

L'ÉVÉNEMENT (IM)PRÉVISIBLE



Collection créée par Jean-Marie Brohm
et dirigée par Pierre Gisel

Titres parus

- Une Passion après Auschwitz*, Jean-Marc Tétaz et Pierre Gisel (dir.).
Processus de légitimation entre politique et religion, Silvia Mancini et Raphaël Rousseleau (dir.).
- Gilbert Laroche et Françoise Courville, *La course à la performance. Regards critiques de la philosophie sur la santé.*
- Penser en commun ? Un « rapport sans rapport ».* Jean-Luc Nancy et Sarah Kofman lecteurs de Blanchot, Isabelle Ullern et Pierre Gisel (dir.).
- Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie*, Jacques Ehrenfreund et Pierre Gisel (dir.).
- Jean Guillou, *La Musique et le Geste.*
- Michel Bernard, *Généalogie du jugement artistique, suivi de Considérations intempestives sur les dérives actuelles de quelques arts.*
- Anne Boissière, *La Pensée musicale de Theodor W. Adorno.*
- Présence de Vladimir Jankélévitch – Le Charme et l'Occasion*, Jean-Marie Brohm et Françoise Schwab (dir.).
- Jean Nabert, *L'affirmation éthique*, Stéphane Robilliard et Frédéric Worms (dir.).
- Jacquy Chemouni, *La Psychanalyse française captive du politique*
- François Laplantine, *Son, images et langage.*
- Serge Tribolet, *Plotin et Lacan. La question du sujet.*
- Jean-Marie Brohm, *Figures de la mort. Perspectives critiques.*
- François Laplantine, *Ethnopsychiatrie psychanalytique.*
- Edmond Ortigues, *Le Discours et le Symbole.*
- Jean-Philippe Ravoux, *De Schopenhauer à Freud. L'inconscient en question.*
- Gérald Sfez, *Leo Strauss. Foi et raison.*
- Jean Milet, *Ontologie de la différence. Une exploration du champ épistémologique.*
- Michel Henry : *Pensée de la vie et culture contemporaine.*
- Jean-Marie Brohm, *La Tyrannie sportive. Théorie critique d'un opium du peuple.*
- Magali Uhl, *Subjectivité et sciences humaines. Essai de métasociologie.*
- Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences.*

Laurent Amiotte-Suchet, Alban Bensa, Céline
Béraud, Marc Bessin, Mathias Blanc, Viviane
Cretton, Philippe Gonzalez, Laurence
Kaufmann, Michaela Pfadenhauer, Louis Quéré,
Hervé Rayner, Monika Salzbrunn

L'ÉVÉNEMENT (IM)PRÉVISIBLE

Mobilisations politiques et dynamiques religieuses

Sous la direction de
Laurent Amiotte-Suchet et Monika Salzbrunn

BEAUCHESNE

Publié avec l'appui de la Faculté de théologie et de sciences
des religions, du Département interfacultaire d'histoire
et de sciences des religions,
du Fonds des publications de l'Université de Lausanne
et de la Fondation Mercator.

www.editions-beauchesne.com

© 2019 – Beauchesne éditeur
7, cité Cardinal-Lemoine, 75005 Paris

ISBN 978-2-7010-2269-7

AVANT-PROPOS

Laurent Amiotte-Suchet
et Monika Salzbrunn

Cet ouvrage, qui rassemble onze contributions émanant de chercheur·e·s en sciences sociales, s'est donné pour objectif de questionner la dynamique des événements au regard des enjeux politiques et religieux qui s'y déploient. À l'origine, les coordinateurs de l'ouvrage avaient organisé un colloque international à l'Université de Lausanne¹ afin de réunir des chercheur·e·s soucieux d'analyser les faits religieux au prisme de l'événement. Durant ces journées d'échanges scientifiques, cette approche de « l'événement en religion » a été constamment questionnée tant la pluralité des registres d'appartenance se manifeste et se réagence dans la dynamique propre de l'événement. Ainsi, l'événement ne saurait être purement religieux ou politique, pas plus qu'il ne pourrait

1. « L'événement en religion. Ruptures historiques, constructions biographiques et mobilisations collectives ». Colloque international du Département interdisciplinaire d'histoire et de sciences des religions (DIHSR) organisé par Monika Salzbrunn et Laurent Amiotte-Suchet à l'Université de Lausanne du 17 au 19 octobre 2012. Suite aux échanges durant ce colloque, les textes ont été retravaillés par les auteur·e·s afin de renforcer le dialogue entre ces approches. Nous tenons à remercier Simon Mastrangelo et Sylvain Besençon, assistants à la chaire « Religions, Migration, Diasporas » de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, pour l'aide apportée lors de la préparation de cet ouvrage. Nos sincères remerciements vont également au professeur Pierre Gisel, directeur de la collection Dedale des éditions Beauchesne, pour le soin avec lequel il a relu l'ensemble des contributions de cet ouvrage.

être purement sportif, festif ou patrimonial. L'événement, qu'il survienne de manière inattendue et soit dès lors l'objet d'une réappropriation par des groupes sociaux, ou qu'il soit minutieusement organisé par des acteur·e·s souhaitant générer ou remobiliser un collectif, apparaît systématiquement comme un temps d'incertitude, un carrefour où viendront se croiser et se confronter différentes visions du passé, du présent et de l'avenir. Les dynamiques sociales qui émergent de la force des événements ne sauraient donc être réduites à leurs seules dimensions « religieuse » ou « politique ». Les auteur·e·s nous invitent plutôt à centrer nos regards sur ce qui se joue dans la dynamique propre de l'événement, quand les acteur·e·s sociaux s'y mobilisent (ou s'en revendiquent) pour réactiver d'anciennes alliances ou pour construire ensemble (et/ou contre d'autres) de nouveaux registres d'appartenance. Ainsi l'événement apparaît comme une scène publique, un espace-temps spécifique offrant aux acteur·e·s une opportunité, parfois inédite ou inattendue, de visibilité et de performance sociale.

Le livre s'ouvre par une introduction de Monika Salzbrunn qui donne un aperçu de la diversité des approches de l'événement en sciences sociales et présente les contributions de cet ouvrage. La première partie rassemble des contributions théoriques et méthodologiques sur l'événement (Louis Quéré, Marc Bessin, Hervé Rayner). La deuxième est consacrée à des événements politiques indissociables de la mobilisation des registres d'appartenances religieuses (Alban Bensa, Viviane Cretton). La troisième se focalise sur le catholicisme contemporain et la dynamique des grands rassemblements (Céline Béraud, Michaela Pfadenhauer, Mathias Blanc). L'ouvrage se termine par deux articles de réflexions conclusives construits à partir des questionnements suscités par les diverses contributions de l'ouvrage (Laurence Kaufmann et Philippe Gonzalez, Laurent Amiotte-Suchet).

L'ÉVÉNEMENT EN SCIENCES SOCIALES : RUPTURES HISTORIQUES ET MOBILISATIONS COLLECTIVES

Monika Salzbrunn

1. L'événement comme approche

Dépassant largement le cadre des pratiques, rituels et expériences religieuses, notre réflexion sur l'événement se situe dans une posture épistémologique générale en sciences sociales. En sciences sociales des migrations notamment, des groupes définis selon leur origine (nationale ou ethnique) ou selon leur appartenance supposée à une religion ont pendant longtemps constitué la cible d'enquêtes sociologiques¹. Ainsi, les chercheur-e-s ont constitué un objet d'étude en postulant *a priori* une homogénéité au sein du groupe défini. L'analyse de l'événement (Bensa et Fassin, 2002 ; Bessin, Bidard et Grossetti, 2010 ; Olazabal et Lévy, 2006) permet d'éviter cette posture essentialisante et de comprendre les liens entre individualisation des pratiques et performance collective de l'appartenance commune. Cette appartenance se décline au pluriel, de façon multiple (Yuval-Davis, Kannabiran et Vieten, 2006 ; Anthias, 2006 ; Pfaff-Czarnecka, 2012) et variable

1. Ce texte est le fruit d'une longue réflexion épistémologique et méthodologique sur la notion d'événement et approfondit certaines idées développées dans Salzbrunn 2011, 2014a, 2014b, 2015 et 2017.

selon la situation sociale. Il est donc opportun de questionner la pluralité de ces appartenances en prenant l'événement comme porte d'entrée sur le terrain ou comme point d'ancrage pour l'analyse. La présente introduction commence par un retour critique sur différentes approches, parfois disciplinaires, sur l'événement, tout en se référant aux différents chapitres du livre, résumés en pt. 2.

L'événement mobilisateur

Les réflexions sur l'événement sont très souvent liées à l'analyse des luttes pour la reconnaissance, et cela d'un point de vue tant émique qu'étiq. En se situant dans une approche compréhensive et en partant d'énoncés individuels, on retrouve la définition d'un événement, fût-elle ex-post, comme un moment de rupture associé à un moment de reconnaissance ou de connaissance de soi. Les mobilisations collectives, menant à l'invention et la production d'événements, ne sont-elles pas aussi liées à un besoin de reconnaissance ? Puis, plus formalisés comme faits institutionnels, ces événements ne résultent-ils pas de la volonté d'inscrire des appartenances, singulières ou multiples, dans une historicité (cf. Bensa dans ce volume) ? Les ruptures historiques, enfin, sont souvent l'aboutissement ou la conséquence logique des constructions biographiques et des mobilisations collectives, dans une dynamique à la fois transversale et verticale, articulant actions venues d'en haut et actions d'en bas, ou bien situées dans l'entre-deux, entre expressions autoritaires et résistances à ces dernières (voir Cretton, dans ce volume et Salzbrunn et von Weichs (2013) à propos du pèlerinage des Saints d'Afrique à Saint Maurice).

La recherche sur l'événement en sciences sociales représente des défis épistémologiques et historiques complexes. Tout comme les sciences historiques, habituées à se pencher sur un événement dans son contexte diachronique, d'autres disciplines des sciences humaines et sociales ont mis en avant le caractère construit de cette temporalité : la philosophie (Romano 1999 ; 2012), les lettres (Müller-Schöll, 2003 ; Woznick, 2009), la sociologie (Bessin, Bidard et Grossetti, 2010 ; Salzbrunn, 2014a), la sociologie de la communication (voir Kaufmann et Gon-

zalez dans ce volume), la psychologie et l'anthropologie (Bensa et Fassin, 2002 ; Olazabal et Lévy, 2006) ainsi que les sciences de la communication (en particulier les *media studies* qui ont récemment renouvelé leurs approches théoriques ainsi que leurs modes d'opérationnalisation de cet objet de recherche).

Le discours médiatique construit l'événement comme un phénomène inattendu, aléatoire, imprévisible. Il a tendance à isoler l'événement et à le traiter dans son immédiateté. Par ailleurs, par l'attention qu'il lui donne, il contribue à le co-produire (voir Pfadenhauer ainsi que Blanc dans ce volume). Les sciences humaines et sociales ont dès lors parfois tendance à remettre en cause l'imprévisibilité tant des causes que des conséquences d'un événement en contextualisant les raisons de son surgissement et en analysant l'instrumentalisation dont il fait l'objet. Certains événements s'inscrivent en effet dans une lutte pour la reconnaissance (Fraser, 1995 ; Ferrarese, 2009), dont celle d'une altérité religieuse au sein de l'espace public. Ces enjeux appellent à analyser les différentes manières dont les événements « nous affectent » (voir Kaufmann et Gonzalez ci-dessous), nous transportent ou nous troublent (Bessin, ci-dessous). Étudier les événements à partir de la perspective des acteurs ouvre le regard aux différentes manières dont le possible est perçu (comme Rayner le propose ci-dessous), mais aussi à la manière dont l'impossible peut se trouver investi de sens (voir Amiotte-Suchet ci-dessous).

L'événement, entre politique et religion

Dans de nombreux cas empiriques, la dissociation entre le religieux et le politique s'avère problématique (Mancini et Rousseleau, 2016), résultant plutôt de choix conceptuels opérés par les chercheur-e-s. Dans l'étude des faits religieux définis comme tels par leur finalité ou leur contexte, l'événement constitue une thématique particulièrement apte à s'ouvrir à des approches interdisciplinaires qui permettent de déceler les enjeux de lutte, la complexité des rapports de force et la polysémie des discours accompagnant l'événement. Les reconstructions historiques et théologiques traitant de la naissance et des transformations d'une religion insistent essentiellement

sur la succession d'événements « fondateurs » constituant autant de ruptures ou de changements d'orientation irréversibles. Les parcours religieux, lorsqu'ils sont l'objet d'une mise en récit (plus particulièrement les récits de conversion), se construisent eux aussi par le recours au registre de l'événement, de l'inattendu, pour reconstruire des étapes biographiques signifiantes (voir Amiotte-Suchet dans ce volume). Les communautés religieuses elles aussi, comme bien d'autres collectifs, rythment leurs calendriers par l'organisation d'événements (généralement cycliques) dont l'objectif est autant de construire une temporalité que de redynamiser les groupes locaux par l'impact mobilisateur des rassemblements associés (voir Béraud dans ce volume). Enfin, les événements constituent en eux-mêmes des supports propices à la mobilisation et à l'articulation par différents acteurs d'une multitude de registres (identitaire, patrimonial, politique, religieux, etc.) pour construire et inscrire dans la durée des revendications collectives. Ainsi, de nombreux événements gagnent à être analysés au prisme du religieux, comme le démontre dans le présent volume en prenant l'exemple d'un rite consacré à un défunt Kanak, révélateur d'une politique de la mémoire.

L'événement dans la lutte pour la reconnaissance

Comme je l'ai montré ailleurs (Salzbrunn 2014a et 2014b), l'événement peut être révélateur d'une lutte pour une reconnaissance et manifester un mouvement latent dans un moment de rupture. Se démarquant d'une lecture historique superficielle qui se contenterait de la simple description d'un événement, Foucault propose de se pencher sur le réseau de discours et de pratiques qui sous-tendent l'événement. Selon lui, il convient d'étudier l'irruption d'une singularité ou la prise de conscience d'une rupture (Foucault, 1994). Dans une communication autour de la sociologie des conflits, Estelle Ferrarese (2009) rappelle qu'Axel Honneth, Charles Taylor ou Nancy Fraser assument l'hypothèse « que les luttes pour la reconnaissance peuvent s'actualiser dans la violence, l'argumentation, ou encore la mise en scène dans l'espace public, qu'elles peuvent avoir recours à la force matérielle, symbolique ou passive » (p. 1). Les événements festifs, religieux et politiques qui se trou-

vent au centre de notre intérêt incarnent parfois ces luttes de reconnaissance (Salzbrunn, 2014a). Ainsi, l'espace public devient un théâtre de négociations, une arène politique (Bierschenk et Olivier de Sardan, 1998), au sein de laquelle des groupes émergent et évoluent autour d'un objectif politique ou religieux (Salzbrunn, Dellwo et Aleman, à paraître). Les alliances ainsi créées se matérialisent souvent dans une situation sociale précise (Rogers et Vertovec, 1995 ; Clarke, 2005), événement festif, manifestation, incident diplomatique ou événement dit problématique (voir Quéré dans ce volume). Les groupes religieux qui, pour certains, commencent à se positionner sur un échiquier politique en tant que minorités ont alors un besoin de reconnaissance accru. L'organisation d'événements spectaculaires, de manifestations parfois violentes, comme récemment à Paris contre le mariage de couples de même sexe, peut témoigner de ce besoin d'exister de manière spectaculaire dans l'espace public (Béraud et Portier, 2015). Ainsi, l'événement politique permet à un groupe (religieux) latent de manifester son existence par le jeu du spectacle (Salzbrunn, 2017). Nombre d'événements s'inscrivent donc bien dans une lutte pour une reconnaissance, dont celle d'une altérité religieuse (ou d'une présence religieuse tout court) au sein de l'espace public.

Dans les années 1990, les sciences historiques (Suter, 1997) se sont penchées sur une relecture de la notion d'événement, suivies en cela par les sciences sociales. Le numéro de 2002 de la revue *Terrain*, dirigé par Alban Bensa et Éric Fassin, fait l'inventaire épistémologique et méthodologique de cette catégorie d'analyse en soulignant l'intérêt pour toutes les disciplines des sciences sociales d'aborder un fait sociétal sous cet angle. Suivant Deleuze (1969), les auteurs abordent l'événement comme ligne de partage ou comme rupture d'intelligibilité, tout en s'inscrivant dans une série au cours de laquelle les acteurs sont parties prenantes. Parmi les sciences humaines, la philosophie – en premier lieu la phénoménologie – avec Claude Romano (1999 ; 2003), et plus particulièrement les lettres et les sciences du spectacle (Erika Fischer-Lichte, 2009) ont présenté une réflexion sur l'événement, défini notamment comme « catégorie fondamentale de l'expérience temporelle » à l'occasion du colloque du Collège doctoral de Francfort (Müller-Schöll, 2003).

*L'événement comme entrée épistémologique
et méthodologique*

Richard Grathoff a appliqué la perspective phénoménologique à son étude sur les voisins, en analysant la construction de l'espace à travers un événement. Je me suis inspirée de cette sociologie du voisinage (1994, p. 52) et des réflexions d'Alois Hahn sur la construction de l'étranger (1994, p. 140), en étudiant la production et la mise en scène de l'altérité au sens propre ainsi qu'au sens figuré (Salzbrunn, 2014b). Les modalités – potentiellement conflictuelles – du vivre ensemble ne peuvent être comprises sans référence à leur dimensions historique et territoriale qui, elles, ont un impact sur l'émergence et le déroulement des événements : « one of the assumptions guiding this book is that knowledge about the multiple dynamics of shaping actual historical transitions help us raise the level of complexity through which we examine and understand current transformations » (Sassen, 2006, p. 405). Dans son ouvrage *Territory, Authority, Rights*, Saskia Sassen cherche à dresser un lien entre le territoire, les autorités et le droit, tout en inscrivant ses réflexions dans une logique diachronique. Nos réflexions sur l'événement (im)prévisible tiennent compte de ces liens entre le territoire et les expressions d'appartenances qui s'y réfèrent.

En sociologie, l'événement, situé entre « fait et sens » (Quéré, 2006), est étudié dans une optique de rupture et de bifurcation (Bessin, Bidard et Grossetti, 2010), tant d'un point de vue individuel et émotionnel que collectif (voir Amiotte-Suchet dans ce volume). La notion d'événement revient également sur le devant de la scène grâce à la théorie des systèmes avec sa notion de *Weltreignis* (événement-monde). La réflexion est traversée par la question de l'émergence d'une société-monde – *Weltgesellschaft* (Anghel, Gerharz, Rescher et Salzbrunn, 2008) – résultant des rencontres physiques et imaginaires entre les êtres humains qui s'inscrivent dans d'anciennes et nouvelles mobilités et dont la rencontre, le dialogue, la confrontation, se manifestent au sein de l'événement.

