



HAL
open science

Mises en scène et rituels politiques : une approche critique

Marc Abélès

► **To cite this version:**

Marc Abélès. Mises en scène et rituels politiques : une approche critique. Hermès, La Revue - Cognition, communication, politique, 1990, 8-9 (Frontières en mouvement), pp.241-259. hal-00493561

HAL Id: hal-00493561

<https://hal.science/hal-00493561>

Submitted on 19 Jun 2010

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

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

MISES EN SCÈNE ET RITUELS POLITIQUES

Une approche critique

Le rituel et la symbolique politique, ont suscité un grand nombre d'investigations : les théories formulées en ce domaine par les sociologues, les ethnologues, les politistes, sont multiples. Tenant compte de l'intérêt de ces travaux, il nous a semblé indispensable de présenter une première approche critique de l'existant, en nous centrant sur une théorie sociologique qui, par sa cohérence, le très vaste champ de phénomènes qu'elle englobe et les travaux qu'elle a suscités et influencés mérite qu'on s'y attarde. Il s'agit de la sociologie de Pierre Bourdieu, dont on sait qu'il manie volontiers le concept de rituel dans ses travaux sur le politique. D'autre part le rituel est pensé ici en relation avec une théorie de la représentation et de la reproduction sociale.

C'est dire l'intérêt que présente une lecture des travaux de Bourdieu en ce domaine. Tout en restituant l'originalité de cette démarche, il nous a paru intéressant de chercher à comprendre les difficultés que rencontre toute prise en compte conséquente de la symbolique politique. Difficultés qui ont trait au rapport entre le symbole et le réel, à la dynamique propre du rituel politique, aux obstacles que présente le fonctionnalisme spontané auquel incite toute tentative de penser la représentation dans le contexte social global. L'effort de Bourdieu pour surmonter ces problèmes est à tous égards exemplaire. C'est pourquoi, plutôt que de multiplier les préliminaires en un *patchwork* de définitions et de références aux innombrables travaux concernant ce thème, il nous a paru plus utile d'entrer d'emblée dans le vif du sujet. Dans un

second temps, nous essaierons de préciser les caractéristiques de l'approche anthropologique et de l'illustrer à partir de recherches récentes menées en Europe et aux États-Unis.

Des rites d'institution à la représentation

« Parler de rites d'institution, écrit Bourdieu (1982, p. 122), c'est indiquer que tout rite sert à légitimer, c'est-à-dire à faire méconnaître en tant qu'arbitraire et reconnaître en tant que légitime, naturelle une limite arbitraire. » Bourdieu s'interroge ici sur la nature d'un phénomène sociologique très répandu. Il s'agit des « rites de passage », dont l'ethnologue Arnold Van Gennep a mis en évidence les principaux caractères. Ce sont, on le sait, les cérémonies par lesquelles une société sanctionne en particulier la transition d'un âge de la vie à un autre, par exemple la circoncision, ou les cérémonies d'intégration dans des nouvelles classes d'âge telles qu'elles sont pratiquées un peu partout dans le monde. Plus généralement ce sont les rites de consécration, d'*institution* qui intéressent Bourdieu, en ce qu'ils nous révèlent sur la manière dont les sociétés classent, distinguent, différencient entre elles des catégories d'individus en relation avec les oppositions objectives, les rapports de domination et de subordination qui existent de fait entre les hommes. La circoncision offre l'exemple même de la consécration d'une différence entre les hommes et les femmes, puisqu'elle sépare les hommes justiciables de ce rituel de l'univers féminin.

Le rituel par lequel on consacre une différence marque aussi l'institution de celle-ci en tant que propriété sociale et symbolique. « *Instituer, c'est consacrer, c'est-à-dire sanctionner et sanctifier un état de choses, un ordre établi, comme fait, précisément, une constitution au sens juridico-politique du terme* » (1982, p. 124). La meilleure illustration de cette pratique est le rituel d'investiture par lequel on fait « connaître et reconnaître » la différence qui sépare un individu (le chevalier, le président de la République) des autres. Cette opération transforme la représentation que se font de l'intéressé les personnes qui l'entourent ; cela apparaît notamment dans les comportements très codés qu'elles adoptent à son égard. Mais c'est aussi la représentation que l'élu se fait de lui-même qui va changer, et il sera amené à adopter de nouvelles règles de conduite pour se conformer à cette représentation. Encore faut-il y croire, et tout le système ne se soutient en fait que de la croyance partagée dont il est la résultante.

C'est en soulignant ce trait caractéristique des rites d'institution d'être conformes aux croyances d'une société que Bourdieu les définit comme des actes de « magie sociale ». Magie, car en sélectionnant arbitrairement une ligne de partage au détriment d'autres possibles, en la rendant publique par les actes et les paroles appropriées, le rite institue de la sorte aux yeux de tous une différence, un seuil et comme une frontière entre les groupes ainsi classifiés. Frontière observable dans le cas des concours universitaires : entre le dernier reçu à Polytechnique et le premier recalé, si la différence qualitative est généralement faible, l'écart institué est saisissant.

L'un aura accès aux avantages d'un état que l'autre n'acquerra jamais. Le rituel d'institution apparaît comme le coup de force symbolique par lequel un groupe fixe et fige des divisions et des hiérarchies. Magie, « *délire bien fondé* », selon l'expression de Durkheim reprise par Bourdieu, cette production de discontinuités, porte la double marque de la reconnaissance et de la méconnaissance.

En consacrant la différence comme légitime, le rituel est reconnaissance. Mais simultanément en posant celle-ci comme une qualité objective, en *naturalisant* les écarts, le rite est méconnaissance de l'arbitraire qui a présidé à l'institution des distinctions. Il ne faut pas perdre de vue cette insistance de Bourdieu à souligner la duplicité propre au rituel. Peu amène avec des anthropologues qui ont déployé bien des efforts pour analyser les rites de passage et produit nombre d'analyses qui méritent plus qu'un détour (« Van Gennep a *nommé*, voire décrit » le phénomène ; « *je ne crois pas qu'il ait fait beaucoup plus, non plus que ceux qui, comme Victor Turner, ont réactivé sa théorie* »), Bourdieu vise surtout, semble-t-il, à intégrer le rituel dans un fonctionnement sociologique et mental plus général qui implique, pour être intelligible, l'existence d'une théorie de la pratique sociale. C'est pourquoi on ne saurait considérer ces textes consacrés au rituel, isolément d'autres analyses qui, quant à elles, ne le prennent pas explicitement pour objet.

On peut en tout cas constater que ce n'est sans doute pas un hasard si l'auteur de *Ce que parler veut dire* s'est intéressé surtout à un genre de rites ayant trait plus particulièrement à la consécration, plutôt que, par exemple à l'expiation ou à la commémoration. En premier lieu, les rituels d'institution auxquels il est fait référence permettent d'illustrer la notion de violence symbolique chère à Bourdieu. Ils font, au sens propre, *advenir* une qualité ou une position nouvelle attachée désormais à l'impétrant. Aussi peut-on leur associer l'idée d'une efficacité symbolique, dans la mesure où ils engendrent *de facto* une situation nouvelle. Ce ne serait pas, en tout cas au premier regard, la caractéristique des autres types de rituel auxquels nous faisons allusion. En second lieu, l'institution porte en elle comme son contrepoint la thématique de la légitimation qui est sous-jacente à toutes les analyses proposées par Bourdieu. C'est ici que nous entrons, si l'on peut dire, dans le vif du sujet, à savoir la politique et ses formes symboliques.

