession et l'immuabilité du monde primitif et la modernité a-religieuse dépeinte par Gauchet. Relevons encore qu'il est pour le moins particulier de caractériser des millénaires de civilisation en écrivant qu'elles se sont érigées « contre l'histoire » (ou contre le politique, ailleurs dans l'ouvrage), comme si cette dernière attitude face au temps était inscrite en germe dans l'humanité depuis toujours et que son avènement était inéluctable. De plus, le portrait monolithique qui est fait des « sociétés

---

[665] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, pp. X, 73 ter, XV, VIII. C'est l'auteur qui souligne.
[666] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. XI.
[667] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 15.

primitives » (portrait qui garantit l'ensemble de la thèse du désenchantement) est pour le moins hasardeux. Percevoir les sociétés « primitives » comme étant aussi radicalement opposées à nos sociétés individualistes revient à plaquer une vision ethnocentrique sur l'autre.

En fait, il faut voir que chez Gauchet comme chez Weber, les pièces de la théorie forment un tout interdépendant qui repose sur une même épistémè. Ici, le couple rationalité / irrationalité a toutefois cédé le pas à un ensemble de couples d'opposés sur lesquels repose pourtant la même opposition fondamentale entre modernité et religion : détermination / liberté, société / individu, dépossession / autonomie, détermination / volonté, etc. La philosophie de l'histoire qui perce dans l'œuvre de Weber est ici mise de l'avant (Gauchet est historien) et sert à tenir la modernité aussi éloignée que possible de son autre :

> Ou bien le parti pris de l'antériorité du monde et de la loi des choses ; ou bien le parti pris de l'antériorité des hommes et de leur activité créatrice. Ou bien la soumission à un ordre intégralement reçu, déterminé d'avant et du dehors de notre volonté ; ou bien la responsabilité d'un ordre reconnu procéder de la volonté d'individus réputés eux-mêmes préexister au lien qui les tient ensemble.[668]

Dans les mots mêmes de Gauchet, l'Histoire se dévoile comme « marche d'un ordre intégralement *subi* vers un ordre de plus en plus *voulu*[669] ». Pour autant que la modernité soit un processus de sortie de la religion, le religieux ne disparaît pas : il est, comme chez Weber, réduit au domaine privé et à une irréductible sentimentalité. Il ne subsiste de cette vaste réaction chimique que des résidus disloqués du tronc central des régulations sociales, à l'instar des institutions traditionnelles du christianisme. De fondamentalement sociale, la religion sort de ce processus radicalement individualisée, privatisée et expérientielle :

> Car la religion, ce fut d'abord une économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale. C'est aujourd'hui qu'il n'en reste plus que des expériences singulières et des systèmes de convictions, tandis que l'action sur les choses, le lien entre les êtres et les catégories organisatrices de l'intellect fonctionnent de fait et dans tous les cas aux antipodes de la dépendance qui fut leur règle

---

[668] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement*..., p. XIII.
[669] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement*..., p. VII. Emphase dans le texte.

> constitutive depuis le commencement. Et c'est proprement en cela que nous avons d'ores et déjà basculé hors de l'âge des religions.[670]

Ce constat, Gauchet le fonde sur son observation quotidienne dans les rues de Paris : « Parce que la religion, cela va de soi pour un esprit d'aujourd'hui, est une affaire de choix individuel, d'adhésion personnelle, de conviction intime[671] », lit-on dans la transcription d'une courte allocution où il s'inquiète de la « déshumanisation du monde ». Cette manière dichotomique et absolutiste de concevoir les choses, si particulièrement aiguë chez Gauchet, requiert un événement marquant, amplifié, à partir duquel faire basculer ni plus ni moins que la destinée de l'humanité entière (par le truchement de l'Occident, bien évidemment). Or, stipuler des ruptures d'ordre ontologique en sciences humaines cache le plus souvent une tentative non-avouée de fondation. C'est ce que fait Gauchet en faisant de la transcendance du principe divin par le judaïsme (elle-même une conséquence de l'avènement de l'« État » au Proche-Orient ancien) l'instance d'une « surrection spirituelle », d'une « césure centrale », d'une « Révolution invisible en laquelle se joue ni plus ni moins le commencement de la politique moderne… », « miracle occidental ». La verve de Gauchet fait effectivement place aux plus généreux des superlatifs lorsque vient le temps de qualifier ce moment charnière : « La transformation religieuse la plus poussée, celle que représente la rupture chrétienne, est au bout d'un prodigieux élargissement de l'horizon des peuples […] à l'épicentre du plus ample séisme.[672] » Remarquons ici la manière dont le politique se voit associé à cette rupture d'ordre théologique qu'est la transcendantalisation du principe divin :

> Sous cet angle, l'*émergence de l'État apparaît clairement comme l'événement majeur de l'histoire humaine*. Elle ne marque pas une étape dans un progrès continu de différenciation des fonctions sociales et de stratification des statuts. Elle ne représente pas un surgissement inexplicable venant abolir par malencontre un ordre plus naturel et plus juste. Elle correspond à un *gigantesque remaniement* des articulations constitutives de l'établissement humain […] L'équivalence formelle des deux systèmes, de part et d'autre de la *césure « catastrophique »* qui les sépare, n'empêche pas *l'incommensurabilité* de leurs incarnations dans le réel. Le saut est *séisme* entraînant le *basculement dans un nouvel univers* tant matériel que spirituel. Là *commencent* proprement nos cinq mille ans d'*histoire-croissance*, dérisoires de brièveté, stupéfiants de rapidité au regard de l'*inimaginable* durée sur fond de laquelle ils s'enlèvent. Des

---

[670] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement…*, p. 133.
[671] M. Gauchet, 2003, « Ce que nous avons perdu avec la religion », dans *La Revue du MAUSS*, No 22 (automne) : « *Qu'est-ce que le religieux ?* », Paris, La Découverte / MAUSS, p. 312.
[672] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement…*, pp. 43, 200, 187, 141.

> *dizaines de millénaires*, sans doute, de *religion contre la politique* ; *cinquante siècles* de *politique contre la religion*, pour en arriver à l'*exténuation* en règle de celle-ci et à la résorption du legs le plus lourd et le plus obsédant de notre plus lointain passé. Voilà qui donne la mesure de *l'arrachement* que nous venons de vivre et dont nous commençons à peine à nous remettre.[673]

La modernité s'est fondée sur le refoulé de la religion en se constituant politique. Or, le problème de la modernité (en tant que projet politique) est qu'elle n'arrive pas à se fonder elle-même, à se doter d'une origine. La science, mode privilégié de connaissance, s'est largement attelée à chercher ces origines, tant dans les sciences physiques (théorie du *Big Bang*, évolutionnisme, atomisme) qu'humaine (atomisme, quête des origines de ceci et de cela, recherche des formes simples et archaïques pour expliquer le contemporain et le complexe, ethnologie, muséologie). Écrivant depuis les sciences politiques, Gauchet trouve soudain l'origine de cette rupture au plus loin de l'Histoire (écrite), en Mésopotamie et en Égypte, 3000 ans avant J.-C., lors de la « naissance » de ce qu'il définit un peu vite comme étant l'« État ». En fait, Gauchet subordonne le monothéisme à la logique de l'État, faisant de celui-ci la cause — la *raison profonde* — de celui-là. La thèse de Gauchet s'appuie donc sur une *cosmogonie politique moderniste* qui n'est autre chose qu'un inspirant mythe d'origine. En cela, Gauchet ne fait que parachever Weber en révélant la véritable nature de l'entreprise de la pensée moderne qu'ils incarnent, à savoir l'ébauche intellectualisée d'une savante mythologie permettant à la modernité de se penser dans l'espace créé par le refoulement de la religion. Ainsi, Shmuel Trigano a entièrement raison : non seulement le désenchantement du monde n'a pas eu lieu (en-dehors du discours et de l'imaginaire occidental), mais le sous-titre de l'œuvre de Gauchet doit être renversé afin d'annoncer ses vraies couleurs : une « histoire religieuse du politique » et, plus largement, de la modernité[674].

Cet édifice mythologique à la base de la « théorie » de la sécularisation permet aussi de réaliser une autre mystification propre à la pensée moderne, à savoir l'éclipse du social devant la toute-puissance et la finalité dernière de l'individu. Par le même processus qui a éjecté la religion hors du siège de la régulation sociale, l'individu s'est retrouvé « libéré » du

---

[673] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. x. C'est l'auteur qui souligne.
[674] Sh. Trigano, 2001, *Qu'est ce que...*, pp. 294-295.

poids devenu trop lourd non seulement d'un traditionalisme faisant obstacle à la modernité mais du social tout entier :

> Qui dit religion dit en dernier ressort un type bien déterminé de société, à base d'antériorité et de supériorité du principe d'ordre collectif sur la volonté des individus qu'il réunit. On aura reconnu le modèle de société que Louis Dumont appelle « holiste », en fonction du primat du tout sur la partie qui l'organise, par opposition à notre modèle individualiste, où la dispersion des atomes indépendants est réputée première et où l'ordre de l'ensemble est censé résulter de la libre expression des citoyens assemblés. [...] l'entrée dans l'âge individualiste est au plus profond sortie de l'âge du religieux, la *dépendance envers l'ensemble* et la *dette envers l'autre* se défaisant de concert.[675]

Voilà bien l'une des prémisses contre lesquelles il faut se dresser avec le plus d'insistance : *l'oubli du social*, permis par le substrat mythologique de la pensée moderne, qui place avant lui l'individu. Ce qui est singulier est la manière dont ce présupposé individualiste ne s'est pas seulement propagé dans la conception générale du monde que se font les modernes mais jusque dans l'épistémologie des sciences (pourtant) sociales. Charles Taylor en résume la genèse dans un passage commentant la *Déclaration d'indépendance* américaine :

> La conception de l'ordre moral exprimée dans cette déclaration, qui est maintenant devenue dominante dans notre monde, est très différente de celle des ordres qui l'ont précédée parce qu'elle part des individus et qu'elle ne les considère pas a priori dans un ordre hiérarchique en dehors duquel ils ne pourraient pas pleinement *agir*. Ce ne sont donc pas des agents par essence intégrés dans une société qui elle-même reflète le cosmos et s'y rattache, mais plutôt des individus isolés qui en viennent à s'associer. Le projet qui sous-tend l'association est que tous et chacun, dans la poursuite de leurs buts propres agissent au bénéfice mutuel des uns et des autres. Il exige une société structurée pour un bénéfice commun, dans laquelle chacun respecte les droits des autres et où tous s'offrent des services mutuels de quelque sorte. Le premier et le plus influent parmi ceux qui ont exposé cette thèse a été John Locke, mais la conception de base d'un tel ordre de service mutuel nous est parvenue à travers une série de variantes et, parmi elles, certaines plus radicales, comme les doctrines de Rousseau et de Marx.[676]

Toute la théorie de la sécularisation repose sur ce socle. Le problème ici n'est évidemment pas cette conception de l'ordre moral comme telle, mais plutôt sa cristallisation comme évidence du monde, c'est-à-dire comme croyance logée au fondement de nos

---

[675] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 18. Emphase dans le texte.
[676] Ch. Taylor, 2003, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin, p. 65. Emphase dans le texte.

sciences et l'orientant de sorte que son caractère infondé passe inaperçu. La conception même de la croyance qui découle de cet a priori, et à plus forte raison la conception de la croyance « religieuse » (ou du « croire » religieux cher à Danièle Hervieu-Léger), défie la définition qu'en donnait plus haut Michel de Certeau pour devenir a posteriori de l'individu, c'est-à-dire œuvre consciente et volontaire ou, comme le veut Hervieu-Léger, une « pratique ». Ce n'est qu'à ce prix qu'un Gauchet peut affirmer que « ce procès de décomposition/recomposition du cadre humain-social mené à son terme, rien n'interdit d'envisager la survivance indéfinie de libres sociétés de croyance et de pensée à l'intérieur d'une société *entièrement dégagée de l'emprise structurante de la croyance*.[677] » Une telle proposition ne suppose-telle pas que l'humain puisse s'appartenir réellement et entièrement au niveau de ses croyances ? Ne suppose-t-elle pas que la découverte de l'inconscient et du pulsionnel par Freud puisse être mise entre parenthèse ? Or, l'inconscient, comme l'a justement découvert le structuralisme, recoupe largement le social dans le langage, c'est-à-dire justement *ce* que le présupposé individualiste doit liquider pour légitimer ses prétentions. Nous disons que les conséquences de cette épistémè pour les sciences de la religion comme pour les sciences sociales dans leur ensemble ont été désastreuses et que nous trouvons là les raisons du piétinement du dernier siècle en matière de théorie de la religion. C'est que ce présupposé individualiste excède de beaucoup l'œuvre de Marcel Gauchet, qui ne nous sert ici que de levier méthodologique. Discutant des rapports entre religion et politique, Danièle Hervieu-Léger écrit :

> Au pôle « traditionnel », la réponse religieuse à la question de la fondation du social englobe la réponse politique : le mythe d'origine à partir duquel est construit l'univers symbolique du groupe donne entièrement sens à l'organisation des rapports de pouvoir et à la manière dont ils sont vécus au quotidien. Au pôle « moderne », la réponse politique à la question de la fondation du social dissout toute réponse religieuse possible, en saisissant ce sens comme le résultat, indéfiniment ouvert et inévitablement multiple, d'une élaboration collective continuellement reprise. Entre ce pôle « traditionnel » et de pôle « moderne » — dont on ne peut tenir l'opposition pour radicale qu'en soulignant en même temps qu'elle n'a une portée qu'idéal-typique — se déploie la trajectoire historique, décrite aussi comme une genèse religieuse, de la modernité politique. Ce parcours se confond avec l'émergence d'une société d'individus, dont la liaison n'est plus représentée comme un donné originaire, mais comme une *construction*

[677] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 134. C'est l'auteur qui souligne.

> *collectivement voulue et réalisée* : celle-ci se déploie par excellence dans l'espace, décrit par Claude Lefort comme fondamentalement « indéterminée », de la démocratie.[678]

À nouveau, le problème n'est pas de penser ainsi la société démocratique pour autant que l'on sache qu'il s'agit d'une vue *de l'intérieur*. Or cette conception, à laquelle une majorité aujourd'hui adhère, occulte plus souvent qu'à son tour qu'*une société individualiste est d'abord une société*. Autrement dit, qu'une société individualiste est un type de *morphologie sociale*. En insistant sur les fondements épistémologiques de la religion, nous avons vu comment ce paradigme menait nécessairement à une réification de l'ordre naturel (ce qu'illustre la proposition wébérienne : « le charisme est une propriété particulière des choses ») et / ou au reflux dans l'insondable profondeur de l'individu d'une source sentimentale pouvant s'émouvoir du Tout-Autre. Ce paradigme est incapable de saisir la « structure anthropologique plus profonde » dont parlait Gauchet et qui subsisterait une fois les sociétés modernes sorties de la religion. S'ajoutent à ces impasses les contradictions internes des commentateurs. Chez Gauchet, les contradictions ne cessent d'affleurer au fil des pages sans ébranler sa conviction. Nous avons pourtant vu au chapitre précédent combien sa pensée nous apparaît féconde lorsqu'il parle de la société du marché. Au sujet de l'individualisme contemporain, il écrit :

> Nous étions habitués à l'idée d'un individualisme affirmatif, émancipatoire. L'individualisme que nous avons sous les yeux apparaît davantage subi que voulu, pour l'une de ses lignes de force au moins. [...] l'individualisme de l'heure est un individualisme imposé ; il correspond bien plus à un report de charge dicté de l'extérieur qu'à un soudain et mystérieux redoublement de l'énergie intérieure des personnes. [...] Il procède d'abord du reflux des attentes logées dans le collectif et de la relégitimation structurelle du niveau individuel qui en a résulté. Une responsabilisation dont nombre de ses bénéficiaires se seraient volontiers passés.[679]

Gauchet n'a-t-il pourtant pas défini le processus de sortie de la religion précisément comme « marche d'un ordre intégralement *subi* vers un ordre de plus en plus *voulu* » ? On ne peut trouver meilleur désaveu du présupposé individualiste et de l'hypothèse de la sortie de la religion s'il est impossible de délier celle-ci de sa fonction sociale. De plus, on a vu dans notre discussion sur Weber comment l'hypothèse du désenchantement du monde supposait

---

[678] D. Hervieu-Léger, 1993, *La religion...*, p. 167. C'est l'auteur qui souligne.
[679] M. Gauchet, 1998, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, p. 105.

l'effritement de la fonction unifiante découlant de la marginalisation du religieux. Or, Gauchet n'a-t-il pas justement insisté sur « l'unification du monde sous le signe du marché » ?[680]

Les thèses de Weber et de Gauchet nous ont servi de leviers méthodologiques nous permettant de dégager les fondements communs à tous ces édifices. Il s'est agi dans tous les cas de stipuler la fin du rôle social des religions, quitte à s'émouvoir ensuite de la « prolifération des croyances, d'adhésions et de recherches de sens » ou de s'inquiéter de ces « nouveaux mouvements religieux » sectaires. Micheline Milot résume ainsi la situation actuelle en sociologie de la religion : « La sécularisation demeure le paradigme dominant pour rendre compte des phénomènes de différenciation des institutions et de l'effondrement de la normativité globalisante des religions institutionnelles, mais les théories à ce chapitre ont dû être nuancées.[681] » Or, aucune de ces nuances permet de recentrer la théorie de manière à se saisir des « productions religieuses de la modernité » autrement que comme marginalité inassimilable. La religion, toujours, est l'autre de la modernité.

Émile Durkheim et la dissolution des fondements de la morale

L'infondé qui travaille la pensée moderne et son rapport à la religion, l'enfermant dans l'étau étroit d'une épistémè bien précise, dépasse largement le cadre des approches substantives. Si Max Weber et Marcel Gauchet à sa suite semblent avoir « tous les torts », les apories critiques que nous venons de dégager sont loin de leur appartenir en propre. Il faut déjà clarifier ceci : les biais et les contradictions mis à jour chez Weber ne sont pas apparus

---

[680] Par exemple : « Une décennie plus tard, la chute du mur de Berlin, la débâcle des économies collectivisées, la percée des capitalismes émergents, l'entrée des masses continentales de l'ancien tiers-monde dans le jeu des échanges — Brésil, Inde, Chine — sont venus sceller le basculement du monde, en consommant son *unification* sous le signe du marché. » M. Gauchet, 1998, *La religion dans…*, p. 91. C'est l'auteur qui souligne.

[681] M. Milot, 1999, « Présentation »…, pp. 6, 8.

avec lui et ne se limitent pas au cercle de son influence. Son œuvre nous permet seulement de cerner où la pensée sociologique sur la religion s'est embourbée afin de pouvoir nous hasarder dans l'éclaircie.

La sociologie d'Émile Durkheim s'érige en principe à l'opposé de celle de Max Weber. Pour Durkheim, la société pré-existe à l'individu qui naît d'elle. Dans la mesure où l'apprentissage d'une culture et d'une langue constitue justement l'entrée en société, la position durkheimienne est plus proprement « sociologique ». Comme l'écrit Danièle Hervieu-Léger : « Durkheim a fortement souligné les limites de la problématique volontariste du "contrat" comme fondement du lien social. Il a également mis en question avec vigueur l'utilitarisme d'un Spencer pour qui l'existence du lien social découle de l'intérêt que les individus trouvent à coopérer ensemble.[682] » Durkheim a insisté au contraire sur le fait que « la vie collective n'est pas née de la vie individuelle, mais c'est au contraire la seconde qui est née de la première[683] ». Shmuel Trigano a récemment rappelé le potentiel thérapeutique de la perspective durkheimienne face à l'hégémonie du présupposé individualiste qui fragmente et privatise le religieux :

> Cette élémentarisation de la vie religieuse s'inscrit tout à fait dans les stratégies de sauvegarde de l'intégrité théorique du concept de modernité qui exclut (en tout cas de la rationalité) tout ce qui pourrait le contrarier. On a peut-être trop vite oublié ce que Durkheim a écrit sur la foi privée des individus, personnalisée, certes, mais aussi reposant sur les représentations *collectives*. L'individu, hier comme aujourd'hui, d'un point de vue sociologique, est toujours second par rapport à la société, quoi qu'il en pense et quoi qu'en pense l'idéologie commune.[684]

C'est en questionnant les conditions de formation de l'idéal moral qui soude et garantit l'ordre social que Durkheim s'est intéressé au religieux. Les questions qui ont taraudé et guidé les réflexions de Durkheim sont présentes dès *De la division du travail social* : « Comment se fait-il [...] que tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Qu'est-ce qui fait le lien social entre les individus ? Comment conserver ce lien dans une société moderne où l'idéal moral partagé par les individus tend à

---

[682] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 151.
[683] É. Durkheim, 1991 [1893], *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France, p. 140, cité par D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 152.
[684] Sh. Trigano, *Qu'est-ce que...*, p. 252. Emphase dans le texte.

s'effriter ?[685] » Ces prémisses sous-entendent que pour Durkheim les fondements moraux des sociétés (et par conséquent le lien social lui-même) sont en crise. Ces fondements subjectifs dans l'œuvre de Durkheim n'ont pas manqué d'introduire les germes d'une contradiction : il salue le mouvement de laïcisation en même temps qu'il redoute les effets néfastes de cette dissolution de l'emprise religieuse sur le lien social et la morale. D'un côté, Durkheim n'a jamais mis en doute la conception moderne selon laquelle « l'histoire de l'humanité est l'histoire continue du rétrécissement de la présence de la religion dans la vie sociale.[686] » D'un autre côté, Durkheim doute sérieusement de la capacité pour l'humain de générer a posteriori des fondements moraux et transcendants : l'humain ne peut sciemment créer des dieux. Le problème est donc « de savoir comment préserver ou faire surgir, dans ces sociétés d'où les dieux se sont retirés, une source *énergétique* où la collectivité puisse puiser le sentiment de son existence propre et reconstituer son idéal commun[687] ».