Opter pour cette entrée épistémologique et méthodologique par l'événement permet également de renouveler d'autres approches, celles notamment, par les sciences

sociales encore, des religions et des migrations. Le fait de ne plus partir de groupes définis *a priori*, mais de se focaliser sur l'événement permet de sortir du nationalisme méthodologique (Glick Schiller et Wimmer, 2002) et d'ouvrir ainsi la voie à des résultats inédits (Salzbrunn et Sekine, 2011). D'autres auteurs qui s'inscrivent dans le courant initié par Fredrick Barth (1969), comme Rogers Brubaker (2002) ou Mara Loveman (2014), ont souligné la polysémie des termes « race » ou « ethnie ». Malgré la large réception de ces pensées, on observe toujours des réifications implicites dans la manière dont certains projets de recherche sont conçus, comme le soulignent Çağlar et Glick Schiller (2011). Pour cette raison, dans ce volume, nous proposons une entrée sur le terrain par l'événement (Salzbrunn, 2011), afin d'analyser les groupes qui font communauté, ou non (Sainsaulieu, Salzbrunn, Amiotte-Suchet, 2010) dans une situation sociale (et non l'inverse : entrer par une organisation ou un groupe prédéfini). Même si un événement défini comme religieux constitue le point de départ de l'analyse, des appartenances plurielles peuvent apparaître et le groupe qui y participe peut se révéler d'une grande hétérogénéité (Salzbrunn, 2017).

Le potentiel transformateur de l'événement

La catégorie de liminalité (Turner, 1988) permet de comprendre la création temporaire d'un sentiment de *communitas* au cours de l'action sociale. L'événement festif possède un potentiel transformateur de la société engendré par les personnes qui y participent, notamment dans un contexte de sociétés plurielles remodelées par la présence migratoire. Il répond également à un besoin de réenchantement du monde (Maffesoli, 1992). C'est un lieu de production d'identités locales et globales, une incarnation symbolique de tribus modernes qui s'approprient des éléments chorégraphiques de cette longue histoire festive en réinventant partiellement ou entièrement la cadre de la fête, son contenu et les messages transmis. J'ai ainsi pu montrer comment les sans-papiers ont utilisé la chorégraphie d'un rituel du carnaval de Cologne afin de transmettre leurs revendications (Salzbrunn, 2014c). L'événement festif est donc enchâssé dans un contexte local et trans-local, il le structure et est aussi structuré par le contexte.

La combinaison de ces perspectives permet notamment de comprendre des liens transnationaux comme des expériences vécues du point de vue des acteurs. Ces liens, qui s'expriment localement au cours de la fête, sont le résultat d'interpénétrations et d'hybridations de pratiques sociales, économiques, politiques, religieuses provenant des différents espaces de circulation des migrants. Il est important de tenir compte de la manière dont ces liens s'enracinent localement (Salzbrunn, 2011, p. 171). Les espaces translocaux débordent des frontières géographiques ou nationales. Ils permettent d'enraciner des pratiques, expériences et références globales (*ibid.*). Ces dernières peuvent être réactualisées ou contestées à l'occasion d'un événement (voir Cretton dans ce volume), ce qui rend l'événement partiellement imprévisible et potentiellement disruptif.

Enfin, l'événement peut s'inscrire dans une politique délibérée (Nanz et Pause, 2015) de lutte pour la visibilité d'une appartenance ou d'une pratique, témoignant d'une volonté de transformation de la société. La distinction entre un événement qui survient de manière disruptive et un événement organisé, pensé, orchestré, peut faire sens dans un souci analytique et idéal-typique. Dans le même temps, un événement planifié contient toujours un facteur de contingence et d'imprévisibilité (voir Amiotte-Suchet dans ce volume).

La thématique de l'événement (im)prévisible, vecteur de mobilisations politiques et de revendications religieuses, donne donc autant de place à l'histoire qu'à la sociologie, autant de pertinence à l'analyse de l'anthropologue qu'à celle de la psychologue ou de la politiste.

2. Conception de l'ouvrage : approches théoriques et méthodologiques, l'événement politico-religieux et l'événement rituel

Dans le présent ouvrage, ces différents aspects épistémologiques, méthodologiques et thématiques sont déclinés en trois parties. La première s'ouvre sur différentes manières d'approcher l'événement de manière conceptuelle. La deuxième rassemble des contributions abordant l'événement politique au prisme du religieux. Ici,

nous établissons le lien entre mobilisations collectives et expériences individuelles de ruptures en traitant de l'événement tel qu'il est re-conté : ruptures biographiques et bifurcations historiques dans une optique politique et/ou religieuse. La troisième partie est consacrée aux événements religieux à proprement parler, avec une série de chapitres sur la mobilisation et la mise en scène des appartenances dans le catholicisme contemporain. Enfin, en guise de conclusion, deux textes sont proposés en fin d'ouvrage : d'une part un retour sur les événements qui nous affectent (Kaufmann et Gonzalez), puis une réflexion menée en croisant événement raconté, événement organisé et événement accidentel (Amiotte-Suchet).

Vers une théorie de l'événement

Dans la première partie de l'ouvrage, Louis Quéré se penche sur différents régimes de problématicité de l'événement. Partant du constat de Deleuze que l'événement est lui-même « problématique et problématisant » (1969, p. 69), Quéré postule que ce jugement n'est valide que tant que l'on parle en toute généralité. La problématicité n'émerge que sur un arrière-plan à la fois culturel et situationnel. La problématisation, quant à elle, n'est ni automatique ni spontanée : elle n'a lieu que dans le cadre d'une enquête déclenchée par un doute ou une incertitude. De plus, l'une et l'autre revêtent des modalités très diverses selon les domaines de confrontation à l'événement. Se référant entre autres à George Herbert Mead et John Dewey, Louis Quéré repère et décrit ces diverses modalités.

Marc Bessin se penche ensuite sur les différentes manières d'être affecté, troublé, transporté, et place ainsi les émotions au principe de l'événement. Cet aspect est en effet trop peu abordé dans la littérature sur les ruptures temporelles et l'événement. En s'écartant d'un propos de stricte sociologie des religions, Bessin aborde dans un premier temps la manière de conceptualiser la question des bifurcations. Il atténue ensuite la figure un peu trop spatiale de la métaphore pour insister sur les enjeux temporels de ces situations de rupture d'intelligibilité, en montrant les façons dont peuvent être troublés et même transportés les individus, et comment ces états émotionnels peuvent être au principe de l'événement.

Enfin, Hervé Rayner aborde l'événement comme une forte oscillation des perceptions du possible. Ainsi, il s'inscrit dans ce débat fondateur des sciences sociales en tentant de penser ensemble événement et structures, le premier étant appréhendé comme une tournure – une torsion – des secondes. Issu de structures, l'événement transforme ces structures, soit une série de boucles de rétroaction constitutives de sa dimension émergente et, plus généralement, de l'aspect enroulé des processus sociaux. L'occurrence de fortes oscillations des perceptions du possible est un fait social pour le moins contraignant, poussant les acteurs, pris dans les jeux spéculaires qu'ils forment entre eux, à s'autoriser ou s'interdire telle ou telle pratique, selon ce qu'ils anticipent de ce que feront leurs interlocuteurs. Pour rendre compte de cette importance des jeux de miroirs dans la variabilité des évaluations, des pratiques, des contextes et des structures, Rayner rappelle d'abord que les sciences sociales se sont en grande partie construites contre une conception traditionnelle de l'événement et que leurs difficultés à aborder les changements rapides persistent. Il expose alors comment concevoir l'autonomie (relative) de l'événement en l'assimilant à une dynamique émergente.

L'événement politique au prisme du religieux

La deuxième partie de l'ouvrage porte sur l'événement politique au prisme du religieux. Dans sa contribution sur la force de l'événement, Alban Bensa s'intéresse à des leaders et ancêtres en pays kanak. Ainsi, il analyse un événement politique révélateur d'expériences de l'ancestralité en Nouvelle-Calédonie. La commémoration d'une guerre anticoloniale a donné lieu en 2009 à une cérémonie officielle et aussi à une crise spirituelle chez la descendante d'un guerrier assassiné en 1918. Bensa examine ici le croisement de la mémoire collective et de la mémoire personnelle : l'une ouvre la communication avec les ancêtres de la future nation, l'autre instaure un lien intime avec le parent disparu d'un lignage. Le politique et le religieux sont ici inséparables mais se conjuguent selon des logiques différentes dans l'ordre étatique et dans l'ordre segmentaire. La faille entre le national et le personnel, entre le politique et la parenté, se trouve comblée par

l'émergence d'une expression religieuse personnelle forte. Partant de cet exemple, Alban Bensa pose les jalons méthodologiques et théoriques d'une étude de l'événement religieux païen.

Toujours dans l'optique de l'analyse d'un événement politique, Viviane Cretton analyse dans le chapitre suivant un « événement cannibale », développant alors une interprétation anthropologique à partir d'un coup d'État à Fidji, où la période pré-coloniale est communément présentée comme « le temps des ténèbres », par opposition à « la venue de la lumière » qui désigne le processus de christianisation. L'idée de pratiques, telles le cannibalisme, existant avant la rencontre avec les Européens et toujours considérées aujourd'hui comme non-chrétiennes, irrationnelles et répréhensibles, a ressurgi lors du coup d'État de 2000 dans le discours de certains leaders politiques. Cette contribution propose une compréhension de l'événement politique à partir de références faites au cannibalisme dans le contexte du coup d'État fidjien. La métaphore de l'événement cannibale désigne autant l'impossible distanciation de l'anthropologue, *in situ*, que la déstabilisation des acteurs sociaux, en particulier les élites politiques fidjiennes dans leur tentative de restaurer l'ordre établi. Futur et passé sont constitutifs du moment-événement, compris comme une construction permanente qui s'étale considérablement dans le temps. En d'autres termes, l'évocation du passé participe à la construction de l'événement puisque ce dernier prend son sens « à partir de la façon dont les individus le perçoivent, l'intériorisent, finissant à travers des expériences très différentes par lui donner un tracé aux contours repérables. Il n'y a pas d'événement sans qu'un sens lui soit offert par sa réception » (Farge, 2002, p. 76). Reconnaître l'événement, c'est en quelque sorte lui donner du sens en lui octroyant une place dans le système dans lequel il s'inscrit.

L'événement-rituel : mobilisation et mise en scène des appartenances dans le catholicisme contemporain

Dans la troisième partie de l'ouvrage, consacrée à l'événement-rituel, différents cas empiriques servent à illustrer la mobilisation et la mise en scène des appartenances. Dans son chapitre consacré à la paroisse comme

événement, Céline Béraud aborde le cas du catholicisme français. Elle analyse la mise en œuvre de logiques événementielles dans le cadre des structures traditionnelles catholiques, tout particulièrement de la paroisse (du diocèse également) en France. Constatant le relatif succès des Journées Mondiales de la Jeunesse (JMJ) et autres grands rassemblements, les acteurs catholiques entendent ainsi réinventer des formes de participation religieuse alors que l'assistance à la messe ne concerne plus qu'une petite minorité.

Analysant le même phénomène d'événementisation de la foi, Michaela Pfadenhauer se penche plus particulièrement sur les Journées Mondiales de la Jeunesse de Cologne. Sachant que l'objectif de ces journées est l'évangélisation de la jeunesse, Pfadenhauer part du constat qu'elles combinent des éléments de festivals traditionnels et d'événements modernes afin de séduire un public en grande partie absent des rituels catholiques hebdomadaires. S'inscrivant dans la sociologie de la connaissance et dans une approche relevant de la théorie de l'action, Pfadenhauer a mis la focale sur les objectifs, stratégies et motivations personnelles de l'équipe organisatrice de l'événement. Avec sa stratégie mêlant plaisir et mystère, l'équipe organisatrice parvient à donner l'impression au jeune public d'offrir un événement hybride, représentant une institution vibrante et moderne.

S'intéressant à des événements majeurs organisés par l'Église catholique, Mathias Blanc présente une analyse multifocale des rassemblements pontificaux de septembre 2011 en Allemagne, cernant ainsi l'événement par la sociologie visuelle. Partant d'une réflexion générale sur l'évolution récente de la sociologie des religions en France et en Allemagne, Blanc évoque de quelle manière les médias fournissent de nouveaux horizons de sens nécessaires aux activités sociales. Afin de s'interroger sur les éléments mobilisés par les acteurs au cours d'un événement à caractère religieux, Blanc a opté pour une méthodologie permettant de tenir compte d'une analyse multimodale des situations (Luckmann, 1967) en utilisant des moyens audiovisuels pour collecter ses données. Dans une perspective d'échange et de comparaison avec des collègues allemands (en particulier Hubert Knoblauch et son équipe de la *Technische Universität Berlin*), l'auteur pré-

sente un premier terrain, à Berlin, sur des rassemblements religieux occasionnés par la venue de Benoît XVI en Allemagne en septembre 2011, ainsi que les résultats d'une étude sur le croire en acte de paroissiens français ayant effectué un déplacement lors du rassemblement de Fribourg-en-Brisgau. Deux méthodologies ont été développées : une démarche vidéographique à Berlin et une approche qualifiée de « captation socio-filmique » à Fribourg. La contribution insiste en particulier sur la complémentarité des deux méthodologies développées pour questionner la médiatisation du religieux.

En guise de conclusion, deux chapitres transversaux poursuivent la réflexion. Laurence Kaufmann et Philippe Gonzalez se penchent sur « ces événements qui nous affectent ». En désubstantialisant la communauté, l'entrée par l'événement éclaire le travail dramaturgique et narratif, l'apprêtement matériel aussi, qui permettent aux individus de visibiliser et de célébrer par des engagements à éclipses leur appartenance à telle ou telle communauté. Les auteurs proposent d'analyser l'« événementisation des modes d'appartenance » que les différents types d'événements sont susceptibles, chacun à sa façon, de déployer, réitérer ou ébranler. Pour ce faire, Kaufmann et Gonzalez se focalisent sur les événements publics, c'est-à-dire sur des faits sociaux et historiques particulièrement saillants dont « la temporalité ramassée » s'inscrit « en porte-à-faux avec les paroles et gestes qui règlent habituellement la vie sociale » (Bensa et Fassin, 2002, §21). Pour préciser les manières dont les événements publics affectent les individus et configurent les collectifs qu'ils contribuent à faire advenir à l'existence, ils distinguent l'événement cérémoniel qui est d'abord et avant tout un objet hermétique, et l'événement disruptif qui est *a priori* un objet affectif. Une telle distinction leur permet de préciser, dans un second temps, les contours des communautés que ces événements affectent et interpellent. Car l'événement a une valeur incitative, voire impérative : il a la capacité de « produire un sujet », plus ou moins éphémère, plus ou moins engagé, mais toujours concerné.

Enfin, Laurent Amiotte-Suchet résume, dans la dernière contribution de l'ouvrage, le caractère à la fois planifié, disruptif et impensable d'un événement, impactant tant l'individu que le collectif. Il aborde l'événement à la

fois sous l'angle de sa « mise en récit », à partir de récits de conversion, et sous celui de son imprévisibilité, à partir d'une fête d'Halloween perturbée par une tempête. Son propos vient ici nourrir la réflexion sur la potentialité transformatrice de l'événement qui désagrège et permet de refaire groupe autrement, potentialité qui demeure néanmoins systématiquement contrebalancée par les efforts réintégrateurs des collectifs en place qui s'efforcent de reconstruire son sens. Dans sa perspective, l'auteur nous invite dès lors à penser l'événement dans une oscillation constante et ininterrompue entre « prêt à penser » et « post à penser ».

Bibliographie

ANTHIAS F., 2006, « Belongings in a Globalising and Unequal World. Rethinking Translocations », in N. YUVAL-DAVIS, K. KANNABIRAN, U. M. VIETEN (eds.), *The Situated Politics of Belonging*, London, Sage, p. 17-31.

ANGHEL R. G., GERHARTZ E., RESCHER G., SALZBRUNN M. (eds.), 2008, *The Making of World Society. Perspectives from Transnational Research*, Global studies, Bielefeld, Transcript.

BARTH F., 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*, Boston, Little Brown.

BENSA A., FASSIN E., 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, vol. 38, p. 5-20, <http://journals.openedition.org/terrain/1888?gathStatIcon=true>.

BÉRAUD C., PORTIER P. (eds.), 2015, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éd. de la MSH.

BESSIN M., BIDARD C., GROSSETTI M., 2010, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte.

BIERSCHENK T., OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1998, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala.

BRUBAKER R., 2002, « Ethnicity without Groups », *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XLIII, n° 2, p. 163-189.

CLARKE A. E., 2005, *Situational Analysis. Grounded Theory After the Postmodern Turn*, London, Sage.

DELEUZE G., 1969, *Logique du sens*, Paris, Minuit.

FARGE A., 2002, « Penser et définir l'événement en histoire », *Terrain*, n° 38, p. 69-78.

FERRARESE E., 2009, « La possibilité de la violence dans les luttes pour la reconnaissance », Communication présentée au 3ème congrès de l'Association Française de Sociologie, Paris.

FISCHER-LICHTE E., 2009, *Theaterwissenschaft. Eine Einführung in die Grundlagen des Fachs*, Stuttgart, UTB Francke.

FOUCAULT M., 1994, *Dits et écrits*, vol. III : 1976-1979, Paris, Gallimard, textes 180 et 192.

FRASER N., 1995, « From Redistribution to Recognition ? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age », *New Left Review*, n° 212, p. 68-93.

GLICK SCHILLER N., ÇAĞLAR A. (eds.), 2011, *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*, Ithaca, Cornell University Press.

GLICK SCHILLER N., WIMMER A., 2002, « Methodological nationalism and beyond : nation-state building, migration and the social sciences », *Global Networks*, vol. 2, n° 4, p. 301-334.

GRATHOFF R., 1994, « Von der Phänomenologie der Nachbarschaft zur Soziologie des Nachbarn », in W. M. SPRONDEL (ed.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, p. 29-55.

HAHN A., 1994, « Die soziale Konstruktion des Fremden », in W. M. SPRONDEL (ed.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, p. 140-163.

LUCKMANN T., 1967, *The invisible Religion*, New York, Macmillan Company.

LOVEMAN M., 2014, *National Colors. Racial Classification and the State in Latin America*, Oxford, Oxford University Press.

MAFFESOLI M., 1992, *La Transfiguration du politique, la tribalisation du monde*, Paris, Grasset.

MANCINI S., ROUSSELEAU R. (eds.), 2016. *Processus de légitimation entre politique et religion. Approches historico-culturelles et analyses de cas dans les mondes européen et extra-européen*, Paris, Beauchesne.

MÜLLER-SCHÖLL N., 2003, *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*, Bielefeld, Transcript.

NANZ T., PAUSE J. (eds.), 2015, *Politiken des Ereignisses. Mediale Formierungen von Vergangenheit und Zukunft*, Bielefeld, Transcript.

OLAZABAL I., LÉVY J. J. (eds.), 2006, *L'événement en anthropologie. Concepts et terrains*, Québec, Presses de l'Université Laval.

PAFF-CZARNECKA J., 2012, *Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung*, Göttingen, Wallstein.

QUÉRÉ L., 2006, « Entre fait et sens, la dualité de l'événement », *Réseaux*, vol. 5, n° 139, p. 185-218.

ROGERS A., VERTOVEC S. (eds.), 1995, *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis*, Oxford, Berg.

ROMANO C., 2003, *Essais de Phénoménologie*, Paris, PUF.