Car, pour paraphraser une formule bien connue, « *tout est politique* » dans cette approche du rituel, même si le mot n'est jamais prononcé. Ce type de performances, au même titre que les opérations de nomination, prennent en effet leur signification dans le contexte de ce que Bourdieu appelle « *la lutte pour l'imposition de la vision légitime* ». La critique qu'adresse notre auteur aux linguistes qui, tels Austin, ont été les plus sensibles au caractère performatif du langage, c'est que la force d'illocution de certaines expressions ne trouve pas son origine dans la substance même du langage, mais au dehors. L'efficacité de la parole doit être rapportée à la position sociale du locuteur. « *Le pouvoir des paroles n'est autre chose que le pouvoir délégué du porte-parole, et ses paroles — c'est-à-dire indissociablement, la matière de son discours et sa manière de parler — sont tout au plus un témoignage et un témoignage parmi d'autres de la garantie de délégation dont il est investi* » (1982, p. 105). Qu'il s'agisse des actes de parole ou des

rites d'institution, semblables performances nous renvoient en dernière instance à la légitimité de leur(s) producteur(s). Nous glissons insensiblement d'une problématique axée sur la parole, le rite et le symbole, à une théorie globale de la représentation : en effet dans l'échange linguistique comme dans l'accomplissement des rites, la pertinence du discours et la crédibilité de l'action impliquent que les récepteurs reconnaissent la légitimité des émetteurs. La croyance implique comme son envers l'*accréditation*.

Instituer et consacrer

Il faut ici signaler un premier problème qui surgit à la lecture de ces analyses. C'est que Bourdieu met très justement l'accent sur le caractère *performatif* du rituel ; le traiter comme un simple ornement, comme une forme vide équivaldrait à sous-estimer cette production symbolique. Cette action n'est pas sans conséquence ; il se passe quelque chose dans le rituel et c'est pourquoi nous ne pouvons nous en passer. En attribuant à cette opération une positivité, Bourdieu entend bien que le symbolique participe à la construction de la réalité sociale. Il n'est pas seulement une bande neutre qui enregistre et retranscrit un ensemble de rapports de force qui lui préexistent. Bien au contraire, le langage et le rite ont la capacité d'instituer, d'introniser, d'investir : ils produisent des distinctions, des oppositions, des hiérarchies. En ce sens on peut considérer à bon droit le rituel comme une *pratique* : en utilisant des moyens adaptés, l'opérateur transforme le réel et atteint les objectifs qu'il s'est fixé.

Reste cependant une ambiguïté : elle se résume dans l'équivalence que Bourdieu introduit entre *instituer* et *consacrer*. Car ce dernier terme connote l'idée de reconnaissance d'un rapport antécédent, d'une réalité prédonnée. Et si l'on tient aux analyses précitées, relatives au caractère performatif du langage, cette constatation est confortée par le recours insistant à l'extériorité, aux positions de force auxquelles s'adosse le discours. « Actes de magie », « coups de force symbolique », les rites d'institution ne peuvent être efficaces qu'à condition de refléter adéquatement un univers de positions déjà données ; ils mettent en forme un rapport de forces, ils expriment plutôt qu'ils ne créent. On peut donc parler d'une véritable prédétermination du rituel, et plus généralement des activités qui relèvent de l'idéologique. Cette conception n'est pas sans évoquer la théorie marxiste de l'idéologie comme *reflet* d'un rapport social qui s'ancre dans l'économique, la fameuse « dernière instance » chère au matérialisme historique. Tout en insistant sur le rôle éminent de l'idéologie et de la superstructure, en soulignant « l'effet en retour » de la culture sur le social, l'idée d'une empreinte organique du social sur les « rapports de sens » n'en reste pas moins prédominante.

A cet égard le langage même employé par Bourdieu est révélateur ; « *l'autorité qui fonde l'efficacité performative du discours, écrit-il, est un percipi, un être connu et reconnu, qui permet d'imposer un percipere* ». La forme passive précède et conditionne la forme active. La

représentation, qu'elle s'exprime par des mots ou par des actes, est bien une reconnaissance dans la mesure où elle avalise une situation de fait : et si l'on s'en tient à la lettre du texte de Bourdieu, « pouvoir symbolique » équivaut à « autorité socialement reconnue » d'imposer une vision du monde. En évoquant l'ambiguïté de cette conception, nous n'avons fait que pointer le balancement permanent de l'actif au passif, tel qu'il se fait jour dans cette tentative pour penser à la fois les déterminations de l'idéologie et son efficacité, sa dynamique interne. En réalité c'est de circularité qu'on devrait en l'occurrence parler, car dans ses analyses Bourdieu ne cesse d'articuler l'actif et le passif sans qu'il soit au demeurant possible de déterminer par quels mécanismes un individu ou un groupe impose en s'imposant, institue en s'instituant, etc. En effet, si la capacité de faire admettre un acte de parole résulte de la position socialement reconnue au locuteur, il est clair aussi que cette reconnaissance est inséparable de l'assignation de discontinuités, d'écarts qui confèrent au locuteur son « pouvoir symbolique ». Or ces écarts relèvent à leur tour d'un univers d'interlocution, et par excellence du symbolique. Faut-il admettre qu'ils existaient dès avant la prise de parole ? C'est alors repousser la question d'un cran et se demander ce qui autorisait ceux qui ont posé les écarts qui autorisent le locuteur à imposer ses actes de parole.

On court ici le risque d'une régression à l'infini, dans cette recherche d'un fondement qu'induit tout naturellement l'idée de reconnaissance. Si claire qu'elle puisse paraître au travers des exemples produits, l'analyse de Bourdieu n'en est pas moins grevée par cette circularité que reflète dans une certaine mesure le vocabulaire adopté. On aurait tort cependant de s'en tenir à ce constat, car notre auteur s'est donné les moyens de conjurer le risque de régression à l'infini ; bien que ce ne soit pas à la manière des philosophes classiques, par la position d'un fondement, d'une origine censée éclairer et authentifier les rapports de sens et les positions respectives du locuteur et de son public. En fait Bourdieu n'est pas à la recherche d'un point d'Archimède, à la manière d'un Descartes : après tout il suffit de poser l'existence des classes sociales pour fonder la différence des positions et la capacité pour certains d'imposer leur discours aux autres. Mais cette thèse nous ramène à la vieille problématique de l'idéologie-reflet, avec tous les inconvénients qu'elle comporte. Plus subtilement c'est la thématique de la représentation, entendue comme rapport de *délégation*, qui va prendre le relais ; il y a bien un glissement de l'idéologique au politique, ainsi que nous l'avions déjà pressenti.

Ce glissement, on le trouve dans un autre texte où Bourdieu indique : « *Le mystère de la magie performative se résout ainsi dans le mystère du ministère (selon le jeu de mots cher aux canonistes), c'est-à-dire dans l'alchimie de la représentation (aux différents sens du terme) par lequel le représentant fait le groupe qui le fait : le porte-parole doté du plein pouvoir de parler et d'agir au nom du groupe et d'abord sur le groupe par la magie du mot d'ordre, est le substitut du groupe qui existe seulement par cette procuration* » (1982, p. 101). Au principe des opérations de nomination et des rites d'institutions on trouve une relation de représentation : l'imposition du sens est du ressort de celui qui joue le rôle de porte-parole de la collectivité. L'expression de « *délire bien fondé* » que Bourdieu avait employée à propos de la magie prend ici tout son relief.