Le portrait que brosse Durkheim de la société qui lui est contemporaine est moralement et spirituellement noir. Si la religion est au fondement de l'idéal moral garantissant la cohérence sociale, cette fonction est rongée par la modernisation. Ce jugement qu'il porte sur son époque permet à Durkheim de rejoindre le « constat » wébérien quant à la fin du rôle social de la religion. Durkheim se différencie toutefois de Weber en cela qu'il n'écarte pas la possibilité que de nouvelles religions pleinement sociales puissent survenir. Il n'y a que la modernité, en somme, qui diffère du schéma général de socialisation humaine. Dans la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim écrit :

> Si nous avons peut-être du mal aujourd'hui à nous représenter en quoi pourront consister ces fêtes et ces cérémonies de l'avenir, c'est que nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale. Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur, soit parce qu'elles sont entrées dans l'usage commun au point de nous devenir inconscientes, soit parce qu'elles ne répondent plus à nos aspirations actuelles ; et cependant, il ne s'est encore rien fait qui les remplace. [...] En un mot, les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés. C'est ce qui a rendu vaine la tentative de Comte en vue d'organiser une religion avec de vieux souvenirs historiques, artificiellement réveillés : c'est de la vie elle-même, et non

[685] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 151.
[686] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 180.
[687] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 181. Emphase notre : que ce soit cette composante énergétique qui soit jugée problématique n'est pas sans importance. On attire ici l'attention du lecteur en espérant que notre remarque s'éclaire sous peu.

> d'un passé mort que peut sortir un culte vivant. Mais cet état d'incertitude et d'agitation ne saurait durer éternellement. Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité ; et ces heures une fois vécues, les hommes éprouveront spontanément le besoin de les revivre de temps en temps par la pensée, c'est-à-dire d'en entretenir le souvenir au moyen de fêtes qui en revivifient régulièrement les fruits.[688]

Pour Durkheim comme pour Weber, la sécularisation est une évidence : la société moderne est, *dans son ensemble*, belle et bien désenchantée. Pour Durkheim, écrit Hervieu-Léger :

> [...] les sociétés modernes, gouvernées par la rationalité scientifique et la division du travail, sont des sociétés définitivement laïcisées. Elles marquent le terme d'un processus d'éviction progressive de la religion qui se confond avec l'histoire même de l'humanité. Cette trajectoire historique de la sécularisation est, pour l'apôtre de la laïcité que Durkheim n'a pas cessé d'être, un chemin d'émancipation.[689]

Elle cite alors Durkheim dans *De la division du travail social* :

> S'il est une vérité que l'histoire a mise hors de doute, c'est que la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale. À l'origine, elle s'étend à tout ; tout ce qui est social est religieux ; les deux mots sont synonymes. Puis, peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques, s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part, et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé. Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qui était d'abord présent à toutes les relations humaines, s'en retire progressivement ; il abandonne le monde aux hommes et à leurs disputes.[690]

Plus étonnant encore, Durkheim fait de la progressive emprise de l'individualisme la cause de ce processus historique : « L'individualisme, la libre-pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la Réforme, ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-latin ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe sans s'arrêter tout le long de l'histoire.[691] » Durkheim finit donc par embrasser une forme de présupposé individualiste qui fait progressivement passer l'individu en amont du social dans le cours de l'histoire. Ce retournement de sa sociologie contre elle-même, il ne

---

[688] É. Durkheim, 1990, *Les formes*..., pp. 610-611.
[689] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 181.
[690] Dans É. Durkheim, 1922, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, pp. 143-144.
[691] Dans É. Durkheim, 1922, *De la division*..., p. 146.

peut l'effectuer que parce qu'il croit à cette « vérité que l'histoire a mise hors de doute » : la sécularisation. Si la libre-pensée figure auprès de l'individualisme comme une seule donnée originaire qui aurait grugé la pré-éminence du social, c'est bien parce que Durkheim conçoit la religion sous le mode de l'obligation — ce que d'aucuns ont critiqué en en soulignant la forte inflexion catholique[692]. En écrivant que l'origine de l'individualisme est partout et nulle part, l'effet est le même que si Durkheim avait formulé un mythe d'origine en bonne et due forme : la modernité est justifiée dans ses prétentions sécularisteet individualiste. Chez Durkheim comme chez Weber, la modernité est un moment singulier, unique dans l'Histoire, un moment qui échappe aux logiques fondamentales de l'être-ensemble de l'humanité avant et autour d'elle. Les évidences dans l'air du temps et une philosophie de l'histoire rattrapent Durkheim (et son école) pour faire dévier ce qui pourtant annonçait une percée.

Cette théorie de la sécularisation se double d'une tournure phénoménologique qui renvoie l'irréductibilité du religieux du côté des émotions des profondeurs et de l'expérience religieuse. Logiquement, il faut le dire, il ne peut en être qu'ainsi. Comme on l'a vu précédemment, c'est l'intégration de la notion de sacré au cœur de la théorie durkheimienne de la religion qui a introduit une essentialisation de type phénoménologique dans l'édifice durkheimien. C'est en cherchant à donner une *origine* au religieux que Durkheim élabore sa conception d'une expérience élémentaire du sacré comme source de la religion et du lien social. Or, il existe une incompatibilité fondamentale entre une définition de la religion comme fondement et régulation de l'ordre social et une autre comme domestication d'une émotion des profondeurs. Durkheim tente de résoudre la question par sa théorie des « deux paliers » :

> [...] un palier primaire, qui est celui du contact émotionnel avec le principe divin, et un palier secondaire dans lequel cette expérience se socialise et se rationalise, en se différenciant en croyances d'une part, en cultes et rites d'autre part. Croyances, rites et cultes ont pour fonction de rendre viable et supportable une expérience par nature invivable et dangereuse. Ils assurent le caractère durable et inoubliable d'une expérience essentiellement éphémère et fugitive. Ils ont également pour fonction de rendre celle-ci accessible à ceux qui ne l'ont pas faite directement, de la rendre universelle et

[692] « Une religion définie par des "croyances obligatoires" ne trouvait-elle pas son illustration bien plus dans le dogmatisme du premier concile du Vatican que chez des peuples où on ne voit pas bien ce qu'une telle "obligation" signifie ? » F.-A. Isambert, 1982, *Le sens du sacré*..., pp. 266-267.

> transmissible. Cette institutionnalisation religieuse assure la domestication d'une expérience émotionnelle envisagée à la fois comme expérience « primitive », c'est-à-dire comme forme élémentaire de la religion du point de vue chronologique et comme expérience « originaire », c'est-à-dire comme forme fondatrice du sentiment religieux d'un point de vue génétique.[693]

Comme le fait remarquer Danièle Hervieu-Léger, cette conception a pour effet d'accorder un statut de pureté, de plus-value religieuse à l'expérience (nécessairement individuelle), tandis que le côté institutionnel et social se voit de son côté relégué à n'être que « domestication » et par conséquent affadissement. Du coup, Durkheim communie avec les *penseurs romantiques* et les phénoménologues du religieux pour qui l'essence même du religieux est du ressort de l'expérience intérieure. On pense évidemment à Benjamin Constant, qui continue d'influencer Marcel Gauchet, mais aussi à Joachim Wach, William James et Henri Bergson (avec ses « deux sources de la morale et de la religion »). Après Durkheim, la théorie des deux paliers sera reprise et approfondie par Roger Bastide avec sa distinction entre religiosité instituée et religiosité instituante. La formulation de Bastide, qui parle même de « religion en conserve » opposée à la « religion vécue », révèle un jugement de valeur qui accorde, à l'inverse de la définition cléricale du religieux, préséance à l'expérience immédiate : « Dans tous les cas, cette vision suggère que ce qu'il y a de plus *authentique* dans le fait religieux se trouve du côté de la source émotionnelle dont dérive les manifestations institutionnelles.[694] » Comme le souligne encore Hervieu-Léger, si Durkheim ne formule pas de tels jugements de manière explicite, ils sont en germe dams sa pensée. La définition de la religion d'Henri Hubert en termes d'« administration du sacré » laisse bien entendre qu'au cœur même de l'école durkheimienne, on perçoit l'expérience religieuse comme originaire, créatrice et plus signifiante — source que l'institutionnalisation religieuse évide et tétanise. Hervieu-Léger écrit :

> De l'« administration du sacré », on passe ainsi aisément à l'idée que l'institutionnalisation religieuse de l'« émotion des profondeurs » a sa part dans l'éviction du sacré qui caractérise les sociétés modernes. Il existe, de ce point de vue, une étroite correspondance entre la vision d'une expérience religieuse originaire et irréductible,

---

[693] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim… », pp. 179-180.

[694] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim… », p. 180. C'est l'auteur qui souligne. On a relevé au chapitre précédent l'émergence d'une culture de l'authenticité à travers le courant romantique. Nous en retrouvons ici une autre manifestation, commune aux approches substantives et fonctionnelles.

> s'acclimatant à la vie quotidienne à travers les formes partielles et transitoires de la religion institutionnelle, et la conception classique, selon laquelle l'histoire de l'humanité est l'histoire continue du rétrécissement de la présence de la religion dans la vie sociale. La différenciation des « paliers » du religieux — de la perception immédiate de la présence du divin à l'administration institutionnelle — des biens de salut — s'emboîte couramment dans un schéma chronologique de la perte de la religion, dont la laïcisation des sociétés modernes est supposée constituer l'étape ultime.[695]

En donnant priorité à l'expérience du sacré, Durkheim parvient à légitimer l'évidence de la marginalisation du religieux et donc à conforter la philosophie de l'histoire qui travaille son œuvre. Du coup, la pérennité et l'irréductibilité du fait religieux — c'est-à-dire l'élément de continuité entre les sociétés primitives et les sociétés modernes — tiennent non plus à une fonction *sociale* de fondation de l'idéal moral et de régulation mais aux potentialités expérientielles et émotionnelles *individuelles*. Or, Durkheim n'écrit-il pas que *toute société* sacralise, met hors de portée ?

> Même aujourd'hui, si grande que soit la liberté que nous nous accordons les uns aux autres, un homme qui nierait totalement le progrès, qui bafouerait l'idéal humain auquel les sociétés modernes sont attachées, ferait l'effet d'un sacrilège. Il y a, tout au moins, un principe que les peuples les plus épris de libre examen tendent à mettre au-dessus de la discussion et à regarder comme intangible, c'est-à-dire comme sacré : c'est le principe même du libre examen.[696]

Cet extrait des *Formes*, lorsqu'on le rapporte à la discussion qui précède, illustre la contradiction dans l'œuvre de Durkheim. Si la fécondité de l'approche est d'être fonctionnelle, force est de constater que l'introduction du sacré — qui est chez lui solidaire d'un a priori sécularisme et d'une valorisation romantique de l'expérience originaire —, tire sa pensée du côté de l'essentialisme et l'individualisme, c'est-à-dire là où logent Weber, Gauchet et la phénoménologie du sacré. Ce n'est pas qu'il faille nier l'existence d'un rapport fondamental entre l'individu et l'institution sociale ; seulement, Durkheim fait une erreur lorsqu'il donne préséance à l'individualité dans la genèse religieuse. Si la société pré-existe à l'individu, comment faire de l'émotion des profondeurs la source du lien social ? En somme, la voie fonctionnaliste ouverte par Durkheim s'est refermée là où son appréhension de la modernité a croisé sa tentative de saisir la religion.

---

[695] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim… », p. 180.
[696] É. Durkheim, 1990, *Les formes…*, p. 305.

Le constructivisme, ou le fonctionnalisme avorté

En insistant sur la synchronicité des trois « moments » de la « construction sociale de la réalité », c'est justement à une reprise du projet fonctionnaliste que Peter Berger et Thomas Luckmann nous convient. La discussion qui précède montre en effet sur quels fondements et a priori reposent les théories tant fonctionnelles que substantives. On a vu comment le fonctionnalisme de Durkheim dévie lorsqu'il rencontre la notion de sacré et la théorie de la sécularisation. L'ouvrage *La Rreligion dans la conscience moderne* de Peter Berger, pour sa part, est divisé en deux parties. Si la première élabore une théorie proprement constructiviste de la socialisation, de la légitimation et de l'identité, la deuxième marque un changement de perspective : de synchronique, l'analyse de Berger se fait historique pour traiter du processus de sécularisation. Cette partie présente l'essentiel du schéma évolutionniste que reprendra plus tard Gauchet (qui ne mentionne toutefois pas Berger) et selon lequel la sécularisation origine dans la transcendantalisation du principe divin amorcé par le judaïsme antique. Berger y montre notamment comment ce procès s'effectue concouramment au développement de la foi en un dieu de l'histoire. Il écrit : « Ce qui nous intéresse, [...] c'est de savoir dans quelle mesure la tradition religieuse occidentale portait en elle-même les germes de cette sécularisation. » L'hypothèse que défend Berger s'approche de très près de la perspective de Weber : « On trouve effectivement les germes de la sécularisation dans les sources les plus anciennes de l'ancien Israël qui nous soient accessibles. En d'autres termes, nous prétendons que le "dés-enchantement du monde" commence dès l'Ancien Testament. » Berger reprend l'argument de Weber selon lequel la religion se « dés-ensorcelle » à mesure que la logique du monothéisme judaïque se radicalise dans le christianisme réformé : « Le croyant protestant ne vit plus dans un monde toujours et partout pénétré par des êtres et des forces sacrées.[697] » Tout lien avec le divin est rompu, à l'exception d'un « infime canal ». La suite du processus est prévisible :

[697] P. Berger, 1971, *La religion dans*..., pp. 180, 184, 182.

> Puisque entre un Dieu radicalement transcendant et un monde humain radicalement immanent ne demeurait rien d'autre que cet unique canal, si étroit, l'effondrement de la crédibilité de ce dernier laissait subsister une réalité empirique dans laquelle, en fait « Dieu est mort ». Cette réalité devient alors justiciable d'une pénétration systématique, rationnelle, à la fois par la pensée et par l'activité, telle que nous la trouvons dans la science et la technologie modernes. Un ciel vidé de ses anges s'ouvrait désormais à la recherche des astronomes et, éventuellement, à la conquête des astronautes. On peut donc affirmer que le Protestantisme a servi historiquement de prélude décisif à la sécularisation, quelle que puisse être l'importance d'autres facteurs.[698]

Berger rappelle d'entrée de jeu que le terme de sécularisation « a connu une histoire assez mouvementée ». Utilisé originellement « dans le contexte des guerres de Religion pour signifier le retrait d'un territoire ou d'une propriété du contrôle des autorités ecclésiastiques », le terme a été repris comme « concept idéologique, fortement chargé de jugements de valeurs, tantôt positifs, tantôt négatifs. » Derrière l'idéologie, l'analyse est pourtant juste, affirme Berger : « Le terme de "sécularisation" renvoie à des processus empiriquement saisissables et qui ont eu une très grande importance dans l'histoire occidentale moderne.[699] » Il en propose la définition suivante : « Nous entendons par sécularisation le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux. » Berger clarifie sa position un peu plus loin : « En d'autres termes, face à la transcendance radicale de Dieu nous trouvons un univers d'immanence radicale, un univers "fermé" au sacré. Du point de vue religieux le monde devient en fait parfaitement vide.[700] » Pour concilier sa théorie constructiviste de la religion en tant qu'entreprise de cosmisation du social avec sa lecture de la sécularisation, Berger n'a d'autre choix que de postuler, comme Gauchet, un événement aux résonances ontologiques. Si la sécularisation est un fait social de séparation entre l'Église et l'État et d'expropriation des pouvoirs religieux dans le monde, elle est aussi un processus « socio-structural » : « Elle affecte la totalité de la vie culturelle et de l'idéation : elle se traduit ainsi par la disparition des motifs religieux dans l'art, la philosophie, la littérature et — ce qui est le plus important — par le développement des sciences à titre de perspective autonome, franchement séculière, profane, sur le monde. » En illustrant sa rupture culturelle de la sorte, Berger sort radicalement du fonctionnalisme pour adopter un point de vue substantif selon lequel

---

[698] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, p. 183.
[699] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, pp. 172 ter, 173.
[700] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, pp. 175, 182.

l'essentiel du religieux réside dans la panoplie de « motifs » où il s'est manifesté dans le passé. Berger oppose aussi radicalement science et religion : ce sur quoi nous passerons pour l'instant. Plus profondément encore, ajoute Berger : « Le processus de sécularisation a également un aspect subjectif : s'il s'opère une sécularisation de la société et de la culture, il s'opère également une sécularisation de la *conscience*.[701] » Ce « changement de situation de la religion à l'intérieur de la conscience » se traduit par l'axiome selon lequel « on ne peut plus réellement », en modernité, « parler de religion[702] ».

De constat sociologique au départ, la sécularisation devient une mutation ontologique de l'espèce humaine en même temps qu'une mutation au plus profond de la sociogenèse et de la dynamique sociale. Le modèle construit par Berger dans la première partie de son ouvrage répond finalement de toutes les sociétés sauf la sienne. Une proposition aussi hardie se détourne entièrement des orientations constructivistes et participe à son tour à la construction de ce mythe moderne du désenchantement. Dénaturé par les rémanences phénoménologiques chez Durkheim, le constructivisme sacrifie à son tour la voie fonctionnaliste sur l'autel de la sécularisation. En somme, le débat entre fonction et substance qui est censé caractériser les théories de la religion n'a jamais vraiment eu lieu[703]. Procédant tour à tour des mêmes a priori, de la même incapacité chronique à penser la modernité *et* la religion, les théories passées en revue aboutissent toutes dans le même enclos stérile, charmées à divers degrés par le mythe de la sécularisation.

Dans tous les cas, c'est le présupposé individualiste qui travaille en sous-main pour causer cet oubli du social si étrange en sciences sociales. En faisant de la sécularisation un phénomène multiforme aboutissant dans la conscience, Berger achève de liquider la société au profit encore de ces tréfonds de l'individualité échappant à la sociologie. Le constructivisme avait trouvé une voie prometteuse pour répondre à l'éternelle question de la philosophie occidentale : le rapport entre l'humain et le monde. En faisant du monde une

---

[701] P. Berger, 1971, *La religion dans…*, p. 175 pour ce qui précède.
[702] P. Berger, 1971, *La religion dans…*, pp. 235, 238.
[703] Seul le structuralisme de Claude Lévi-Strauss peut se mériter le qualificatif de fonctionnalisme. Ce dernier a toutefois rapidement abandonné la réflexion sur le sacré qui occupait une large place de son *Introduction à l'œuvre de M. Mauss.*

réalité sociale construite par l'activité d'extériorisation et en élaborant un modèle relationnel dynamique et synchronique, les constructivistes s'épargnent une précieuse surenchère métaphysique. Or, c'est ce gain majeur qui est menacé par la nécessité de penser la modernité individualiste comme moment privilégié (qu'on la juge négativement ou positivement est d'une égale conséquence) et comme radicalement différente des autres sociétés humaines. L'altérité transcendante de Dieu disparue, la modernité s'est occupée à définir la religion comme son autre pour assurer son identité et légitimer sa vision du monde, son axiologie et sa téléologie.

La sécularisation et le pluralisme sont également le propre d'une société sortie du social : « La sécularisation a entraîné une situation tout à fait nouvelle pour l'homme moderne. Pour la première fois, probablement dans toute l'histoire, les légitimations religieuses du monde ont perdu leur crédibilité non seulement pour quelques intellectuels [...] mais pour de larges couches de sociétés entières.[704] » La société ne faisant soudainement plus cohérence, le « pluralisme » devient ce qu'il n'est pas : une explication dernière, un état profondément inédit de société et de socialisation. Comme chez Gauchet, la religion pour Berger passe de la participation en partie inconsciente au cosmos social à une activité volontaire pleinement consciente et libre, privatisée. Ce même paradigme travaille l'ouvrage commun de Berger et Luckmann, dans lequel l'individualisme est présenté comme résultant d'une socialisation « ratée » :

> La possibilité de l' « individualisme » (c'est-à-dire le choix individuel entre des réalités et des identités différentes) est directement reliée à la possibilité d'une socialisation ratée. [...] L' « individualiste » émerge comme un type social spécifique qui détient au moins un certain nombre de mondes disponibles et qui a délibérément et consciemment construit un Moi en dehors du matériel fourni par l'ensemble des identités disponibles.[705]

Ce portrait de l'individu libre, se créant volontairement et délibérément est un mirage. L'individualisme, il faut insister, est un état social subi au moins autant qu'il est

---

[704] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, p. 205.