ROMANO C., 1999 (1998), *L'événement et le monde*, Paris, PUF.

SAINSAULIEU I., SALZBRUNN M., AMIOTTE-SUCHET L. (eds.), 2010, *Faire communauté en société. La dynamique des appartenances collectives*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

SALZBRUNN M., 2017, « La mise en scène musicale d'appartenances multiples. Une sociologie de l'événement », *Sociétés Plurielles*, vol. 1 : *Les sciences humaines et sociales à l'épreuve de l'événement* [en ligne], <http://societes-plurielles.episciences.org/3668/pdf>

SALZBRUNN M., 2015, « Religion und Migration – methodische Zugänge und konzeptuelle Überlegungen zum Ereignis », *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, vol. 3-4, p. 179-189.

SALZBRUNN M., 2014a, « Appartenances en fête : entre l'ordinaire et le spectaculaire », *Social Compass*, vol. 61, n° 2, p. 250-260.

SALZBRUNN M., 2014b, « Senegalese Networks in Switzerland and USA – How Festive Events Reflect Urban Incorporation Processes », in S. GRODZ, G. G. SMITH (eds.), *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*, Leiden, Brill, p. 123-144.

SALZBRUNN M., 2014c, « How diverse is Cologne Carnival? How migrants appropriate popular art spaces », *Identities*, n° 21(1), p. 92-106.

SALZBRUNN M., 2011, « Rescaling Processes in Two "Global" Cities. Festive Events as Pathways of Migrants Incorporation », in N. GLICK SCHILLER, A. ÇAĞLAR (eds.), *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*, Ithaka, Cornell University Press, p. 166-189.

SALZBRUNN M., SEKINE Y., 2011, *From Community to Commonality. Multiple Belonging and Street Phenomena in the Era of Reflexive Modernization*, Tokyo, Seijo University Press.

SALZBRUNN M., VON WEICHS R., 2013, « Sacred Music, Sacred Journeys : What Makes an Event Postcolonial ? », *ThéoRèmes*, vol. 4, p. 1-11.

SALZBRUNN M., DELLWO B., ALEMAN S., 2018 (à paraître), « Urban events under the post-political condition : (im)possibilities for emancipation in a small-scale city of Switzerland », in S. KNIERBEIN et T. VIDERMAN (eds.), *Public space unbound. Urban emancipation and the post-political condition*, London/New York, Routledge, p. 113-126.

SASSEN S., 2006, *Territory, Authority, Rights. Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press.

SUTER A., 1997, « Histoire sociale et événements historiques. Pour une nouvelle approche », *Annales*, vol.3, p. 543-567.

TURNER V. W., 1988, *The Anthropology of performance*, New York, PAJ Publications.

WOZNICKY K., 2009, *Wer hat Angst vor Gemeinschaft? Ein Dialog mit Jean-Luc Nancy*, Berlin, Diamondpaper.

YUVAL-DAVIS N., KANNABIRAN K., VIETEN U. M., 2006, « Introduction. Situating Contemporary Politics of Belonging », in N. YUVAL-DAVIS, K. KANNABIRAN, U. M. VIETEN (eds.), *The Situated Politics of Belonging*, London, Sage, p. 1-14.

PARTIE I.
APPRÉHENDER L'ÉVÉNEMENT :
APPROCHES THÉORIQUES
ET MÉTHODOLOGIQUES

LES RÉGIMES DE PROBLÉMATIQUÉ DE L'ÉVÉNEMENT

Louis Quéré

Mon propos partira de quatre brèves citations de *Logique du sens* de Gilles Deleuze, un philosophe qui, selon ses propres termes, a consacré toute son œuvre à la recherche de la nature de l'événement :

Le mode de l'événement c'est le problématique (Deleuze, 1969, p. 69) ;

L'événement par lui-même est problématique et problé-
matisant (*ibid.*) ;

Il ne faut pas dire qu'il y a des événements problématiques, mais que les événements concernent exclusivement les problèmes et en définissent les conditions (*ibid.*) ;

On ne peut parler des événements que comme des singularités qui se déploient dans un champ problématique et au voisinage desquelles s'organisent des solutions (*ibid.*, p. 72).

Que l'événement soit problématique, nous en avons tous l'expérience. Il est problématique parce que, selon son étymologie même, il vient de l'extérieur, sans crier gare, contrecarrer nos orientations en cours, nos attentes et nos préférences. Il représente une discontinuité, se produisant là où on ne l'attendait pas. Il aurait pu se passer autrement ou tout simplement ne pas avoir eu lieu. C'est pourquoi il crée souvent la surprise, quand ce n'est pas le désarroi. Nous éprouvons son caractère problématique à travers les affects et les émotions qu'il suscite, et du fait

qu'il déclenche le questionnement et l'investigation – sur ce qui s'est réellement passé, sur comment cela est arrivé, a bien pu arriver ou aurait pu être évité, sur les conséquences de l'événement –, ainsi que du fait qu'il génère une préoccupation pour son issue, ou pour le développement de la situation qu'il crée ou révèle. Le mode de l'événement, c'est l'incertitude, qui relance une forme ou une autre de quête de la certitude.

Mais cette interprétation des énoncés de Deleuze n'est peut-être pas la bonne, car elle repose directement sur notre conception de sens commun de l'événement, qui donne à penser, d'une part, que l'événement est d'emblée individué, c'est-à-dire d'emblée pourvu de son unité et de son identité, d'autre part, qu'étant échu, il est défini et fixé une fois pour toutes, il ne se continue plus, il ne devient plus. Or, Deleuze fait sienne la conception de l'individuation de Gilbert Simondon (1989) : il faut qu'il y ait une opération d'individuation pour que l'événement présente une unité et une identité, et elle porte sur un être pré-individuel et a-conceptuel, caractérisé par des discordances et des tensions entre les singularités hétérogènes et disparates qui le constituent et sont des potentiels. Cette opération d'individuation qui, pour Deleuze, ressemble à un acte de résolution d'un problème, établit une sorte de communication entre les éléments disparates pour les intégrer, ou pour les faire résonner les uns avec les autres. Elle fait apparaître non seulement l'individu, mais le couple individu-milieu. L'individuation de l'événement passe donc aussi par une spécification de son contexte et de son environnement. On sait que pour Simondon, cette opération d'individuation implique des milieux très différents – allant du milieu physique de la formation de cristaux au milieu socioculturel de l'individuation des personnes et des collectivités, en passant par le monde du vivant dans son ensemble. Vraisemblablement, Deleuze donne la même extension à l'acte d'individuation.

Mais on peut aussi interpréter son propos sur la problématicité de l'événement de façon plus restreinte, et y voir l'affirmation d'un lien entre l'événement et le jugement. Si « les événements concernent exclusivement les problèmes et en définissent les conditions », et si leur individuation est du même ordre que la résolution d'un problème, cela peut vouloir dire qu'ils appartiennent au

domaine du jugement, qui rassemble des choses hétérogènes et discordantes, ici celui de l'enquête et de la mise en intrigue. Car c'est une enquête qui institue un problème à partir d'une expérience de discordances, de tensions, de conflits, d'indéterminations qui entravent le traitement d'une situation.

Ce qui revient aussi à inscrire l'événement dans le domaine des idées, donc de la pensée et du discours. C'est d'ailleurs bien ce qu'explique Deleuze : les événements sont « des singularités idéelles » (Deleuze, 1969, p. 68). C'est pourquoi il distingue l'événement de l'accident, celui-ci étant une « réalisation spatio-temporelle dans un état de choses ». Il ne s'agit cependant pas de distinguer deux sortes d'événements, mais deux modes sous lesquels l'événement se présente. Je note en passant que l'on trouve une distinction du même ordre chez Paul Ricœur, lorsqu'il différencie l'événement du monde, qui est une simple occurrence, et l'événement mis en intrigue, qui « reçoit sa définition de sa contribution au développement de l'intrigue » (Ricœur, 1983).

Que les événements soient de l'ordre de la pensée, qu'ils soient relatifs à des champs problématiques et que leur individuation requière les opérations du jugement et de l'enquête (et pas seulement la conceptualisation et la mise en propositions), cela ne va pas du tout de soi. Cela heurte quelque peu notre schème ordinaire d'appréhension de l'événement, selon lequel l'événement, c'est ce qui est arrivé dans le monde ; on ne peut plus le modifier, et encore moins l'annuler ; il présente une sorte de solidité et de résistance, dont l'expérience rend sceptique à l'égard de l'affirmation de son caractère idéal.

Je ne vais pas me lancer dans une exégèse de la philosophie de l'événement de Deleuze, dont je ne suis pas suffisamment familier. Je voudrais juste élucider ce lien de l'événement au jugement et à l'enquête, en m'appuyant sur une autre tradition de pensée, dont Deleuze s'avère finalement assez proche sur de nombreux points, en partie parce qu'elle est aussi en un sens une philosophie de l'événement. Je veux parler du pragmatisme américain. J'espère ainsi pouvoir affiner l'analyse en différenciant des modes d'individuation et des régimes de problématicité de l'événement.

1. Événement et champ problématique

Je voudrais commencer par une illustration sommaire du lien entre événement et champ problématique. Des accidents ou de simples occurrences deviennent des événements, c'est-à-dire ressortent, « font saillie », deviennent des foyers d'attention, parce qu'ils font sens dans un champ problématique dans le cadre duquel ils vont être thématiques ; ils contribuent dès lors à transformer ce champ et à y faire advenir des solutions. Je me suis récemment penché sur le conflit des marées vertes en Bretagne, entre écologistes et praticiens d'une agriculture intensive, où l'on voit assez clairement cette opérativité de l'événement (Quéré, 2012). L'élaboration intellectuelle du problème, l'orientation des recherches et les ébauches de solutions ont été fortement marquées par des accidents contingents : la mort d'un cheval se promenant sur une plage où des algues vertes étaient en décomposition, le décès brutal d'un chauffeur de camion transportant des algues vertes ramassées sur une plage polluée, la découverte des cadavres de trente-six sangliers dans une vasière où s'étaient accumulées des algues vertes en décomposition. Ces accidents ont « fait saillie » et retenu l'attention en tant que pertinents et faisant sens dans le champ problématique qui s'était élaboré depuis plusieurs années autour de la question de la préservation de la qualité des eaux, menacée par les rejets de nitrates d'origine agricole, et de la réduction des marées vertes dues aux mêmes rejets. Ils ont conduit à ce que le phénomène des marées vertes soit envisagé sous de nouveaux aspects, à ce que soit étendue l'observation de ses conséquences, et que soit développée l'enquête dans de nouvelles directions. Ont ainsi été apportées des preuves de la dangerosité potentielle des algues vertes et de nouvelles dimensions au traitement du problème ont été ajoutées, telle la nécessité de le prendre aussi en charge, et de toute urgence, comme un problème de santé publique. En ont résulté un attisement du conflit en même temps qu'un élargissement du consensus sur l'inacceptabilité du phénomène. Tout cela est advenu parce que les accidents ont été traités comme « faits opérationnels » (Dewey) dans un champ problématique déterminé (*via*, bien sûr, des interventions d'acteurs)¹.

1. Dire des faits observés qu'ils sont opérationnels dans un champ problématique, c'est dire qu'ils indiquent, prouvent et éprouvent une

Il arrive aussi que ce soit un événement qui fasse naître un champ problématique, parce qu'il déclenche, sur la base d'expériences émotionnelles qui révèlent son caractère problématique, des investigations qui instituent et définissent le problème – un exemple serait le rôle joué, dans le déclenchement du Printemps arabe, par l'immolation par le feu le 17 décembre 2010 à Sidi Bouzid en Tunisie d'un jeune vendeur ambulant de fruits et légumes, dont la marchandise avait été confisquée par les autorités. Si tel est le cas, il y aurait une problématicité de l'événement qui serait d'abord appréhendée à travers des affects et des émotions. C'est un point qu'il me faudra éclaircir.

2. L'événement dans un temps profane

Je voudrais prolonger cette illustration par quelques considérations mettant en rapport événement et religion. Dans *L'âge séculier*, Charles Taylor explique comment l'émergence d'un temps profane à l'époque moderne a radicalement changé la perception et l'évaluation des événements :

Les événements n'existent plus que selon cette unique dimension [du temps profane], à l'intérieur de laquelle ils sont placés à une distance temporelle plus ou moins grande les uns des autres et en vertu de relations causales de même nature. La notion moderne de simultanéité apparaît, d'après laquelle des événements que ne relie finalement aucune cause ni aucune signification tiennent ensemble simplement en raison de leur cooccurrence à l'intérieur de cette unique ligne du temps profane (Taylor, 2011, p. 353).

Cette notion de simultanéité va de pair, précise-t-il, avec celle de succession : « Une chose arrive après une autre, et lorsqu'elle s'est passée, elle appartient au passé » (Taylor, 2011, p. 105). Les événements peuvent ainsi être individués à l'intérieur de relations univoques de simultanéité et de succession.

Ces notions sont très éloignées de celles qui prévalent dans un monde où le temps profane est enchâssé dans des

idée qui tient lieu de solution possible dans le cadre d'une enquête (ils n'opèrent comme tels que pour autant qu'ils sont en interaction réciproque).

« temps supérieurs », d'ordre religieux ou traditionnel (éternité, temps des origines, etc.) : l'événement fait alors sens non en fonction de sa position dans un temps homogène, mais de sa proximité avec ce « temps supérieur » ou avec un événement atemporel quelconque (la crucifixion du Christ, par exemple, telle qu'elle prend place dans l'histoire du salut). Ainsi certains épisodes de l'Ancien Testament se retrouvent-ils dans le Nouveau, tels le sacrifice d'Isaac et la crucifixion du Christ, sans considération de l'écart temporel : « Ces deux épisodes étaient liés en raison de leur contiguïté immédiate au regard du plan divin. Ils se trouvent rapprochés et identifiés dans l'éternité, quand bien même ils sont séparés par des siècles » (Taylor, 2011, p. 106). On a quelque chose du même genre dans la liturgie chrétienne qui rejoue chaque année les événements fondateurs de la vie du Christ : ce qui fait que le vendredi saint de 2012 était plus proche de la Crucifixion du Christ à Jérusalem que de l'élection présidentielle de 2012 en France.

Taylor souligne l'importance de cette transformation de la conscience du temps pour nos représentations de la vie sociale. « Une compréhension du temps en termes purement séculiers nous permet d'imaginer la société "horizontalement", détachée de tout "point supérieur" auquel renverrait la séquence ordinaire des événements, sans reconnaître dès lors aucun privilège à des personnes ou à des agents – comme les rois ou les prêtres – supposés gravir ces crêtes et s'en faire les médiateurs » (Taylor, 2011, p. 375).

Taylor soutient que c'est ce temps « purement séculier » qui forme le médium des imaginaires sociaux modernes. L'espace public est un de ces imaginaires. Il est profondément informé par cette compréhension du temps. En effet, l'idée même d'espace public implique que les formes et les conditions de la vie collective sont déterminées par une action commune publique, que rien ne transcende, ou qui n'a besoin ni de référence à un temps supérieur, ni de fondement transcendant (Dieu, tradition, loi de la tribu, temps des origines, etc.). Une partie importante de la problématique des événements dans nos sociétés est constituée sur cet horizon de l'action publique immanente. Mais l'imaginaire de l'espace public imprègne aussi l'expérience des événements sous un autre aspect : le sentiment de partager un événement avec un large

public, pour l'essentiel « a-topique », influence l'expérience que nous en avons, notamment parce que ce partage augmente considérablement la capacité de l'événement à nous émouvoir.

La simultanéité et la succession spécifient-elles vraiment notre perception des événements dans un « temps séculier » ? Oui, si on considère qu'elles font partie d'un mode spécifique d'individuation des événements par l'enquête plutôt que par d'autres méthodes de fixation de la croyance. On peut caractériser ce mode par la « factua-lisation », qu'elle soit médiatique, scientifique ou autre. Par « factua-lisation », j'entends l'établissement par une enquête de faits avérés plutôt que, simplement, la mise en propositions sur la base de la sélection d'une description ou d'une catégorie (Davidson, 1993), quoique, évidemment, il appartienne à la nature du fait, qui est quelque chose d'abstrait, d'être exprimable dans une proposition². C'est ce qui ressort de l'analyse que Jocelyne Arquembourg a récemment faite de la diffusion de la nouvelle du tremblement de terre de Lisbonne en novembre 1755, qui a été ressenti bien au-delà du Portugal (Arquembourg, 2011). Cet événement constitue, pour elle, « la première catastrophe naturelle », au sens où le séisme fut l'objet d'observations et de descriptions, de comparaisons et de mesures de type scientifique, en tant que phénomène purement naturel. Ces observations ont rassemblé un ensemble de manifestations diverses et variées, apparaissant en des endroits différents relativement éloignés dans l'espace, et rapportées par des témoins oculaires, en un événement unique relativement bien circonscrit. Sous cet angle, l'événement a été problématisé comme objet dont l'unité et l'identité doivent être assurées par des observations et des notations précises, des mesures, des comparaisons, des différenciations, toutes ces opérations étant dirigées par

2. « Il est impossible de se frayer un chemin à travers les complications logiques de l'être, sauf à garder en vue ces deux choses, l'occurrence et le fait réel, nettement séparées dans nos pensées » (Chauvire, 1995, p. 105). Pour Peirce, contrairement à l'occurrence, un fait est abstrait, car il est produit par la pensée ; c'est en tant que tel qu'il peut être représenté par une proposition : « Un fait [...] est une partie de l'Univers réel pour autant qu'il peut être représenté par une proposition, et au lieu d'être, comme une occurrence, une *tranche* de l'Univers, il est plutôt comparable à un principe chimique *extrait* de lui par le pouvoir de la pensée » (*ibid.*).

des idées permettant d'organiser les faits sélectionnés en un tout cohérent.

Parallèlement, le même événement a été appréhendé, dans un tout autre registre, comme un signe de la Justice divine à l'œuvre dans le monde – comme une démonstration de la colère du ciel provoquée par les péchés des hommes, donc comme un châtiment, et comme un signe avant-coureur de bouleversements à venir, voire comme indiquant l'imminence de la fin des temps. Or il est intéressant de noter que cette lecture de signes, qui attribue aux hommes pécheurs la responsabilité de ce qui est arrivé, se passe d'une unification en un seul événement de « différentes calamités » simultanées ou successives (en particulier des secousses sismiques un peu partout en Europe, avec leurs conséquences humaines et matérielles dramatiques) : c'est l'accumulation d'événements similaires survenus au même moment, ou les uns après les autres dans un court laps de temps, qui en fait des signes de la colère de Dieu. Bref la « factualisation » de l'événement lui-même n'était pas pensable dans cette interprétation, car elle requerrait la reconnaissance d'un plan d'explications purement horizontal, incompatible avec une préoccupation de lecture religieuse de signes.