En effet les coups de force symboliques dont il a été question n'ont d'efficacité que parce qu'ils portent la marque indélébile de la représentation. Celui qui parle, l'officiant du rite, est porteur d'une légitimité. Et, de proche en proche, nous sommes amenés à nous interroger sur la nature de la légitimité, ou du moins sur la manière dont elle est ici définie.

Il n'y a pas de légitimité en dehors d'un acte de délégation par lequel le groupe mandate un représentant. Le porte-parole est investi par le groupe, il est le dépositaire des pouvoirs de celui-ci ; en échange de quoi, il se doit d'accomplir la mission qui lui a été impartie. Telle est l'essence même de la relation de délégation. Mais les choses se compliquent dans la mesure où s'il est bien vrai que le représentant n'existe en tant que tel que par l'investiture qu'il reçoit du groupe, ce dernier n'existe comme ensemble unifié que parce qu'un représentant incarne et matérialise son identité de groupe. Le mandataire est dans un rapport de métonymie au groupe, puisqu'il en fait partie et simultanément fonctionne en tant que signe de cette unité. Par la représentation les sujets atomisés deviennent un corps politique à part entière ; la multitude d'individus isolés acquiert le statut de personne morale. « *C'est l'unité de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend une la personne* » : nous reconnaissons ici la célèbre analyse de Hobbes à propos de la genèse du Léviathan. Il importe de tirer les conséquences théoriques de cette bipolarité du phénomène de la délégation. Il y a, selon Bourdieu, un « *cercle originel* » de la représentation : point de représentant sans le groupe qui l'institue, point de groupe sans l'incarnation qui en matérialise l'unité.

Le fétichisme politique : grandeur et misère de la représentation

Cette circularité est le fondement même de ce que Bourdieu désigne comme « *fétichisme politique* », fétichisme qui a pour origine l'occultation chez les représentés du travail de délégation. On retrouve là les analyses de Marx relatives à la circulation marchande. Dans son fonctionnement concret, et dans la mesure même où le système se complexifie, les représentants fonctionnent comme une puissance de plus en plus autonome, au point qu'ils apparaissent à leur mandants « *ne devoir qu'à eux-même une existence que les agents sociaux leur ont donnée* » (1984, p. 49). L'homme politique, le porte-parole apparaissent comme dotés de propriétés mystérieuses qui justifient l'ascendant qu'ils exercent sur leurs concitoyens. Le charisme de l'homme public s'accorde avec le « *mystère du ministère* » ; il implique une aliénation en germe dans la nature même de la représentation. Aliénation qui résulte de la substitution du signe au réel dont il est l'émanation. Lorsqu'on dit par exemple que « *la CGT a été reçue à l'Élysée* », on ne fait qu'exprimer cette substitution magique des mandataires au groupe qu'ils représentent, puisque n'ont été en fait reçus à l'Élysée que les dirigeants de la centrale syndicale. Mais, d'un autre côté, sans sigle ni représentants, il est bien clair que le syndicat demeurerait une simple collection d'individus.

La délégation est un acte à la fois magique et nécessaire. Or cet acte porte en lui la potentialité d'une dérive vers les formes les plus extrêmes de l'aliénation. « *L'usurpation est à l'état potentiel dans la délégation* » (1984, p. 50). En effet parlant *au nom* de la collectivité, l'homme politique dispose d'un capital fondé sur la confiance qui lui est accordée. Ce capital, l'homme de la représentation va essayer de le faire fructifier à son propre profit jusqu'à usurper un pouvoir dont il n'est que le simple mandataire. On reconnaît là les stratégies qui consistent à s'identifier au groupe, à lui faire métaphoriquement don de sa personne, pour mieux apparaître comme le détenteur de la vérité collective. Là encore le langage, en l'espèce le discours politique, traduit bien ce phénomène dans le passage de l'indicatif (« *je pense que* ») à l'impératif (« *il faut que* »). Toute contestation de la parole de l' élu équivaut alors à une mise en cause de l'unité du groupe (le Peuple, la Nation). Cette stratégie rhétorique, — « l'effet d'oracle » — est révélatrice : elle offre au porte-parole la possibilité de prendre à son compte la transcendance du groupe, tout en jouant la dénégation (« *ce n'est pas moi qui parle...* »).

Si la parole du mandataire coïncide parfois avec les intérêts de ses mandants, l'histoire et l'actualité montrent que la manipulation n'est jamais bien loin. Lorsqu'en un vaste rituel international on se livre à des cérémonies grandioses pour célébrer l'anniversaire de Staline, on invoque, au-delà de l'individu, le symbole et l'incarnation de la dynamique révolutionnaire. Mais c'est bien la prééminence d'un homme, son pouvoir sans partage, qui se trouvent, une fois encore, décuplés dans cette opération symbolique. Nous sommes là sur le terrain de la violence symbolique, selon l'expression chère à Bourdieu. Dans ce « drôle de jeu » qui aboutit au désaisissement du corps politique, les hommes politiques se trouvent toujours en position d'usurper la souveraineté. A condition, objectera-t-on, que leurs mandants acceptent sans rechigner cette dérive aliénante. Car tout le mécanisme qui nous est décrit repose sur la *croissance* et la confiance les sujets « *Le kred, le crédit, le charisme, ce je ne sais quoi par quoi on tient ceux de qui on le tient, est ce produit du credo, de la croyance, de l'obéissance, qui paraît produire le credo, la croyance, l'obéissance* » (1981, p. 14). Traduisons : « *ça fonctionne, parce qu'il y a des gens pour y croire.* »

Il est de la nature du fétichisme de reposer sur une méconnaissance primordiale. C'est cette méconnaissance qui est le ressort de la croyance. « *Un pouvoir symbolique est un pouvoir qui suppose la reconnaissance, c'est-à-dire la méconnaissance de la violence qui s'exerce à travers lui* » (1984, p. 13). On retrouve dans de nombreux textes de Bourdieu la formulation de cette ambivalence propre à la représentation. Dans cette opération par laquelle se réalise une incarnation, il y a nécessairement « comme dans la religion » projection d'une transcendance. Souvenons-nous de Feuerbach : « *La religion, du moins la chrétienne, est la relation de l'homme à lui-même, ou plus exactement à son essence, mais à son essence comme à un autre être. L'être divin n'est rien d'autre que l'essence humaine ou mieux, l'essence de l'homme, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel, objectivée, c'est-à-dire contemplée et honorée comme un autre être particulier, distinct de lui* » (1968, p. 131). Ici le processus d'aliénation est identifié comme séparation d'une essence par rapport à des singularités ; l'homme n'est plus en

mesure de se reconnaître dans son intégrité, il est renvoyé à l'image d'un Autre, il « s'altrophie » en Dieu.