[705] P. Berger et Th. Luckmann, 1996, *La construction sociale...*, p. 233. La même thèse d'une privatisation du religieux conséquemment à une dissolution de la fonction de cosmisation revient dans l'ouvrage solo de Luckmann.

voulu, comme toute autre individualité dans toute autre société humaine. Les différences sont de l'ordre de la modalité et non de l'ontologie. Nos contemporains n'affichent-ils pas une socialisation tout à fait réussie pour la plupart ? C'est ce que nous avons vu avec nos objets : même derrière la plus affichée des rébellions et la plus vociférante des critiques, nous retrouvons les impératifs sociaux les plus caractéristiques de nos sociétés. L'aveuglement est particulièrement malheureux chez Berger comme chez Luckmann en raison de l'acuité de leur analyse par ailleurs. Dans leur ouvrage commun, ils consacrent des pages délicieuses à la psychologie en montrant comment celle-ci n'est pas une science objective mais une herméneutique ancrée dans l'ordre social moderne. Ils montrent notamment comment la psychologie y remplit un rôle pleinement religieux. On trouve aussi matière à réflexion chez ces auteurs en ce qui a trait à la place qu'occupe la dimension économique dans le processus de sécularisation. Pour Berger, le lieu de la sécularisation, son écosystème naturel, est la société industrielle : « Le "lieu" originel de la sécularisation [...] a été *la sphère économique*, en particulier ces secteurs de l'économie qui ont leur source dans les processus capitalistes et industriels[706] », écrit-il. Les différentes couches de la société auraient conséquemment été affectées par la sécularisation selon leur proximité avec ce processus. Luckmann, pour sa part, observe déjà à son époque l'importance de la consommation :

> Le sentiment d'autonomie qui caractérise l'individu typique des sociétés industrielles modernes est fortement rattaché à l'envahissante orientation consumériste. [...] L'orientation consumériste, en somme, n'est pas limitée aux produits économiques mais caractérise la relation de l'individu à la culture dans son ensemble.[707]

Toutefois, nul ne remet en cause l'évidence que le monde qui les entoure, dominé par la technique, la science et la consommation, ne forme pas un système unifié. Si la science et la technique, comme chez Weber, obéissent à une logique propre, celle-ci est radicalement désenchantée et tout sauf religieuse. Ceci nous emmène enfin vers un dernier élément de critique.

---

[706] P. Berger, 1971, *La religion dans...*, p. 206. C'est l'auteur qui souligne.

[707] Th. Luckmann, 1967, *The Invisible Religion...*, p. 98. « *The sense of autonomy which characterizes the typical individual in modern industrial societies is closely linked to a pervasive consumer orientation.* [...] *The consumer orientation, in short, is not limited to economic products but characterizes the relation of the individual to the entire culture.* »

5.5.2 La subversion du sacré dans l'univers de la chose

Les impasses des théories de la religion dans l'analyse et la compréhension des sociétés modernes répondent d'une épistémè bien précise qui oppose fondamentalement modernité et religion. Fondées dans un jugement de valeur qui les travaille de manière largement implicite, ces théories participent d'un oubli du social qui renvoie la religion aux soubassements de la conscience et à l'irrationalité irréductible des marges. Il nous reste encore à démontrer en quoi cette épistémè est solidaire d'une autre caractéristique de la pensée moderne, à savoir l'adhésion au mythe de l'instrumentalité objective de la technique et de l'opposition conséquente de la religion à la chose. Nous terminons donc ce parcours critique en le rattachant directement aux propos tenus au chapitre précédent.

Si l'hypothèse d'une religion assurant la cohérence de la société du marché a quelque valeur, il faut se demander pourquoi elle n'a pas été soutenue jusqu'à présent. Nous croyons que tel est le cas en raison d'un corollaire au mythe du désenchantement. Il est intéressant de constater que l'hypothèse d'une religion de l'économie ait été le fait de quelques théologiens, historiens et journalistes sur la base d'analyses et de rapprochements substantifs[708]. Pourquoi les sciences sociales ont-elles pour leur part été incapables de saisir les dimensions religieuses de la société de consommation ?

Nous répondrons à cette question en montrant que cette situation n'a rien de fortuit mais au contraire qu'elle interpelle à nouveaux les fondements de nos épistémologies. Si les théories de la religion n'ont pas été à même de saisir la recomposition du religieux dans les sociétés modernes suivant leur ajustement aux régulations du marché, c'est parce qu'elles procèdent d'un biais utilitariste qui se manifeste à travers une conception mécaniste du processus de modernisation. Ici, le mythe d'une modernité désenchantée et sa critique

---

[708] Voir les textes de Michel Beaudin, Harvey Cox et Richard Foltz dans la bibliographie. Le romancier François Avard en résume l'essence lorsqu'il écrit : « La comparaison est trop facile pour que j'y résiste : la consommation est devenue la nouvelle religion », et ses temples sont les centres d'achat où le croyant communie avec ses semblables et se soumet aux lois du marché comme autrefois devant Dieu.

romantique se recoupent de manière à opposer de manière constitutive le champ économique et la religion.

On a évoqué plus haut comment le statut originaire que Durkheim accorde à l'expérience du sacré reportait un jugement de valeur modulant sa théorie aux dépens des constituantes institutionnalisées. Comme l'a relevé Danièle Hervieu-Léger, cette perspective a pour autre conséquence « d'inspirer une sociologie de la protestation socioreligieuse[709] ». Autrement dit, une autre conséquence de la théorie des paliers est de ranger la religion du côté anti-systémique, chaotique et subversif, puisque le palier primaire qu'est l'expérience religieuse contient toute la potentialité créatrice. Comme l'écrit Hervieu-Léger :

> Les mouvements religieux effervescents (hérésies, messianismes, millénarismes, etc.) qui mettent en cause inséparablement l'ordre religieux et l'ordre social dominants, peuvent être saisis comme autant d' « appels d'une société froide à une société chaude ». Ils traduisent, dans des conditions sociales et historiques déterminées, quelque chose du besoin fondamental de la société de se recréer elle-même, d' « entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité ».[710]

La source du religieux étant l'expérience extraordinaire et celle-ci étant typiquement du ressort de l'effervescence sociale, les moments de licence sociale, de transgression, ainsi que les socialités marginales deviennent naturellement porteurs d'un caractère éminemment et authentiquement religieux, et par le fait même enceints d'une potentialité subversive. Dans un passage célèbre des *Formes*, Durkheim écrit :

> Or, le seul fait de l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus rassemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures : chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement. [...] C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse.[711]

---

[709] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 180.
[710] D. Hervieu-Léger, 2001, « Émile Durkheim... », p. 180. L'auteure cite H. Desroche, 1969, « Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », *Archives de sociologie des religions*, No 27, p. 85 ; puis É. Durkheim, 1990, *Les formes...*, pp. 609-610.
[711] É. Durkheim, 1990, *Les formes...*, p. 307.

Si le profane est caractérisé par l'utile, l'institutionnalisé et le routinier, la source du religieux est, elle, gratuite, an-utilitaire et dys-fonctionnelle. De manière caractéristique, l'élan festif, moment d'intensité religieuse par excellence, répond « au besoin d'agir, de se mouvoir, de gesticuler » gratuitement qu'évoquait aussi Durkheim, au point où cette effervescence peut se suffire à elle-même sans autre *raison* :

> Il en est des pratiques comme des croyances. L'état d'effervescence où se trouvent les fidèles se traduit nécessairement au-dehors par des mouvements exubérants qui ne se laissent pas facilement assujettir à des fins trop étroitement définies. Ils s'échappent en partie, sans but, se déploient pour le seul plaisir de se déployer, se complaisent en des sortes de jeux [...]. Aussi s'expose-t-on à des mécomptes quand, pour expliquer les rites, on croit devoir assigner à chaque geste un objet précis et une raison d'être déterminante. Il en est qui ne servent à rien ; ils répondent au besoin d'agir, de se mouvoir, de gesticuler que ressentent les fidèles. On voit ceux-ci sauter, tourner, danser, crier, chanter, sans qu'il soit toujours possible de donner un sens à cette agitation.[712]

La source et l'essence du religieux sont de facto inscrits comme étant anti-systémiques, extraordinaires et marginaux. Ce n'est pas un hasard si Durkheim illustre sa discussion sur l'origine du religieux dans l'effervescence du rite transgressif par une remarque sur la Révolution française[713]. La révolution est tumulte, chaos, moment anti-institutionnel par excellence. La révolution est créatrice et créative, violente, gratuite et instinctuelle, instituante au sens de Bastide. On se rappellera la manière dont notre propre analyse, inspirée de Bataille, a d'abord trouvé le religieux s'exprimer en marge de l'ordre social. Ce que nous disons ici nous permet de voir qu'en ce sens Bataille n'invente rien : il ne fait à nouveau qu'exacerber ce qui existe déjà dans une épistémologie durkheimienne du religieux. La critique que nous faisions au chapitre précédent touche donc aux assises mêmes de la sociologie. D'un côté, la valorisation de l'expérience et du sacré comme plénitude ; et de l'autre, évidence du désenchantement du monde et dévalorisation du monde moderne. Caractérisée par l'institutionnalisation et la rationalisation à outrance, la modernité est jugée en tant qu'entreprise de désubstantialisation.

Chez Bataille, cette opposition radicale est poursuivie jusqu'au bout. Si la modernité est l'ère de la technique, l'ontologie de Bataille accuse la découverte de l'outil d'avoir causé

---

[712] É. Durkheim, 1990, *Les formes...*, p. 545.
[713] É. Durkheim, 1990, *Les formes...*, pp. 305-306.

une première séparation, tragique et irrévocable, de l'humain avec la nature. L'outil est médiation et distanciation de l'humain avec sa *nature* profonde. L'outil, par essence séparé de l'humain et convoqué à des fins serviles et utilitaires, transforme l'univers en choses[714]. Le monde sacré est chez lui ce qui n'est pas réduit au travail caractérisant l'ordre profane. Ainsi, la théorie de Bataille s'érige à la manière d'une formidable entreprise de critique moraliste envers la rationalité, l'utilité et le capitalisme. Par conséquent, la religion est le véhicule le plus anti-capitaliste qui soit. Elle est restitution à l'inutilité essentielle et retour à la nature, comme l'illustre ce passage de Bataille au sujet de ce « rite religieux par excellence », le sacrifice :

> Le sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane. L'usage servile a fait une *chose* (un *objet*) de ce qui, profondément, est de même nature que le *sujet*, qui se trouve avec le sujet dans un rapport de participation intime. Il n'est pas nécessaire que le sacrifice détruise à proprement parler l'animal ou la plante dont l'homme dût faire une *chose* à son usage. Il les faut du moins détruire en tant que choses, *en tant qu'ils sont devenus des choses*. La destruction est le meilleur moyen de nier un rapport utilitaire entre l'homme et l'animal ou la plante.[715]

Or, la religion comme entreprise symbolique non-utilitaire antagonique à la réduction du monde en « choses » reste prise dans le même genre d'opposition tautologique que rationalité / irrationalité. À nouveau, cette épistémologie, exacerbée chez Bataille, fige la modernité dans son antagonisme à la religion et, à l'inverse, reporte la religion en marge tout en fondant en elle tous les espoirs révolutionnaires. Avant d'être son ami, Bataille a été l'élève d'Alexandre Kojève du temps de son cours sur Hegel. Ce n'est donc pas un hasard si l'on retrouve une philosophie de l'histoire ainsi inscrite dans sa pensée. On sait par ailleurs la postérité que le fantasme de la « chose déshumanisante » a eu chez les hérauts de la « critique radicale » dans les années soixante. Toute la théorie de Baudrillard, fortement influencée par Bataille, n'est qu'une élaboration sur la logique auto-dévorante de la chose. La « chose » est proprement réifiée, éjectée du monde humain mais agissant sur lui, coercitive, l'évidant de toute substance. Pour Guy Debord, spectacle et chose sont synonymes. Pour Raoul Vaneigem, similairement, « l'appauvrissement de la vie humaine résulte précisément de

---

[714] Voir notamment G. Bataille, 1973, *Théorie de la religion*..., pp. 36ss.
[715] G. Bataille, 1949, *La part maudite*..., p. 94. Emphase dans le texte.

l'invasion du quotidien par les "choses".[716] » Et ainsi, jusque dans la critique techno et les manifestivités contestataires d'aujourd'hui qui actualisent l'épistémè moderne en rejouant l'opposition fondatrice entre la modernité sécularisée et sa critique.

Cet ancrage de la pensée de Bataille dans l'épistémè qui oppose religion et modernité désenchantée est la raison pour laquelle nous retrouvons encore une fois à recouper la perspective wébérienne. Selon Weber, le dernier soubresaut religieux qu'est l'ascétisme intramondain du puritanisme se dissout à terme dans le plus pur utilitarisme, laissant le capitalisme vainqueur poursuivre mécaniquement sur sa lancée. Pour Weber, la raison qui oriente le processus de rationalisation du monde à l'œuvre dans la période moderne est une raison *instrumentale*, identifiée à la culture technoscientifique et bureaucratique, pilier du capitalisme. Dans cette perspective, la raison perd le caractère révolutionnaire et émancipateur que lui conférait d'abord la philosophie des Lumières. En d'autres termes, la raison était enchantée pour autant qu'elle était révolutionnaire, et donc anti-systémique. Une fois institutionnalisée dans la culture moderne et, malgré tous les efforts de Jürgen Habermas, la raison s'est inévitablement retrouvée du côté de la désubstantialisation. Voilà une perspective qui éclaire un des plus grands paradoxes de la modernité. C'est cette vision mécaniste de la modernité qu'il faut à présent déconstruire et dépasser.

Dans le texte d'une conférence portant sur *Les techniques du corps*, Marcel Mauss systématise sous cette catégorie une foule de faits sociaux qui autrement embarrassaient la filière des faits divers de l'ethnologie. Il écrit : « J'appelle technique un acte traditionnel efficace (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). [...] celui-ci est senti par son auteur comme un acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique et il est poursuivi dans ce but. » En introduisant la catégorie des techniques du corps, Mauss fait à nouveau une proposition fondamentale qui, appuyée sur l'observation des cultures, fait du corps le premier et le plus naturel des objets techniques. Mauss insiste sur le fait qu'il n'y a pas de manière naturelle d'agir et d'utiliser son corps, seulement des façons acquises. Et cela, jusqu'au plus banal et au plus intime. Au sujet de la

---

[716] J. Giudicelli, 2001, « Raoul Vaneigem : la révolution entre soi », dans *Magazine littéraire*, No 399 (juin) : « *Guy Debord et l'aventure situationniste* », p. 45.

marche, il écrit : « La position des bras, celle des mains pendant qu'on marche forment une idiosyncrasie sociale, et non simplement un produit de je ne sais quels agencements et mécanismes purement individuels, presque entièrement psychiques. » Plus loin, il poursuit : « Rien n'est plus technique que les positions sexuelles. [...] Il y a toutes les techniques des actes sexuels normaux et anormaux. Attouchements par sexe, mélange des souffles, baisers, etc. Ici les techniques et la morale sexuelles sont en étroits rapports.[717] » Si de tels *habitus* (Mauss dit apprécier le terme) peuvent être rangés dans la catégorie des techniques, il y a lieu de mettre en doute la possibilité de séparer la technique, quelle qu'elle soit, de l'humain et du social. Il n'y a pas lieu de différencier entre une technique utilisant un outil sous forme d'objet et une technique du corps. Il n'y a pas, dans l'usage humain, d'outil ou de chose qui ne fassent partie de ce système de sens qu'est l'ordre social. Autrement dit, il n'y a pas de technique en-dehors de l'activité symbolique propre à l'humain. La technique n'est pas l'autre de l'humanité.

Dans son essai sur *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber dépasse avantageusement Marx en ceci que l'activité économique y est « aussi médiatisée par le sens », comme l'écrit Jean-Paul Willaime : « Pour expliquer le cours de l'histoire, il faut comprendre le sens que les hommes donnent à leur action, les ressorts fondamentaux qui les poussent à adopter telle ou telle conduite de vie (*Lebensführung*).[718] » Or, une fois le capitalisme et sa logique mécaniste en place, ce principe ne lui a plus semblé valide. La technique, en modernité, se serait progressivement émancipée des contraintes axiologiques pour se constituer en système autonome et expansif poursuivant sa seule logique interne. Cette perspective est aujourd'hui fort répandue, comme en témoigne un collectif récent consacrant unanimement la technique comme autre de l'être humain[719]. Une fois conçue comme activité autoréférentielle dont la logique nous échappe, la technique entre dans le domaine de ce qui nous excède, de ce qui est *autre*. Poser la rationalité technique comme ce que nous devons craindre, comme ce qui est hors de soi, ne revient-il pas à détourner le

---

[717] M. Mauss, 1950 [1934], « Les techniques du corps », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*..., pp. 371-372, 368, 383.
[718] J.-P. Willaime, 2001, « Max Weber... », p. 67.
[719] S. Cantin et R. Mager (dir.), 2000, *L'autre de la technique. Perspectives multidisciplinaires*, Québec, Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 339 p.

regard critique d'un questionnement pourtant essentiel ? Est-ce la rationalité technique qui est inquiétante ou est-ce la rationalité humaine ? Ne devrions-nous pas avoir peur de nous-mêmes, plutôt que de la technique ? Peur de ce que nous en avons fait, de ce que nous en faisons et de ce que nous continuons d'en faire ? L'emballement de la logique technicienne résulte-t-elle d'une perte de contrôle ou d'un excès de contrôle ? Qu'est-ce à dire du problème de la perte d'horizons normatifs ? Imputer cette perte à la technique débridée, n'est-ce pas une (nouvelle) manière de détourner le regard de nous-même et de reporter le problème hors de soi, en réifiant la technique ? Ce rapport à la technique ne recouvre-t-il pas une nouvelle réification de l'Autre ?

Dans un ouvrage proposant une analyse riche et bien documentée, Christian Miquel et Guy Ménard retracent l'évolution de l'imaginaire de la technique en Occident, des Grecs à nos jours. Ils affirment que : « Loin d'être "d'abord là" et de "recevoir ensuite" du sens, la technique apparaît d'emblée comme manière de produire du sens, de faire advenir un certain sens de la relation au monde, et de privilégier celui-ci par rapport à d'autres formes possibles, concevables, de cette relation.[720] » Ils reprennent Martin Heidegger lorsqu'il écrit que « la technique ne peut se déployer de manière purement opératoire et pratique ("autonome" [...]) que parce que cette domination de la raison pratique renvoie toujours au but — métaphysique — de conquête du monde.[721] » À la suite de Heidegger et de Mauss, il faut nous opposer à cette conception qui fait du capitalisme, de la technique ou de la logique du marché une sorte de machination vampirique de la substance qui aurait sa logique propre au-delà des significations humaines. Comme l'écrivent Boltanski et Chiapello, le capitalisme en soi (et donc la technique sur laquelle il se fonde) n'est rien en dehors de son inscription dans la réalité humaine et en dehors de son esprit. L'idée d'une instrumentalisation de la « substance » renvoie à une conception mécaniste de la modernité. Elle est solidaire d'une certaine pensée phénoménologique qui postule une plénitude énergétique en dehors de la sphère humaine. Le sens et la substance sont dès lors condamnés à jaillir des marges à la manière d'un refoulé ou d'une irréductibilité. Cette perspective ignore l'essentiel, à savoir

---

[720] Ch. Miquel et G. Ménard, 1988, *Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire*, Montréal, Boréal, p. 12.
[721] Ch. Miquel et G. Ménard, 1988, *Les ruses de la technique*..., p. 185.

une pensée de la limite, c'est-à-dire de la jonction entre dedans et dehors. La voie ouverte par Mauss est la bonne : il n'y a pas de technique en-dehors de l'usage humain — et donc de l'activité symbolique. Le sens ne part pas d'une origine ou d'une marge pour irriguer l'ordre social : le sens est donné par la relation fondatrice entre intériorité et extériorité, centre et marge, Même et Autre. Comme l'a bien vu Mauss dans l'*Essai sur le don*, le sens est fondamentalement relationnel et circulatoire, puis relancé par la béance de la finitude et l'altérité insaisissable de l'Autre.

Si notre perspective de départ ne pouvait prendre en compte la régulation de l'ordre social, c'est en raison de l'incapacité pour les théories de saisir la religion en même temps que la modernité dans l'épistémè que nous avons mise à jour. Similairement, si ce corps théorique est resté aveugle aux dimensions religieuses de l'économique capitaliste, c'est bien parce qu'il ne *pouvait pas* saisir cette implication, la modernité (et donc la rationalisation, la techno-science, le marché, etc.) étant par définition et de manière constitutive les opposés de la religion. Dans toutes ses ramifications, cette épistémè referme l'appréhension et la compréhension du religieux sur elles-mêmes et reporte ses contradictions. Partant de positions théoriques opposées, les pensées passées ici en revue aboutissent toutes à une dislocation du social et de l'individu et à un refoulement de la question religieuse dans les soubassements de la conscience et l'intériorité. De radicalement sociale, la religion serait devenue radicalement individuelle, mais ce n'est qu'au prix de coûteuses hypothèses de ruptures anthropologiques et ontologiques, de renversements, de procès et autres renvois à l'« expérience irréductible du sacré ». Autant de mythes inaugurant le vaste champ de la pensée moderne condamnée en échange à l'incapacité de se penser elle-même.