Cette forme de problématisation sans visée d'unification et d'identification de l'événement en lui-même ouvrait un horizon pratique et émotionnel très différent de la précédente. Voici, par exemple, ce que prescrivait une lettre de Berne datée du 10 février 1756 :

Il a été publié dimanche dans toutes nos églises un jour de Jeûne, de Pénitence et de Contrition, qui doit être célébré le 19 au sujet de tant de différentes calamités, qui ont affligé presque toutes les parties de l'Europe. Tous les États protestants de la Suisse se sont réunis dans le même but, leurs églises seront toutes assemblées solennellement ce jour-là, qui doit être consacré à des exhortations pathétiques, afin d'apaiser la colère de Dieu, qui se manifeste si visiblement sur la Terre et obtenir de sa divine bonté de nous préserver des maux, que tant d'autres Nations ont éprouvées (Arquem-bourg, 2011, p. 99).

On notera aussi un autre type de problématisation que les deux précédents : celui qui a eu lieu lors du débat public lancé par Voltaire lorsqu'il a dénoncé les tenants de l'opti-

misme (« tout est bien dans le monde »), les prédicateurs et les « révérends pères inquisiteurs ». Le mal existe bien et il réside dans la souffrance des hommes – qui sont, dans ce cas, des victimes, à plaindre et à soutenir, d'une catastrophe naturelle dans laquelle ils n'ont aucune part de responsabilité –, ce qu'a contesté en partie Rousseau incriminant l'inconséquence des hommes qui ont construit Lisbonne comme ils l'ont construit, car ils auraient pu faire autrement.

Cela dit, ce n'est évidemment ni en tant qu'objet d'enquête ni en tant que signes de la Justice divine que les victimes du tremblement de terre ont d'abord éprouvé les occurrences diverses et variées qui ont constitué l'événement. Celles-ci ont frappé de plein fouet ceux qui les ont subies. Comme le déplorait Voltaire dans une lettre à un ami suisse, « cent mille fourmis, notre prochain, écrasées tout d'un coup dans notre fourmilière et la moitié périssant sans doute dans des angoisses inexprimables, au milieu des débris dont on ne peut les tirer ! Des familles ruinées au bout de l'Europe, la fortune de cent commerçants de votre patrie abîmée dans les ruines de Lisbonne ! Quel triste jeu de hasard que le jeu de la vie humaine ! » (Arquembourg, 2011, p. 104).

3. Les deux vies de l'événement

Ce constat amer me ramène à la question que je veux éclaircir, relativement à la distinction proposée par Deleuze entre accident et événement, ainsi qu'à l'assignation de l'événement au domaine du jugement et de l'enquête. Concernant le premier aspect, on peut remplacer la distinction entre accident et événement par l'idée d'un double mode d'expérience de l'événement : l'événement « existentiel », pour parler comme les pragmatistes, et l'événement-objet (d'attention, de pensée, de discours, d'enquête). L'événement « existentiel » est l'événement tel qu'éprouvé dans son existence brute, voire brutale, qui est pré-individuelle et a-conceptuelle ; il est impossible de le nommer au moment où il se produit. L'événement-objet est l'événement tel qu'il est nommé et saisi par la communication sociale, en tant que lieu de son individuation par l'enquête, ce processus d'individuation le transformant

en « chose pourvue de signification ». Le caractère problématique de l'un et de l'autre n'est pas le même.

Les trois catégories distinguées par Peirce (cf. Chauviré, 1995) sont pertinentes pour caractériser le premier mode d'expérience de l'événement. À la première catégorie correspond la qualité unique et distinctive, immédiatement perceptible, ressentie directement et de manière non réfléchie, des choses et des événements. Cette qualité, immédiate et ineffable, est indépendante de toute référence cognitive ou réfléchie. Comme l'expliquera plus tard Dewey, dans le sillage de Peirce, « ce pour quoi nous agissons et souffrons et ce que nous apprécions, ce sont des choses dans leurs déterminations qualitatives » (Dewey, 1931, p. 93). Une qualité ne peut pas être décrite discursivement, car c'est d'abord quelque chose qui est « eu » directement ; elle peut simplement être « pointée » par des mots. Cette expérience directe est tout simplement ; elle n'affirme rien (Peirce).

À la seconde catégorie correspondent le caractère percutant de « ce qui s'impose dans son entièreté » dans une situation qui n'est pas « sous contrôle », la collision avec lui, donc la pression et la résistance, la contrainte et l'insistance, le côté éruptif et disruptif de ce qui s'impose à nous de l'extérieur, qui est non seulement imprévisible, donc inattendu, mais aussi inanalysable et inappropriable. Peirce souligne constamment l'importance de cette dimension de l'expérience (cf. Tiercelin, 2005, chap. VI) : d'une part, elle nous met en contact avec la réalité, qui insiste et résiste – Peirce parle de « la force brutale, réactive de l'existence » (au sens de ce qui existe concrètement) ; d'autre part, elle contraint notre acceptation.

La troisième catégorie est celle de la généralité et de la signification. Même dans l'expérience immédiate, dépourvue de pensée et de réflexion, il y a une identifiabilité minimale possible (et possiblement erronée) de ce qui est et de ce qui survient ; ce qui se présente nous apparaît d'une certaine façon, sous un aspect, et avec un minimum de forme, sans que cette forme soit donnée par un concept ou par une proposition (du genre « le tremblement de l'immeuble que j'ai senti est dû à un tremblement de terre ») : « notre expérience ne nous met pas en contact avec un donné sans contenu [...]. Elle nous met bien en contact avec un donné informé, scénarisé, avec

un monde qui nous apparaît bien d'une certaine façon [...]. L'expérience nous donne [...], *par le simple fait que nous l'ayons*, des titres ou des droits à croire certaines choses sur le monde » (Tiercelin, 2005, p. 271).

J'emprunterai à Dewey la description du second mode d'expérience de l'événement : l'événement individué par les opérations, diverses et variées, du jugement et de l'enquête. Quand il est saisi par la pensée et la communication, l'événement se met à mener une « seconde vie, indépendante » : il acquiert de nouveaux modes d'opération, notamment à travers son insertion dans de nouveaux contextes, à travers sa mise en relation avec d'autres événements, ou sa mise en interaction avec d'autres objets, et à travers la perception de ses conditions et de ses conséquences potentielles.

La communication ne se contente donc pas d'annoncer les événements, de les nommer, de leur accoler une étiquette identificatrice ou catégorisante, ou d'en extraire par abstraction des faits de nature propositionnelle : elle les transforme en « choses avec des significations » qui ont une portée pratique.

Avec la communication, tous les événements naturels demandent à être reconsidérés et révisés ; ils sont réadaptés de manière à satisfaire les exigences de la conversation, qu'il s'agisse du discours public ou de ce discours préliminaire qu'on appelle la pensée. Les événements deviennent des objets, des choses pourvues de signification. On peut s'y référer alors quand ils n'existent pas, et ils peuvent ainsi agir sur ce qui se situe à distance dans l'espace et le temps, grâce à une présence par procuration dans un nouveau medium [le discours]. [...] Une fois qu'ils ont été nommés [par l'usage d'un terme du discours, qui, on l'a dit, ne peut pas décrire la qualité d'un événement immédiat], les événements mènent une seconde vie, indépendante. Outre leur existence originelle, ils se prêtent à une expérimentation en idées : on peut en combiner indéfiniment les significations et les réagencer dans l'imagination, le résultat de cette expérimentation intérieure qu'est la pensée pouvant entrer en interaction avec les événements bruts et non traités. Les significations ainsi déviées du flux rapide et rugissant des événements vers un canal calme et navigable, rejoignent le courant principal, dont elles colorent, modèrent et composent le cours (Dewey, 2012, p. 160-161 ; trad. mod.).

Les événements ne sont plus alors de simples occurrences existentielles, traitées sur une base affective et pratique ; ils acquièrent de nouveaux modes d'opération et de nouvelles propriétés. Ils deviennent non seulement des objets « sous une description » et des sources d'inférences et de raisonnements, mais aussi des moyens d'enquête – en tant que faits opérationnels – et des moyens d'action contrôlée. Car nous nous servons de ce genre de choses, pourvues de significations, pour intervenir sur le cours des événements, pour les canaliser ou atténuer leur brutalité. Les événements-objets deviennent ainsi des opérateurs dans l'histoire qui se fait.

En effet, dans la communication, les événements

acquièrent une signification qui leur permet également de se doter de représentants, de substituts, de signes, d'implications qui se prêtent infiniment mieux à un traitement à la fois plus stable et plus adapté que les événements dans leur état initial. De cette manière, les immédiatetés qualitatives cessent d'être silencieusement saisissantes, oppressantes et envahissantes, c'est-à-dire d'être soumises aux sensations et aux passions. Elles deviennent susceptibles d'enquête, de contemplation, d'élaboration idéale ou logique (*ibid.* ; trad. mod.).

Mais quelles formes de problématicité sont-elles associées à ces deux modes d'expérience de l'événement ? Le caractère problématique de « l'événement existentiel » est appréhendé par des « valuations » affectivo-motrices (l'affectif étant plus large que l'émotionnel). Il y a ainsi une problématicité propre à cette expérience des événements en tant qu'« immédiatetés qualitatives ». Pour Dewey, l'appréhension sensible et affective, émotionnelle notamment, du caractère problématique d'un événement précède l'élaboration cognitive du problème dans l'enquête ; on peut dire qu'elle représente une première forme d'individuation de l'événement par ses qualités, autrement dit par l'expérience directe que l'on en a. Ce qui veut dire que l'affectivité et l'émotion ne sont pas seulement le retentissement de l'événement à l'intérieur des individus et des collectifs ; elles jouent un rôle actif ; elles contribuent à transformer le mode d'expérience de l'événement :

Formuler la nature d'un problème signifie que la qualité sous-jacente [...] est devenue l'objet d'une pensée articulée.

Mais quelque chose se présente comme problématique avant que l'on reconnaisse *quel* est le problème. Le problème est *eu* [*his had*], ou bien on en a l'expérience, avant qu'il puisse être énoncé ou mis en avant ; mais il est *eu* [*his had*] en tant que qualité immédiate d'une situation globale. Sentir que quelque chose fait problème, que quelque chose laisse perplexe et demande à être résolu, indique la présence de quelque chose qui pénètre tous les éléments et toutes les considérations. La pensée est l'opération par laquelle cette chose est convertie en des termes pertinents et cohérents (Dewey, 1931, p. 249 ; trad. personnelle).

Cette conversion peut elle-même revêtir des degrés différents. On peut se contenter ici d'une différenciation assez grossière de deux modes de problématisation de l'événement, un traitement ordinaire et pratique, et un traitement plus intellectualisé et plus contrôlé, tel qu'il a par exemple lieu dans le cadre d'une enquête journalistique, policière, judiciaire ou scientifique. Dans l'enquête de sens commun, telle qu'elle prend place dans les activités courantes, l'événement n'est un objet que pour autant qu'il est sélectionné, observé, exploré, en tant que singularité critique dans une perspective pratique : organiser un « cours heureux d'activités » en adoptant le comportement approprié à la situation. L'événement n'est pas alors sorti de son contexte immédiat pour être constitué en objet de connaissance indépendant (comme il le devient dans une enquête scientifique, par exemple) ; il est appréhendé comme portion d'un « environnement complexe *total* » dans lequel il est, comme le dit Peirce, « combiné de manière indissociable à un essaim infini de circonstances qui n'en font pas partie » (Chauvire, 1995, p. 105) :

Il y a toujours un *champ* où se produit l'observation de cet objet-ci ou de cet événement-là. L'observation de ce dernier sert à découvrir ce qu'est ce *champ* par référence à quelque réponse active d'adaptation à faire pour promouvoir un *train* de comportement [...]. Il est noté ou « connu » simplement parce qu'il indique la direction du comportement. [...] Dans l'enquête de sens commun on ne tente pas de connaître l'objet ou l'événement *en tant que tel*, mais seulement de déterminer quel en est le sens par rapport à la façon dont il faudrait traiter la situation entière [...]. L'objet ou l'événement en question est perçu comme une portion du monde environnant, non en soi et par soi [...]. Nous vivons et nous agissons en connexion

avec l'environnement existant, non en connexion avec des objets [/événements] isolés, même si une chose singulière peut avoir un sens crucial pour décider de la manière de répondre à l'environnement total (Dewey, 1993, p. 128-129).

D'une certaine manière, le propre d'une exploration plus réfléchie et plus contrôlée est d'extraire l'événement de son « environnement total », de l'en isoler pour l'individuer, de le recontextualiser par la pensée.

C'est ce mode d'individuation qui conduit à s'intéresser au caractère advenu de l'événement, au fait qu'il se soit produit dans telle ou telle séquence, à l'appréhender sous l'aspect de son *happening* et de sa relation à d'autres occurrences. Ainsi le scientifique fait-il abstraction des qualités des changements qu'il observe, et encore plus de ses « valuations » affectivo-motrices ; ce qui l'intéresse dans les changements qu'il observe, c'est qu'ils se soient produits dans telles ou telles circonstances, dans tel ordre séquentiel ou en relation avec tels ou tels autres événements :

Il n'est pas nécessaire que la connaissance s'intéresse à l'existence, telle qu'on en fait l'expérience avec ses qualités concrètes. L'expérience directe s'en occupe. Ce à quoi s'intéresse la science c'est à l'occurrence (*happening*) de ces choses dont on fait l'expérience. C'est pour elle, donc, qu'il y a des occurrences, des événements. Son but est de découvrir les conditions et les conséquences de telles occurrences (Dewey, 1929, p. 104 ; trad. personnelle).

4. L'événement comme « terme du jugement »

Cependant, il y a un point commun à ces deux modes de problématisation de l'événement : dans l'enquête de sens commun comme dans l'enquête scientifique, l'événement est « un terme du jugement ». Il ne s'agit plus en effet de l'événement dans ses qualités immédiates et sa force de percussion, mais d'un événement-objet de pensée :

Sauf à avoir présente à l'esprit la différence entre un changement existentiel en tant que purement existentiel, et un changement existentiel en tant qu'objet de jugement, la nature de l'événement devient un mystère inexplicable. L'événement

est un terme du jugement, non d'une existence extérieure au jugement. [...] Un événement est strictement ce qui ressort, ce qui fait saillie, la conséquence la plus remarquable, l'aboutissement. Il implique un concept téléologique ; il ne peut être décrit et raconté qu'en le délimitant par un commencement et un point final, avec un intervalle entre les deux (Dewey, 1993, p. 299-300 ; trad. mod.).

Quand Dewey dit jugement, il pense ordonnancement et organisation par la pensée en vue du traitement d'une situation. « Juger c'est rendre déterminé ; déterminer c'est ordonner et organiser, mettre en relation de façon définie » (Dewey, 1993, p. 298). Le jugement peut être peu réfléchi, comme dans l'enquête de sens commun où il s'agit de déterminer sur le champ la direction du comportement. Dans l'enquête contrôlée du scientifique, il est moins immédiat et plus élaboré. Juger c'est alors appréhender réflexivement les conditions et les conséquences des événements, leurs relations à d'autres événements :

Une fois qu'un événement est pourvu d'une signification, ses conséquences potentielles le définissent intégralement et lui donnent sa consistance. Si ces conséquences potentielles se révèlent d'importance et si elles se répètent, elles forment la nature même, l'essence d'une chose, ce qui permet de la définir, de l'identifier et de la distinguer. [...] C'est ainsi que nous devenons capables de percevoir les choses au lieu de simplement les ressentir et les avoir. Percevoir, c'est reconnaître des possibilités non actualisées ; c'est penser le présent par rapport à ses conséquences, rapporter ce qui apparaît à une issue, et ainsi se comporter en fonction des connexions des événements entre eux (Dewey, 2012, p. 174 ; trad. mod.).

On notera la définition de la signification en termes de conséquences : à la différence des qualités immédiates, qui sont éprouvées ou « eues », les significations sont des relations établies entre les choses par l'enquête. On accède ainsi au sens d'un événement (différent de sa qualité immédiate et de sa percussion) en appréhendant non seulement ce qui l'a conditionné, mais aussi ce qu'il laisse présager comme issue et comme conséquences du fait des connections qu'il pourra avoir avec d'autres événements, circonstances ou situations. Par ailleurs, la perception des choses est médiatisée par des idées, s'il est vrai que « l'idée est avant tout l'anticipation de quelque chose qui peut arriver ; elle marque une *possibilité* » (Dewey, 1993, p. 174).

Un aspect de l'organisation opérée par le jugement est l'ordonnancement temporel des événements. Ordonner temporellement, c'est délimiter des séries ou des cycles, leur attribuer un commencement, un développement et une fin, une limite *ab quo* et une limite *ad quem*, avec un intervalle entre elles, et c'est ce que fait l'enquête en référence au problème à traiter dans une situation donnée. Quand ils sont soumis à l'enquête contrôlée, tous les changements observés deviennent des « cours d'événements séquentiels », qui forment une histoire ; ils peuvent être narrés sous la forme d'une variété indéfinie d'événements mineurs inclus comme incidents, épisodes ou occurrences. « Pour l'homme de la rue, un éclair passe presque pour n'être qu'une occurrence instantanée et isolée. Son compte rendu scientifique est la narration d'une longue histoire dont l'éclair n'est qu'un incident ; avec le progrès de la connaissance scientifique, l'histoire devient plus longue » (Dewey, 1993, p. 299). Dans l'enquête scientifique, des événements isolés de leur environnement global deviennent ainsi « des parties intégrantes constitutives d'une seule et même occurrence continue » (Dewey, 1993, p. 543). Ils sont alors décrits en référence aux « événements naturels » et non en fonction d'un ensemble d'interactions dans lesquelles ils sont insérés analytiquement.

Par exemple, le tremblement de terre du 11 mars 2011 sur l'île japonaise de Honshu, qui a provoqué le tsunami et l'accident nucléaire de Fukushima, n'est qu'un épisode parmi d'autres dans l'histoire de longue durée de la « zone de substruction de la fosse du Japon », là où la plaque pacifique plonge sous la plaque dite « américaine », un épisode qui n'est distinct que par son moment, sa localisation et sa puissance, plus grande qu'à l'ordinaire, voire par sa relative faiblesse par rapport au « *big one* » redouté par les sismologues. Mais cet événement a aussi été individualisé dans d'autres histoires que celle de cette évolution de longue durée, notamment dans celles d'individus et de leurs familles, celles de villages, celle d'une entreprise et d'un secteur industriel, celle d'un pays et d'une population exposés aux séismes et victimes de catastrophes d'un certain type, voire dans celle du développement des usages civils du nucléaire à l'échelle mondiale. Dans chaque cas, « un acte de jugement a détaché l'événement du complexe

total dont il faisait partie, et lui a donné une place dans un nouveau contexte, le contexte et la place étant des déterminations produites dans l'enquête » (Dewey, 1993, p. 314). C'est d'ailleurs pourquoi « quand les événements sont considérés strictement d'une façon existentielle, il n'y a pas d'événement qui soit antécédent ou "cause", pas plus qu'il n'est conséquent ou "effet" » (Dewey, 1993, p. 557) : ce statut ne leur advient que par le jugement, qui prend délibérément un événement comme cause ou comme effet, et institue par l'analyse un ordre séquentiel de changements.