De manière analogue chez Bourdieu le représentant est la résultante d'une séparation primordiale. Séparation qui résulte d'une contrainte objective, celle d'assurer l'unité du groupe et sa gestion, mais qui, intériorisée par les individus, engendre la méconnaissance. Avec l'institution, c'est-à-dire ce qui résulte par définition de la représentation, surgit l'opacité. Et c'est précisément l'opacité qui démultiplie les pouvoirs du symbole. On peut suggérer que dans cette théorie, la politique est par excellence « l'asile de l'ignorance ». Nous avons vu que l'homme politique fondait sa puissance sur la confiance, et la croyance. Tout son travail consiste à améliorer sa « crédibilité », sa « notoriété ». Est-ce à dire qu'il abuse délibérément ses mandants, puisqu'il exploite *volens nolens* l'ambivalence propre à la croyance ? En réalité, de par sa position de fétiche, le personnel politique est voué à alimenter la méconnaissance. La politique porte en elle comme son *fatum* la déraison de son origine. Ce point n'est pas sans conséquences, car, par politique, il faut entendre plus largement la constitution du social : c'est en effet la représentation qui assure le passage du sériel (les individus atomisés) au collectif (le groupe unifié). On ne voit donc pas comment une société peut exister sans représentants, et de la même manière l'activité symbolique collective elle-même trouve son origine dans la représentation.

L'harmonie préétablie et le grand partage métaphysique

Ainsi, à quelque niveau qu'on se place, l'empreinte de la représentation et de son corollaire l'aliénation est bien visible. Cette conception du jeu politique comme *double jeu* où les professionnels servent leurs mandants et se servent tout à la fois, où il n'existe pas de solution de continuité entre légitimité et usurpation, n'est pas sans poser quelques problèmes. Soulignons-en d'abord le caractère pessimiste, puisque, par définition, la politique et la tromperie font bon ménage ; il y a représentation, au sens théâtral du terme, parce que l'illusion est au cœur même du jeu. D'où une première question, qui concerne l'effet de méconnaissance : la construction théorique proposée par Bourdieu repose en grande partie sur le rôle déterminant assigné à la croyance. Tout se passe comme si les sujets étaient incapables de percevoir le mystère de l'usurpation, sauf lorsque celle-ci devient par trop flagrante. On peut se demander si Bourdieu n'exagère pas ce qu'il nomme « l'inconscience de la délégation », et notamment dans les démocraties développées où le thème de l'imposture des politiques qui « *satisfont leur intérêt et dissimulent leur avidité sous les grands discours* » est largement repris dans l'opinion et les médias.

Faut-il voir dans cette thématique un nouvel avatar de la vision classique de la politique comme violence rhétorique qu'on trouve déjà à l'œuvre dans la critique platonicienne de la

sophistique ? En tout cas ces analyses retiennent surtout l'élément le plus spectaculaire du professionnalisme politique et tendent à ignorer les autres composantes de l'action politique (le débat, la prise de décision, l'exercice du pouvoir). D'autre part, si l'on envisage cette théorie de la croyance, le décalage entre représentés et représentants peut sembler surestimé. Il est symptomatique que Bourdieu en vienne à mettre sur le même plan l'illusion religieuse et l'usurpation politique, alors que dans ce dernier univers, humain trop humain, la transcendance est absente. Cette différence est fondamentale, puisque c'est de cette absence même, de ce « *lieu vide* », comme dit Claude Lefort (1986), que s'engendre le débat, attribut par excellence du politique. Si le thème de la croyance/méconnaissance peut à la rigueur se concrétiser dans la figure du pouvoir charismatique, il nous paraît inadéquat pour caractériser les régimes démocratiques modernes. D'ailleurs Bourdieu ne cherche à aucun moment à prendre en considération, tel Max Weber, les différences pertinentes, ne serait-ce que du point de vue des formes de l'assujettissement, entre les divers types idéaux de gouvernement. Il y a bien chez lui une théorie politique, *mais non une théorie cohérente du politique*. Cette théorie politique qui culmine dans la critique de l'illusion et du spectacle politique ne laisse pas place à une interrogation comparative, anthropologique des réalités politiques.

Venons-en maintenant au second problème auquel se trouvent confrontées très directement les analyses de Bourdieu. En admettant que le champ politique soit de part en part grevé par l'illusion, en le traitant comme un théâtre, on risque en effet de ne plus comprendre pourquoi les acteurs gardent prise sur la société. Après tout, la dynamique de l'aliénation en ce qu'elle induit d'imposture et d'usurpation devrait aboutir à exacerber la distance entre le peuple et ses dirigeants, au point que le premier finisse par ne même plus se reconnaître dans le discours des seconds. Appliquée aux sociétés démocratiques, la difficulté est la suivante : comment, dans un univers de méconnaissance, rendre compte de l'ajustement qui s'opère entre les fractions de l'opinion et les organisations politiques ? Le fait que les « plus démunis » économiquement votent plutôt à gauche ou qu'inversement les « privilégiés » forment la clientèle de la droite, et la récurrence de ces choix, indiquent bien que le phénomène politique est loin de se réduire à un théâtre d'ombres où chacun joue sa partie devant un public médusé et passif. Bourdieu est bien conscient du problème, et précise : « *On n'est fondé à comparer la vie politique à un théâtre d'ombres qu'à la condition de penser vraiment la relation entre le parti et la classe, entre la lutte des organisations politiques et la lutte des classes, comme une relation proprement symbolique entre un signifiant et un signifié, ou mieux entre des représentants donnant une représentation et des agents, des actions et des situations représentées* » (1981, p. 8).

Il y a donc une correspondance, une concordance, entre l'univers politique et la société qu'il représente. Elle est de l'ordre du rapport entre signifiant et signifié. On voit qu'après avoir exposé une théorie de l'aliénation qui aboutissait à déconnecter le politique du réel, Bourdieu fait en quelque sorte marche arrière. La politique est illusoire, mais c'est une illusion fondée, une « imposture légitime ». Tout n'est pas arbitraire et gratuit, et même si l'électeur en votant pour un parti est dans la méconnaissance du fait que celui-ci poursuit ses intérêts spécifiques, il ne

sera pas pour autant déçu. Car le travail accompli par cette organisation satisfera objectivement les intérêts de ses partisans. Et ceux-ci lui en sauront gré dans leurs futurs votes. Autrement dit, il y a ajustement entre la demande des citoyens et l'offre des organisations politiques. En sorte que, quand bien même les premiers méconnaissent l'aliénation dont ils sont l'objet, ils ne s'en reconnaissent pas moins dans les actions accomplies par leurs mandataires. A ce point du raisonnement, voici en effet le ciel arrimé à la terre, la mystification réconciliée avec la rationalité. Et ceci par la grâce d'un ajustement miraculeux entre le champ politique et les intérêts des sujets.