Dans *Jouissance du sacré*, Denis Jeffrey définit la religion contemporaine en termes de religiosité personnelle marquée par la jouissance de cette part maudite refluant dans les interstices de la rationalité moderne[722]. Conséquence de cette dislocation et de cette

[722] D. Jeffrey, 1998, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 167 p. L'idée d'une sortie de la modernité ne peut subvenir qu'à l'intérieur du paradigme moderniste, individualiste et sécularisté. Seule une modernité qui ne peut se penser elle-même peut prétendre à son dépassement. La perspective qui est la nôtre, à la suite de Boltanski et Chiapello, ne reconnaît pas de

sécularisation implicite, la religion devient l'envers des théories modernes de la domination pour ne conserver que ses potentialités, éminemment positives, de symbolisation. L'autre de la modernité devient un fantasme poursuivi dans ses marges, une réification dont on peut *jouir* comme du plaisir sexuel. Or, comme l'écrit Luc Boltanski : « Le plaisir sexuel, outre son caractère physiologique, instinctuel, présente [...] l'avantage inestimable de ne pas se partager. Il ne profite qu'à celui qui en jouit. Il est par là plus difficile que pour aucun autre de le transformer en bien commun.[723] » Une telle conception de la religion — muée en « religiosité » —, en plus de reporter les mythes modernes de la sécularisation et de la prééminence de l'individu, met l'*homo religiosus* en boîte, sans solution de continuité possible avec les dimensions politiques et économiques. La religion de la jouissance du sacré est le faîte du narcissisme le social disparaît au profit d'une réification de l'Autre. Dans la mesure où on considère, à la suite de notre discussion, que la religion doit nécessairement être sociale, la « religion personnelle » est un non-sens qui bloque toute tentative d'articuler les « quêtes de sens » contemporaines à un ensemble symbolique plus vaste.

Nous voyons maintenant clairement que la théorie de la sécularisation est minée dans son cœur même, qu'elle porte une philosophie de l'histoire et un ethnocentrisme qui ne résistent pas à l'analyse et qu'il faut rejeter. Nous pouvons maintenant avancer du côté de la proposition, confiants que l'hypothèse d'une fonction religieuse de régulation au fondement du social est viable, qu'elle ne s'oppose pas à la justesse d'une autre théorie. Elle permet au contraire de dépasser ce qui constitue le point d'achoppement des théories sociologiques de la religion. En ce qui concerne la sécularisation, on doit nécessairement en restreindre la définition à n'être que la description de la perte de l'autorité symbolique des *institutions religieuses occidentales traditionnelles*, soit chrétiennes, au cours du processus de modernisation. En aucun cas la sécularisation peut-elle être comprise comme une quelconque marginalisation ou éclipse du religieux ou une dissolution de son rôle social.

---

telle sortie de la modernité. Nous y voyons plutôt une certaine radicalisation de sa logique immanente et une recomposition de son système symbolique à la suite des recompositions de son « esprit ».

[723] L. Boltanski, 1993, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, p. 155.

5.6 La religion au fondement de l'ordre social

Notre proposition ne peut être que provisoire et n'avoir pour l'instant de vertu qu'heuristique. Par la nature de notre travail, l'issue que nous proposons pour dépasser les multiples écueils que nous avons pris soin de dévoiler et de décrire commande la poursuite de l'interrogation au-delà de ces pages. La problématique de départ voulait saisir la spécificité religieuse des technoritualités pour en reporter les résultats à un niveau plus général : qu'est-ce que ce phénomène nous dit de l'économie religieuse aujourd'hui ? Nous nous sommes d'abord rendu compte que nous ne pouvions pas penser le religieux à part et que la compréhension un tant soit peu exhaustive de notre objet nécessitait que l'on intègre une interrogation politique d'abord et économique ensuite. D'une perspective de déplacement du religieux, le fil de notre discussion nous a plutôt entraînés vers une perspective de recomposition du religieux. Comment pouvons-nous nous ressaisir de notre problématique au plan définitionnel, ce parcours arrivé à terme ?

Nous croyions avoir emprunté une voie fonctionnelle au départ. Notre discussion montre plutôt comment les approches fonctionnelles ont, dans les cas rapportés ici, échoué sur la même grève que les approches substantives en inscrivant une philosophie de l'histoire et une phénoménologie essentialiste au cœur de leur édifice théorique. Le problème du concept de transgression arrimé au sacré est de cloisonner le religieux dans la modernité dans un statut de marge. Cette opération, on l'a vu, est animée de part en part par des jugements de valeur implicites qui ne résistent pas à l'analyse. Notre quatrième chapitre est parvenu à penser la marge à l'intérieur de la société et à montrer les mécanismes relationnels fondateurs qui y sont à l'œuvre. Cette perspective ouvre sur un regard rafraîchi quant aux rapports entre religion, politique et économique. La conclusion de cet effort est qu'une étude des faits religieux doit comprendre une interrogation sur la morphologie sociale, que l'ordre social et la religion sont liés de manière nécessaire. On a vu comment le fonctionnalisme de Durkheim et le constructivisme de Berger, partant de prémisses allant dans ce sens, ont par la suite déraillé au contact du paradigme épistémologique particulier à la modernité.

La notion de sacré, muée en concept, a abouti en définitive à une réification de l'Autre en substituant une métaphysique de l'altérité à la métaphysique traditionnelle fondée sur l'identité. Derrière l'opposition sacré / profane, toutefois, nous avons trouvé une articulation plus profonde entre identité et altérité. Il nous apparaît plus fécond de considérer l'Autre et le Même comme deux versants dialectiques de ce que nous appelons le *fondement*[724]. Ce concept a l'avantage sur la notion de « sacré » de ne pas être une catégorie métaphysique compacte et inanalysable qui sert de butoir ou qui ferme l'horizon des théories de la religion d'inspiration phénoménologique. Le fondement permet de penser *ensemble* l'Autre et le Même, et non pas comme deux catégories ouvrant chacune de leur côté sur des métaphysiques opposées. Notre analyse l'a suffisamment démontré : la religion est effective tant du côté de la fondation de l'ordre social (le *nomos*) que de la régulation des marges, même en modernité. Elle est à la fois ouverture à l'Autre et fermeture à l'Autre. Incidemment, le pendant transgressif de la religion qu'illustre notamment le concept de fête, ne peut se lire uniquement comme un désir de sortie du *nomos* régulé par un système d'interdits : elle est en même temps instauratrice. La fête est *aussi* un exercice de fondation. *Instituante*, elle doit être pensée dans son articulation avec l'*institué* sans que l'analyse réifie l'un ou l'autre de ces « moments ». Il n'y a pas de pure instituance comme il n'y a pas de pur institué, seulement un processus d'*institutionnalisation* perpétuel d'un ordre social dont font intégralement partie les individus. On doit se garder de faire du pendant instituant l'origine et la source de la religion. Le sens n'est pas donné d'emblée d'un seul côté, après quoi la religion aurait pour tâche d'y puiser pour irriguer les friches de l'institution. Une métaphysique gît dans l'ombre de cette poétique qui n'est pas sans intérêt, certes, mais qui ne peut constituer le fond des choses. De la même manière que Mauss a découvert le don, c'est-à-dire le relationnel, au fondement (au roc) du lien social, le sens est là, donné par l'ensemble relationnel que constitue le couple instituant / institué.

Comme l'avait suggéré Jacques Pierre il y a vingt ans déjà, le débat en sciences sociales entre fonction et substance est peut-être assez vieux pour avoir démontré qu'il est irréductible et qu'il oppose peut-être « les embranchements d'une intersection plus

[724] Notre conception du fondement recoupe largement les travaux de notre directeur Jacques Pierre sur la question de l'origine. On consultera avec grand profit tous les titres sous son nom en bibliographie.

fondamentale devant laquelle il fait écran[725] ». Mauss, dont l'œuvre indécise est à notre avis assise sur cette insoluble jonction, n'a jamais abandonné la notion de *mana* après sa découverte de la fonction de l'échange. C'est à ces deux niveaux d'analyse qu'il faut tenter de donner une solution de continuité. Sans recouper l'articulation entre Même et Autre, les deux niveaux que sont la topique et l'énergétique, découverts au creux des théorisations sur le sacré, peuvent et doivent être eux aussi rapportés au fondement. En même temps, si les approches fonctionnelles et substantives, utilisées seules, aboutissent à une réification, n'y a-t-il pas moyen de les prendre ensemble avec profit ?

Comment appréhender Même et Autre en rapport avec les niveaux topiques et énergétiques ? Nous avons vu que la conjonction de ces deux niveaux opérait un effet de totalisation. Cet effet de sens est selon nous la fonction en propre du religieux. Elle opère dans la relation que l'ordre social entretient avec le lieu vide / plein — ou le non-lieu, si l'on préfère — du fondement. Penser la religion en rapport au fondement est faire de la religion ce qui œuvre à la définition du possible. S'interroger sur la religion, c'est s'interroger sur les conditions de possibilités. C'est questionner l'arbitraire d'un ordre social donné car la fonction de la religion est justement de faire disparaître cette caractéristique essentielle du fondement qu'est sa part d'infondé. C'est pourquoi, comme l'écrivait Michel de Certeau, interroger la croyance religieuse, c'est d'abord et avant tout se mettre à la recherche de l'incertitude qui gît sous la certitude et non pas tant investiguer des actes de foi volontaires.

Le point de vue phénoménologique fait du sacré un Tout-Autre et escamote la question du seuil, de la jonction entre Même et Autre. Dans notre perspective, le fondement est cette jonction. En ce sens, le fondement est condition de possibilité et horizon. De l'altérité, on n'a accès en fait qu'à ses figures, c'est-à-dire à ses travestissements au seuil du Même. Il importe de clarifier une chose : il n'est pas question de substituer le couple altérité / identité à celui de sacré / profane ou de toute autre opposition structurante. Faire cela reviendrait à terme à repousser les problèmes rencontrés avec le sacré sur un nouveau terrain

---

[725] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue : la fonction morphogénétique du sacré », dans Y. Desrosiers (dir.), 1986, *Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, p. 419.

tout aussi miné. Toute substantialisation des termes est fermement exclue. Un texte de Jacques Pierre, découvert récemment, nous servira ici de support. Il écrit :

> Identité et altérité peuvent, non seulement être conçues en vue l'une de l'autre, mais *elles se présupposent* aussi. Si l'identité est la clôture à travers laquelle une somme de fonctions sociales se saisit comme totalité, l'altérité est aussi ce qui afflue à / dans cette clôture et la supporte. En sorte que l'identité s'adosse à l'altérité. *Leur clôture n'a pas d'épaisseur.* L'altérité est la condition de possibilité de l'identité et vice versa. [726]

Cette idée de clôture sans épaisseur est très exactement ce que nous entendons par fondement, à la jonction de ces deux versants non-substantiels que sont le Même et l'Autre. Le fondement est par ce fait même lieu d'institutionnalisation (et non seulement d'instituance ou d'institué), à la fois arrimage et matrice des valeurs. C'est pourquoi la fonction de légitimation remonte nécessairement à la religion :

> Or l'identité et l'altérité se rencontrent dans la clôture ; mieux encore, la clôture se constitue par / dans leur rencontre. Solidaire de cette clôture, survenant à la jointure de l'identité et de l'altérité, la valeur appartient ainsi à la provenance de l'identité et comme telle la fonde et l'engendre. La valeur vaut. Étant son propre commencement, elle est aussi celui de l'identité. Elle donne à l'identité son événement, son énonciation. L'identité devient alors le fait d'un acte et, comme tel, de la vie qui traverse et alimente cet acte. L'effet de certitude qui émane de la valeur s'alimente du coup à l'altérité et à la vie qui bruissent à la clôture de l'identité, dans l'acte d'assertion de cette identité. [727]

Nous avons déjà répudié la définition utilitariste du concept de « fonction » pour lui préférer son acception liée aux structures relationnelles du social. La fonction « est la relation ou le réseau de relations déterminant l'existence des composantes de cette structure »[728], résume Pierre. Nous sommes solidaires de cette perspective maussienne de l'époque du don, reprise par Lévi-Strauss, qui veut qu'un ordre social soit un système de relations, c'est-à-dire un réseau plus ou moins complexe de fonctions. (En fait, cette définition est valide tant pour les sociétés que pour d'autres groupements plus grands (nations, civilisations) ou plus petits (micro-communautés marginales, groupes d'affinités, couples amoureux).) La totalisation s'inscrit dans ce schéma de la sorte, liant à son tour morphologie sociale, identité et altérité :

---

[726] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue… », p. 410. C'est l'auteur qui souligne.
[727] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue… », pp. 411-412.
[728] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue… », p. 414.

> La totalisation est donc une fonction de fonctions : elle unifie dans une identité une somme de fonctions qui lui sont subordonnées en plaçant cette somme en rapport avec son altérité. Du même coup, la limite circonscrivant le contour de l'identité est aussi surface offerte à l'altérité.[729]

La religion est fonction spéculaire, enracinée dans des conditions socio-historiques données, qui institue l'identité et confère un sentiment d'existence « en tant qu'existence » face à l'horizon de l'altérité : « Toute totalisation de cette somme de fonctions dans une identité fait donc apparaître la frontière qui la sépare de ce qu'elle n'est pas »[730]. Ultimement : la mort, le non-être, le non-sens. Faisant office non pas de « gestion du sacré » mais de fonction du fondement, les faits religieux, croyances, rituels, discours, « oscillent entre l'identité et l'altérité, entre la pensée de l'ordre, du sens et celle du chaos régénérateur »[731]. Le religieux est là où s'adossent et prennent prise dans la réalité identité et altérité. La fracture entre les approches fonctionnelles et substantives provient du fait que chacune focalise sur un des versants pour aboutir à une métaphysique du Même ou de l'Autre. C'est lorsque Durkheim est réellement fonctionnaliste qu'il écrit qu'à terme société et religion ne sont qu'un. Les adhérents au sacré, de leur côté, universalisent un effet de sens particulier, ce qui leur permet de donner foi au mythe de la sécularisation. Jacques Pierre écrit, résumant une partie de notre propos dans ce chapitre :

> Le rapport entre identité et altérité dans la limite est par conséquent dialectique et la focalisation de notre définition du phénomène religieux sur l'une ou l'autre ne procède que d'une pause du regard sur un moment du processus, ou de notre choix d'un seul versant du paradoxe aux dépens de l'autre. Du mythe comme machine de sens (Lévi-Strauss) au sacré comme expérience du Tout-Autre (Rudolf Otto), il n'y a que la crête de cette limite qui sépare et unit l'identité et l'altérité. La théorisation du religieux a toujours été inconsciemment tentée de choisir entre l'un ou l'autre de ces aspects, négligeant d'apercevoir que la fonction du religieux consiste précisément à les articuler, à administrer par exemple le voisinage d'une société avec son origine et sa fin, à répondre à la question du « pourquoi » surgie de la limite.[732]

---

[729] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue… », p. 415.
[730] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue… », p. 408.
[731] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue… », p. 416.
[732] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue… », pp. 416-417.

Pierre rejoint ainsi Paul Ricœur dans son *Essai sur Freud*. S'interrogeant sur l'herméneutique par le biais de la psychanalyse, Ricœur a découvert dans la théorie freudienne de l'interprétation des rêves ces deux niveaux de sens dont nous avons parlé, topique et énergétique. Pour se saisir de la dimension topique, l'interprétation se fait exercice du soupçon, de la déconstruction, de la recherche de formes inconscientes et d'enjeux symboliques dissimulés. C'est le rêve comme récit, comme texte sans auteur ou dont l'auteur est inconscient. Or, écrit Ricœur, que le rêve ait un sens suppose aussi une énergétique latente :

> Si le rêve est tiré vers le discours par son caractère de récit, son rapport au désir le rejette du côté de l'énergie, du conatus, de l'appétition, de la volonté de puissance, de la libido, ou comme on voudra dire. Ainsi, le rêve est-il, en tant qu'expression du désir, à la flexion du sens et de la force.[733]

Le rêve rejoint le fait religieux dans sa conjonction de la topique et de l'énergétique. L'interprétation des rêves n'a-t-elle d'ailleurs pas été traditionnellement du ressort du religieux, seul à même de procéder à l'effet de totalisation autrement en suspens ? N'y a-t-il pas matière à voir la psychanalyse s'approprier une fonction pleinement religieuse dans nos sociétés modernes, comme l'ont par ailleurs suggérer tant Lévi-Strauss que Berger et Luckmann ?

Ceci nous permet de moduler notre critique de la phénoménologie qu'il ne s'agit aucunement de renier dans son ensemble. Ce que nous lui avons reproché plus haut est de servir de paravent au présupposé individualiste, d'avoir été convoquée comme raison dernière et oblitérant ce double mouvement que doit opérer l'analyse. Ricœur est d'une lucidité exemplaire lorsqu'il place l'apport phénoménologique du côté de la saisie de l'attrait de l'autre. L'herméneutique du religieux, si elle doit s'appuyer sur un exercice du soupçon, une démystification à la manière de celle que nous avons opérée au chapitre précédent, elle doit aussi (et peut-être d'abord) se laisser concevoir comme un « kérygme », c'est-à-dire « un message qui m'est adressé d'un autre » (ou à tout le moins saisir cet enjeu de présence dans l'objet d'étude) :

---

[733] P. Ricœur, 1965, *De l'interprétation...*, p. 99.

> C'est là la double nécessité, la double urgence, la double possibilité qui est faite au langage : purifier les excroissances, d'une part, liquider les idoles, faire le bilan de notre pauvreté ; de l'autre, user du mouvement le plus nihiliste, le plus destructeur pour laisser parler ce qui, une fois, ce qui chaque fois a été dit quand le sens parut à neuf, quand le sens était plein.[734]

Ricœur évoque cette sensibilité à l'autre comme un enjeu. Pour l'exercice sociologique et religiologique, toutefois, il est peut-être plus fécond de procéder en sens inverse, comme nous l'avons fait dans cette thèse : se laisser interpeller *d'abord* par les significations subjectives, par ces infinis récits d'espoir et de sens neuf qui jaillissaient de la nuit techno et des nouvelles militances, procéder à la composition analytique du cosmos particulier à ces univers de sens, en isoler les valences, saisir l'identité formée à même cette ouverture à l'autre, pour *ensuite* jouer du soupçon dans une analytique de la condition donnant sa place au social. L'essentiel est toutefois de reconnaître l'importance de la ressaisie nécessaire pour articuler Même et Autre. L'avantage d'une position comme celle que nous avons adopté est justement de faire de l'interrogation de ces deux versants le propre de l'analyse religiologique.

La division entre forme et substance est aussi celle entre synchronie et diachronie. Adosser le couple altérité / identité au fondement permet de solutionner l'antinomie, d'insister sur la nécessité de tenir ces deux intelligibilités ensemble. Si identité et altérité sont co-extensifs, l'identité est perpétuelle refondation face à l'autre, tandis que l'autre est rappel constant de la fragilité et de la relativité inhérente à toute œuvre humaine. À son tour, le passage du temps est garant de cette fragilité. En cela, toute identité, loin d'être fixe ou essentielle, est un lieu de passage. Pierre écrit : « C'est dire aussi que cette totalisation est un processus dynamique et inachevable où l'identité n'advient qu'à aller au-devant de son altérité. La totalisation dans une identité n'est pensable que si elle est co-extensive à sa fracture par l'altérité.[735] »

---

[734] P. Ricœur, 1965, *De l'interprétation...*, p. 36.
[735] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue... », p. 416.

La religion est cette fonction de fermeture et d'ouverture à l'Autre. C'est pourquoi la religion peut être, dans ce langage de la domination proprement moderne, à la fois porteuse d'aliénation et de désaliénation. Il n'est plus question de stipuler un ordre social vide de sens devant périodiquement s'ouvrir à la revivification du sacré. Compris de la sorte, *la vie est ailleurs*. Or, *la vie est là*, comme la vie. Elle est au quotidien comme dans l'extraordinaire, et toujours en rapport avec l'ordre social. L'existence même du social (et du sujet) est cette oscillation entre identité et altérité. En ce sens, la réification est du côté d'un penchant trop fort pour le Même ou pour l'Autre. Contrairement aux théories de la sécularisation qui valorisent implicitement l'expérience religieuse en marge et qui sont dès lors incapables de se saisir des enjeux sociaux comme l'essor des fondamentalismes, la problématisation de la religion en rapport au fondement permet d'envisager une solution de continuité entre les diverses manifestations du religieux, ici et ailleurs :

> L'altérité étant irruption de la pulsion et par conséquent manifestation du devenir, elle emporte et charrie comme un fleuve le sédiment dont un instant plus tôt elle dessinait l'identité de son cours. Un fleuve reformule perpétuellement ses rives. S'étant reçue du devenir, l'identité — c'est-à-dire l'être-pareil-à-soi — voudrait le capter et l'enfermer dans la stase d'une institution ou d'un corps, maîtriser son origine et sa fin pour détenir à jamais ce que le devenir lui a confié ; mais ce serait au prix de la stagnation et de la mort. Appartenir au temps c'est se recevoir et se perdre.[736]

De ce point de vue, tout effritement du religieux, toute marginalisation de celui-ci, tout déplacement est une méprise. En tant que rapport au fondement, le religieux ne peut être que recomposition. Parfois recomposition lente, parfois réinterprétation et ressourcement, réception fluctuante des fondements, parfois encore recomposition majeure, mais toujours recomposition. En somme, en raison de cette « situation » du religieux, l'analyse des faits religieux quels qu'ils soient, d'apparence marginale ou personnelle, doit être rapporté à une morphologie sociale : « Le phénomène religieux réclame donc d'être analysé à la jointure de ces deux versants comme le produit spéculaire de la morphogénèse de la structure. »[737]

L'altérité est constitutive de tout ordre social. Cet énoncé nous permet de revenir sur une ambiguïté que nous avons laissé planer jusqu'ici et qui a trait à l'immanence. Nous avons

---

[736] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue… », p. 410.
[737] J. Pierre, 1986, « En guise d'épilogue… », p. 417.