5. Retour aux événements en religion

Pour différencier les régimes de problématicité de l'événement dans une analyse de type conceptuel, j'ai mobilisé trois distinctions : celle entre l'avoir, d'ordre affectif-moteur, et le connaître ; celle entre enquête et lecture de signes ; et, dans l'enquête, celle entre l'enquête pratique et l'enquête contrôlée. Je voudrais, pour terminer, revenir sur le rôle que jouent l'affectivité et l'émotion dans la réception des événements, un rôle qui est pertinent pour éclairer « l'événement en religion ». Les affects, dont font partie les émotions, sont, on l'a dit, la première modalité d'expérience du caractère problématique d'un événement. Ils sont à l'origine des enquêtes. Ils y interviennent comme des heuristiques : « Les émotions apportent des réponses rapides, pré-réflexives et relativement organisées dans des situations urgentes, et modifient les traits saillants des situations – faisant ainsi ressortir leurs aspects les plus importants pour le raisonnement pratique » (Chevalier, 2007, p. 176s.). Elles sont aussi à l'origine des révisions des croyances, des préférences et des attentes, lorsque celles-ci sont contrariées par les événements. Mais elles peuvent tout aussi bien bloquer ces révisions, empêcher donc le questionnement et l'enquête, et renforcer l'adhésion aux certitudes et aux valeurs malmenées par la réalité, quand ce n'est pas promouvoir des valeurs négatives (intolérance, haine, chauvinisme, racisme, antisémitisme, etc.).

Pierre Livet a bien montré le caractère équivoque de cette opérativité des émotions relativement aux valeurs. Il définit l'émotion comme la résonance affective d'un

contraste, positif ou négatif, entre deux dynamiques : celle, incertaine, d'une situation en développement, avec les événements qui s'y produisent, et celle, certaine, de nos orientations en cours, déterminées par nos croyances, nos attentes, nos préférences, nos désirs, nos plans d'action, nos « valuations », etc. C'est pourquoi les émotions fonctionnent comme révélateurs de ces derniers et comme « sondes de valeurs » (Livet, 2003). La confrontation aux événements est inévitablement émotionnelle car marquée par le croisement de nos orientations et attachements avec les incertitudes du monde manifestées par ce qui arrive : les secondes peuvent contrarier ou satisfaire les premiers, voire les dépasser.

C'est précisément dans cette confrontation que certains types d'événements religieux – les célébrations, les cérémonies rituelles, les rassemblements festifs, etc. – jouent un rôle important, car ils « entretiennent la scission entre le monde des valeurs et le monde réel », scission éprouvée émotionnellement (Livet, 2003, p. 143). D'une part, ils permettent de réaffirmer la priorité des valeurs, en rappelant leur droit à s'imposer à la réalité et en prévenant tout scepticisme à leur égard. D'autre part, ils sont des occasions de partage émotionnel. Un tel partage cimente le groupe et le conforte dans ses convictions en matière de croyances et de valeurs, tout comme dans sa volonté de résister à la réalité instable du monde et au choc incertain des événements. Comme l'explique Livet, « le partage des émotions est très probablement le ressort fondamental de la plupart des émotions collectives » (Livet, 2003, p. 265). En partageant leurs émotions (dont l'émotion du sacré, essentielle dans les célébrations rituelles), les fidèles, qui sont pour une part anonymes les uns pour les autres, sont assurés que leur émotion n'est pas purement idiosyncrasique, que leur sensibilité à des valeurs reconnues est partagée par d'autres, que l'objet de l'émotion est le même pour tous et que leurs objectifs convergent. Ce partage d'émotions suscite lui-même une émotion particulière, « l'émotion collective de partage », très importante dans les événements religieux. C'est pourquoi ces derniers sont des sites privilégiés pour observer et comprendre la dynamique des émotions collectives.

Bibliographie

- ARQUEMBOURG J., 2011, *L'événement et les médias*, Paris, Éd. des archives contemporaines.
- CHAUVIRE C., 1995, *Peirce et la signification*, Paris, PUF.
- CHEVALIER J.-M., 2007, « Les émotions ont elles une place en logique ? Un examen de la réponse peircienne », *Organon*, n° 36, p. 165-181.
- DAVIDSON D., 1993, *Actions et événements*, Paris, PUF
- DELEUZE G., 1969, *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- DEWEY J., 1929, *The Quest for Certainty*, New York, Minton, Balch & Company.
- DEWEY J., 1931, « Qualitative Thought », in J. DEWEY, *Philosophy and Civilization*, New York, Minton, Balch & Company, p. 93-116.
- DEWEY J., 1993 [1938], *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, PUF.
- DEWEY J., 2012 [1925], *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- LIVET P., 2003, *Émotions et rationalité morale*, Paris, PUF.
- QUÉRÉ L., 2012, « Le travail des émotions dans l'expérience publique. Marées vertes en Bretagne », in D. CEFALÌ, C. TERZI (eds.), *L'expérience des problèmes publics*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 135-161.
- RICŒUR P., 1983, *Temps et récit 1*, Paris, Seuil.
- SIMONDON G., 1989, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier.
- TAYLOR C., 2011, *L'âge séculier*, Paris, Seuil.
- TIERCELIN C., 2005, *Le doute en question*, Paris, L'éclat.

AFFECTÉ, TROUBLÉ, TRANSPORTÉ. LES ÉMOTIONS AU PRINCIPE DE L'ÉVÉNEMENT

Marc Bessin

La présente contribution¹ a pour but d'appréhender un aspect trop peu abordé dans la littérature sur les ruptures temporelles et l'événement, à savoir leurs dimensions émotionnelles. La place des émotions est incontournable dans l'analyse et la conceptualisation de ce que nous avons appelé les bifurcations dans un ouvrage (Bessin *et al.*, 2010) destiné à faire le point sur la manière dont les sciences sociales appréhendaient les phénomènes de contingence et les questions de l'événement et des ruptures, et elle semble tout particulièrement s'imposer lorsque nous parlons de religions. En s'écartant d'un propos de sociologie des religions, dont je ne suis pas spécialiste, j'aborderai dans un premier temps la manière dont nous avons tenté de conceptualiser la question des bifurcations dans l'ouvrage du même nom. Je tenterai ensuite d'atténuer la figure un peu trop spatiale de la métaphore, pour insister sur les enjeux temporels de ces situations de rupture d'intelligibilité, en montrant les façons dont les

1. Ce texte reprend largement des éléments de l'ouvrage *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement* (Bessin *et al.*, 2010), en particulier ma contribution : « Le trouble de l'événement, la place des émotions dans les bifurcations ». Je remercie les éditions La Découverte d'en avoir autorisé la publication.

événements peuvent troubler et même transporter les individus, et comment ces états émotionnels peuvent être au principe de l'événement.

1. L'événement en sciences sociales

La sociologie et plus généralement les sciences sociales ont depuis longtemps des difficultés pour donner du sens à des situations d'imprévisibilité, de rupture de parcours, de contingence et d'événement. Recherchant surtout les causalités, les effets des structures, les régularités et les processus continus, et s'appuyant dès lors un peu trop systématiquement sur un temps chronique, elles disposent de peu de concepts et d'outils susceptibles d'aider à l'analyse de changements plus brusques et imprévisibles, des actions mises en œuvre pour y faire face, pour contrer effectivement l'événement (Zarifian, 2012). Ces aspects sont pourtant bien présents, par leur fréquence et par leurs effets, au sein des réalités étudiées par les sciences sociales.

En effet, des séquences d'action éphémères et aux issues peu prévisibles peuvent avoir des conséquences considérées comme importantes, qui dépassent la séquence qui les a produites, dans la durée et/ou dans le nombre ou la variété des acteurs. Les débats anciens entre sociologues et historiens, notamment en France, ont fait émerger une démarcation qui se traduit entre autres par la tendance des sociologues à se focaliser sur des formes de causalité générales et a-temporelles, que celles-ci mettent en jeu des structures sociales ou les intentions des acteurs. Les historiens, quant à eux, ont beaucoup de difficultés avec la notion d'événement, dont ils se sont écartés à certaines périodes, pour y revenir sous des formes renouvelées. De leur côté, certains économistes ont été amenés à mettre en avant des effets du temps dans l'explication de la diffusion ou du maintien de certaines formes techniques qui semblent échapper à la seule rationalité des marchés considérés de façon statique, mais restent cantonnés pour l'essentiel à la dimension technologique. La science politique, pourtant favorable à la caractérisation des événements-clés (*focal events*) et des processus qu'elle observe, s'est longtemps

cantonnée à une approche stratégique de la « transito-logie » classique. Pourtant, les situations associant une faible prévisibilité et des conséquences importantes sont fréquentes dans la vie sociale et dans les études qui lui sont consacrées. C'est pourquoi, malgré la tendance dominante des sciences sociales à les ignorer, apparaissent quand même régulièrement des réflexions qui tentent de leur donner un statut théorique, alimentées pour ce faire par la philosophie plus habituée à ces questions. D'autres pistes émergent, où le récit et l'analyse qui sont faits de l'événement participent de sa caractérisation. Dans ces nouvelles perspectives théoriques, le temps n'apparaît plus tant comme extérieur et homogène, mais comme une donnée vécue et façonnée par les acteurs dans le cours même de l'action. Les termes qui dans ces travaux désignent ces processus sont très variables (« turning points » de Hughes (1996) ou Abbott (2010), « révolutions » de Kuhn (1970), « événements » de Sewell (2010), « bifurcations » de Balandier (1988), etc.), de même que les termes périphériques (« irréversibilité », « imprévisibilité », « équilibres multiples », « devenir », etc.). Par commodité, nous avons retenu le terme de « bifurcation » pour désigner ces situations dans le cadre d'un travail collectif². L'objectif visé dans cette entreprise était de clarifier les termes, de préciser les questions théoriques et de confronter les méthodes employées. Au-delà de la diversité des approches ou des disciplines mobilisées, ce sont bien les mêmes interrogations qui en traversent toutes les contributions. Un premier type de questions concerne les notions théoriques utilisées, leur définition et le statut que l'on peut leur donner en sciences sociales. Parmi elles figurent l'imprévisibilité, l'incertitude, le risque, le désordre, l'événement, la bifurcation, les conséquences des actions ou interactions, les irréversibilités. Un deuxième type de questions concerne des problèmes de méthode : les échelles d'analyse, les découpages du temps et des ensembles sociaux, la construction des données, les méthodes d'analyse. Le troisième type porte sur la posture

2. Il s'agissait d'un atelier de recherche exploratoire qui avait reçu le soutien de l'Action Concertée Incitative « Terrains, techniques, théories » du ministère de la recherche. Un colloque organisé à Paris a constitué la base de la publication de l'ouvrage mentionné à la note précédente.

épistémologique et en particulier le statut donné au récit, celui des acteurs ou celui qu'élabore l'analyste. Mais il y est peu fait état de sa dimension sensible ; or, l'enquête sur l'événement ne peut pas se dispenser d'une interrogation sur les émotions.

Un risque menace en effet la réhabilitation de l'analyse des bifurcations, celui de céder à un certain positivisme, qui revient à occulter le lien fort que ces moments critiques de rupture d'intelligibilité (Bensa et Fassin, 2002) entretiennent avec les émotions. Et quand elles ne succombent pas à cette forme de déni, les manières de les appréhender peuvent être plus ou moins ambitieuses. En admettant l'existence de bifurcations, les sciences sociales ont parfois reconnu leur dépendance aux affects, ce qui contribuait d'autant plus à leur disqualification en tant qu'objet de recherche. Le chercheur peut en effet faire preuve de sa tolérance au sensible en admettant du bout des lèvres qu'une partie des changements observés renvoie à cette part marginale de la rationalité. En ce sens, l'analyse reviendrait à arraisonner les événements par une opération de domestication des émotions. D'autres approches du sensible tentent pourtant de dépasser le paradigme dichotomique qui opère un tri hiérarchique entre le registre de la raison et celui des émotions. Pour aborder ce délicat problème des temporalités, du rythme et des ruptures, elles considèrent alors l'événement comme une résultante de l'intensité affective. En déclinant, des plus résiduelles aux plus exigeantes, plusieurs versions possibles des émotions (Despret, 1999), il s'agira en somme de montrer qu'on peut aussi les considérer comme productrices de sens donnant à ces moments leur caractère décisif ; comme le souligne Michèle Leclerc-Olive, c'est alors que « le travail du sens fait date » (2002).

Je montrerai d'abord que le rapport étroit entre l'événement et les émotions peut être mis en lumière en étudiant les façons de les esquiver. La perturbation liée aux conceptions traditionnelles du pathologique et l'instabilité produite par le mouvement viennent en effet troubler les sciences sociales. Je reviendrai également sur la nature de cette relation en exposant les différentes postures, pour intégrer les émotions dans l'analyse des événements, des plus minimalistes aux plus radicales. Dans un même mouvement, ces questions semblent en effet aujourd'hui rede-

venir un objet digne d'intérêt et d'enquête. On verra que les différentes interprétations renvoient à différentes acceptions de la temporalité et de la causalité. On prétendra aussi que cette opération est facilitée lorsque l'on tente de dépasser les oppositions primaires sur la base desquelles s'élabore généralement la connaissance.

2. Le trouble des sciences sociales

Leur caractère inattendu, contingent, subi, et leur imprévisibilité, donnent aux bifurcations une proximité certaine avec le champ des émotions tel qu'il est traditionnellement présenté dans son antinomie avec celui de la raison. Une partie de cette proximité peut être mieux analysée à partir du trouble que les sciences sociales éprouvent face à l'événement et aux affects, en entretenant cette dichotomie. Il faut prendre le trouble ici dans ses différentes acceptions, au sens propre comme au sens figuré. Certaines significations du terme nous renvoient directement aux émotions, quand il s'agit d'évoquer un état affectif fait d'angoisse et d'une activité mentale incontrôlée, ou d'un émoi lié par exemple au désir amoureux ou à l'extase mystique. En l'élargissant à d'autres registres, c'est l'idée de désordre, de perturbation ou de rupture d'harmonie qui s'impose. Elle est manifeste quand le trouble s'entend d'un point de vue physiologique comme une modification pathologique de l'organisme. Quoi qu'il en soit, le corps est impliqué par le trouble, en étant son réceptacle ou le lieu de sa manifestation. Le trouble est une agitation confuse qui résulte de ce qui cesse d'être en ordre. Ce désordre peut être social, mais aussi à connotation morale. C'est également un mouvement d'opposition pouvant être violent, en tous les cas qui se rebelle.

En jouant un peu abusivement de cette polysémie du trouble, on retiendra deux aspects qui permettent de décliner certaines des mêmes raisons pour lesquelles les sciences sociales sont embarrassées à la fois par l'événement et les émotions : la dimension pathologique de la perturbation et le caractère instable du mouvement. S'esquissent alors les façons de faire face à ce trouble, en l'ignorant ou en reléguant ce qui en est à l'origine comme catégorie résiduelle, ou en l'assumant, quitte à faire

siennes ces parties obscures de la réalité, équivoques ou inavouables, plus ou moins menaçantes, au risque d'être affecté (Favret-Saada, 1993).

Un désordre pathologique

Michel Dobry développe à propos des crises politiques un point de vue continuiste qui revient à analyser ensemble les situations de fébrilité où les acteurs remettent en cause l'ordre des choses et les moments où ils ne le dénoncent pas dans l'espace public, quand la crise n'est pas là. Il rappelle alors qu'une part importante des sciences sociales contemporaines éprouve encore des difficultés à s'émanciper d'une tradition sociologique qui met en équivalence les états critiques des systèmes sociaux ou politiques et les pathologies sociales (Dobry, 2010). Si cette tradition qui se nourrit de tous les ressorts d'une opposition du « normal » et du « pathologique » fait obstacle à l'hypothèse continuiste, elle est aussi à l'origine des disqualifications qui nous préoccupent ici. Dans cette structure des objets de recherche plus ou moins légitimes qui se dessinent alors, plusieurs éléments participant au soupçon porté sur les moments critiques sensibles peuvent être ramenés à leur dimension pathologique et menaçante.

Le trouble peut en effet provenir de situations qui sentent trop le souffre pour être appréhendées sans précautions, la première d'entre elles consistant à s'en écarter. La métaphore nous indique qu'il faut prévenir l'explosion, moment intense difficile à apprivoiser, tant elle éclate de façon imprévisible et soudaine. Attardons-nous sur deux modalités possibles d'un événement, l'émeute et le scandale, qui opèrent par déflagration (l'une explose, l'autre éclate) et se répandent sur le mode de la contagion.

Émeutes

C'est le mouvement qui donne à l'émeute et aux émotions une même étymologie (*movere*), mouvement qui agite le peuple et qui peut dégénérer à tout moment en troubles ou en insurrection. Les passions de la foule menacent l'ordre social. Platon a fait de ce contexte de subversion des affects du peuple le point de départ de sa concep-

tion de la République. Il développe ainsi une logique politique de contrôle social du peuple et de ses passions afin d'anticiper les débordements qui les caractérisent. Car le ventre vide met les foules dans la rue, le ventre constituant par essence le lieu même de la passion. Il revient aux dirigeants qui agissent à un niveau intellectuel (depuis leur tête) de contrôler les désirs du petit peuple plein de passions. Depuis Platon, cette approche des émotions dans sa proximité avec le populaire les identifie à ce qui est intérieur au corps mais qui doit en être séparé : une tradition de contrôle nous convie ainsi à apprendre à gérer nos affects, qui menacent en permanence de déborder (Despret, 1999). Norbert Elias (1939) a décrit, dans son analyse du procès de civilisation, comment les émotions ont été canalisées par des dispositifs normatifs qui interdisent l'expression, en particulier sous des formes violentes. Il le comprend comme un processus qui voit les pratiques de la Cour s'étendre à l'ensemble de la société, d'abord la bourgeoisie, les classes populaires se pliant plus tardivement à lisser leurs pratiques sensibles. Ainsi, c'est en général au sujet des classes populaires que l'on mobilise particulièrement les émotions, puisqu'elles seraient moins à même de les contrôler et plus enclines à se rebeller. Une partie de l'œuvre de Michel Foucault est consacrée aux processus de subjectivation ainsi qu'aux dispositifs de discipline des corps et de contrôle des émotions qui s'installent dans la société comme à l'intérieur des individus. Dans le sillage de *Surveiller et punir* (1975), de nombreux travaux ont particulièrement insisté sur les disciplines mises en œuvre par les institutions pour modeler et apprivoiser les sensibilités populaires. En insistant sur les disciplines à domicile et la police des familles, certaines lectures ont pu donner lieu à une conception de la domestication des affects comme une politique venant d'en haut et à laquelle une résistance pouvait s'opposer par une défense des frontières du privé et du public, cette conception participant ainsi à alimenter les oppositions primaires entre les affects et la politique, les sentiments et la raison, qui sont au principe d'autres différences naturalisées et hiérarchisées, tel le régime de genre. Dans le *Souci de soi* (1984), Foucault a par contre insisté, dans ses analyses du biopouvoir, sur des dispositifs de contrôle dont les formes de propagation sont multiples, procédant par

modulation³. La gouvernementalité y exerce un pouvoir prenant plutôt pour cible la population, donnant lieu à des formes de résistance plus enfouies et moins collectives, en tout cas moins explosives que lorsqu'elles s'incarnent par des mutineries ou des émeutes de dominés.