C'est que Bourdieu met en évidence une « *homologie entre la structure du théâtre politique et la structure du monde représenté, entre la lutte des classes et la forme sublimée de cette lutte qui se joue dans le champ politique* » (ibid). De même que l'espace social a ses dominants et ses dominés, l'espace politique a les siens : la gauche et la droite. Celui qui occupe une position de gauche est à celui qui occupe une position de droite dans l'espace politique ce que celui qui occupe une position de dominé est à celui qui oppose une position de dominant dans l'espace social. Il y a donc bien correspondance entre les deux espaces, le social et le politique. Même s'il n'a en vue que son propre intérêt, l'homme politique s'affirmera en attaquant ses adversaires ; ce faisant il servira objectivement les intérêts de ses mandants. Ce « dévouement obligé » assure le fonctionnement adéquat et la pérennité du jeu politique. Les professionnels « se servent en les servant [leurs mandants] ». Cette coïncidence objective joue dans la sociologie politique de Bourdieu un rôle analogue à l'harmonie préétablie leibnizienne. C'est en effet la correspondance entre les écarts existant dans chacun des « champs » ou « espaces » (politique, social, intellectuel, symbolique) qui assure, en dernière instance le fonctionnement du système et sa reproduction.

L'harmonie des champs est le contrepois obligé de la théorie de l'illusion. Mais cet énoncé d'une homologie est lui-même un axiome ; il s'agit en effet d'une assertion non démontrée, dont l'énonciation s'avère indispensable dans l'économie interne de cette sociologie. Mais celle-ci n'offre pas, en revanche, les instruments qui permettraient de la déduire. Et, si l'on se place d'un point de vue plus général, l'harmonie préétablie sur laquelle se fonde la convergence d'intérêt entre le social et le politique est l'exemple même d'une proposition non démontrable et non falsifiable. Cette constatation n'est pas sans conséquences : elle met directement en cause la portée même de la théorie de la croyance présentée par Bourdieu. Celle-ci repose sur l'axiome de l'harmonie ; en admettant qu'on le récuse — et rien ne nous l'interdit — l'ensemble se trouve gravement fragilisé : la croyance perd tout fondement objectif. Le politique, et plus largement toute activité symbolique, sombre dans le subjectivisme, à défaut d'être rapporté à un ancrage objectif. C'est que l'harmonie préétablie fait ici office de point d'Archimède ; en son absence, la méconnaissance et la reconnaissance se trouvent irrémédiablement disjointes. Or leur étroite association fonde à la fois l'efficacité politique et l'efficacité symbolique qui s'exercent conjointement dans la société.

La postulation d'une harmonie des champs joue dans la problématique de Bourdieu le rôle

qui était imparti à la métaphore du reflet dans la perspective marxiste classique. Elle offre le raccord nécessaire — ce qui permet l'« ajustement » — entre la structure sociale et ces domaines qui portent en eux la trace d'une aliénation originaire — l'idéologie, le droit, la politique, le travail intellectuel. Ce qui se construit dans ces « champs » est inséparable de la détermination qui les parcourt et en réalise l'homologie. Détermination qui se résume dans l'opposition entre dominés et dominants qui modèle la société et dont elle est le *primum movens*. La lutte pour la domination est ainsi la vérité ultime de cet univers d'apparences où se meuvent les politiques. Dans ces conditions on ne s'étonnera guère que la sociologie ait vocation d'être *critique* ; analyser un rituel ou un discours, c'est dans le même mouvement participer à sa démystification : de la sociologie comme œuvre de prise de conscience... Cette intentionnalité est présente dans toute l'œuvre de Bourdieu. Celui-ci s'inscrit dans une longue tradition qui reprend à son compte la position socratique à l'égard des pouvoirs. Mais le contrepoids d'une telle position, c'est l'assomption d'un *grand partage* qui n'est bien sûr jamais explicité, mais dont les effets s'exercent dans le champ de l'analyse : d'un côté l'apparence, l'illusion, de l'autre l'essence, la vérité.

Si, comme la religion, le politique ressortit du fétichisme, c'est que peu ou prou il appartient au monde des apparences. La suspicion qui plane sur les professionnels et les notables est le corollaire de ce constat : autant voter pour Coluche qui a le mérite de rendre visible la mystification, que pour les politiciens enfermés dans un jeu dont ils tirent toutes leurs ressources. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs notre analyste d'être fasciné par cette logique au point de s'en émerveiller parfois. Mais la position d'une ligne de partage entre le réel et la représentation (politique et/ou symbolique) marque aussi la limite heuristique de la doctrine de Bourdieu. Car elle a pour conséquences d'une part l'exaltation *du* réel (les rapports de classes) dont l'analyse demeure curieusement floue, de l'autre la péjoration systématique de l'activité de représentation qui mobilise, lui, l'intérêt du chercheur. On peut ici reprendre l'expression chère à Bourdieu de « *coup de force symbolique* », car l'harmonie entre champs et plus encore, le privilège imparti au *réel* social, en tant que signifié de la représentation, nous semblent le produit d'une opération arbitraire. Ils relèvent ni plus ni moins d'un choix métaphysique.

Par choix métaphysique nous désignons l'attribution implicite de degrés d'être différents au champ du social d'un côté, au champ de la représentation de l'autre. Telle est bien l'opération à laquelle se livre le sociologue lorsqu'il distingue le réel et le fétiche comme deux univers distincts : manière pour lui de renouer subrepticement avec la hiérarchie introduite par Marx entre le monde de la production et la superstructure. Cette ligne de partage métaphysique a, entre autres, deux effets bien précis. D'abord il est clair qu'en prétendant « objectiver » le jeu politique et ses rituels, le chercheur ne peut s'empêcher d'en rapporter l'efficacité à cette fonction de méconnaissance qui lui est inhérente. En second lieu, l'accent sera mis sur les aspects mystifiants, sur la « manipulation » politique, au détriment de sa productivité institutionnelle et sociologique. On ne s'étonnera pas que les analyses effectuées dans cette perspective, si attentives qu'elles soient à décrypter les enjeux des pratiques politiques et symboliques,

sous-estiment simultanément la manière dont celles-ci modèlent les rapports sociaux, et la difficulté qu'elles ont à cerner le temps politique autrement qu'en termes d'évolution linéaire ou de reproduction simple.

Au terme de ce parcours critique qui prenait pour point de départ l'approche du rituel proposée par Pierre Bourdieu, nous pouvons constater que celle-ci est inséparable d'une théorie plus générale de l'articulation du politique, du symbolique et des autres « champs » de pratiques. Pour stimulante que cette entreprise puisse apparaître, dans la mesure où elle prend au sérieux l'élément superstructurel et idéologique dans sa cohérence intrinsèque, elle n'en pâtit pas moins d'un présupposé qui consiste à opposer réel et représentation en dépréciant le second terme toujours déjà conçu comme enjeu d'une manipulation dont la portée par définition lui échappe. Il est clair que les efforts des anthropologues pour décortiquer tel ou tel rituel, quitte à en préserver la « gratuité », mais pour mieux mettre au jour les différents plans symboliques qui s'y conjuguent, ne peuvent satisfaire Bourdieu ; d'où la déception dont il fait état à propos des rites de passage et de leurs ethnologues. En même temps, le va-et-vient qu'il nous propose entre les « coups de forme » et les « coups de force », la violence symbolique et la lutte des classes, les uns et les autres participant à la reproduction de la société est révélateur du fonctionnalisme qui anime cette conception.