émis l'hypothèse que la modernité est un processus socio-historique par lequel une religion à régulation transcendante d'ordre théologique puis politique aurait cédé le pas à un autre type de religion englobante, suivant une régulation immanente d'ordre économique, hypothèse qui fera l'objet d'une étude ultérieure. Or, ce que cette « immanentisation » du cosmos occidental veut dire reste à préciser. Il en va du statut de l'immanence par rapport à l'altérité. Disons immédiatement que ce que nous entendons par régulation transcendante signifie « qui répond d'une division ontologique du monde », typiquement entre ici-bas et au-delà, visible et invisible, etc. Ce type d'autorité symbolique est tard venu dans l'histoire, conjointement à l'idée de « Dieu », et elle correspond typiquement aux religions monothéistes. L'immanence répond plutôt d'un type de régulation qui réfère à des postulats relatifs à l'ordre du monde et au cours du temps. Une pensée trop imprégnée du mode transcendant, cherchant à plaquer ses propres conceptions sur les faits sociaux exogènes, dira des sociétés à régulation immanente qu'en elles visible et invisible se confondent, que le sacré imbibe indissociablement le profane, etc. Or penser en terme d'altérité plutôt que de division des mondes permet de saisir autrement l'essentiel de la régulation de type immanente sans forcer l'ethnocentrisme[738]. On s'accorde généralement pour dire que les sociétés « primitives » correspondent à un type de régulation sociale immanente. Si le premier type exerce son autorité par l'orthodoxie (qui universalise par le général), le second définit plutôt une orthopraxie (qui universalise par le singulier). L'Innu qui part chasser le caribou à la suite d'un rêve verra son entreprise couronnée de succès dans la mesure où son action se conformera aux règles de l'univers et au cours du monde. En vrai, tout ordre social combine probablement les deux types suivant des proportions différentes.

Le propre de la modernité est de se vouloir auto-fondée. C'est ce qu'affirme le mythe du désenchantement du monde. La prétention de la modernité est donc très exactement le court-circuit de l'Autre et l'étendue du Même à l'infini. Lorsque Peter Berger écrit : « En d'autres termes, face à la transcendance radicale de Dieu nous trouvons un univers d'immanence radicale, un univers "fermé" au sacré. Du point de vue religieux le monde

[738] Dire que « visible et invisible forment un seul monde » (M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement…*, p. 24) dans les sociétés archaïques présuppose que la division entre visible et invisible existe en germe dans l'essence même d'une humanité promise constitutivement à l'évolution en ce sens. Il faut évidemment résister à ce genre de déformation du regard.

devient en fait parfaitement vide[739] », il prend à la lettre les prétentions modernes de la maîtrise techno-scientifique du monde. Il adhère au mythe. Selon les auteurs, cette perspective du désenchantement, on l'a vu, peut être heureuse ou malheureuse. Chez Berger, l'ère de l'immanence est celle de la pensée libre et de l'émancipation. Pour les critiques de la marchandise et du capitalisme chosifiant, à l'inverse, l'immanentisation du monde traduit au contraire une inquiétante perte de sens. Dans tous les cas, on évoque la disparition du rapport à l'Autre. Dans tous les cas, on postule en même temps la disparition ou la marginalisation du religieux.

La perspective que nous développons stipule que ce qui caractérise la modernité est un retour à un rapport immanent *à l'altérité*. Contrairement à ce que soutient l'États-unien Dell deChant, toutefois, il est absurde de dire que l'Occident est pour autant revenu à une religion cosmologique et cyclique de type archaïque[740]. Disons pour notre part que ce n'est pas un hasard si la transcendantalisation radicale du dieu chrétien coïncide avec la découverte de l'inconscient et l'avènement d'une société de la maîtrise techno-scientifique de la nature. Ceci n'est-il pas vrai : qu'une entreprise de maîtrise ne peut avoir comme objet que ce qui, précisément, lui échappe ? L'inquiétante étrangeté freudienne, logée au cœur de chaque individu, ne procède-t-elle pas du transfert de l'altérité transcendantale vers l'immanence radicale suivant un axe vertical ? Les hypothèses scientifiques sur l'origine du cosmos et de l'espèce humaine n'exercent-elles pas aussi la fonction religieuse d'un rapport à l'altérité du passé et de réponse à l'énigme de l'existence ? Le passage à une société de l'immanence n'a donc rien d'une entrée en grande pompe dans le règne de la transparence et de l'autonomie. Plutôt, dans la mesure où le mythe de la modernité est précisément cette liberté individuelle et cette présence à soi, nos sociétés sont peut-être plus opaques à elles-mêmes et l'individu plus assujetti encore par les déterminations sociales que dans les siècles passés.

Ces considérations nous permettent un retour sur notre analyse du chapitre premier de manière à éclaircir encore ce que nous entendons par fondement. On se rappellera notre description de l'imaginaire techno suivant une division en trois « axes » : le retour à la

---

[739] P. Berger, 1971, *La religion dans…*, p. 182.
[740] D. deChant, 2002, *The Sacred Santa. Religious Dimensions of Consumer Culture*, Cleveland, The Pilgrim Press, 224 p.

source, l'ascension et la techno-communauté. Ces trois imaginaires aux logiques propres, qui épuisaient les significations subjectives positives de la culture techno, étaient autant de déclinaisons d'un rapport à une figure de l'altérité : le premier, longitudinal ; le deuxième, vertical ; et le troisième, horizontal. Il s'agit donc de trois jonctions entre Même et Autre, et donc autant de lieux où appliquer notre analytique du fondement. En cela, nous aimerions suggérer que ces trois axes dépassent le cadre de notre analyse stricte pour toucher à une structure potentiellement universelle. Dans un article récent, Jean-Paul Willaime reprend une proposition de Camille Tarot, spécialiste de Marcel Mauss, qui se lit comme suit :

> Tous les grands systèmes du religieux semblent bien articuler, plus ou moins étroitement, trois systèmes du don. Un système du don et de la circulation *vertical*, entre le monde-autre ou l'autre-monde et celui-ci, qui va de l'inquiétante étrangeté des altérités immanentes au Sapiens, aux recherches de transcendance pure. Un système du don *horizontal*, entre pairs, frères, cotribules ou coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe ; un système du don *longitudinal* enfin — ou d'abord — selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échanges entre les vivants et les morts. C'est dans la manière dont chaque système religieux déploie ou limite tel axe et surtout les entretisse, dans les dimensions et dans l'importance relative qu'il attribue à chacun, que les systèmes religieux se distinguent sans doute le plus les uns des autres.[741]

Au terme de notre étude, cette proposition de Tarot, dont la pertinence n'a pas échappé à Willaime, nous apparaît d'une importance capitale. Ce sur quoi Tarot reste muet est précisément la modalité suivant laquelle ces trois systèmes du don font système à leur tour au sein de la religion. Or, chacun de ces systèmes du don met en jeu un rapport entre identité et altérité et donc la dynamique du fondement. Nous croyons que la proposition de Tarot peut avantageusement être couplée à la nôtre (elle-même reprise de Jacques Pierre) pour en arriver à une définition de la religion qui soit opérationnelle : *la religion est fonction du fondement, à la clôture de l'identité et de l'altérité, suivant trois axes ou systèmes du don — longitudinal, vertical et horizontal.* Cette proposition de Tarot nous permet par ailleurs de retrouver Mauss dont l'œuvre fut à l'origine de nos questionnements. Il faut dire aussi que Tarot procède du

---

[741] C. Tarot, 2000, « Don et grâce, une famille à recomposer ? », dans *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, p. 146, cité dans J.-P. Willaime, 2003, « La religion : un lien social articulé au don », dans *Revue du MAUSS*, No 22 (second semestre) : « *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* », Paris, La Découverte / MAUSS, p. 263.

« paradigme du don » d'Alain Caillé, autre éminent spécialiste de Mauss. Ce « tiers paradigme » du don s'inscrit à son tour en étroite concordance avec nos conclusions en espérant dépasser les paradigmes holistes (fonctionnels) et individualistes (substantifs) en sciences sociales. Caillé résume le paradigme du don comme suit :

> Le paradigme du don ne prétend justement analyser l'engendrement du lien social ni par en bas — depuis les individus toujours séparés — ni par le haut — depuis une totalité sociale en surplomb et toujours déjà-là —, mais en quelque sorte depuis son milieu, horizontalement, en fonction de l'ensemble des interrelations qui lient les individus et les transforment en acteurs proprement sociaux. Le pari sur lequel repose le paradigme du don est que le don constitue le moteur et le performateur par excellence des alliances.[742]

Définir la religion comme rapport fondationnel au cœur du social rejoint les propositions de Tarot et de Caillé pour outrepasser une vision spécialiste et limitative qui voudrait inscrire la spécificité *sui generis* d'un *homo religiosus* aux côtés des *homo politicus*, *aestheticus* et *œconomicus* : autant de vases clos sur la connaissance de ce qu'est l'objet des sciences humaines. Suivant Jacques Pierre, nous disons que c'est dans leur fondement religieux que se recoupent ces différents îlots de langage. C'est ainsi que nous sommes pleinement d'accord avec ce dernier lorsqu'il cerne ainsi la place qu'occupe la religion et sa science au sein du savoir : « Du coup, l'étude du religieux occupe par rapport aux autres disciplines en sciences sociales une position comparable à celle de l'épistémologie. À cette différence près que la religiologie ne surplombe pas ces disciplines à la façon d'un méta-langage mais qu'elle est intérieure à celles-ci.[743] »

---

[742] A. Caillé, 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 19, cité dans J.-P. Willaime, 2003, « La religion… », p. 264.

[743] J. Pierre, 1994, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », dans *Religiologiques*, No 9 (printemps) : « *Construire l'objet religieux* », p. 29.

CONCLUSION

À l'intérieur de ses limites, chaque discipline reconnaît des propositions vraies et fausse ; mais elle repousse, de l'autre côté de ses marges, toute une tératologie du savoir. L'extérieur du savoir est plus ou moins peuplé qu'on ne croit : bien sûr, il y a l'expérience immédiate, les thèmes imaginaires qui portent et reconduisent sans cesse des croyances sans mémoire ; mais peut-être n'y a-t-il pas d'erreurs au sens strict, car l'erreur ne peut surgir et être décidée qu'à l'intérieur d'une pratique définie ; en revanche des monstres rôdent dont la forme change avec l'histoire du savoir[744]

Michel Foucault

Il convient de revenir sur les résultats de notre recherche pour en dresser le bilan en en suivant le fil méthodologique. Il s'agit, ce faisant, de mieux illustrer notre apport et de cerner les limites et les conditions de notre travail. La situation de thèse a été pour nous un exercice d'ajustement permanent entre les données et la théorie. Les deux objets d'étude, technoritualités et nouvelles militances, apparaissaient d'emblée juxtaposés. C'est dans leur *modus operandi* festif, mûs tous deux par des mécanismes de transgression, que nous avons trouvé leur point de jonction, à la rencontre du religieux et du politique. Nous nous sommes donc retrouvés avec un ensemble de phénomènes d'un type très particulier nécessitant une méthodologie idoine. Il nous a donc fallu construire à mesure notre objet de recherche : un exercice où par conséquent « écrire est essentiellement réécrire ». C'est en ce sens que, comme l'écrivent Jean Davallon et Yves Jeanneret :

---

[744] M. Foucault, 1971, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, p. 35, cité par J. Davallon et Y. Jeanneret, 2006, « La posture épistémologique, un geste pratique », Communication au Congrès de la Société française des sciences de l'information et communication (CSFSIC) (mai). Texte inédit, p. 5. « Tératologie » : Science qui a pour objet l'étude des anomalies et des monstruosités des être vivants. (*Robert*)

> La thèse prend la forme d'une initiation (au sens fort d'un rite) caractérisée par un apprentissage de la capacité à résister (on serait tenté de dire, à survivre) au régime d'incertitude qu'engendre la nécessité de recalculer à intervalle régulier la position : d'estimer la relation juste entre le cadre théorique, le terrain, les résultats attendus et la méthode employée.[745]

Dans le premier chapitre, nous avons repris l'essentiel de notre analyse religiologique des technoritualités. Nous avons pris le parti d'une définition fonctionnelle de la religion en suivant la voie ouverte par Émile Durkheim, reprise ensuite par Georges Bataille. La richesse de la perspective durkheimienne réside principalement dans la liberté qu'elle inaugure par rapport au contenu de la religion, ainsi que dans l'attestation de son caractère primitivement social et institutionnel. Or, pour les fins de l'analyse, la perspective durkheimienne nécessite une prise sur le réel. Cherchant à rendre compte du sens que les acteurs donnent eux-mêmes à leurs pratiques, nous avons choisi de construire notre objet en fonction des significations subjectives attribuées au phénomène techno par ses pratiquants. En procédant ainsi et en construisant un modèle idéal-typique de l'expérience et de l'imaginaire techno, nous nous trouvons à avoir couplé une méthodologie wébérienne à ce que nous appelons une « analytique de la transgression ». La transgression est partie prenante de la religion en cela qu'elle est le mécanisme privilégié permettant le passage au monde sacré en suspendant les interdits qui régissent l'ordre profane. Le rapport entre interdit et transgression est ainsi la condition de possibilité de l'expérience religieuse. Par rapport au christianisme traditionnel, la religiosité de la culture techno consacre le déplacement, dans la culture actuelle, du rôle structurant des contenus de croyance vers la primauté de l'expérience et de la pratique. Cette posture nous a permis de rendre compte du caractère rituel et festif des événements techno ainsi que de la cohérence de cette culture tout entière tournée vers la création d'un ailleurs.

---

[745] J. Davallon et Y. Jeanneret, 2006, « La posture épistémologique... », p. 6. Notre conclusion constitue ainsi un ajout aux textes figurant dans *Religiologiques*, No 9 (printemps) : « Construire l'objet religieux ». Elle s'inspire de très près du texte d'une communication à venir de Jean Davallon et d'Yves Jeanneret, ainsi que d'un court texte épistémologique de Julia Bonnacorsi et de Sarah Labelle. Ces textes ont la particularité d'avoir été écrit à partir des sciences de l'information et de la communication (Sic) tout en recoupant très largement nos propres enjeux. J. Davallon et Y. Jeanneret, 2006, « La posture épistémologique... » ; J. Bonnaccorsi et S. Labelle, 2004, « Analyser les transformations des objets empiriques : nouveaux objets, nouvelles méthodes », dans *Konex*, No 2, 11 p. Disponible en ligne sur http://www.enssib.fr/konex . Ces deux textes nous ont été très aimablement signalés par Émilie Flon.

Puisque, comme l'écrit Bataille, « par excellence, le temps sacré est la fête[746] », la religiosité de l'objet est redevable de ce mouvement transgressif vers l'ailleurs signifiant du sacré :

> La transgression est, plutôt que l'interdit, le fondement de la religion. Mais la dilapidation fonde la fête, la fête est le point culminant de l'activité religieuse. Accumuler et dépenser sont les deux phases dont cette activité se compose : si nous partons de ce point de vue, la religion compose un double mouvement de danse où le recul appelle le rebondissement. [...] Dans l'ensemble, en dépit de la complexité du mouvement, le sens en apparaît en pleine lumière : la religion commande essentiellement la transgression des interdits.[747]

C'est pourquoi, dans une société moderne « désenchantée », la fête techno apparaît comme un suprême exemple de perdurance du religieux. Compris ainsi, la multiplicité qui compose le phénomène techno, des fêtes clandestines aux grands raves « commerciaux », apparaît divisée entre deux logiques de *consumation* et de *consommation*. Si, pour Bataille, le sacrifice, autre grand rite religieux, est défini par la consumation d'une offrande, la consumation festive est participation à l'excès et à la dépense et abandon à l'altérité. La fête véritable, éminemment religieuse, s'oppose ainsi avec hardiesse au monde profane et ses impératifs de travail, d'utilité et de consommation.

Nous avons pris acte de la potentialité subversive et critique qui découle de cette première analyse pour interroger la signification et la portée politique des fêtes techno. La présence de *sound systems*[748] techno lors des manifestations entourant le Sommet des Amériques nous a offert un point de passage entre les fêtes techno et le renouveau militant sous les bannières de l'altermondialisme. Nous avons donc poursuivi l'analytique de la transgression dans une discussion sur les caractéristiques, l'historique et les dynamiques des nouveaux mouvements contestataires (NMC), au cœur desquels nous avons retrouvé la même logique manifestive et carnavalesque que celle mise en œuvre par les technoritualités. De la même manière que la condition de l'action politique et du rassemblement dans les fêtes techno est l'indétermination du sens et le refus du logocentrisme, ainsi en est-il pour les nouvelles militances. Transgressifs, les nouveaux mouvements de contestation se divisent

---

[746] G. Bataille, 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit, p. 77.
[747] G. Bataille, 1957, *L'érotisme*..., p. 77.
[748] C'est-à-dire de groupes de technoïdes constitués en unités plus ou moins mobiles de production festive.

entre deux pôles, radical et réformiste, tout comme les technoritualités se divisent entre consumation et consommation. De plus, nous y avons trouvé les mêmes caractéristiques : dévalorisation du pouvoir et des hiérarchies, valorisation de la singularité et de l'expérience, quête d'altérité et mise à profit de la potentialité instituante du carnavalesque. Des nouvelles radicalités aux grands rassemblements altermondialistes comme le Forum social mondial, les NMC répondent ainsi à une logique non plus révolutionnaire mais « manifestive ». C'est ainsi que nous avons pu voir la manière dont le politique trouve sa condition de possibilité et son mode d'expression dans le religieux. À la lumière de notre discussion, le politique nécessite une extériorité dans laquelle se fonder, opération qui engage la fonctionnalité du religieux. Le désir d'un autre monde se conjugue ici avec la création d'espaces de participation politique démocratiques et festifs, tandis que l'identité même du mouvement repose sur différentes mythologies qui lui sont structurantes.

À ce stade, notre objet demeurait considéré comme un isolat. Or, les catégories de consumation et de consommation issues de l'analytique de la transgression, si elles permettaient de rendre compte des dynamiques internes à l'objet, soulevaient en revanche la question de la régulation économique à l'intérieur de la société. Dans la mesure où les phénomènes sous études sont la proie d'une récupération commerciale et institutionnelle, il nous est apparu que nous ne pouvions faire l'économie d'une analyse de certains résidus. Pour ce faire, nous avons dû reconstruire l'objet et interroger les rapports entre nos objets et l'ordre social dominant. Ce que nous apercevons alors est que de nombreux faits laissés en suspens par la première analyse témoignent en faveur d'une lecture inverse, à savoir que les fêtes techno et les nouvelles militances, loin de se résumer à leurs valeurs critiques, sont à maints égards des expressions de la société de consommation et du libéralisme. Cet effet spéculaire milite à notre sens en faveur d'une troisième voie. L'alternative étant indécidable, il nous a fallu adopter un point de vue plus originaire afin de penser ensemble les deux dimensions de l'objet. Ceci à la fois dans le respect des significations subjectives attribuées au phénomène par ses propres acteurs et en tenant compte du fait que la marge fait système avec le centre et appartient à son dispositif de régulation. En tant que marginalités, les fêtes techno et les NMC nous sont apparus comme une sorte de boîte de résonance pour l'ordre

social. Entre marge et centre existe ainsi un double rapport de nécessité dans lequel l'un et l'autre trouve à se fonder.

L'applicabilité de notre analyse première se limite donc à une compréhension interne de phénomènes dont le statut est marginal par rapport au reste du social. L'analytique de la transgression nous a permis de faire sens du cosmos sacré[749] des fêtes techno et des nouveaux mouvements contestataires, mais seulement au prix de l'oubli de ces rapports entre l'ordre social et ses marges. En somme, en oubliant que la transgression ne fait pas que rupture mais aussi soudure avec le système d'interdits qui clôturent le *nomos*. En confinant notre analyse du phénomène aux dimensions subjectives, nous avons, pour reprendre la formule de Claude Lévi-Strauss à propos de Marcel Mauss, non pas pensé le *mana* mais *dans* le *mana*. Or, comment faire le passage pour penser le *mana*, une fois établie la cohérence interne de l'objet ? Pour sortir de l'impasse, il nous est apparu nécessaire d'abandonner l'articulation première à la notion de sacré. Le sacré est une catégorie compacte et inanalysable, lourdement surdéterminée par une métaphysique, et faisant écran à deux autres catégories plus fondamentales, l'Autre et le Même. Faisant appel à cette notion de sacré, notre première analyse a rejoint celles de type phénoménologique en reportant les jugements internes propre à l'objet et en aboutissant dans une réification de la catégorie de l'altérité. Notre problème tenait au fond à ce que recouvrait la notion de sacré, à l'origine de deux écoles de pensée. La première, phénoménologique, est fondée sur une lecture *énergétique* du sacré, pensé comme flux et comme prodigalité de la vie, telle qu'on la retrouve notamment chez Bataille. La seconde lecture, dont on retrouve la postérité chez Lévi-Strauss, insiste au contraire sur l'aspect *topique* du sacré. Choisissant l'un ou l'autre de ces versants, ces analyses ont trouvé à s'adosser à deux métaphysiques inverses et symétriques, qui de l'Autre qui du Même. Afin d'éviter ces écueils, la religion doit selon nous être repensée dans son rapport à ce que nous appelons le « fondement », à la jonction du Même de l'Autre.