Le travail de la politique, notamment quand elle se fait contre les inégalités et au nom des classes populaires, s'expose constamment à une conception de l'action et des mouvements sociaux qui consiste à transformer les perturbations provenant de l'ordre émotionnel en une action rationnelle en finalité. L'analyse des émeutes et des révoltes reprend ainsi régulièrement ce schéma revenant à évaluer leur portée politique à l'aune de leur capacité à s'organiser en endiguant les colères et l'effervescence populaires, et à traduire les cris en revendications tangibles. Elle amène aussi à jauger les explosions sociales dans leurs dispositions à s'adapter à l'ordre politique légitime. Ce qui revient souvent à en mesurer la portée électorale. Les socialistes du XIX^e siècle parlaient ainsi des « pierres de papier » pour tenter de convaincre que le vote du peuple pouvait mieux atteindre sa cible que les pierres lancées dans la rue (A. Przeworski et J. Sprague, 1986, cité par Merklen, 2006). Les émeutes de novembre 2005 qui ont embrasé les banlieues françaises ont donné lieu à de nombreuses analyses reproduisant peu ou prou ce schéma de la rationalité politique. C'est ainsi qu'elles ont été parfois qualifiées de pré-politiques ou apolitiques pour montrer que l'émoi provoqué par les flammes pouvait détourner des enjeux principaux, le chômage, la crise ou le racisme. Gérard Mauger (2006) a évoqué cette révolte comme relevant d'une construction protopolitique, le mouvement isolé étant récupéré pour asseoir ou dénoncer les politiques sécuritaires. D'autres analyses ont plutôt insisté sur le caractère politique de cette conflictualité au sein même de l'univers populaire, participant de la constitution de nouvelles classes populaires (Merklen, 2006). Si certains observateurs ont considéré la dimension passionnelle du moment pour en déprécier l'importance politique, la plupart des analyses sont parties de sa dimension dramatique et affective pour en tenter une lecture à la hauteur

3. C'est ensuite Gilles Deleuze qui a développé l'idée de société de contrôle procédant par modulation (1990), dans le prolongement des sociétés de souveraineté, puis disciplinaires.

de son intensité. Pour autant, on peut se demander si une sociologie des émotions ne permettrait pas de mieux comprendre et caractériser l'événement. Peut-être faudrait-il pour ce faire s'intéresser aux processus de contagion de la colère « en restituant la cohérence et la signification des systèmes de valeurs et de normes, d'émotions et de sentiments » ? C'est ce que propose Didier Fassin dans sa conceptualisation des économies morales :

Plutôt que les analyses générales sur les causes sociales des émeutes urbaines qui en montrent surtout la toile de fond et les conditions de possibilité, l'exploration des univers moraux des protagonistes permet de saisir les mécanismes de l'enchaînement qui a abouti à la survenue des violences [...].

Comme dans le cas des révoltes des paysans anglais ou birmans qui ont servi à conceptualiser les économies morales, ce ne sont pas les inégalités ou les injustices vécues au quotidien qui sont à l'origine des violences (sinon, elles seraient permanentes, comme l'observaient déjà E.P. Thompson et James Scott), mais la rupture d'une sorte de pacte moral entre les habitants de ces quartiers et les pouvoirs publics aboutissant à la fois à la mort (« pour rien », selon le slogan des manifestants qui honoraient la mémoire des deux victimes) d'adolescents innocents et à leur disqualification (comme « racaille », dans les termes du ministre de l'Intérieur de l'époque) par les plus hautes autorités de l'État (Fassin, 2009).

L'attention aux univers moraux conduit à porter l'analyse sur la manière dont, en situation, les faits, leur perception et leur narration participent de l'événement. Postuler que les moments critiques sont des moments d'intensité émotionnelle, ou que le sensible et l'événement sont indissociables, oriente vers une sociologie événementielle au sens que lui donne William Sewell (Sewell, 2010). Il s'agit d'engager un récit qui soit à la fois celui des actions des protagonistes et de leurs modalités de lecture et d'appropriation⁴. Ainsi, l'événement est intimement lié aux affects qui viennent donner, dans cette perspective, une autre conception du politique.

La politique devient partage du sensible dans l'événement même et se dit par le surgissement des émotions populaires.

4. Avec le récit de la journée du 9 octobre 1989 de Leipzig, Fabien Jobart propose un exemple d'analyse narrative qui discute et emprunte les grands principes de la sociologie événementielle (Jobart, 2003).

Non pas des émotions comme un déchaînement d'une animalité enfouie mais comme une faculté de juger, dans l'événement, l'événement lui-même (Wahnich, 2008, p. 15).

Pour autant, l'étude des univers moraux n'étudie pas les dissensions et les objets de débat. On peut pointer, à propos des rassemblements de personnes qui semblent participer d'une communauté de sentiments du simple fait de manifester en chœur⁵, un désaccord sur la capacité intégrative des émotions éprouvées en commun par les participants. En prenant la relation comme caractérisation de l'émotion, dans la mesure où le sens de l'émotion dépendrait d'un processus de coordination entre celui qui l'exprime et celui qui la reçoit, Jean-Philippe Heurtin propose par exemple d'attribuer à la sociabilité des corps qui se touchent, rient et s'emportent devant un exploit, l'enthousiasme et l'excitation des participants au Téléthon (Heurtin, 2009). Inversement, à partir de l'observation de manifestations lycéennes et estudiantines, Nicolas Mariot conteste le fait qu'un lien social naîtrait d'émotions communes, ressenties avec d'autres (Mariot, 2007). On dépasserait le cadre de notre argument en décryptant ces discussions, même si on pourrait sans doute mieux y voir les enjeux de production de sens et de temporalisation.

Scandales

Comme les émeutes, les scandales procèdent par déflagration, en ce sens qu'ils éclatent pour mettre au jour des situations propices à la dénonciation et sont à tout moment susceptibles d'entrer par effraction dans l'espace public en mobilisant les émotions. Ils ressortissent à un ensemble de situations répondant à des constructions sociales caractéristiques de leur contexte socio-historique (ce qui fait scandale dans une société est parfois toléré dans une autre). Et nous assistons sans doute aujourd'hui à une transformation sociale profonde des espaces de la sensibilité, là où il y a justement bifurcation, à la frontière

5. « La notion de chorégraphie (et non plus de topographie) a l'avantage de nous faire comprendre (mais d'abord de nous faire ressentir, regarder, écouter) l'être ensemble du chœur qui désigne à la fois le lieu où l'on danse et l'art de danser. *Chora* est ce lieu en mouvement dans lequel s'élabore une forme de lien qui est un lien physique » (Laplantine, 2005, p. 42).

du tolérable et de l'intolérable. Mais l'analogie strictement spatiale est quelque peu trompeuse. Habitué sans doute à concevoir les rapports sociaux dans l'espace à partir du registre du pouvoir, on cède trop souvent à la facilité d'aplatir l'espace-temps à sa seule traduction spatiale. Les frontières morales s'élaborent ainsi comme des moments critiques où « ça ne pouvait plus durer » (le scandale éclate), parce que les sensibilités changent également : il devient inacceptable de rester indifférent à telle injustice ou atrocité, de même que l'émotion suscitée par telle question devient le moteur essentiel d'une mobilisation d'acteurs à son sujet (Fassin et Bourdelais, 2005). Traditionnellement peu portées sur le sensible, les sciences politiques semblent aujourd'hui, en France et dans leurs publications les plus légitimées⁶, accorder un peu plus d'intérêt aux émotions (Marcus, 2008). Mais il a été difficile d'imposer dans ce champ de recherche l'étude des ressorts affectifs de l'engagement militant et des mobilisations (Traïni, 2009). Car la conception traditionnelle des rapports entre les émotions et le politique relève d'une tradition du couple normal/pathologique également bien ancrée en science politique⁷.

Les modalités de construction de « l'intolérable » et les répertoires affectifs y participant montrent la sensibilité actuelle pour la figure de la victime. Celle-ci prend une dimension centrale dans les événements qui émergent ainsi ou dans la dynamique des mobilisations pour sensibiliser à une cause. L'indignation suscitée par une situation injuste est mise en visibilité par des victimes qui témoignent et agissent par là même, en rendant sensibles les spectateurs.

6. Légitimées par exemple lorsque les Presses de Sciences Po publient plusieurs ouvrages sur la question. En insistant sur ce processus de légitimation d'une problématique, il faudrait surtout souligner le travail patient et parfois ingrat des chercheurs qui ont débroussaillé le chemin.

7. « La normalité, en l'espèce, serait à chercher du côté de l'usage bien maîtrisé de la raison, que ce soit sous la forme du jugement impartial au nom de principes généraux ou de l'évaluation stratégique des moyens qui permettent de prendre l'avantage sur des rivaux. L'exception, l'anomalie, le fourvoiement, bref, les conduites inconséquentes, irresponsables et coupables, relèveraient de l'intrusion éruptive d'émotions incontrôlables, partiales et aveuglantes » (Traïni et Siméant, 2009, p. 12).

On semble toucher ici au problème de l'authenticité des dispositifs de sensibilisation. En effet, un caractère d'authenticité s'accroche souvent aux émotions qui viendraient de l'intérieur, du corps, et nous éprouvent. En tous les cas, le fait que la sociologie des mobilisations redécouvre la question des émotions, en prenant ses distances avec la vision instrumentale de l'engagement et celle d'une action collective « par le haut », « témoigne aussi de la volonté de réincarner l'engagement – notamment au sens premier : le relocaliser dans des corps souffrant, suant, jubilant, etc. » (Lefranc et Sommier, 2009, p. 274). Ces corps fébriles soumis à la cruauté, parfois si crus aussi, n'étaient pas très dignes d'une attention rationnelle susceptible de participer à la compréhension du cours des choses. Le corps affamé ou le corps lubrique relevaient de ces passions décriées par Platon, localisées dans ce ventre qu'il fallait décidément contrôler. La souillure du corps ne provoque donc pas le trouble seulement face au populaire. On peut rappeler le dédain d'un savant comme Cournot qui recommandait de laisser les « intrigues de boudoir » d'un général au chercheur d'anecdotes ou au moraliste⁸. Ce n'est certes pas le dégoût du scientifique pour le sexe ou la peur du scandale qui l'amène à une telle conception de la science. Pour autant, force est de constater que la posture rationnelle et positiviste s'est toujours montrée peu amène vis-à-vis des choses du corps et des sens. La tentation est grande en effet de ramener les affaires sexuelles (Fassin, 2002), et les enjeux de genre qu'elles posent, du côté de la frivolité (irrationnelle et féminine à la fois) face aux vrais enjeux, proprement sérieux, de la chose militaire (bien virile cette fois).

Évidemment, tout ce qui fait scandale ne se transforme pas en événement. Il convient donc de prêter une attention particulière à cette forme de « commotion collective », afin de soumettre ce mouvement des émotions, suscité par des

8. « Qu'un général d'armée ait faibli un jour de bataille par suite de quelque indisposition dont son valet de chambre a le secret, ou qu'une importante résolution de cabinet ait été prise à la suite de quelque intrigue de boudoir, ce sont là des causes dont se montre friand le chercheur d'anecdotes, qui peuvent même fournir au moraliste une occasion de revenir sur le thème des faiblesses et des misères de l'homme, mais qui sont peu dignes de l'étiologie historique ou de la philosophie de l'histoire, comme nous l'entendons » (Cournot, 1872, p. 8).

révélations, à l'analyse du sens qu'il prend dans une série où il s'inscrit. Dans le registre des frontières de l'intolérable, le scandale est l'une des formes que peut prendre la dénonciation, mais il semble avoir une dynamique propre. Contrairement à l'émeute, le scandale touche plus souvent des couches privilégiées, tout simplement parce qu'elles usent parfois abusivement de privilèges acquis de façon douteuse. Mais surtout, lorsqu'il éclate, ce sont les sens (« venez voir ! ») qui sont convoqués pour participer plus efficacement à la dénonciation. Les scandales ont certes été l'objet d'une attention des sciences sociales, en histoire notamment, mais à y bien regarder, ils ont en général davantage été appréhendés comme des révélateurs de l'état des forces en présence, du fonctionnement des institutions ou de la dynamique des acteurs impliqués, ainsi observés comme dans un miroir grossissant. Les émotions que suscite le caractère anormal ou pathologique d'une faute servent alors d'outil pour mieux analyser le cours normal des choses.

Le scandale a plus rarement été approché comme tel, au sens où il n'a pas été tellement étudié comme moment de transformation sociale. Pour ce faire, même s'il participe d'une situation violente de la vie sociale et peu ordinaire, il convient de le considérer comme un moment « normal » afin d'en restituer toute la dynamique instituante qui lui permet de reconfigurer l'état des choses.

[Le scandale] conduit à des repositionnements, à une redistribution des cartes institutionnelles, voire à des remises en cause brutales des rapports institués. Il donne lieu, souvent, à des refontes organisationnelles, à la production de nouveaux dispositifs légaux, à la validation collective de pratiques inédites. En d'autres termes, il est l'un de ces « moments effervescents » dont parle Durkheim. Raison pour laquelle le chercheur doit faire l'effort de le saisir sous sa dimension performative ou, pour mieux dire, *instituante*. Nous passons alors de la question : « en quoi le scandale révèle-t-il un ordre préexistant ? » à des interrogations comme : « qu'est-ce que le scandale change dans les rapports sociaux ? », « qu'est-ce qu'il transforme dans les façons d'agir, les fonctionnements institutionnels, les catégories et les habitudes de jugement ? » « *qu'est-ce qu'il fait ?* » (De Blic et Lemieux, 2005).

La sociologie dite pragmatique a fait sien ce renversement dans l'appréhension des processus sociaux, en

investissant notamment le scandale comme objet de recherche. Il faut d'ailleurs reconnaître à cette école, aussi dénommée « sociologie des épreuves », cette faculté particulière à prendre frontalement le trouble produit par certaines situations, notamment extrêmes, limites ou critiques, pour en faire la cible même de son investigation, en postulant l'incertitude et l'indétermination de la réalité sociale (Barthe et *al.*, 2013). Dans cette perspective, le scandale est observé dans ses trois issues, le scandale « avéré » où l'on observe une demande unanime de châtimement du coupable, sa négation implicite par relativisation de la faute, et sa transformation en une affaire, l'accusateur étant lui-même atteint par l'accusation scandaleuse. Ce virement du scandale à la controverse est l'objet d'une attention particulière de cette sociologie. Cependant, s'il s'intéresse à ce que le trouble induit sur l'état des choses en train de se passer, ce programme de recherche innovant aurait sûrement encore à gagner en prenant davantage à bras le corps la question des émotions, comme l'admet l'un de ses promoteurs.

La question du contrôle des pulsions agressives et de leur canalisation pourrait sans aucun doute servir ici de fil conducteur. [...] Plus généralement, on a sans doute beaucoup à gagner en tentant de mieux comprendre l'économie pulsionnelle des acteurs qui s'engagent dans les controverses qu'on étudie, la façon dont naissent et s'alimentent chez eux affects négatifs et ressentiments, et comment de tels sentiments, selon les diverses arènes qui participent du feuilleté de la controverse, sont jugulés et canalisés à travers le respect d'une norme instituée de l'échange argumentatif ou bien, au contraire, libérés dans des attitudes ironiques, satiriques ou injurieuses et le recours à des arguments « bas » (Lemieux, 2007, p. 206).

D'autres approches partent des émotions pour faire remonter des situations de basculement des univers moraux à partir de traces enfouies dans nos façons de produire du jugement, à la fois moral et juridique. Jean-François Laé s'est demandé ce qu'est un événement aux yeux de la jurisprudence, qu'il appréhende comme « ordre de réestimation des événements induits et poussés par la pression des affects ». Il s'intéresse aux forces affectuelles qui conduisent un récit jurisprudentiel et poussent à créer

de nouvelles notions juridiques, dérivant souvent d'une indignation du corps social :

Cette conception large de la jurisprudence, qui tient compte et englobe des forces non juridiques dans le juridique même, nous permet de penser qu'elle réfléchit non pas sur l'affect mais réfléchit l'affect, comme *réverbération d'affects* : cela est monstrueux. Non pas qu'il y ait opposition entre affects et notion de droit, mais le droit est plein de non droit, déborde de forces non juridiques, infusé en permanence par des sentiments à l'égard desquels il doit dire avec quoi ceux-ci sont en relation (Laé, 1995, p. 9-10).

Cette démarche événementielle conduit à ce que l'on pourrait qualifier d'analyse narrative, où les petites histoires de désordre social viennent construire l'univers moral et juridique par une réévaluation permanente consécutive à des affects⁹.

Les sciences sociales jettent traditionnellement un voile de soupçon sur les émotions et sur les moments de bifurcations, renvoyant ces phénomènes du côté du pathologique. On a tenté de mettre en évidence ce caractère menaçant et troublant à partir des figures de l'émeute, de l'intolérable et du scandale, qui fonctionnent par fracture dans l'univers moral. Mais le trouble ne s'épuise pas avec cette dichotomie du normal et du pathologique, qu'il convient de dépasser, pour enquêter sur les événements sans occulter leur dimension sensible. L'instabilité provoquée par le mouvement moral représente en effet un autre défi de taille pour toute une tradition scientifique.

Un mouvement déstabilisant

L'émotion est un mouvement – son étymologie l'atteste – qui accompagne les situations de rupture d'intelligibilité. Dès lors, l'interdépendance des affects et des événements provoque un effet amplificateur par le caractère déstabilisant pour les sciences sociales de cette mise en mobilité des sens. Du côté de la société qu'elles étudient, les régulations s'étaient évertuées à donner plus de stabilité aux individus. Or l'on constate aujourd'hui le trouble social que

9. « Ni facteur, ni agent, ces notions affectées entraînent une réévaluation permanente, tout ce travail de ressemblance, à la source même du raisonnement du droit » (Laé, 1995, p. 12).

provoquent leurs remises en cause. Réhabiliter une enquête sur les événements passe donc par une attention aux émotions, ce qui implique, pour les sciences sociales, d'assumer l'instabilité du mouvement et d'observer les épreuves subjectives qu'elle induit pour les individus.

*Être transporté*¹⁰

La notion aristotélicienne de stabilisation du mouvement est centrale pour aborder le rapport à la connaissance, puisqu'elle est la condition pour l'atteindre. Aristote met en avant l'essence (*ousia*) comme catégorie, ce qui exclut *a priori* l'idée de mutation, d'événement, d'accident ou d'incident pouvant la perturber. La connaissance exacte de la science implique pour lui le fait d'arrêter ou de s'arrêter, de mettre au repos, voire de laisser décanter. Le savant ne peut donc agir sans détachement. La pensée catégorielle et classificatoire a ainsi des difficultés à appréhender le temps, la transformation rythmique et la dynamique processuelle, tout comme elle se détourne des passages, des transitions et des mouvements d'oscillation instables et éphémères. François Laplantine, qui défend une anthropologie modale (*versus* structurale) plus attentive aux processus de transition et de transformation rythmique, insiste alors sur les questions sensibles de la tonalité et de l'intensité. Il bute à la fois sur un modèle dominant des sciences sociales, aux approches statiques agissant comme fixateur, et sur les réflexes essentialistes appréhendant la nature des éléments en relation à la totalité. Pour réintégrer l'expérience sensible du temps dans notre mode de connaissance, nous éprouvons, dit-il, les plus grandes difficultés « à force d'avoir appris à privilégier l'invariance sur le mouvement considéré comme un accident ou une altération venant perturber la stabilité d'un "système" » (Laplantine, 2005, p. 190).