Un tel fonctionnalisme, conjugué à la thématique de l'harmonie préétablie des champs et au primat du représenté sur le représentant, pèse lourdement sur cette théorie politique. Il tend à interdire, en particulier, une approche fine de la symbolique politique conçue comme processus d'engendrement du sens et non pas seulement comme contrepoint obligé des luttes et des stratégies. Le point de vue de l'anthropologue consiste bien plutôt à privilégier ces processus d'engendrement du sens, ainsi que l'a montré Dan Sperber dans son ouvrage sur le symbolisme. Comme l'indique cet auteur (1975), la propension à interpréter (i.e. faire prévaloir la référence au représenté au détriment de la cohérence propre du représentant) ne favorise pas la connaissance des faits de signification : elle tend à interdire la prise au sérieux des modalités d'engendrement de la représentation. A un autre niveau elle peut amener à ignorer les pouvoirs du symbole et du rite en tant qu'ils modèlent notre appréhension du fait politique et qu'ils ne sont rien d'autre que la *réalité* de la politique telle que nous la vivons au quotidien. A cet égard, il n'est pas sans intérêt de se demander comment, de leur côté, les anthropologues perçoivent et analysent les rituels politiques dans notre société.

L'approche anthropologique des rituels : savoirs, sacré, temps

Les travaux consacrés par les anthropologues aux rituels pratiqués par des sociétés exotiques, montrent le raffinement des élaborations symboliques, aussi bien dans les rites pratiqués par les groupes lignagers ou au sein des unités domestiques, que ceux qui associent

tous les membres de la collectivité. Edmund Leach (1971) a mis l'accent sur l'importance des fonctions de stockage et de transmission de l'information du rituel. C'est dire que la question de la *communication* est présente dans l'approche anthropologique. Cette idée trouve son prolongement dans les travaux de Victor W. Turner — auquel Bourdieu, on l'a vu, faisait référence — qui insiste sur les composantes symboliques du rituel en soulignant que « *ces symboles peuvent être traités comme des unités de stockage qui renferment une quantité maximum d'information* » (1972, p. 12). En une expression imagée, Turner indique que « *chaque type de rituel tient lieu de magasin du savoir traditionnel.* » (Ibid.) On ne saurait en effet sous-estimer la fonction cognitive de ces pratiques, notamment dans les sociétés sans écriture. Le fait que des symboles identiques circulent d'un rituel à l'autre — la *réurrence* des significations — joue un rôle essentiel au niveau même de l'apprentissage et de la transmission d'une culture donnée. Définir le rituel comme un agrégat de symboles, c'est reconnaître que les autochtones accomplissent un travail d'interprétation en fonction des différents contextes où ils apparaissent.

Un autre aspect caractéristique du rituel, selon Turner, c'est que les messages qu'il véhicule « *proviennent des dieux ou les concernent et sont chargés d'une efficacité mystique* » (idem). Ce type de communication s'opère dans des circonstances sacrées. De plus les informations transmises ont trait aux valeurs essentielles de la communauté. Le rituel est découpé en phases, elles-mêmes divisibles en sous-unités : épisodes, actions ou gestes, note Turner. Ces actions sont ordonnées ; elles comportent une progression. Le rituel comporte une structure dramatique, qu'il s'agisse d'un sacrifice qui culmine avec le meurtre de l'animal ou d'un rituel de séparation qui pivote autour de la phase de réclusion pour s'achever par la réintégration de la fiancée et son mariage. La dramatisation est encore plus spectaculaire dans les grands rituels politiques, et en particulier ceux qui ponctuent l'intronisation des souverains. Cette dernière constatation concerne d'ailleurs tout aussi bien les sociétés dites « primitives » que notre propre civilisation. Comme l'ont montré Dayan et Katz (1983) un mariage princier tel que celui qui a uni Charles et Lady Diana, entremêle différents motifs symboliques et offre une structure de dramatisation tout à fait analogue aux rituels qu'étudient les ethnologues.

Une première approche, *a fortiori* très générale, du rituel marque d'emblée qu'y sont condensés, d'une part un rapport au savoir, d'autre part une relation au sacré et au divin, enfin un rapport au temps dans le cadre d'un processus qui ordonnance et organise un ensemble de symboles (matérialisés par des gestes, des paroles, des objets) dans des circonstances déterminées et eu égard à un corpus de valeurs partagées. Si l'on y regarde d'un peu plus près, en essayant d'appliquer les réflexions de Turner à notre propre société et à son espace public, un certain nombre de questions se trouvent immédiatement posées. Reprenons par ordre :

a) le rapport au savoir : Turner insiste à juste titre sur la dimension exégétique associée au rituel. De par les symboles dont il fait usage, le rite mobilise un savoir. Selon les rituels auxquels on a affaire il existe ou non des spécialistes qui font profession de délivrer les interprétations qui feront autorité. Turner insiste sur le caractère *polysémique* de ces pratiques

symboliques, et la multiplicité d'interprétations que peut induire simultanément un même rite. Dans nos sociétés, les rituels mobilisent de manière analogue des instruments d'interprétation qui permettent d'apprécier de manière adéquate le déroulement du cérémonial. Par exemple, tel motif musical sera immédiatement interprété comme un hommage aux soldats morts. En même temps, on peut se demander si le savoir mobilisé par ce type de rites n'est pas infiniment plus restreint que celui qui intervient dans les rituels des sociétés traditionnelles. Ceci tiendrait notamment à la désacralisation des pratiques dites laïques.

b) le rapport au sacré : les rites que décrivent Turner et ses collègues, quand bien même ils concernent les aspects laïques de la vie sociale (la politique, le mariage, etc.) mobilisent également le divin. C'est une des raisons de leur complexité, car l'exégèse doit prendre en compte un corpus de croyances relatives aux divinités et à leurs relations à l'univers humain. Dans les sociétés occidentales la séparation entre le religieux et le profane est une donnée incontournable. Ce qui n'empêche pas que les rituels de commémoration, d'intronisation jouent un rôle important dans la vie sociale. Doit-on y voir des rites désenchantés, où le divin n'a pas sa place ? La question mérite d'être posée, et l'on peut aussi se demander si la part mystique du rite n'est pas tout aussi présente, bien qu'elle évoque des substituts du divin.

c) le rapport au temps : il prend deux formes selon qu'on envisage le rituel lui-même ou sa place dans la société. Analysé de l'intérieur, le rituel comme processus est un ensemble d'opérations qui se déploient dans un continuum ; il y a un temps spécifique du rite, déconnecté du temps de l'action quotidienne. Replacé dans le contexte social global, c'est la périodicité du rite qui mérite notre attention. Récurrence de l'identique, le rituel intervient soit à intervalles réguliers, soit eu égard à des circonstances particulières où il apparaît comme indispensable. Mais dans les deux cas (périodicité imposée, intervention ponctuelle), l'effectuation du rituel offre le moyen d'articuler le présent et la tradition, le court terme et la longue durée. Qu'on se réfère aux rituels républicains dans nos sociétés, à leur régularité (*11 novembre, 14 juillet*), à leur noyau symbolique invariant. Ici comme ailleurs le recours au rite est la marque d'un travail de pérennisation de la société sur elle-même.