La posture de départ, qui articulait la définition de la religion au sacré, s'est avérée insuffisante parce que reposant sur une réification de l'Autre. Dans le passage que nous avons

---

[749] Il nous est possible justement de parler cosmos sacré ici précisément parce que nous nous situons à l'intérieur.

effectué d'une analytique de la transgression à une autre de la « condition » (c'est-à-dire apte à saisir le double mouvement de fondation entre marge et centre), nous nous sommes aperçus du caractère pré-construit de l'objet religieux : marginal, vecteur de réenchantement dans une société désenchantée et, au niveau politique, intrinsèquement critique ou subversif. Ainsi, les théories sur lesquelles nous nous sommes d'abord appuyé se sont révélées moins des soutiens épistémologiques que « comme des lieux dans lesquels se construisent et s'instituent des idéologies qui confortent les pré-construits de nos objets.[750] » Cette idéologie, nous l'avons retracé dans l'épistémè moderne qui oppose, de manière constitutive, religion et modernité et qui s'est répercutée dans les sciences sociales à travers les diverses formulations de la théorie de la sécularisation et du désenchantement. Au fond, tout le débat sur le désenchantement et le réenchantement procède de cette bifurcation inaugurale (soit vers la topique, soit vers l'énergétique) que recouvre la notion de sacré et qui n'a pas été pensée pour elle-même. Ce que notre discussion au dernier chapitre nous a permis de voir, c'est que les sciences sociales se sont constituées de manière à faire de la religion leur plus grand « monstre », pour reprendre le terme employé par Michel Foucault. La religion a été et est encore leur impensé le plus fondamental et le plus tenace, et ce tout particulièrement où elle croise l'auto-définition de la modernité en tant que société post-existant aux individus.

Il y existe donc une issue permettant de faire faux-bond aux impasses qui structurent le champ sociologique depuis un siècle. Si une perspective orientée en fonction des significations subjectives nous a permis de reconstruire le cosmos sacré propre à la culture techno, celle-ci considère que la signification des faits sociaux est du seul côté des acteurs ou de leur action. Or, si la religion est effective tant du côté de la régulation sociale que de la marge, ce que nous proposons ici est précisément que la signification se trouve dans la *relation* qui existe entre ceux-ci et la culture par l'entremise de ses symboles *et* de ses modes de symbolisation. Autrement dit, il n'existe en matière humaine aucune signification en soi et aucun non-sens ; il n'y a ni essence ni pure matérialité. Comme l'écrivait Mauss : « Tout en elle [la société] n'est que relations, même la nature matérielle des choses : un outil n'est rien

[750] J. Bonnaccorsi et S. Labelle, 2004, « Analyser les transformations… », p. 6.

s'il n'est pas manié.[751] » De la même manière, une analyse religiologique ne peut pas faire l'économie des dimensions subjectives (comme le font les théories « critiques » à la suite de Baudrillard ou de Bourdieu) lesquelles recèlent cette part d'énergétique qui fait sens pour le participant, qui s'énonce comme kérygme et auquel il faut se rendre sensible. Comme l'écrivent Davallon et Jeanneret : « Le chercheur, s'il se coupe des contextes dans lesquels les objets circulent et de la matérialité singulière de ces objets, perd en chemin la substance de ce qu'il s'emploie à connaître.[752] » Tenir ensemble individualisme et holisme, significations subjectives et structure sociale, identité et altérité, voilà précisément le défi auquel répond une pensée du religieux articulée au fondement.

La méthode que nous avons employée est ainsi bien rendue par la métaphore de la navigation suggérée par Davallon et Jeanneret. Contrairement à la méthode des sciences nomothétiques (qui peut parfois être résumée par la métaphore de l'autoroute) où l'exigence de conformité garantit certaines finalités, la navigation requiert une consultation réitérée des instruments et des ajustements incessants. Comme l'écrivent cette fois Julia Bonnacorsi et Sarah Labelle :

> C'est dans ce jeu de citations et de réécritures, qui impose de statuer sur d'autres discours scientifiques, que se produit la force énonciatrice, subjective du texte de la thèse, surtout dans le cas de sujets qui visent à analyser les circuits, les médiations, les transformations par lesquelles les valeurs, savoirs et croyances s'instituent et se légitiment dans la société. Aussi saisir des formes hétérogènes sur le terrain impose-t-il un exercice d'écriture qui permette au fur et à mesure en attribuant des statuts et en spécifiant les régimes de discours convoqués, de construire l'objet de recherche, non prédéfini au préalable, mais réajusté continuellement jusqu'à l'écriture finale.[753]

C'est parce que nous avons pratiqué cette démarche en partant de la marge que nous en sommes venus à la nécessité de penser l'ordre social dans son ensemble et sa cohérence. À moins de participer au mythe du désenchantement moderne et de rejoindre l'ensemble des théories de la religion dans leurs apories, nos résultats nous indiquent que nous n'avons le

---

[751] M. Mauss, 1927, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie », dans *L'Année sociologique*, Nouvelle série, No 2. Repris partiellement dans *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, 1968-1969, pp. 42-80, cité dans J. Davallon, 2006, *Le don du patrimoine*, Paris, Hermès, à paraître. Texte gracieuseté de l'auteur.

[752] J. Davallon et Y. Jeanneret, 2006, « La posture épistémologique… », p. 3.

[753] J. Bonnaccorsi et S. Labelle, 2004, « Analyser les transformations… », p. 9.

choix de cheviller l'analyse du religieux à la morphologie sociale. Plus, nous ne pouvons concevoir la religion autrement que dans une fonction de fondation et de régulation sociale liant marge et centre. En ce sens, la problématique de cette thèse déborde de son cadre et en appelle à une nouvelle formulation.

Nous sommes d'avis que la société contemporaine se caractérise en tant que société du marché. Définir dans sa substance la religion dans ce type inédit de société échappe au cadre de cette thèse, bien que ce soit ce vers quoi tend notre analytique de la condition. Maintenant que nous avons éclairci certaines questions épistémologiques eu égard à la religion et à la modernité, il devient possible de relancer notre questionnement. En somme, qu'est-ce que la religion aujourd'hui ? Comment s'incarne la fonction de fondation et de régulation sociale dans la société du marché ? Rappelons d'abord l'hypothèse émise au chapitre quatrième et qui constitue le cœur de cette problématique renouvelée : *De sociétés à mode de fondation, de régulation et de reproduction à autorité transcendante de type théologique (chrétienne) puis politique (État-nationale), nous suggérons que nos sociétés occidentales sont passées, au cours de la modernité historique et son processus de modernisation, à un mode de fondation, de régulation et de reproduction à autorité immanente, orthopraxique et non plus orthodoxique, sous le signe de l'économique.* Par conséquent, *nous suggérons que nous pouvons comprendre la cohérence des modalités contemporaines du religieux comme participant d'une recomposition de la religion propre à la société du marché. Nous disons que c'est dans leur fondement religieux, à la jonction de l'identité et de l'altérité, que les mutations contemporaines du politique et de l'économique trouvent leur sens.*

Il faut répéter que le passage d'une régulation à autorité transcendante vers une régulation à autorité immanente signifie, de l'intérieur, le passage d'un cosmos sacré postulant une division du monde entre visible et invisible, ici-bas et au-delà, corps et esprit, etc., à un cosmos sacré où Vérité et Réalité subsistent sur le même plan et qui repose sur des postulats (métaphysiques) définissant un ordre soi-disant « naturel » des choses. Incidemment, et ceci est de prime importance, en aucun cas un tel régime immanent échappe-t-il au jeu de clôture et de totalisation entre Même et Autre. En ce sens, nous serions entrés

dans un monde comportant quelque ressemblance avec les civilisations panthéistes ou encore « animistes », celles-là mêmes que l'on tient habituellement pour soumises à la loi du destin et à une acceptation de l'ordre des choses[754] ; celles-là mêmes où visible et invisible « forment un seul monde », où sacré et profane « s'entremêlent jusqu'à l'indistinction ». Ce type de société construit une évidence du monde qui témoigne d'une emprise du cosmos sacré sur le social, c'est-à-dire d'une fonctionnalité optimale du religieux. Dans une telle société, écrit Peter Berger :

> Le monde social tend à être considéré, autant que possible, comme allant de soi. La socialisation réussit dans la mesure où ce caractère d'évidence est intériorisé... En d'autres termes, les programmes institutionnels sont gratifiés d'un statut ontologique au point que leur refus revient à nier l'être même – l'être de l'ordre universel des choses est donc son propre être dans cet ordre.[755]

Ce portrait ne correspond-il pas à ce que nous pouvons observer dans nos sociétés ? Et, si tel est le cas, quels seraient ses « programmes institutionnels » et ses modes de socialisation ? Pouvons-nous considérer ainsi ces impératifs de construction de sens, de performance, d'expressivité et d'authenticité dont nous avons parlé au quatrième chapitre ? En sortant de la régulation à autorité transcendante (et non pas de la religion), ne sommes nous pas entrés dans un type de société dans laquelle les idées de mystère et d'autre monde, tard venues dans les conceptions religieuses selon Durkheim, se seraient en partie dissipées ? Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim écrit :

> Car les conceptions religieuses ont, avant tout, pour objet d'exprimer et d'expliquer, non ce qu'il y a d'exceptionnel et d'anormal dans les choses, mais, au contraire, ce qu'elles ont de constant et de régulier. Très généralement, les dieux servent beaucoup moins à rendre compte des bizarreries, des anomalies, que de la marche habituelle de l'univers, du mouvement des astres, du rythme des saisons, de la poussée annuelle de la végétation, de la perpétuité des espèces, etc. Il s'en faut donc pour que la notion du religieux coïncide avec celle de l'extraordinaire et de l'imprévu.[756]

---

[754] M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, p. 81.
[755] P. Berger, 1971, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Éditions du Centurion, p. 54.
[756] É. Durkheim, 1998, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, p. 39.

Ne sommes nous pas, dans nos sociétés de consommation, de maîtrise techno-scientifique et d'obsession sécuritaire, dans une situation plus proche des sociétés archaïques et traditionnelles qu'on voudrait le croire ? Avons-nous réellement fait rupture avec la fonction d'évidence de la religion ? Quel rôle pourraient-on voir les techno-sciences, les « sciences » économiques et de la « gestion » jouer dans la régulation et la fondation de telles évidences ? Quelle fonction symbolique de normalisation et de régulation pourraient-on voir les technologies de télécommunication de plus en plus abondantes (de la télévision jusqu'au foisonnement Internet) jouer dans la construction sociale de notre réalité, dans l'élaboration immanente de notre « cosmos sacré » ?

Les enjeux de ces questionnements sont multiples et laissent entrevoir un renouvellement des perspectives pour l'étude du religieux dans la modernité. En réarticulant les différentes sphères sociales, politique et économique notamment, à une telle compréhension du religieux, il semble que nous soyons en mesure de dépasser l'idéologie sécullariste qui referme sur elles-mêmes tout un pan des sciences sociales. L'étude de ces questions dessine une programmatique sur laquelle ouvre cette thèse et à laquelle nous nous adonnerons volontiers. Le mythe de la sortie de la religion conforte cet autre mythe voulant que la société s'efface devant l'individu. Repenser la religion n'est-il pas le meilleur moyen de dépasser cet oubli du social pour repenser l'évolution de nos sociétés comme condition de l'individu ? N'est-ce pas la voie la plus raisonnable à opposer aux tenants de la fragmentation ? N'est-ce pas, de la même façon, faire un coup d'arrêt aux théories qui depuis des décennies clament que nous sommes en plein « ère de transition, de bifurcation et de chaos[757] » ? Ne sommes nous pas tout simplement inaptes à saisir ce qui assure la cohérence et la continuité de nos sociétés ? Notre problématique ne porte-t-elle pas en germe la promesse d'une sortie des discussions interminables sur l'éclipse des fondements moraux de nos sociétés ? N'est-ce pas aussi une manière de s'opposer avec profit à l'argumentaire déresponsabilisant qui persiste à penser nos sociétés comme étant sujettes à une dynamique mécaniste de désenchantement ? N'y a-t-il pas, dans de tels renversements de perspective,

[757] Selon les mots de l'influent politologue Immanuel Wallerstein, par exemple dans « New revolts against the system », dans *New Left Review*, No 18 (novembre-décembre), 2002, p. 37.

quelque chose comme la base d'une éthique du savoir pour ce nouveau siècle ? Repenser la religion n'est-il pas, en somme, le meilleur moyen de repenser la modernité ?

BIBLIOGRAPHIE

TECHNORITUALITÉS

AN-JU, 1998, *Techno*, [s.l., France], Les éditions hors-collection, 79 p.

ART PRESS, 1998, « Techno : anatomie des cultures électroniques », Hors Série No 19, 177 p.

APOLLO, [s.d.], *House music 101*. Document électronique : http://www.livingart.com/raving/articles/housemusic101.htm , consulté le 25 décembre 2003.

BARBICHON-LELOUP, Jean-Yves, 1997, « DJ : L'opérateur, le passeur et l'entertainer », dans *Blocnotes*, No 14 (janvier-février), pp. 15-18.

BEN SAÂDOUNE, Nora *et al.*, 1997, *Rituel Festif / Festive Ritual. Portraits de la scène rave à Montréal*, Montréal, Macano, 48 p.

BIRGY, Philippe, 2001, *Mouvement techno et transit culturel*, Paris, L'Harmattan, 224 p.

BOMBEREAU, Gaëlle, 1999, « Au rebord du monde, des passagers en marge », dans *Cultures en mouvement*, No 21 (octobre), pp. 46-48.

BORNEMAN, John et Stefan Senders, 2000, « Politics without a Head : Is the "Love Parade" a New Form of Political Identification ? », dans *Cultural Anthropology*, Vol. 15, No. 2 (mai), pp. 294-317.

BROOKMAN, Chris, 2001, « 'Forever Young' : Consumption and Evolving Neo-Tribes in the Sydney Rave Scene », Thèse présentée au Département des Geosciences, Université de Sydney, 91 p.

BURLIN, Khrystell E., 2001, « Techno. Une invitation à la transe » dans *Dire* (revue des cycles supérieurs de l'Université de Montréal), Vol. 10, No. 3, pp. 4-5.

COLLIN, Matthew, 1998, *Altered States. The story of Ecstasy culture and Acid House*, London, Serpent's Tail, 329 p.

CORRIVEAU, Sandra, 1999, « Le rave : nouvel art de liberté, effluve de sagesse », Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en communication, Université du Québec à Montréal, 129 p.

EPSTEIN, Renaud, 2001, « Les équipements de la nuit techno à l'épreuve de la critique techno », dans *Annales des ponts et chaussées*, No 99 (juillet-septembre), pp. 1-10.

EPSTEIN, Renaud, 2001, « Les raves ou la mise à l'épreuve underground de la centralité parisienne », dans *Mouvements*, janvier-février, 12 p. Document électronique : http://www.acadie-reflex.org/JeuCadre1.html , consulté le 8 janvier 2003.

FONTAINE, Astrid et Caroline Fontana, 1996, *Raver*, Paris, Anthropos, 111 p.

FRITZ, Jimi, 1999, *Rave Culture. An Insider's Overview*, [s.l.], Canada, Smallfry Press, 275 p.

GAILLOT, Michel, [1998], *Sens multiple. La techno, un laboratoire artistique et politique du présent*, Paris, Dis Voir, 120 p.

GAUTHIER, François et Guy Ménard (dir.), 2001, *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités : religiosités rave* », 288 p.

GAUTHIER, François , 2001, « Rave et religion. Effervescence sociale, pulsion religieuse (pour une interprétation religiologique du phénomène rave) », Mémoire de maîtrise, Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal, 131 p.

GAUTHIER, François , 2001, « Quelques arpents de nuit. Le phénomène rave, vu de près », dans François Gauthier et Guy Ménard (dir.), 2001, *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités : religiosités rave* », pp. 17-51.

GAUTHIER, François , 2001, « Consumation. La religiosité des raves », dans François Gauthier et Guy Ménard (dir.), 2001, *Religiologiques*, No 24 (automne) : « *Technoritualités : religiosités rave* », pp. 175-197.

GAUTHIER, François, 2003, « Rapturous ruptures. The instituant religious experience of rave », dans Graham St John (dir.), *Rave Culture and Religion*, Londres et New York, Routledge, pp. 65-84.

GAUTHIER, François, 2004, « Raves et espaces urbain. Bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte ? », dans Pierre-W. Boudreault et Michel Parazelli (dir.), *L'imaginaire urbain et les jeunes. La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 237-257.

GAUTHIER, François, 2005, « Rave and religion ? A contemporary youth phenomenon as seen through the lens of religious studies », dans *SR*, Vol. 33, No 3/4, Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, pp. 397-413.

GAUTHIER, François, 2005, « Orpheus and the Underground. Raves and implicit religion: a critical analysis » dans *IR* (Journal for the Study of Implicit Religion), Vol. 8, No 2, à paraître.

GREEN, Anne-Marie (dir.), 1997, *Des jeunes et des musiques. Rock, rap, techno...*, Paris, L'Harmattan, 317 p.

HAMMERSLEY, Richard, Furzana Khan and Jason Ditton, 2002, *Ecstasy and the Rise of the Chemical Generation*, Londres et NewYork, Routledge, 165 p.

HAMPARTZOUMIAN, Stéphane (dir.), 1999, *Sociétés*, No 65 : « *Effervescence techno* », Paris et Bruxelles, De Boeck, 133 p.

HAMPARTZOUMIAN, Stéphane, 2004, *Effervescence techno ou la communauté trans(e)cendantale*, Paris, L'Harmattan, 305 p.

HOLLAND, Julie (dir.), 2001, *Ecstasy : the Complete Guide*, Rochester (Vermont), Park Street Press, 454 p.

HUTSON, Scott, 1999, « Technoshamanism : spiritual healing in the rave culture », dans *Popular Music and Society*, Vol. 23, No 3, pp. 53-77.

HUTSON, Scott R., 2000, « The Rave : Spiritual Healing in Modern Western Subcultures », dans *Anthropological Quarterly* No 73, Vol.1 (janvier), pp. 35-49.

LÉPINE, Patrice et Eddy Morissette, 1999, *Les nomades urbains. Étude exploratoire du mouvement rave à Québec*, Québec, Botakap, 155 p.

LELOUP, Jean-Yves *et al.*, 1999, *Global tekno, Vol. 1*, [s.l., France], Éditions du Camion Blanc, 258 p.

MABILON-BONFILS, Béatrice et Anthony Pouilly, 2002, *La musique techno, art du vide ou socialité alternative ?*, Paris, L'Harmattan, 245 p.

MABILON-BONFILS, Béatrice (dir.), 2004, *La fête techno. Tout seul et tous ensemble*, Paris, Autrement, 174 p.

MCCALL, Tara, 2001, *This is Not a Rave. In the Shadow of a Subculture*, Toronto, Insomniac Press, 213 p.

MCROBIE, Angela, 1994, *Postmodernism and Popular Culture*, Londres et New York, Routledge, 225 p.

OLAVESON, Tim et Melanie Takahashi, 2003, « Music, Dance and Raving Bodies : Raving as Spirituality in the Central Canadian Rave Scene », dans *Journal of Ritual Studies*, Vol. 17, No 2, pp. 72-96.

OSBORNE, Ben, 1999, *The A-Z of Club Culture*, London, Sceptre, 325 p.

PETERSON, Robert, 1996, *« Ecstasy » : synthèse documentaire et pistes de prévention*, Saint-Charles-Borromée, Québec, Direction de la santé publique de Lanaudière, .

PETIAU, Anne (dir.), 2001, « *Pulsation techno, pulsation sociale* », *Sociétés*, No 72, Paris et Bruxelles, De Boeck.

PUSH et Mireille Silcott, 2000, *The Book of E. All about Ecstasy*, London, Omnibus Press, 243 p.

QUEUDRUS, Sandy, 1999, *Un maquis techno. Modes d'engagement et pratiques sociales dans la free-party*, Nantes, Éditions Mélanie Séteun, 120 p.

RACINE, Étienne, 1999, « La matière techno », dans *Cultures en mouvement*, No 21 (octobre), pp. 40-42.

RACINE, Étienne, 2002, *Le phénomène techno. Clubs, raves, free-parties*, Paris, Imago, 213 p.

RACINE, Étienne, 2003, *Les participants de la Techno Parade 2003. Étude quantitative*, Paris, Technopol, 50 p.

REDHEAD, Steve (dir.), 1997, *Subcultures to Clubcultures. An Introduction to Popular Cultural Studies*, Londres, Blackwell, 120 p.

REDHEAD, Steve (dir.), 1999, *Rave Off. Politics and Deviance in Contemporary Youth Culture*, Brookfield (Etats-Unis), Ashgate, 192 p.

REDHEAD, Steve (dir.), 2000, Repetitive Beat Generation, London, Sceptre, 177 p.

REYNOLDS, Simon, 1999, *Generation Ecstasy. Into the World of Techno and Rave Culture*, New York, Routledge, 454 p.

SAUNDERS, Nicholas et Rick Doblin, 1996, *Ecstasy. Dance, Trance and Transformation*, Oakland, California, Quick American Archives, 281 p.

SEVIN, Jean-Christophe, 2003, « Hétérotopie techno » dans *ethnographiques.org* [périodique en ligne] n° 3 (avril 2003), 10 p. Document électronique : http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArSevin.html , consulté le 27 février 2004.

SILCOTT, Mireille, 1999, *Rave America. New School Dancescapes*, Toronto, ECW Press, 188 p.

ST JOHN, Graham (dir.), 2001, *FreeNRG. Notes From the Edge of the Dance Floor*, Altona (Australie), Common Ground Press, 255 p.