Pour asseoir des constances et des régularités, pour édifier des périodicités et installer des équilibres, le rapport dominant à la connaissance élude tout ce qui est du côté

10. On voudrait réunir par ce titre deux auteures incontournables sur la question de l'événement et des affects, qui ont imposé une œuvre fondamentale contre les canons positivistes au risque d'une certaine marginalisation dans l'espace scientifique (Favret-Saada, 1993 ; Nahoum-Grappe, 1994).

de l'instable ou de l'hybride, tout ce qui se présente comme inadaptable ou impur. C'est un rapport spatialisé à la connaissance, fonctionnant structurellement comme système de relation d'opposition et de correspondance qui écarte une dynamique du temps dans la texture de la durée, avançant et revenant avec ses contradictions par mouvements continus et discontinus, avec ses plis. Le temps dominant ignore tant que faire se peut cette dynamique ; c'est un temps spatialisé, qui fonctionne sous les auspices de *chronos*, par catégories structurant un fil continu et linéaire fait d'une succession d'étapes. D'autres figures du temps, échappant à cet aplatissement spatial pourtant indispensable pour penser la vie et le mouvement, ne sont guère mobilisées dans cette tradition de la connaissance. *Kairos* notamment, qui suggère le temps opportun de l'occasion et le moment propice, particulièrement adaptés pour rendre compte de l'action (Bessin, 1998), lui semble ainsi trop fugace.

Parmi les deux termes à la disposition des Grecs pour appréhender le mouvement, le premier, *kinésis* (trajet entre deux extrémités), trouve sa place dans cette prégnance spatiale, alors que le second, *métabolé* (transformation), n'est plus assignable à un lieu. « C'est un processus au travers duquel tout ce qui vit devient autre que ce qu'il était » (Laplantine, 2005, p. 107). Dès lors, l'expression de bifurcation comme métaphore topographique directement imprégnée de cette habitude d'un temps spatialisé n'est sûrement pas la plus adaptée à l'idée que l'on cherche à saisir dans son lien avec la chose sensible. Dans l'approche topographique (de *topos*, l'endroit) l'objet est pris, saisi, on s'en empare. Mais il demeure comme un dehors radical, on l'appréhende avec détachement. Alors qu'avec *kairos*, on se laisse surprendre. Cette figure du temps suggère

un instant où je ne suis plus avec les autres dans une relation de simple coexistence mais où je commence à être troublé et transformé par eux. [...] *Kairos* est ce moment précis où nous renonçons aux fictions de l'autre, de l'étranger, et où nous réalisons une expérience qui est celle de l'étrangeté (Laplantine, 2005, p. 42-43).

Si l'enquête sur les bifurcations suggère un *avant* et un *après*, on s'écarte quelque peu de cet angle d'analyse en

lui assignant une dimension sensible. On insiste alors plutôt sur l'importance de penser l'événement, afin d'étudier ce qui se passe *pendant*, pas tant le long du trajet (*kinésis*), mais durant cette expérience. Si c'est bien une transformation qui s'élabore, l'expérience sensible qui lui est propre suggère d'appréhender ce mouvement comme un transport, au sens où l'on se dit transporté par une situation qui nous touche.

Il s'agit d'une topique cinétique véhiculée dans les termes mêmes : quelque chose est porté « trans », à travers, quelque chose se transporte. Le mot même énonce un double mouvement, celui d'un suspens (le port) et celui d'une traversée, d'une translation, comme dans le geste de porter un enfant qu'il faut soulever du sol avant de l'amener quelque part. [...] Être transporté emporte « hors de soi » dans un mouvement irrépressible qui garantit la sincérité ponctuelle de ce qui est éprouvé et entraîne la sympathie du spectateur (Nahoum-Grappe, 1994, p. 74).

Véronique Nahoum-Grappe livre une belle étude des émotions à partir de cette notion de transport. Elle aborde dans ce voyage, et avec sensibilité, des questions théoriques fortes sur les bifurcations et les événements, touchant par exemple à l'irréversibilité de cette expérience.

Il est difficile de saisir le point d'inflexion chronologique de la courbe, celui à partir duquel les variations à l'intérieur d'un système d'images deviennent irréversibles. Les changements dans l'usage d'un terme comme celui de transport peuvent être des indices de bascules qui en fait se situent ailleurs. La thématique du mouvement intérieur, liée à celle, inverse, de la pesée interne, enveloppe toute l'imagerie de l'émotion, dernier mot qui est moins porteur de son sens littéral et étymologique (*movere*) que la notion ici examinée (Nahoum-Grappe, 1994, p. 73).

On est transporté par les émotions qui nous déstabilisent. L'état amoureux, qui transporte au point d'en oublier les stations, est propice à l'esprit versatile. Socrate incite à se méfier des amours qui font changer d'avis, qui sont en tout cas à l'origine de bien des bifurcations biographiques. Le discours gagne en clarté en évacuant le désir et les affects, alors que le discours ému « ne peut reproduire le même monde, invariablement, parce que "l'émotion est un accident qui refait le monde à neuf" (Guérin,

1990, p. 55) » (Despret, 1999, p. 148). La justice par exemple s'appuie sur un discours clair, elle s'écarte ainsi des passions. Celles du juge, qui sous l'emprise de l'émotion n'a plus la stabilité requise, et celles du justiciable, dont le discernement est altéré dans le cas du crime passionnel, jusqu'à remettre en cause sa responsabilité.

Épreuves subjectives

Il reste que si le savant est troublé et déstabilisé par le mouvement, l'individu qu'il étudie a lui-même besoin de supports relativement stables pour échapper aux risques d'une mise en mobilité généralisée. Toute la sociologie de l'individu s'est dernièrement attachée à étudier les facultés différenciées pour faire face à la flexibilité et pour s'adapter à un monde qui bouge et, surtout, déstabilise, notamment les plus démunis. La société salariale avait doté l'individu inscrit dans la sphère productive de supports sociaux et de protections qui lui permettaient d'appréhender l'avenir sur le mode de la programmation, du fait d'une certaine stabilité professionnelle et familiale (Castel, 2009). Ces deux sphères du travail et de la famille s'articulaient à partir d'une division sociale et sexuelle du travail. La culture temporelle industrielle, qui a prévalu jusque dans les années 1970, répondait aux besoins du capitalisme industriel de stabilisation des individus. Elle organisait les temps de la vie de façon assez prévisible, donnant un canevas général où les moments forts scandant le parcours de vie des individus étaient constitués d'événements programmés délimitant *a priori* les étapes biographiques (Bessin, 1997). Dans ce contexte, le registre des émotions prenait une part importante, bien que minimisée, dans l'analyse des trajectoires personnelles. Fort de cette perspective, il ne s'agit surtout pas d'avancer ici que ce registre affectuel n'est devenu pertinent qu'à partir du moment où la mise en mobilité généralisée des individus s'est traduite au niveau biographique par une certaine déstandardisation du parcours de vie. Car la rationalisation du temps biographique, à l'œuvre durant toute la modernité, ne s'est pas faite au détriment du domaine des émotions. Celles-ci constituaient au contraire un préalable à cette rationalité, la mise en ordre des âges donnant par exemple une place centrale à la dimension rituelle : le registre des émotions

était partagé collectivement pour que le rite, en tant qu'ensemble d'actes porteurs d'une dimension symbolique, fasse sens pour tous.

On pourrait seulement avancer l'idée que le renversement du régime d'historicité, à partir des années 1970, a bouleversé la dimension collective du temps biographique et des émotions qu'il suppose. Les rites de passage participaient du processus d'inscription collective dans le temps. La notion d'épreuve subjective (Martucelli, 2006) suggère, elle, une individualisation du temps biographique. L'individu contemporain se trouve davantage confronté au cours de son existence à des moments de forte incertitude (retour chez les parents, en formation, en recherche d'emploi, ruptures de liens consécutifs à un licenciement, un divorce, un accident ou une maladie, etc.) et à des difficultés existentielles. L'épreuve subjective suppose que les ajustements routiniers que l'individu met en place au niveau émotionnel pour gérer l'anxiété face aux ruptures d'habitudes quotidiennes ne vont plus de soi dans ces moments critiques¹¹, où la réflexivité de l'acteur se trouve clairement sollicitée¹².

L'imprévisibilité des cheminements de l'existence et la crise des protections sociales affectent la perception de l'avenir ; les temporalités biographiques sont dès lors autrement travaillées par les émotions. La remise en cause de la culture temporelle héritée est un aspect d'un processus de transformation générale du capitalisme, prônant le mouvement des individus qu'il avait jusqu'à présent cherché à stabiliser et, surtout, les responsabilisant quant à leur devenir, pour qu'ils construisent eux-mêmes les contours de leur trajectoire. Ce contexte d'individualisation met, au centre des temporalités biographiques, des émotions qui ont du mal à s'extérioriser pour être socialisées. Dès lors qu'il n'est plus pris en charge collectivement, il convient d'étudier le travail sur les émotions en

11. C'est la notion de *fateful moment* d'Antony Giddens (1991).

12. Pierre Bourdieu développe une certaine conception des défenses émotionnelles à ce sujet : « Les périodes de crise, dans lesquelles les ajustements routiniers des structures subjectives et des structures objectives sont brusquement rompus, constituent une classe de circonstances où le choix rationnel peut l'emporter au moins parmi ceux des agents qui ont, si l'on peut dire, les moyens d'être rationnels » (Bourdieu, 1992, p. 107).

prenant en compte les inégalités de ressources. Il participe de l'élaboration et de la reconstruction des repères temporels balisant les temporalités biographiques. C'est ce travail qui est à l'œuvre dans les moments de négociation avec soi-même et avec autrui, où se re-déterminent chaque fois les relations d'ordres. Les ruptures biographiques supposent en effet une forte mobilisation affective.

À l'instar des émeutes pour le temps politique, les analyses sur les épreuves subjectives et les événements biographiques admettent la part des émotions qui les entourent, mais le traitement qui en est fait varie.

Beaucoup de travaux portant sur les ruptures abordent classiquement les affects pour étudier la manière dont ils préservent la continuité biographique. En reprenant certaines conceptions interactionnistes développées par Anselm Strauss sur les trajectoires, ces approches insistent plutôt sur le travail de mise en cohérence des individus et les remaniements identitaires successifs qui ponctuent leur cheminement. Ainsi, les émotions sont considérées seulement à travers leur contrôle, dans la mesure où c'est la carrière dans sa totalité qui est visée, dans le but d'étudier les réajustements de rôles au moment des ruptures. Celles-ci sont alors relativisées en privilégiant l'attention sur le maintien de l'unité identitaire¹³.

À l'inverse, certaines analyses privilégient la manière dont les émotions viennent donner sens à ce qui se passe et reconfigurent par là même l'ensemble de la trajectoire en fonction de l'événement (Leclerc-Olive, 2002).

3. Fendre le paradigme dichotomique

Les événements politiques ou biographiques peuvent classiquement être à l'origine d'émotions plus ou moins restituées dans les récits. Dans les histoires de vie, elles interviendront de manière variable selon par exemple les positions dans les rapports sociaux et en fonction de

13. Pour un exemple dans cette perspective, à partir de l'analyse de points de bifurcation biographique tels que l'entrée en retraite, l'annonce de la séropositivité ou le *coming out* homosexuel (Voegtli, 2005).

logiques de reconnaissance. Mais les repères temporels de l'histoire politique ou du parcours de vie sont aussi le produit des affects et des doutes qui réorganisent le sens du processus historique ou de la vie des acteurs et le récit qu'ils en font. Il n'est pas sûr que les clarifications de posture épistémologique, en particulier sur le statut donné au récit, celui des acteurs ou celui de l'analyste, épuise cette part du sensible dans l'analyse des temporalités. Car l'enjeu est aussi de dépasser les antinomies classiques renvoyant les affects à ce qui échappe à la raison et reconduisant les contingences aux marges de l'intelligibilité. Pour penser l'événement dans son intelligence sensible, il conviendrait de dépasser ce paradigme dichotomique tenace qui sépare et hiérarchise la raison et les émotions, le normal et le pathologique, l'esprit et le corps, la nécessité et le hasard, l'ordre et l'événement, le masculin et le féminin...

L'attention aux émotions a ainsi une portée critique, qui vise particulièrement une tradition positiviste de la sociologie durkheimienne. La perspective wébérienne de l'analyse de l'action a davantage conduit à comprendre les passions et les arrachements des peuples à leurs routines. Weber est en cela un penseur important des ruptures. Ses analyses intègrent les affects aux processus qui le tourmentent, comme celui des énergies que les individus dégagent dans la religion ou la cause nationale à laquelle il s'est lui-même voué toute sa vie.

Concernant l'événement, on retiendra aussi de cette tradition la question du sens : l'enquête sur les moments de rupture délaisse ses enjeux sensibles lorsqu'elle les aborde sur le mode de l'explication, comprendre un événement revenant alors plutôt à observer la manière dont il est partagé et sanctionné. Deux opérations y contribuent, liées à l'ambivalence du mot sens, à la fois signification et direction. Un processus biographique ou politique peut ainsi être analysé selon une mise en cohérence ou selon une mise en perspective, où l'on s'intéresse plutôt aux enchaînements temporels et à leurs dénouements (Demaizière, 2003). Le chercheur procède de toute façon à l'analyse qui consiste à réinscrire le moment dans une structure temporelle plus large en portant son attention sur les affects et leur appropriation. Il mobiliserait ainsi différents états affectifs selon des temps plus ou moins courts. Une

différenciation se dessinerait entre, d'une part, le registre des émotions dans leur expression publique, lorsqu'elles sont en quelque sorte subies et subites – à propos d'un objet extérieur, d'une situation vécue ou d'une personne –, et, d'autre part, celui des sentiments relevant de la domestication de l'émotion, contrôlée et travaillée pour l'intégrer dans la structure affective du corps, social ou individuel¹⁴. Ce travail subjectif de temporalisation ne doit pas conduire pour autant à recourir à la causalité. C'est qu'il se fait dans les deux directions, dans la mesure où l'objet de l'émotion est transformé par l'évaluation qu'en fait celle-ci. C'est en tout cas la version de William James des émotions, pour qui elles dépendent certes des structures (Elias en a retracé l'histoire en 1939), mais sont également vecteurs des cultures et à l'origine de ces structures. Ainsi, l'expression d'émotions reconfigure les sentiments, si l'on revient à ces niveaux, mais elle reconfigure surtout la situation. Comme le résume Vincienne Despret, « l'acte émotif n'est pas simple adaptation ou adhésion au monde, il en vise aussi, souvent, la transformation ». Autrement dit, les émotions sont à la fois effet et cause, produites et créatrices. L'acteur, qui en est le fruit mais qui les développe aussi, est dans une expérience inductrice de perplexité et d'hésitations : l'expérience émotionnelle devient « un outil performatif de modification des expériences » :

L'émotion, dès lors qu'elle est articulée à un projet plus vaste qui consiste à faire exister un nouveau rapport au monde, une manière de se faire « affecter » et de se faire « affecté », qui produit de nouvelles relations, de nouvelles manières de faire contraste, n'est plus alors seulement ce qui est à connaître, mais ce qui fait connaître. Voilà pourquoi, de la même manière que, pour James, l'idée n'est pas ce qui est pensé, mais ce qui fait penser, l'émotion n'est pas ce qui est senti, mais ce qui fait sentir (Despret, 1999, p. 265).

14. On s'écarte ici d'une définition reprise de la distinction de William Reddy (1997) entre *emotives* (conventions collectives qui permettent l'exposition publique) et *emotions* (expériences subjectives éprouvées par les individus) où les émotions désignent l'expression d'états affectifs, selon des conventions socialement partagées, et les sentiments l'expérience d'états affectifs diffus, qui n'apparaissent pas intelligibles au regard de ceux qui les ressentent (Traïni et Siméant, 2009).

L'on pourrait ajouter que l'événement n'est pas ce qui est passé, mais ce qui *fait* passer, c'est toute la différence avec l'accident. L'événement n'est pas ce qui doit être expliqué, mais ce qui donne à penser sur ce qui a eu lieu : sa construction est indissociable de sa réception.

D'où l'importance du corps, car l'événement, dans cette perspective, est une expression du corps, physiologique ou social, comme il en est le réceptacle et l'amplificateur. Le sensible relève d'un seul processus, où le corps et l'esprit sont impliqués sans hiérarchie dans la constitution du temps et la construction des événements. Le corps impacte le sens des situations, et la sensibilité y est produite par l'éveil des sens : au travers des émotions, le corps exprime les perceptions directes du paysage singulier qu'il constitue, mettant le cerveau dans l'obligation de l'écouter (Damasio, 1995), si l'on peut, par une image familière, renouer avec l'habitude de les tenir pour séparés. Si éprouver n'est pas prouver, nous disent les positivistes, à l'encontre d'une science des percepts attentive à l'expérience du chercheur affecté par les situations qu'il observe, il reste que l'ancrage dans la réalité observée demeure une expérience réelle, et qu'elle est corporelle. Et les acteurs construisent eux aussi leur rationalité à partir de choses éprouvées dans leur corps, comme le montrent les sociologues de la maladie ou d'expériences-limites¹⁵.

Enfin, on a rappelé la nécessité d'appréhender les situations critiques sensibles à partir d'une conception continuiste, qui postule que la compréhension des processus est altérée quand ils sont conçus comme succession de régularités rompues par des scansion pathologiques. Les bifurcations sont normales et peuvent être dès lors le lieu de compréhension de ces fractures qui s'élaborent dans l'univers moral pour faire bouger les choses et faire advenir ce qui, dans les mêmes conditions objectives, ne se passait pas auparavant. Pour Weber, les moments de changement brusque ou de révolution sont par définition liés aux affects. Ainsi, la sensibilité est l'une des forces qui déterminent l'action humaine quand elle est rapportée

15. Le regain d'intérêt manifeste des sciences sociales pour le corps prend dans une très large part acte des apories du paradigme dichotomique et participe ainsi de sa fissuration, ce qui ouvre de nombreuses perspectives pour penser ce qui était donné comme impensable ou futile.

au régime temporel de l'immédiat et du soudain¹⁶. Cette catégorie des affects et des émotions permet d'encoder les situations qui échappent aux autres catégories. Elle « est la faculté de l'âme chargée de gérer ce qui échappe à la raison et à la coutume, à la durée et à la permanence : l'instantanéité, la nouveauté » (Favret-Saada, 1994, p. 102). Ainsi certaines situations relevant de ce régime temporel sont-elles arraisonnées par le recours à des uchronies, qui consistent en quelque sorte à s'extraire du bruit des émotions pour voir ce que ça aurait fait de la façon « normale », correspondant à des conduites rationnelles¹⁷. D'où la controverse introduite par Jeanne Favret-Saada qui reproche à Weber d'accorder une place résiduelle à la sensibilité.