Si l'on prend en compte ces trois aspects indissociables du rituel, la nécessité d'une approche anthropologique prend toute sa signification. En premier lieu, cette approche a l'avantage de ne pas diluer la notion même de rite dans une vaste configuration appelée « idéologie », d'où une dérive toujours possible qui a pour effet de mettre l'accent sur l'illusion et l'aliénation au détriment d'une problématique, à notre sens, plus constructive, qui mettra en avant les propriétés cognitives du dispositif symbolique. De même en tenant compte des contenus symboliques et des exégèses qui s'y rapportent, s'interrogera-t-on sur les évolutions qui affectent ces contenus. Ce travail a déjà donné d'appréciables résultats en ce qui concerne les études historiques. Les recherches de Maurice Agulhon sur la représentation de la République offrent une illustration remarquable de cette démarche. Il montre en effet au terme de quel processus s'est imposée une représentation *féminine*, la célèbre Marianne, et sous quelles formes se sont, par la suite, transmis cette représentation et les rituels qui s'y rattachent.

En ce qui concerne l'aspect cognitif propre au symbolisme laïc et républicain, Agulhon est très clair : « *En inventant sa définition visuelle à partir de l'image de la Liberté, et par rapport à elle, la République a porté au grand jour le problème de sa définition intellectuelle. Choisir pour la femme-République une posture calme au lieu d'une posture véhémence, c'est bien évidemment signifier qu'on misera sur la puissance apaisante de la Raison plutôt que sur l'ardeur d'un appel au combat permanent* » (1979, p. 238).

L'invention de symboles et de rituels et les avatars qu'ils connaissent au cours des âges mettent en jeu un processus intellectuel créatif. Processus qu'interagit sur notre « être politique » : en effet notre approche spontanée en ce domaine est d'emblée modelée par le dispositif symbolique existant. Et les gouvernants ne sauraient faire abstraction de ce stock d'informations et de représentations dont nous disposons, que nous endossons en même temps que notre vêtement de citoyen. En analysant le travail symbolique effectué par François Mitterrand, on voit à quel point celui-ci se conforme à ces savoirs de la République transmis au fil des générations. Ceci n'exclut pas cependant des remodelages qui, tout en tenant compte du donné cognitif, l'enrichissent sans toutefois le contredire. Cette démarche peut prendre deux formes : soit la réinterprétation des symboles qui modifie le plan de l'exégèse sans empiéter sur les contenus : c'est le cas du défilé réalisé spécialement pour le *Bicentenaire de 89* par Jean-Paul Goude ; soit la modification partielle où l'innovation affectera directement les rites et les symboles qu'ils véhiculent, avec par exemple l'adjonction de représentations inédites : ainsi du rituel de Solutré pratiqué annuellement par Mitterrand.

Envisageons maintenant le rapport au sacré : Agulhon, toujours à propos de Marianne parle d'une « *mystique républicaine* », d'une attitude « *para- ou quasi religieuse* » (op. cité, p. 234). On retrouve là une question complexe et délicate : comment parler de religion à propos d'un régime qui a fait profession de séparer systématiquement le sacré et le laïc ? Or dès qu'on entre un peu plus dans le détail de l'histoire de la République moderne, il est bien clair que, dès son origine, est apparue la nécessité d'une mystique. Qu'on se réfère à l'Être suprême et aux élaborations symboliques imaginées par les Conventionnels, Robespierre en tête. Plus tard l'imagerie centrée sur la Marianne offre l'exemple d'un phénomène de sacralisation tout à fait remarquable. Un rituel comme celui du *11 novembre*, d'apparition encore plus récente, prend pour canevas le rite funéraire catholique et fait intervenir de part en part une référence à la transcendance, comme l'a bien montré Antoine Prost. « *C'est un culte laïque qui n'a ni dieu ni prêtre, écrit cet historien. Ou plutôt le prêtre et le croyant se confondent* », et d'insister sur le fait que : « *sans culte il n'y a plus de foi ni de vertu républicaine ; prévaut alors un régime désenchanté où le contrat social s'efface devant les nécessités fonctionnelles* » (in Nora, éd., 1984, p. 221).

On peut évidemment donner une interprétation fonctionnaliste de cette religion républicaine. La considérer comme une « illusion nécessaire », un moyen comme un autre aussi de rassembler dans un même élan une collectivité en prise avec l'individualisme de ses membres. Ce serait en quelque sorte prolonger l'analyse rousseauiste qui fait de la religion civile le prolongement du contrat social, le ciment indispensable au bon fonctionnement de la

communauté. Le rituel viendrait ainsi réenchanter la prose du monde, exaltant en l'individu le trésor d'une citoyenneté partagée. Cette conception nous semble réductrice. Elle a surtout l'inconvénient de faire table rase de l'histoire, en faisant du culte laïc un dérivé superstructurel d'une situation bien précise, celle qui procède de la Révolution et de l'abolition de la royauté. Il y aurait une essence républicaine se substituant purement et simplement à l'essence monarchique et déployant tous ses attributs dans une temporalité déconnectée de l'histoire qui l'a précédée. Pour séduisante que soit cette hypothèse qui prend au pied de la lettre l'idée de Révolution, comme régénération et inauguration d'un temps radicalement neuf, elle fait abstraction des continuités qui existent, et tout particulièrement quand on a affaire au symbolique politique, entre l'Ancien régime et la démocratie moderne.

Nous retrouvons à ce point la question du rapport du rituel au temps, les « longues chaînes » symboliques qui unissent des conceptions en apparence très éloignées les unes des autres. Qu'y a-t-il de commun, dira-t-on, entre la présidence de la République contemporaine où font rage les stratégies de communication, où les images semblent pensées à raison de leur diffusion et des effets qu'elles sont censées produire dans la masse des spectateurs *via* les divers médias d'une part, et d'autre part les rituels traditionnels de la royauté de droit divin qui mettaient en scène une métaphysique des pouvoirs et des rapports entre Dieu et le gouvernement des hommes sans se soucier des effets produits sur les spectateurs ? Tout en reconnaissant les transformations capitales qui affectent l'espace public et modifient la communication des gouvernants avec leurs sujets, nous devons cependant porter l'investigation sur les contenus symboliques, sur les filiations qui à ce niveau s'observent de l'ancienne royauté à la République.

Le problème de leur propre pérennité se pose aux sociétés humaines, quel que soit le régime en vigueur. Dans un ouvrage récent (Abélès, 1990), nous avons analysé le pèlerinage de Solutré effectué chaque année par le président de la République, François Mitterrand, qu'on peut interpréter comme un rite de régénération, à la manière des célébrations périodiques effectuées dans les royaumes africains. Nous avons aussi envisagé le thème de la succession, de la transmission du pouvoir, car il mobilise des élaborations symboliques très riches dans la plupart des sociétés. En étudiant cette thématique, telle qu'elle se présente en France sous la V^e République, il est possible de mieux faire apparaître comment l'héritage politique est pensé métaphoriquement au plus haut niveau. On voit comment dans ce contexte se perpétuent des conceptions beaucoup plus anciennes. Il en est ainsi par exemple de l'usage des symboles de la *descendance*. De même sur un autre plan, si l'on considère les rituels accomplis par le président de la République, il est possible de montrer qu'ils se rattachent à une tradition bien antérieure des « rites de souverainetés » que n'a pas tari le changement révolutionnaire de 89. Il faut donc prendre au sérieux les attaches du temps court et de la longue durée. Et c'est bien tout le prix d'une approche anthropologique de l'espace politique moderne que de dépasser les illusions d'une discontinuité fondatrice de notre présent, illusions qui reposent en fin de compte sur l'observation superficielle d'un jeu médiatique dont on finit par oublier que lui-même a une histoire plus complexe qu'il n'y paraît.