ST JOHN, Graham (dir.), 2003, *Rave Culture and Religion*, Londres et New York, Routledge, 314 p.

TAGG, Philip, 1994, « From refrain to rave : the decline of figure and the rise of ground », dans *Popular Music*, Vol. 13, No. 2, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 209-222.

THORNTON, Sarah, 1996, *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*, Middletown (Connecticut), Wesleyan University Press, 191 p.

TRAMACCHI, Des, 2000, « Field Tripping : Psychedelic communitas and ritual in the Australian bush », *Journal of Contemporary Religion*, No 15, pp. 201-213.

WARD, Jenni et Geoffrey Pearson, 1997, « Recreational drug use and dealing in London », dans Korf, D. J. et H. Riper, *Illicit Drug Use in Europe*, Proceedings of the Seventh Annual Conference on Drug Use and Drug Policy, p. 140-146.
WARD, Jenni et Chris Fitch, 1998, « Dance culture and drug use », dans *Drug use in London*, London, Leighton Print, pp. 109-124.
WARD, Jenni, 1998, « Changing Youth Transitions — new risks and vulnerabilities », dans *Drugs: education, prevention and policy*, Vol. 5, No. 1, pp. 105-108.
WARD, Jenni, 2000, *Stopping Selling?*, Acte de conference présentée au American Society of Criminology Conference, San Francisco. Copie obtenue auprès de l'auteure.

NOUVEAUX MOUVEMENTS DE CONTESTATION

ALI, Tariq *et al.*, 2005, « Manifeste de Porto Alegre. Douze propositions pour un autre monde possible », Porto Alegre, Brésil, 2 p.
ATTAC, 2001, *Agir local, penser global. Les citoyens face à la mondialisation*, Paris, Mille et une nuits, 109 p.
ATTAC, 2002, *Attac au Zénith. Manifeste 2002*, Paris, Mille et une nuits, 111 p.
ATTAC, 2002, *Tout sur Attac 2002*, Paris, Mille et une nuits, 187 p.
AUBENAS, Florence et Miguel Benasayag, 2002, *Résister, c'est créer*, Paris, La Découverte, 121 p.
BELLO, Walden, 2002, « Pacific Panopticon », entretien dans *New Left Review*, No 16 (juillet-août), pp. 68-85.
BELLON, André, 2004, « Dieu créa la mondialisation… », dans *Le Monde Diplomatique*, Novembre 2004, p. 36.
BENASAYAG, Miguel et Diego Sztulwark, 2001, *Du contre-pouvoir*, Paris, La Découverte, 166 p.
CAMERON, David R. et Janice Gross-Stein, 2003, *Contestation et mondialisation. Repenser la culture et la communication*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 218 p.
CASSEN, Bernard, 2003, « On the Attack », entretien dans *New Left Review*, No 19 (janvier-février), pp. 41-60.
COMITÉ d'organisation du Forum Social Mondial, 2001, « Charte des principes du Forum Social Mondial », Sao Paulo, Brésil, 2 p.
DUGRÉ, Geneviève, 2005, « Le mouvement altermondialiste et le Forum Social Mondial : De la diversité à l'homogénéisation », Document de travail de la Chaire de Recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie, Université du Québec à Montréal, 25 p. Document électronique : http://www.chaire-mcd.ca , accédé le 10 octobre 2005.
DUPUIS-DÉRI, Francis, 2002, « Plus de 1360 arrestations à caractère politique depuis 1999 au Québec », dans *Le Devoir*, 29 mars, p. A8.
DUPUIS-DÉRI, Francis, 2003, « Révolte au cœur de l'Empire : Pourquoi ? L'esprit radical du mouvement « antimondialisation » », dans *Argument*, Vol. 5, No 2, pp. 115-130.
DUPUIS-DÉRI, Francis, 2003, « Mouvements sociaux et répression policière », dans *Le Devoir*, 7 août, p. A8.

DUPUIS-DÉRI, Francis, 2004, « En deuil de révolution ? Pensées et pratiques anarcho-fatalistes », dans *Argument*, Vol. 16, No 2, pp. 72-89.

DUPUIS-DÉRI, Francis, 2004, « Penser l'action directe des Black Blocs », dans *Politix*, Vol. 17, No 68 : « *Militants de l'altermondialisation* », pp. 79-109.

DUPUIS-DÉRI, Francis, 2005, « L'altermondialisme à l'ombre du drapeau noir. L'anarchie en héritage », dans Éric Agrikoliansky, Olivier Fillieule et Nonna Mayer (dir.), *L'altermondialisme en France. La longue histoire d'une nouvelle cause*, Paris, Flammarion, pp. 199-231.

FLON, Malorie, 2005, « Fiche sur ATTAC », 6 p. Document électronique publié sur le site de la chaire de recherche sur la mondialisation, la citoyenneté et la démocratie de l'UQÀM au http://va.chaire-mcd.ca/msa/ , consulté le 22 décembre 2005.

FRANK, Thomas, 2003, *Le marché de droit divin. Capitalisme sauvage et populisme de marché*, Paris, Lux, 498 p.

GRAEBER, David, 2002, « The new anarchists », dans *New Left Review*, No 13 (janvier-février), pp. 61-74.

HARDT, Michael, 2002, « Today's Bandung? », dans *New Left Review*, No 14 (mars-avril), pp. 112-118.

HARDT, Michael et Antonio Negri, 2004, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, La Découverte, 407 p.

HOLLOWAY, John. 2002, *How to Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London, Pluto Press, 235 p.

LAÏDI, Zaki, 2004, *La grande perturbation*, Paris, Flammarion, 473 p.

MARCOS, Subcomandante, 2001, « The punch card and the hourglass », entretien dans *New Left Review*, No 9 (mai-juin), pp. 69-79.

MERTES, Tom, 2002, « Grass-roots globalism. Reply to Michael Hardt », dans *New Left Review*, No 17 (septembre-octobre), pp. 101-110.

MUXEL, Anne, 1996, *Les jeunes et la politique*, Paris, Hachette, 137 p.

PINEAULT, Éric, 2004, « Généalogie de quelques lieux communs sur la mondialisation », dans *Les cahiers du 27 juin*, Vol. 2, No 1 (été-automne), pp. 11-15.

PIOTTE, Jean-Marc, 2004, « Avoir 20 ans en 1960 », dans *Argument*, Vol. 6, No. 2, pp. 49-61.

SADER, Emir, 2002, « Beyond civil society. The Left after Porto Alegre », dans *New Left Review*, No 17 (septembre-octobre), pp. 87-99.

SELLERS, John, 2001, « Raising a Ruckus », entretien dans *New Left Review*, No 10 (juillet-août), pp. 71-85.

SOMMIER, Isabelle, 2001, *Les nouveaux mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 128 p.

WALLERSTEIN, Immanuel, 2002, « New revolts against the system », dans *New Left Review*, No 18 (novembre-décembre), pp. 29-39.

WEILL, Nicolas, 2005, « Le président d'Attac ne veut pas soutenir une éventuelle candidature de José Bové en 2007 », dans *Le Monde*, samedi le 27 août 2005, p. 6.

BLACK, D.S., 1998, « Burning Man as Ephemeropolis and the Refusal of Meaning », Conférence prononcée au North American Interdisciplinary Conference on Environment and Community, University of Nevada (Reno), 9 p.

BOUCHARD, Jean-François, 2004, « Troc extrême », dans *Voir*, Montréal, le 16 septembre, pp. 12-13.

BURNING MAN, site Internet : http://www.burningman.com .

DOHERTY, Brian, 2004, *This is Burning Man*, New York, Little, Brown and Company, 304 p.

GAUTHIER, François, 2004, « Le Temple de l'Honneur. Rituels et deuils dans le désert au Festival Burning Man », dans *Frontières*, Vol. 17, No. 1 (automne), pp. 87-90.

GILMORE, Lee, [2003], « Fires of the Heart : Ritual, Pilgrimage, and Transformation at the Burning Man Festival ». Inédit, gracieuseté de l'auteur, 15 p.

HOCKETT, Jeremy, 1999, « Burning Man and the Ritual Aspect of Play », 9 p. Document électronique :http://www.unm.edu/~hockettj/play.htm , consulté le 28 juillet 2004.

HOCKETT, Jeremy, [s.d.], « Men of Fire. Three Burning Rituals of Rebirth and Renewal : Questions of Authenticity », 21 p. Document électronique : http://www.unm.edu/~hockettj/menoffire.html , consulté le 28 juillet 2004.

HOCKETT, Jeremy, 2001, « Time, Tranformation and Becoming : The Hard Fought Battle for Burningman », Texte présenté à la Joint Conference of the Rocky Mountain and California American Studies Associations : Millenial Transgressions, 4 p. Document électronique : http://www.unm.edu/~hockettj/menoffire.html , consulté le 28 juillet 2004,

HOCKETT, Jeremy, [s.d.], *Ethnography of a Burning Man Participant: Theories and Methods of Folklore Study.* Document électronique : http://www.unm.edu/~hockettj/Ethnography.htm , consulté le 28 juillet 2004.

HOCKETT, Jeremy, [s.d.], *From Strange, to Weird, to (W)Hol(l)y Other: Conceptualizing Burningman as a New Religious Movement.* Document électronique : http://www.unm.edu/~hockettj/New%20Religious%20Movement.htm , consulté le 28 juillet 2004.

KOZINETS, Robert V., 1999, *Ritual Without Dogma: Liberating, Purifying, and Primalizing Consumption at The Burning Man Project*, 31 p. Document électronique : http://www.kellogg.nwu.edu/faculty/kozinets/htm/Research/BurningMan/ritual.htm , consulté le 28 juillet 2004.

KOZINETS, Robert V., 2002, « Can Consumers Escape the Market?: Emancipatory Illuminations from Burning Man », dans *Journal of Consumer Research*, No 29 (juin). Document électronique : http://www.journals.uchicago.edu/JCR/journal/issues/v29n1/290102/290102.html , consulté le 28 juillet 2004.

KOZINETS, Robert V. et John SHERRY Jr., 2003, « Dancing on common ground. Exploring the sacred at Burning Man » dans Graham St. John dir., *Rave Culture and Religion*, Londres et New York, Routledge, pp. 287-303.

KOZINETS, Robert V., 2004, « The moment of infinite fire », dans Stephen Brown et John F. Sherry Jr. (dir.), *Time, Space and the Market. Retroscapes Rising*, Armonk (New York), M. E. Sharpe, pp. 199-216.
RITOUX, Nicolas, 2004, « Bienvenue à Black Rock City », dans *La Presse*, le 11 septembre, pp. Actuel : 1-3.
SHERRY Jr., John F., 2004, « Bespectacled and bespoken. Gazing from Throne Zone to Five O'Clock and Head », dans Stephen Brown et John F. Sherry Jr. (dir.), *Time, Space and the Market. Retroscapes Rising*, Armonk (New York), M. E. Sharpe, pp. 19-34.
WRAY, Matt, 1995, « Burning Man and the Rituals of Capitalism », dans *Bad Subjects. Political Education for Everyday Life*, No. 21 (septembre), 7 p.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

ARENDT, Hannah, 1961, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 404 p.
AUGÉ, Marc, 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 149 p.
AUSMANN, Hugo et Franz J. Hinkelammert, 1993, *L'idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché*, Paris, Cerf, 378 p.
AVARD, François, 2005, « Un nouvel athéisme », dans *Protégez-Vous* (mars), p. 43.
BACHELARD, Gaston, 1970, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 257p.
BACHELARD, Gaston, 1999 [1934], *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses universitaires de France / Quadrige, 183 p.
BAKHTINE, Mikhaïl, 1970, « Introduction » dans *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard NRF, pp. 9-67.
BAILEY, Edward I., (dir.), 1996, *Religiologiques*, No. 16 (automne) : « *Religion Implicite* », 269 p.
BAILEY, Edward I., 1997, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen, KOK Pharos, 302 p.
BAILEY, Edward I., 1998, *Implicit Religion: an introduction*, London, Middlesex University Press, 113 p.
BARTHES, Roland, 1957, *Mythologies*, Paris, Seuil, Coll. Points Essais, 247 p.
BASTIDE, Roger, 1997, *Le sacré sauvage*, Paris, Stock, 229 p.
BASTIDE, Roger, 1995, « Anthropologie religieuse » dans *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 2, Paris, Éditions Encyclopaedia Universalis, pp. 551-555.
BATAILLE, Georges, 1949, *La part maudite*, précédé de *La notion de dépense*, Paris, Minuit, 231 p.
BATAILLE, Georges, 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 306 p.
BATAILLE, Georges, 1973, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 159 p.
BAUDRY, Patrick, 1994, « La violence ritualisée : une dynamique tensionnelle », dans *Religiologiques*, No 10 (automne 1994) : « *Actualité du mythe* », pp. 247-254.
BAUDRY, Patrick, 1998, « Initiation et ritualisation » dans « *L'adolescent et la mort* », *Études sur la mort*, Revue de la société de thanatologie, 113, pp. 143-151.

BAUDRILLARD, Jean, 1970, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Paris, Folio Denoël, 318 p.

BEAUDIN, Michel, 1992, « « Sotériologie » capitaliste et salut chrétien », dans Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton (dir.), *Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Actes du 28e congrès de la Société canadienne de théologie, Montréal, Fides, Coll. Héritage et projet No 48, pp. 237-81.

BEAUDIN, Michel, 1995, « Cette idole qui nous gouverne. Le néo-libéralisme comme "religion" et « théologie » sacrificielles », dans *SR*, Vol. 24, No 4, Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, pp. 395-413.

BEAUDIN, Michel, 1997, « Un projet occupe déjà le terrain : la société comme marché. Fascination du credo néo-libéral et solidarité sociale velléitaire chez les gens d'affaires francophones de Montréal », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Projet de société et lectures chrétiennes,* Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie (1996), Montréal, Fides, Coll. Héritage et projet No 57, pp. 57-104.

BELLAH, Robert N. et Philip E. Hammond, 1980, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper and Row, 208 p.

BELLAH, Robert N., 1970, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World,* New York, Harper and Row, 297 p.

BERGER, Peter, 1971 [1967], *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Éditions du Centurion, 287 p.

BERGER, Peter et Thomas Luckmann, 1996 [1966], *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 288 p.

BERGER, Peter L., 2001, « La désécularisation du monde : un point de vue global » dans Peter L. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, pp. 13-36.

BEY, Hakim, 2003, *T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, deuxième édition avec préface, Brooklyn, Autonomedia, 147 p.

BIBEAU, Gilles et Marc Perreault, 1995, *Dérives montréalaises. À travers des itinéraires de toxicomanies dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve*, Montréal, Boréal, 234 p.

BIBEAU, Gilles et Marc Perreault, 2003, *La Gang : une chimère à apprivoiser. Marginalité et transnationalité chez les jeunes Québécois d'origine afro-antillaise*, Montréal, Boréal, 391 p.

BIDAUD, Anne-Marie, 1994, *Hollywood et le Rêve Américain. Cinéma et idéologie*, Paris, Masson, 232 p.

BLACK, J. David, 2002, *The Politics of Enchantement. Romanticism, Media, and Cultural Studies*, Waterloo (Ontario), Wilfrid University Press, 200 p.

BOGLIONI, Pierre, 1981, « Le christianisme et la fête », dans *Critère* 30 (printemps).

BOISVERT, Yves, 1995, *Le postmodernisme*, Montréal, Boréal, 123 p.

BOISVERT, Yves, 1997, *L'analyse postmoderniste. Une nouvelle grille d'analyse socio-politique*, Paris, L'Harmattan, 241 p.

BOISVERT, Yves et Lawrence Olivier, 2000, *À chacun sa quête. Essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 205 p.

BOLTANSKI, Luc et Ève Chiapello, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard NRF, 843 p.

BOLTANSKI, Luc, 1993, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 287 p.

BONNACCORSI, Julia et Sarah Labelle, 2004, « Analyser les transformations des objets empiriques : nouveaux objets, nouvelles méthodes », dans *Konex*, No 2. Disponible en ligne sur http://www.enssib.fr/konex .

BOUCHARD, Gérard, 2002, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Éditions Nota Bene / Cefan, 129 p.

BOURGAULT, Raymond, 1980, « Théisme et religion » dans Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau (dir.), *Sciences sociales et Églises*, Montréal, Bellarmin, pp. 119-131.

BOUTIN, Maurice, 1976, « Fête et événement », dans Maurice Boutin, Éric Volant et Jean-Claude Petit (dir.), *L'homme en mouvement. Le sport. Le jeu. La fête*, Montréal, Fides, pp. 149-163.

BOUVERESSE, Jacques, 2000, *Essais I Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone et Comeau & Nadeau, 254 p.

BOUVERESSE, Jacques , 1987, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 734 p.

BRELICH, Angelo, 1970, « Prolégomènes à une histoire des religions », dans *Histoire des religions*, tome 1, Paris, Gallimard, Coll. Pléïade, pp. 3-35.

BRETON, David Le (dir.), 2001, *L'adolescence à risque*, Paris, Autrement, 183 p.

BRETON, David Le, 2002, *Conduites à risque. Des jeux de mort aux jeux de vivre*, Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, 223 p.

BRETON, David Le, 2002, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 224 p.

BRETON, David Le, 2003, *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 141 p.

BRETON, David Le, 2005, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, Presses universitaires de France, 249 p.

CAILLOIS, Roger, 1950, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 250 p.

CAMPBELL, Michel-M., 1994, « Notes sur les rapports entre la religiologie et la théologie », dans *Religiologiques*, No 9 (printemps), « *Construire l'objet religieux* », pp. 199-207.

CANTIN, Serge et Robert Mager (dir.), 2000, *L'autre de la technique. Perspectives multidisciplinaires*, Québec, Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 339 p.

CARRIER, Michel, 2003, « Croire moderne, savoir postmoderne », dans Jacques Cherblanc, Gabriel Lefebvre et Kevin Shelton (dir.), *Religiologiques*, No 27 (printemps) : « *Savoir et croire* », pp. 103-126.

CARRIER, Michel, 2004, « Le sacré bataillien. Transfigurer le politique », dans Michel Carrier (dir.), *Religiologiques*, No 30 (automne) : « *Le sacré en question* », pp. 99-126.

CARRIER, Michel, 2006, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber, 146 p.

CASAJUS, Dominique et André Dumas, 1995, « Sacré », dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 20, Paris, Éditions Encyclopaedia Universalis, pp. 456-462.

CAZENEUVE, Jean, 1968, *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 126 p.

CERTEAU, Michel de, 1973, « *L'espace du désir ou Le « fondement » des Exercices Spirituels* », dans *Christus*, tome XX, no. 77, pp. 118-128.

CERTEAU, Michel de, 1982, *La fable mystique, 1. XVI^e^-XVII^e^ siècle*, Paris, Gallimard, 414 p.

CHAMPION, Françoise, 1993, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes », dans Jean Delumeau (dir.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, pp. 741-771.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, 1990, *Max Weber et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 95 p.

COMTE-SPONVILLE, André, Jean Delumeau et Arlette Farge, 2004, *La plus belle histoire du bonheur*, Paris, Seuil, 158 p.

CORTEN, André, 2003, « Précarité constitutive de la « transcendance politique » en Amérique latine », Texte du Colloque Religions and Generations, Turin, Groupe de Recherche sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine, 9 p. Document électronique : http://www.gripal.ca/article.php3?id_article=6 , consulté le 9 mars 2003.

CORTEN, André, 2004, « Pentecôtismes : immanence et transnationalisation », texte de l'auteur, à paraître, 12 p.

COX, Harvey, 1999, « The Market as God. Living in the New Dispensation », dans *The Atlantic Monthly* No 283, Vol. 3 (mars 1999), pp. 18-23.

CRUTS, Augustinus A. N., 2001 (automne), « La construction sociale des morts attribuées à la drogue », dans *Frontières*, 14, 1, « *Où est la marge ?* », Centre d'étude sur la mort, Université du Québec à Montréal, pp. 14-18.

DASSAS, Véronique, 2004, « Situer les situationnistes », dans *Conjonctures*, No 38 (été) : « *Guy Debord* », pp. 17-43.

DAVALLON, Jean et Yves Jeanneret, 2006, « La posture épistémologique, un geste pratique », Communication au Congrès de la Société française des sciences de l'information et communication (CSFSIC), mai, inédit, 9 p.

DAVALLON, Jean, 2006, *Le don du patrimoine*, 148 p. Document gracieuseté de l'auteur. À paraître (Paris, Hermès).

DEBORD, Guy, 1994, « *In girum imus nocte et consumimur igni* », Paris, 1978 (Simar Films), dans *Œuvres cinématographiques complètes* (1952-1978), Paris, Gallimard [Paris, Champ Libre, 1978], [s.p.].

DEBORD, Guy, 1992, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 208 p.

DEBORD, Guy-Ernest et Gil J. Wolman, 1956, « Mode d'emploi du détournement », paru initialement dans « *Les lèvres nues* », No 6 (mai), 15 p. Texte disponible sous forme électronique au http://www.diogène.ch , consulté le 10 octobre 2005.

DECHANT, Dell, 2002, *The Sacred Santa. Religious Dimensions of Consumer Culture*, Cleveland, The Pilgrim Press, 224 p.

DELUMEAU Jean, 1999, « Une traversée du millénarisme occidental », dans Gérard Rochais (dir.), *Religiologiques*, No 20 (automne 1999) : « *Millénarismes. Au seuil de l'an 2000* », pp. 165-179.

DESROSIERS, Yvon, 1980, « Notes épistémologiques sur la religiologie », dans Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau (dir.), *Sciences sociales et Églises*, Montréal, Bellarmin, pp. 61-68.

DESROSIERS, Yvon (dir.), 1986, *Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 421 p.

DIANTEILL, Erwan, 2002, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique » dans *Archives des Sciences sociales des Religions*, 118 (avril-juin), pp. 5-19.

DOUGLAS, Mary, 1981, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte / Poche, 205 p.

DUBAR, Claude, 2001, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, Presses universitaires de France, 239 p.

DURKHEIM, Émile, 1990 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 647 p.
DUVIGNAUD, Jean, 1973, *L'anomie. Hérésie et subversion*, Paris, Éditions Anthropos, 184 p.
DUVIGNAUD, Jean, 1977, *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Stock, 291 p.
ELIADE, Mircea, 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 187 p.
ELIADE, Mircea,1969, *Le mythe de l'éternel retour. Archétype et répétition*, Paris, Gallimard, 182 p.
ELIADE, Mircea, 1987, « Shamanism », dans *The Encyclopedia of Religion*, New York, Mac Millan, Vol. 13, pp. 201-207.
ELLUL, Jacques, 1973, *Les nouveaux possédés*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 286 p.
ELLUL, Jacques, 1958, « Mythes modernes », dans *Diogène*, No 23, pp. 29-49.
ESTIN, Colette, 1987, *Contes et fêtes juives*, Paris, Beauchesne, 291 p.
ETHIS, Emmanuel (dir.), *Aux marches du Palais. Le Festival de Cannes sous le regard des sciences sociales*, Paris, La documentation française : pp. 91-109.
FELLOUS, Michèle, 2001, *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*, Paris, L'Harmattan, 244 p.
FOLTZ, Richard, 2004, « La religion du marché : Une idéologie dominatrice qui se mondialise et la résistance qu'elle engendre », 8 p. Texte exploratoire, inédit, gracieuseté de l'auteur.
FOUCAULT, Michel, 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 400 p.
FOUCAULT, Michel, 1994, « Qu'est-ce que les lumières ? », dans *Dits et écrits*, 1954-1988, Paris, Gallimard, pp. 562-578.
FREITAG, Michel, 1999, « La dissolution postmoderne de la référence transcendantale. Perspectives théoriques » dans Micheline Milot (dir.), *Cahiers de recherche sociologique* No 33, « Religions et sociétés... après le désenchantement du monde », Montréal, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal, pp.181-217.
FREITAG, Michel, 1998, « Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société », dans *Société*, No 18-19 : « *Critique de la postmodernité* », pp. 1-61.
FREUD, Sigmund, 1983, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses universitaires de France, 100 p.
GARDET, Louis, 1970, *La mystique*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. « Que sais-je ? », 128 p.
GAUCHET, Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 306 p.
GAUCHET, Marcel, 1998, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 175 p.
GAUTHIER, François, 2001a, « La finitude consumée. Le sacrifice dans l'Inde ancienne, de l'orgiasme à l'ascèse », dans *Religiologiques*, 23, p. 247-276.
GAUTHIER, Madeleine (dir.), 2003, *Regard sur... La jeunesse au Québec*, Québec, Les éditions de l'IQRC / Presses de l'Université Laval, 155 p.
GEERTZ, Clifford, 1972, « La religion comme système culturel », dans R. E. Bradbury *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, NRF Gallimard, p. 19-60.
GENNEP, Arnold van, 2000, *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard, 288 p.

GIARD, Luce, 1977, « Contre-image de « la science » » dans *Esprit* (11), novembre, pp. 34-52.
GIBEAU, Guy, 1995, « Qu'appelle-t-on sacré ? », dans *Dires*, Vol. 13, No 2 (automne), pp. 9-30.
GIRARD, René, 1998, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, 486 p.
GOGUEL-D'ALLONDANS, Thierry, 2002, *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep*, Québec, Presses de l'Université Laval, Coll. « Lectures », 146 p.
GOGUEL-D'ALLONDANS, Thierry (dir.), 1994, *Rites de passage : d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Ramonville-Saint-Agne (France), Érès, 147 p.
GUSDORF, Georges, 1984, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 366 p.
HABERMAS, Jürgen, 1981, « La modernité : un projet inachevé », dans *Critique*, No 413 (octobre), pp. 950-969.
HABERMAS, Jürgen, 1988, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, 484 p.
HEATH, Joseph et Andrew Potter, 2005, « Une société de rebelles », dans *Les cahiers du 27 juin*, Vol. 2, No 2 (printemps), pp. 13-17.
HENTSCH, Thierry, 1997, *Introduction aux fondements du politique*, Sainte-Foy, Presses de l'université du Québec, 115 p.
HENTSCH, Thierry, 2002, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 431 p.
HENTSCH, Thierry, 2002, « À propos d'*Empire* », dans *Conjonctures*, No 35 (automne) : « *Dans l'Empire* », pp.145-154.
HENTSCH, Thierry, 2002, *Les amandiers*, Bretagne, CapLan & Co éditeur, 33 p.
HERVIEU-LÉGER, Danièle et Jean-Paul Willaime, 2001, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, 289 p.
HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 273 p.
HOARAU, Jacques, 1996, « La postmodernité : un essai de clarification », dans *Société*, No 15-16 : « *L'art et la norme* », pp. 9-57.
HUBERT, Henri, 1921 [1904], « Introduction » à la traduction française de P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions,* Paris, Armand Colin, pp. V-XLVIII.
ISAMBERT, François-André, 1995, « Fête », dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 9, Paris, Éditions Encyclopaedia Universalis, pp. 421-427.
ISAMBERT, François-André, 1976, « L'élaboration de la notion de sacré dans l'« école » durkheimienne » dans *Archives des Sciences sociales des Religions*, No 42, pp. 35-56.
JEFFREY, Denis, 1998, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 167 p.
JOOS, Jean-Ernest, 2002, « L'odeur du genre humain. Propositions sur les relations multiples », dans *Conjonctures*, No 35 (automne 2002) : « *Dans l'Empire* », pp. 115-126.
KARSZ, Saül, 2000, « L'exclusion : faux concept, vrai problème », dans Saül Karsz (dir.), *L'exclusion : définir pour en finir*, Paris, Dunod, pp. 99-171.
KAUFMANN, Jean-Claude, 1996, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, 126 p.

KAUFMANN, Vincent, 2003, « *Guy Debord* », Association pour la diffusion de la pensée française (ADPF), Ministère des Affaires étrangères, France, 45 p. Document électronique : http://www.adpf.aso.fr/adpf-publi/folio/g_debord/index.html , consulté le 10 octobre 2005.

KERR, Philip, 1991, *La théologie après Wittgenstein. Une introduction à la lecture de Wittgenstein*, Paris, Cerf, 271 p.

LABICA, Georges, 1978, « Sur la construction et le sens de la critique marxiste de la religion », dans *L'apport de la théorie et des méthodes marxistes à l'étude des religions*, Paris, Centre d'études sociologiques, Travaux et documents VI (textes réunis par Jacques Maître), pp. 1-15.

LACROIX, Benoît, 1986, *La religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 306 p.

LAMER, Sylvie-Anne, 1995 (automne), « Graffiti dans la peau. Marquages du corps, identité et rituel », dans *Religiologiques*, No 12 (automne) : « *Corps et sacré* », pp. 149-167.

LAPASSADE, Georges, 1990, *La transe*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. « Que sais-je? », 128 p.

LAPASSADE, Georges, 1987, *Les états modifiés de conscience*, Paris, Presses universitaires de France, 126 p.

LAROUCHE, Jean-Marc et Guy Ménard (dir.), 2001, *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Presses de l'Université Laval, Corporation canadienne des sciences religieuses, 503 p.

LEFEBVRE, Gabriel, 2002, « Le big bang : modèle scientifique ou cosmogonie religieuse ? », dans *Religiologiques*, No 25 (printemps) : « *Savoir et croire* », pp. 221-41.

LEMIEUX, Raymond, Jean-Paul Montminy, Alain Bouchard et É.-Charles Meunier, 1993, « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », dans *Archives des Sciences sociales des Religions*, No 81 (janvier-mars), pp. 91-115.

LEMIEUX, Raymond (dir.), 1988, *Folie, mystique et poésie*, Québec, Gifric, 269 p.

LEMIEUX, Raymond et Micheline Milot, 1992, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherche en sciences de la religion, Vol. 11, 386 p.

LEMIEUX, Raymond, 1994, « Cherchez l'objet ou la question de l'éthique dans le champ religieux », dans *Religiologiques*, No 9 (printemps) : « *Construire l'objet religieux* », pp. 157-173.

LEMIEUX, Raymond, 1996, « Notes sur la recomposition du champ religieux », dans *SR*, Vol. 24, No 1, Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, pp. 61-86.

LEMIEUX, Raymond, 1998, « Sur la pertinence sociale de la théologie et des sciences religieuses », dans *SR*, Vol. 27, No 2, Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, pp. 131-143.

LEMIEUX, Raymond, 1998, « Réel ou fiction ? Les sciences humaines en vérité ! », dans *Savoir. Psychanalyse et analyse culturelle*, Vol. 4, No 1 (juin) : « *La vérité, entre science et savoir* », Québec, GIFRIC, pp. 195-225.

LEMIEUX, Raymond, 1999, *L'intelligence et le risque de croire. Théologie et sciences humaines*, Montréal, Fides, 78 p.

LEMIEUX, Raymond, 1999, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », dans Micheline Milot (dir.), *Cahiers de recherche sociologique*, No 33 : « *Religions et sociétés... après le désenchantement du monde* », pp.19-49.

LEMIEUX, Raymond, 2002, « Bricolages et itinéraires de sens », dans Robert Hurley et François Nault (dir.), *Religiologiques*, No 26 (automne), « *Fragmentation et reconstruction* », Département des sciences des religions, Université du Québec à Montréal, pp. 11-34.

LEMIEUX, Raymond, 2002, « Les croyances des Québécois », Conférence prononcée au Centre St-Charles de Sherbrooke le 15 octobre 2002, ainsi que dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval (Québec), le 27 octobre 2002, 22 p. Texte de l'auteur.

LEMIEUX, Raymond, 2002, « Le fanatisme ou les jeux pervers du pouvoir et du sacré », Texte de la conférence d'ouverture du colloque *Pertinence sociale de l'étude critique de la religion*, ACFAS, Québec, 13 mai 2002. À paraître dans la revue *Religiologiques*.

LENOIR, Frédéric, 1997, « L'expérience mystique. Approches et définitions », dans Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquellier (dir.), *Encyclopédie des religions*, Vol. 2, Paris, Bayard, pp. 2307-2313.

LÉONARD, Louis et Mohamed Ben Amar (dir.), 2002, *Les psychotropes. Pharmacologie et toxicomanie*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 894 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1974, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon Agora, 480 p.

LIPOVETSKY, Gilles, 2002, *Métamorphoses de la culture libérale. Éthique, médias, entreprises*, Montréal, Liber, 113 p.

LIPOVETSKY, Gilles, 1992, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 292 p.

LIPOVETSKY, Gilles, 1983, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Folio, 325 p.

LOY, David, [s.d.], « The Religion of the Market », 11 p. Document électronique : http://www.zen-occidental.net/articles1/loy8.html , consulté le 20 mai 2005.

LUCKMANN, Thomas, 1967, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Collier-MacMillan, 128 p.

LYON, David, 2000, *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*, Cambridge, Polity, 188 p.

MAFFESOLI, Michel, 1982, *L'ombre de Dionysos : contributions à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 212 p.

MAFFESOLI, Michel, 1988, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 226 p.

MARIENSTRAS, Élise, 1992, *Les Mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'Indépendance (1763-1800)*, Paris, Éditions Complexe, 372 p.

MATTE, Isabelle, 2000a, « Rite de passage en contexte moderne : L'exemple de la scène musicale *underground* montréalaise », Mémoire présenté comme exigence partielle à l'obtention d'une maîtrise en anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 130 p.

MATTE, Isabelle, 2000b, « « À mort les chiens » Rites de passage en contexte moderne : l'exemple de la scène musicale underground montréalaise », dans *Ethnologies*, Vol. 22, No 1 : « *Musique des jeunes* », pp. 165-193.

MAUSS, Marcel, 1968, *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 631 p.

MAUSS, Marcel, 2002 [1967], *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot et Rivages, Petite bibliothèque Payot, 285 p.

MAUSS, Marcel, 1999 [1950], *Sociologie et anthropologie*, précédé de l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » par Claude Lévi-Strauss, Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, 482 p.

MÉNARD, Guy et Jean-Marc LAROUCHE (dir.), 2001, *L'étude de la religion. Bilan et prospective*, Saint-Nicolas (Québec), Presses de l'Université Laval, Corporation canadienne des sciences religieuses, 504 p.

MÉNARD, Guy et Christian Miquel, 1988, *Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire,* Montréal, Boréal, 388 p.

MÉNARD, Guy, 1999, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 230 p.

MEUNIER, Édouard-Martin [2002], « Notes hypothétiques pour une compréhension du tandem "générations et religions" au Québec », texte en version non-publiée, 29 p.

MIZRACH, Steve, [s.d.], « "Modern Primitives" : The accelerating collision of past and future in the postmodern era », 7 p. Document électronique : http://eff.org/net_culture/misc/modern_primitives.paper , consulté le 17 juillet 2003.

MORIN, Edgar, 1972, *Les stars*, Paris, Seuil, 188 p.

NEVEU, Érik, 2002, *Sociologie des mouvements sociaux*, 3e édition, Paris, La Découverte, 125 p.

NOISEUX, Yannick, 2004, « Introduction aux théories des mouvements sociaux : Cartographies des approches théoriques : guide de lecture », Groupe de recherche sur l'intégration continentale (GRIC), Université du Québec à Montréal, 26 p.

OTTO, Rudolf, 1995, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot et Rivages, Petite bibliothèque Payot, 237 p.

OLLIVIER, Nicole, 2001, « Nature et signification du religieux dans la société contemporaine », Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sociologie, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal, 351 p.

PANIER, Louis, 1991, « Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau » dans Claude Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, pp. 37-59.

PARAZELLI, Michel, 2003, « La marginalité serait-elle normale ? », dans V. Rousseau, *Indiscipline et marginalité*, Actes du colloque, Montréal, Société des arts indisciplinés, pp. 67-87.

PERREAULT, Jean-Philippe, 2002, « Enjeux de transmission et questions de relève dans les milieux chrétiens d'engagement social. Essai d'analyse socio-théologique », Mémoire de maîtrise, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université de Montréal, 124 p.

PERREAULT, Jean-Philippe, 2003, « La JMJ et l'image des jeunes catholiques : la réception de médias québécois francophones », Texte d'une communication livrée dans le cadre du séminaire doctoral conjoint des étudiants en sciences des religions UQAM-Ulaval-Concordia, printemps, 9 p. Gracieuseté de l'auteur.

PIERRE, Jacques, 1986, « En guise d'épilogue : la fonction morphogénétique du sacré », dans Yvon Desrosiers (dir.), 1986, *Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, pp. 403-420.

PIERRE, Jacques, 1992, « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion » dans M. Despland (dir.), *La religion dans l'histoire*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, pp. 193-208.

PIERRE, Jacques, 1994, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », dans *Religiologiques*, 9, p. 15-29.
PIERRE, Jacques, 2000, « Le religieux et le fondement du politique », dans *Tangence*, No 63 (juin), pp. 7-27.
PIERRE, Jacques, 2003, « Scansion et mesure », dans Jacques Cherblanc, Gabriel Lefebvre et Kevin Shelton (dir.), « *Savoir et croire* », *Religiologiques* 27 (automne), Université du Québec à Montréal, pp. 187-200.
PIERRE, Jacques, 2005, « Genèse et naufrage du symbolique : Analyse sémiotique du roman *Le Déluge* de J. M. G. Le Clézio », texte de l'auteur, à paraître, 25 p.
PIERRE, Jacques, 2005, « Origine, événement et singularité », Conférence prononcée dans le cadre du congrès de l'ACFAS, Université du Québec à Chicoutimi, 8 p. Texte inédit, gracieuseté de l'auteur.
PIETTE, Albert, 1993, *Les religiosités séculières,* Paris, Presses Universitaires de France, 127 p.
PRÉVOST, Jean-Pierre, 1999, « Vers une résurgence des millénarismes? Les mouvements apocalyptiques contemporains » dans Gérard Rochais (dir.), « *Millénarismes. Au seuil de l'an 2000* », *Religiologiques* 20 (automne 1999), pp. 153-64.
RICŒUR, Paul, 1986, *Qu'est-ce qu'un texte ?*, Paris, Seuil, 414 p.
RICŒUR, Paul, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 533 p.
RIVIÈRE, Claude, 1995, *Les rites profanes*, Paris, Presses Universitaires de France, 261 p.
ROBERT, Jocelyne, 2005, *Le sexe en mal d'amour. De la révolution sexuelle à la régression érotique*, Montréal, Les éditions de l'Homme, 226 p.
ROBERTS, Thomas B. (dir.), 2001, *Psychoactive Sacramentals. Essays on Entheogens and Religion*, San Francisco, Council on Spiritual Practices, 272 p.
ROUGET, Gilbert, 1990, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, 621 p.
ROWBOTTOM, Anne, 1998, « « The Real Royalists » : Folk Religion and Civil Religion at Royal Visits » dans *Folklore* 109, pp. 77-88.
SCHOPENHAUER, Arthur, *Sur la religion* (*Paralipomena*, paragraphes 174-182). Traduction et présentation de Étienne Osier, Paris, GF-Flammarion, 217 p.
SCHOTT-BILLMANN, France, 2001, *Le besoin de danser*, Paris, Odile-Jacob, 238 p.
SEGALEN, Martine, 1998, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan Université, 127 p.
SHELTON, Kevin, 2001, « Advertising and consuming : expressions of a contemporary religion », Mémoire de maîtrise, Département des sciences des religions, Université du Québec à Montréal, 119 p.
SIMONIS, Yvan, 1980, *Claude Lévi-Strauss ou la « Passion de l'inceste ». Introduction au structuralisme*, Paris, Flammarion, 395 p.
SOUCHARD, Maryse, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), 2000, *Les jeunes. Pratiques culturelles et engagement collectif*, Paris, Nota Bene, 300 p.
SMITH, Huston, 1964, « Do drugs have a religious import ? », dans *The Journal of Philosophy*, No 61, pp. 517-530.
ST JOHN, Graham, 1997, « Going Feral: Authentica on the Edge of Australian Culture », dans *The Australian Journal of Anthropology*, Vol. 8, No 2, pp. 167-189.

ST JOHN, Graham, 1999, « Alternative Cultural Heterotopia : ConFest as Australia's Marginal Centre », Thèse soumise au School of Sociology, Politics and Anthropology, Faculty of Humanities and Social Sciences, La Trobe University, Australie, 336 p.

ST JOHN, Graham, 2001, « Alternative Cultural Heterotopia and the Liminoid Body. Beyond Turner at Confest », dans *The Australian Journal of Anthropology*, Vol. 12, No. 1, pp. 47-66.

SUISSA, Amnon J., 1997, « Toxicomanie et rituels », dans *Religiologiques*, No 16 : « *Rituels sauvages* », pp. 77-90.

TAROT, Camille, 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte / M.A.U.S.S., 710 p.

TAROT, Camille, 2003, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, 122 p.

TAYLOR, Charles, 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 600 p.

TAYLOR, Charles, 1991, *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi, 135 p. Traduction française : *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, 149 p.

TAYLOR, Charles, 1997, *La liberté des modernes*, Paris, Presses universitaires de France, 308 p.

TAYLOR, Charles, 2003, *La diversité de l'expérience religieuse. William James aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin, 109 p.

TURNER, Victor W., 1990 [1969], *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France, 206 p.

TRIGANO, Shmuel, 2001, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 331 p.

VALLEUR, Marc, 2001, « L'ordalie. Au risque du hasard », dans *Frontières*, Vol. 14, No 1 (automne) : « *Où est la marge ?* », Centre d'étude sur la mort, Université du Québec à Montréal, pp. 18-24.

VERREAULT, Robert, 2000 (automne), « Mort, mythes et médias. Columbine High, du massacre au martyre » dans *Frontières*, Vol. 13, No 1, « *La mort au tableau noir* », Centre d'étude sur la mort, Université du Québec à Montréal, pp. 25-28.

WARIN, François, 1994, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Paris, Presses universitaires de France, 347 p.

WEBER, Max, 1992, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Presses Pocket, 478 p.

WEBER, Max, 1994, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi de « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », Paris, Plon, 286 p.

WEBER, Max, 1995, *Économie et société / 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 410 p.

WEBER, Max, 1995, *Économie et société / 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 424 p.

WEBER, Max, 1996, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Paris, Bibliothèque des sciences humaines Gallimard, 545 p.

WILLAIME, Jean-Paul, 1993, « La religion civile à la française et ses métamorphoses » dans *Social Compass*, Vol. 40, No. 4, pp. 571-580.

WILLAIME, Jean-Paul, 2003, « La religion : un lien social articulé au don », dans « *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* », *Revue du MAUSS*, No 22, Paris, La Découverte / MAUSS, pp. 247-268.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1961, *Tractatus-logicophilosophicus, suivi de investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 364 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1976, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 151 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1997, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 272 p.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, 1977, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Jean-Pierre Delarge éditeur, 316 p.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, 1990, *Le sacré*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. « Que sais-je ? », 128 p.