En insistant sur l'ancrage du rituel politique en longue durée, on ne saurait cependant sous-estimer les phénomènes de dramatisation qu'impliquent de telles performances. Comme l'indique D. Kertzer, à propos de la « *construction rituelle de la réalité politique* » : « *Political ritual creates an emotional state that makes the message uncontested, because it is framed in such a way as to be seen as inherent in the way things are* » (1988, p. 101). L'analyse de la campagne électorale de George Bush proposée par J.R. McLeod (1990) est à cet égard significative. L'auteur met l'accent sur la manipulation dans la rhétorique et dans le spectacle, offert par le candidat, d'un contexte symbolique qui entremêle des références aux valeurs sacralisées par les Américains. Dans le grand discours prononcé à la Convention républicaine de 1988, le candidat déploie une rhétorique où sont successivement invoqués le Drapeau, la famille, la liberté et Dieu, qui veille sur la Nation américaine : « *And I believe that power must always be kept close to the individual, close to the hands that raised the family, and run the home. I am guided by certain traditions. One is that there is a God, and he is good, and his love, while free, has a self imposed cost.* » Ainsi parle George Bush : l'hebdomadaire *Neesweek* voit dans ce discours « *the creation of an instant mythic persona for a man who had got through two decades of public life without one* » (11/21/88 p. 110).

Penser le rituel et le symbolique politique propre à nos mises en scène politiques modernes, cela ne signifie pas seulement s'assurer d'instruments conceptuels qui ont fait leurs preuves dans le domaine de l'anthropologie. Il ne s'agit pas d'« importer » purement et simplement un mode d'analyse efficace dans ses applications aux sociétés exotiques. Cette approche porte en elle, on a tenté de le montrer, une hypothèse plus générale concernant les rapports du symbolisme politique moderne au savoir, au sacré et au temps. En affirmant la consistance et la polysémie du symbole d'une part, sa capacité à combiner et condenser des durées hétérogènes d'autre part, l'approche anthropologique offre de nouvelles perspectives en ce qui concerne l'étude de ce qu'on appelle de manière trop ambiguë, à notre sens, le « spectacle politique ».

Les recherches récentes de Jan Kubik (1989) qui portent sur la célébration du 1^{er} mai en Pologne entre 1970 et 1981 montrent très clairement que les constructions rituelles ne se résument pas à des mises en spectacle plus ou moins adéquates, mais constituent un véritable travail des différents acteurs (*Église, Solidarité, Parti communiste*), qui a un impact direct sur les rapports politiques et la distribution de l'espace public. Ainsi les cérémonies officielles du 1^{er} mai 1981 organisées par les gouvernants et le Parti ne se résumaient pas à la grande parade habituelle devant la tribune des gouvernants : ceux-ci vinrent au contraire défiler dans la rue au milieu des gens (1989, p. 105). De son côté, Solidarité organisa un peu partout des célébrations séparées accompagnées de messes célébrées par les évêques locaux. Mais surtout le syndicat opposa au 1^{er} mai officiel une autre date : le 3 mai, 19^e anniversaire de la Constitution dont la célébration avait été supprimée par le régime communiste. Le 3 mai était aussi une grande fête religieuse : alliée avec l'Église dans cette confrontation symbolique face à l'État et au Parti, Solidarité organisa de grands rassemblements où fut consacré le drapeau du syndicat.

Les analyses de Kubik mettent en lumière la façon dont le rituel intervient dans le

processus de désagrégation d'un régime qui a toujours fait la part belle aux expressions publiques de sa cohésion et de son absolue prééminence. On voit comment une célébration devenue presque routinière devient l'enjeu d'un combat qu'on se livre dans la rue, non par la force, mais en faisant assaut de symboles, quitte à inventer des comportements et des discours qui sont immédiatement interprétés par les Polonais d'une part en référence à la mémoire (les grandes commémorations), d'autre part en tenant compte d'éléments contextuels immédiats (le face-à-face politique entre Solidarité et les communistes). L'étude de ces données montre toute la complexité du travail symbolique qui ne saurait être réduit à une re-présentation d'un réel qui lui préexisterait. Là est sans doute la véritable nature du rituel politique : moins une ponctuation de l'action qu'un ensemble de pratiques qui façonnent l'espace public entendu comme jeu de rapports, antagonistes ou non, entre des groupes.

Penser le travail du rituel, comme constitutif de l'espace du politique, telle est l'une des tâches de l'anthropologue qui tente d'analyser des phénomènes qu'on a trop tendance à réduire à un théâtre d'apparences. En proposant quelques éléments de réflexion sur les rituels politiques, nous avons voulu pénétrer dans cet univers qui offre une matière de choix aux analystes perspicaces. Sans succomber à l'obsession des médias, il apparaît de plus en plus nécessaire d'approfondir la connaissance de la dimension symbolique de l'action politique. Mais pour ce faire, peut-être faudrait-il se garder de deux écueils qui menacent les recherches en ce domaine. S'il est clair qu'en « sociologisant » le rituel et la symbolique politique, on risque de perdre de vue ce qui fait leur consistance, inversement, il serait pour le moins partial de voir dans l'approche anthropologique la clé magique pour accéder à cet univers, en évacuant purement et simplement la question de leur inscription socio-historique. Nous n'avons fait ici qu'esquisser un certain nombre de questions posées par l'analyse du rituel politique, et que nous avons rencontrées dans notre parcours de chercheur. Beaucoup reste à faire pour clarifier ces questions, mais les développements actuels des recherches à l'Est et à l'Ouest offrent la perspective d'un nouvel approfondissement.

Marc ABÉLÈS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABÉLÈS, M. *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, 1990.

AGULHON, M. *Marianne au combat*. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880, Paris, Flammarion, 1979.

AUGÉ, M. *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

BOURDIEU, P. « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36-37. 1981.

- *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 52-53, 1984.
- DAYAN, D. « Présentation du pape en voyageur », *Terrain*, n° 15, 1990.
- DAYAN, D. ET KATZ, E. *Rituels publics à usage privé*. Les annales, Économie, Société, Civilisation, n° 1, 2, 1983.
- EDELMAN, M. *Constructing the political Spectacle*. University of Chicago Press, 1988.
- FEURBACH, L. *L'essence du christianisme*, trad. et présent. de J.P. Osier, Paris, F. Maspéro, 1968.
- HOBBS, T. *Léviathan*, int., trad., notes de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1983.
- KERTZER, D.I. *Ritual, politics and power*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- KUBIK, Jan. « Polish Day Celebration in the 1970s and in 1981. An Essay on the Symbolic Dimension of a Struggle for Political Legitimacy », *The Polish Review*, XXXIV, 2, 99-116, 1989.
- LEACH, E. « Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development », *Philosophical Transactions of the Royal society of London*, B, 772, vol. 251, 1971.
- LEFORT, C. *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Le Seuil, 1986.
- MC LEOD, J.R. « Ritual and Rhetoric in Presidential politics », in R. Launay, ed., *Central Issues in Anthropology*, IX, 1990.
- NORA, P. éd., *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984.
- RIVIERE, CL. *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.
- SPERBER, D. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1975.
- TURNER, V.W. *Les tambours d'affliction*. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie, Paris, Gallimard, 1972. Trad. de *The Drums of Affliction*, Londres, 1968.