D'une certaine façon, la métaphore de la bifurcation emprunte à ce modèle dichotomique où l'une des branches renvoie à ce qui est attendu, alors que l'autre représenterait la réalité advenue. Or l'événement, quand on ne renonce pas à ce qui l'édifie comme tel – sa part sensible –, échappe à bien des égards à cette pensée en termes d'explication que l'on peut élaborer en le rapportant à d'autres dans l'espace. La temporalisation implique un dispositif de compréhension, car l'événement se produit en lui donnant du sens.

On pourrait enfin consacrer tout un chapitre au genre des bifurcations. Ce serait sans doute le meilleur angle pour montrer que ces situations de changement brusque ne peuvent pas être abordées sans recourir à une analyse des émotions. Serait mis en évidence l'efficacité des oppositions primaires dans la socialisation à l'ordre du genre, qui assimilent le féminin au registre affectif, irrationnel, exposé à la contingence. Et on imagine aisément des recherches regardant alors comment l'expérience de certains moments critiques est vécue selon le sexe. Mais s'il faut certainement encourager des enquêtes ne déniaut

16. La raison (qui permet le calcul des moyens et des fins relatives, qu'elle soit en finalité ou en valeur) permettant de traiter l'avenir, et la tradition le passé.

17. « Par exemple, précise Weber, rien ne fera mieux comprendre une panique à la Bourse qu'une construction de ce qu'auraient été les événements sans "l'influence d'affections irrationnelles" » (Favret-Saada, 1994, p. 104), comme si la Bourse pouvait être pensée indépendamment de ses mouvements de panique et de ses effets d'influences.

pas cette question, peut-être convient-il auparavant de rappeler que la sexuation des univers moraux est une construction, qui renvoie au caractère intentionnel des émotions. Les émotions contiennent en elles-mêmes une orientation vers un objet ou une personne auquel ou à laquelle on attribue une valeur, cette opération n'étant pas contrôlée. Les jugements et évaluations qui établissent et constituent les états affectifs expriment aussi la reconnaissance d'une incomplétude et d'une vulnérabilité. Ils dépeignent une vie humaine échappant à une totale rationalité, « comme quelque chose d'incomplet et d'indigent » à propos de liens qui nous rappellent nos attaches et nos dépendances (ceux que l'on aime, nos parents ou enfants...) (Nussbaum, 1995).

Les dichotomies prégnantes qui stigmatisent le pathologique, le hasard, les affects et le féminin, leur opposent un univers masculin neutre de l'autosuffisance et du détachement à l'égard des choses ordinaires. Cette bipolarisation du particulier et du général, ou du pratique et du théorique, est au principe du genre, en tant qu'ordre distinguant et hiérarchisant les sexes selon des différences de nature alors qu'il est socialement construit. Cette construction « genrée » de l'univers moral permet de comprendre comment les femmes, en tant qu'individus produits par ces normes de genre, dans les innombrables expérimentations de psychologie sociale, apparaissent plus émotives que les hommes dans certaines situations critiques, les hommes ayant été socialisés pour exister dans le détachement et les femmes dans les engagements particuliers qui les éprouvent concrètement. Elle est éclairante aussi quant à l'aptitude que sauraient souvent déployer les femmes, et mieux que les hommes, pour faire face aux épreuves subjectives et les gérer sur le long terme. La temporalité participe de cette construction bipolaire et hiérarchique, dans la mesure où l'anticipation et les engagements dans la durée y deviennent des dispositions « genrées » aux présences sociales (Bessin, 2014). Dans cette perspective, une attention aux enjeux moraux et pratiques de l'assurance du lien et d'une présence à l'autre permettrait sans doute d'engager un programme de recherches sur les enjeux affectifs et « genrés » de la temporalisation sous l'angle de l'événement.

4. Conclusion

Les motifs d'occultation du domaine des affects et des moments de rupture d'intelligibilité, dans les sciences sociales, relèvent d'une même logique que nous avons tenté de mettre en lumière. L'expression est ambiguë, car il s'agissait plutôt de réhabiliter un trouble, au principe d'une meilleure compréhension de l'événement. En effet, dépasser le paradigme dichotomique correspond aussi à un renversement du statut des émotions, qui doivent être considérées comme relevant du processus rationnel et abordées comme des états indispensables à la rationalité.

Ce chapitre a surtout procédé à une tentative de réhabilitation des émotions et des événements, en montrant leur lien inextricable, ce qu'Arlette Farge résume ainsi :

De quelque nature qu'il soit, l'événement se fabrique, se déplace et s'accomplit dans le large champ des émotions. Il est toujours difficile de parler de ce sujet sans être immédiatement mal interprété (être auteur femme ne simplifiant en aucune façon le problème, pourtant cette assertion est une évidence). Pour émerger, venir à la surface de l'histoire, l'événement se doit d'être perçu et caractérisé. Puisqu'il bénéficie dans son surgissement des deux visions du passé et du futur à venir, il s'accomplit à l'intérieur de perceptions extrêmement diverses et simultanées qui renvoient aussi au domaine des affects. Ce peut être la surprise de le voir survenir, l'indignation, ce peut être l'effroi qu'il suscite qui le constitue en événement. C'est l'indifférence qui va le dissoudre, ou encore la honte l'oblitérer. Sa temporalité est fabriquée par la manière dont se trouvent touchés les imaginaires. L'émotion n'est pas cet enduit mièvre dont on recouvre bien des choses : elle est une des composantes de l'intelligence, celle qui appréhende ce qui survient à l'intérieur d'une nébuleuse rationnelle où les affects tiennent place (Farge, 2002).

Répéter à l'envi cette association ne résout pas tout. On pourra juste inciter à regarder du côté des émotions, des formulations théoriques et surtout des élaborations empiriques à leur propos, pour les confronter aux problèmes complexes que posent les moments de crise. Par exemple, les émotions correspondent à un processus d'évaluation qui s'élabore à différents niveaux de temporalité (temps long et temps court). Elles sont aussi appréhendées dans leur caractère subi et contingent quand leur

expression ne se confine plus à un secteur donné (il y a contamination des sphères). Elles se produisent dans un rapport à l'autre, à la transformation et à l'étrangeté, ce qui leur donne une dimension sociale importante (il y a des réseaux relationnels). Elles sont enfin l'objet d'un travail de la société ou de l'individu, qui permet d'appréhender la réalité sociale sous d'autres séries, armé qu'on est d'une intelligibilité différente (il y a irréversibilité). La liste est longue, ce sont des questions complexes, et il n'est pas sûr que l'enquête sur les ruptures ne se trouve simplifiée lorsqu'elle s'aperçoit qu'elle traverse inévitablement le trouble des affects. Elle s'en trouvera en tout cas enrichie.

Bibliographie

ABBOTT A., 2010 [2001], « Turning Point », in ABBOTT A., *Time matters. On theory and method*, Chicago, University of Chicago Press, Chapter 8 ; trad. franç. : « À propos du concept de *Turning Point* », in M. BESSIN, C. BIDARD, M. GROSSETTI (eds.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 187-211.

BALANDIER G., 1988, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard.

BARTHE *et al.*, 2013, « Sociologie pragmatique, mode d'emploi », *Politix*, n° 103, vol. 3, p. 175-204.

BENSA A., FASSIN E., 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, p. 5-20.

BESSIN M., 1997, « Les paradigmes de la synchronisation : le cas des calendriers biographiques », *Information sur les sciences sociales / Social science information*, vol. 36, n° 1, p. 15-39.

BESSIN M., 1998, « Le *Kaïros* dans l'analyse temporelle », *Cahiers lillois d'économie et de sociologie*, n° 32, p. 55-73.

BESSIN M., GAUDART C., 2009, « Les temps sexués de l'activité : la temporalité au principe du genre ? », *Temporalités*, vol. 1, n° 9 [en ligne], <https://temporalites.revues.org/979>

BESSIN M., BIDARD C., GROSSETTI M. (eds.), 2010, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte.

BESSIN M., 2014, « Présences sociales : une approche phénoménologique des temporalités sexuées du care », *Temporalités*, n° 20(2) [en ligne], <https://temporalites.revues.org/2944>

BOURDIEU P., 1992, *Réponses*, Paris, Seuil.

CASTEL R., 2009, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil.

COURNOT A. A., 1872, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Hachette.

DAMASIO A. R., 1995, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob.

DE BLIC D., LEMIEUX C., 2005, « Le scandale comme épreuve. Éléments de sociologie pragmatique », *Politix*, n° 71, vol. 3, p. 9-38.

DELEUZE G., 1990, « Les sociétés de contrôle », *L'autre journal*, n° 1, repris in *Pourparlers*, Paris, Minuit, p. 240-247.

DEMAZIÈRE D., 2003, « Matériaux qualitatifs et perspective longitudinale. La temporalité des parcours professionnels saisis par les entretiens biographiques », in *10^{es} Journées d'études « Les données longitudinales dans l'analyse du marché du travail »*, Caen, Céreq-Lasmas-IdL, 21-23 mai 2003 (en ligne), http://www.cereq.fr/gsenew/concours2008/cereq/Colloques/journees/07_Demaziere.pdf

DESPRET V., 2001 [1999], *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond.

DOBRY M., 2010, « Le politique dans ses états critiques : retour sur quelques aspects de l'hypothèse de continuité », in M. BESSIN, C. BIDARD, M. GROSSETTI (eds.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte.

ELIAS N., 1939, *Über den Prozess der Zivilisation*, trad. franç. en 2 vol. : 1973, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy ; 1975, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy.

FARGE A., 2002, « Penser et définir l'événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux », *Terrain*, n° 38, p. 69-78.

FASSIN D., 2009, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, n° 6, p. 1237-1266.

FASSIN D., BOURDELAIS P. (eds.), 2005, *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris, La Découverte.

FASSIN E., 2002, « Événements sexuels. D'une "affaire" l'autre : Clarence Thomas et Monica Lewinsky », *Terrain*, n° 38, p. 21-40.

FAVRET-SAADA J., 1990, « Être affecté », *Gradhiva*, n° 8, p. 3-9.

FAVRET-SAADA J., 1994, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, n° 22, p. 93-108.

FOUCAULT M., 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.

FOUCAULT M., 1984, *Histoire de la sexualité*, vol. 3 « *Le souci de soi* », Paris, Gallimard.

GUÉRIN M., 1990, *La Terreur et la pitié*, t. 1, *La pitié*, Paris, Actes Sud.

HEURTIN J. P., 2009, « L'enthousiasme du Téléthon », in C. TRAÏNI (ed.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 97-117.

HUGHES E.C. 1996 [1950], « Cycles, Turning Points, and Careers », in E.C. HUGHES, 1971, *Sociological Eye*, Transaction Books, New Brunswick, trad. franç. « Carrières, cycles et tournants de l'existence », in E.C. HUGHES, *Le regard sociologique*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 165-173.

JOBART F., 2003, « Analyse narrative d'une dynamique d'écroulement : la Volkspolizei face aux manifestations de Leipzig, 9 octobre 1989 », *Cultures et Conflits*, n° 51, vol. 3, p. 43-82.

KUHN T.S., 1970, *The Structure or Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press.

LAE J.-F., 1995, « L'événement pour la jurisprudence : entre affects et comparaisons », *Société*, n° 47, p. 7-13.

LAPLANTINE F., 2005, *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre.

LECLERC-OLIVE M., 2002, « Temporalités biographiques : lignes et nœuds », *Temporalistes*, n° 44, p. 33-41.

LEFRANC S., SOMMIER I., 2009, « Les émotions et la sociologie des mouvements sociaux », in C. TRAÏNI (ed.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 273-293.

LEMIEUX C., 2007, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent*, vol. 1, n° 25, p. 191-212.

MARCUS G. E., 2008, *Le citoyen sentimental. Émotions et politique en démocratie*, Paris, Presses de Sciences Po.

MARIOT N., 2006, « Le frisson fait-il la manifestation ? », *Pouvoirs*, n° 116, vol. 1, p. 97-109.

MARTUCELLI D., 2006, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin.

MAUGER G., 2006, *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*, Bellecombe-en-Bauges, Éd. du Croquant.

MERKLEN D., 2006, « Paroles de pierres, images de feu. Sur les événements de novembre 2005 », *Mouvements*, n° 43, vol. 1, p. 131-137.

NAHOUM-GRAPPE V., 1994, « Le transport : une émotion surannée », *Terrain*, n° 22, p. 69-78.

NUSSBAUM M., 1995, « Les émotions comme jugements de valeur », in P. PAPERMAN, R. OGIEN (eds.), *La couleur des pensées, sentiments, émotions, intentions*, Paris, Éd. de l'EHESS.

PRZEWORSKI A., SPRAGUE J., 1986, *Paper Stones. A History of Electoral Socialism*, Chicago, University of Chicago.

REDDY W.M., 1997, « Against constructionism : the historical ethnography of emotions », *Current Anthropology*, n° 38, vol. 3, p. 327-351.

SEWELL W. H. (Jr.), 2010 [1996], « Three temporalities : toward an eventful sociology », in T. J. McDONALD (ed.), *The historic turn in human sciences*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, p. 245-280 ; trad. franç. : « Trois temporalités : vers une sociologie événementielle », in M. BESSIN, C. BIDARD, M. GROSSETTI (eds.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 109-146.

TRAÏNI C. (ed.), 2009, *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po.

TRAÏNI C. et SIMÉANT J., 2009, « Pourquoi et comment sensibiliser à la cause ? », in C. TRAÏNI (ed.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 11-34.

VOETGLI M., 2004, « Du jeu dans le je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence », *Lien social et Politiques*, n° 51, p. 145-158.

WAHNICH S., 2008, *La longue patience du peuple. 1792. Naissance de la République*, Paris, Payot.

ZARIFIAN P., 2012, *Sociologie du devenir*, Paris, L'Harmattan.

L'ÉVÉNEMENT COMME FORTE OSCILLATION DES PERCEPTIONS DU POSSIBLE

Hervé Rayner

Les sciences sociales se sont largement construites contre l'événement, longtemps considéré par des auteurs faisant autorité comme un épiphénomène indigne d'intérêt scientifique. La question du poids à lui accorder, celle de son statut épistémologique, n'a pourtant jamais été complètement tranchée et revient périodiquement hanter les débats, en particulier dans le sillage de « grands événements » : la « chute du mur de Berlin », le « 11 septembre 2001 », le « printemps arabe », etc. Edgar Morin a vu en Mai 1968 un « retour de l'événement » (1972a et b), et Pierre Nora, qui y a assisté depuis son balcon, boulevard Saint Michel, parlait d'un « événement monstre » (Nora, 1974). Sans surprise, le « 11 septembre 2011 » a été suivi d'un regain d'intérêt pour l'événement¹ dans presque toutes les disciplines et sous-disciplines des sciences humaines, les études des médias (Arquembourg, 2011), de genre (Bergère et Capdevila, 2006), de littérature (Boisset et Corno, 2006), d'urbanisme (Boulier, 2010), d'iconologie (Jeu de Paume, 2007), etc. Ces mouvements de balancier – de dévalorisation/valorisation – de l'événement, loin de dissiper la dichotomie structure/événement et ses corol-

1. Bensa et Fassin (2002) ; Derrida et Habermas (2004) ; Bessin, Bidart et Grossetti (2010) ; Rousseau et Thomas (2009) ; Dosse (2010) ; Bessière *et al.* (2011).

laires (nomologie/idiographie, objectivisme/subjectivisme, déduction/induction, explication/compréhension, macro/micro, ordre/désordre, etc.), tendent à les conforter : les uns continuent d'exclure l'événement de leur quête des lois de la société, la priorité du programme de recherche restant la découverte de régularités, voire d'invariances ; les autres soulignent à travers l'événement l'inanité du pari nomologique, la naïveté des *social scientists* calquant leurs méthodes sur celles des sciences dures.

Le point de vue ici défendu s'inscrit dans ce débat fondateur des sciences sociales en tentant de penser ensemble événement et structures, le premier étant appréhendé comme une tournure – une torsion – des secondes. Issu de structures, l'événement transforme ces structures, soit une série de boucles de rétroaction constitutives de sa dimension émergente et, plus généralement, de l'aspect enroulé des processus sociaux. C'est dans le cadre de mes travaux sur les scandales (2001, 2005b et 2007), conçus comme des cas de mobilisations prenant place autour de dénonciations publiques, que je me suis intéressé à l'événement. Il me fallait en effet résoudre une énigme : expliquer des fluctuations très abruptes de la jouabilité de la dénonciation et leurs liens avec des modifications des pratiques, du contexte et des structures sociales. En Italie entre 1992 et 1994, les scandales en série *Tangentopoli* impulsés par l'opération « Mains propres » consistaient en une reconfiguration des relations entre journalistes, acteurs politiques, judiciaires et économiques débouchant sur l'effondrement des cinq partis qui avaient monopolisé le gouvernement depuis 1946. Cet enchaînement de scandales a été le produit et le producteur d'une jouabilité inédite de la dénonciation des pratiques de corruption, elle-même issue de la concomitance de fortes oscillations des perceptions du possible dans et entre les quatre principaux secteurs concernés (politique, judiciaire, médiatique, économique), où nombre d'acteurs ont fait des choses qu'ils n'auraient jamais pensé faire auparavant : des « puissants » lâchant leurs prestigieux avocats pour des défenseurs très peu cotés au barreau de Milan, de riches entrepreneurs se rendant au palais de justice pour y détailler leurs malversations, des substituts du procureur prônant sous le coup des aveux et prônant une « solution

politique », des journalistes habitués aux échanges de la collusion livrant moult informations sur des connivences illégales au sein et entre des réseaux de pouvoir, etc. Des pratiques insolites, longtemps impensables et impossibles, peuvent donc survenir à la faveur d'une tournure ou torsion des relations sociales ordinaires, un réarrangement capable de transformer de vastes univers sociaux (Rayner, 2005b et 2015).

L'événement sera abordé depuis les points de vue des acteurs, et même défini comme la concomitance de fortes oscillations des perceptions du possible. Cette perspective relationnelle et dynamique permet d'envisager la déformabilité des « structures » selon ce qu'y font et ce qu'en font les acteurs. Cela revient à penser l'indétermination des événements, en rappelant, point décisif à mes yeux, qu'ils sont d'abord et avant tout vécus, ressentis, expérimentés par leurs protagonistes, ce qui n'a rien d'une célébration de leur irréductible subjectivité ou de leur ipsité. C'est parce qu'ils sont fortement inclus et construits dans et par des contextes que les individus sont des êtres sociaux, ou socialisés². L'occurrence de fortes oscillations des perceptions du possible est un fait social pour le moins contraignant, poussant les acteurs, pris dans les jeux spéculaires qu'ils forment entre eux, à s'autoriser ou s'interdire telle ou telle pratique, selon ce qu'ils anticipent de ce que feront leurs interlocuteurs. Pour rendre compte de cette importance des jeux de miroirs dans la variabilité des évaluations, des pratiques, des contextes et des structures, je vais d'abord rappeler que les sciences sociales se sont en grande partie construites contre une conception traditionnelle de l'événement et que leurs difficultés à aborder les changements rapides persistent, puis j'exposerai comment concevoir l'autonomie (relative) de l'événement en l'assimilant à une dynamique émergente dont j'esquisserai une théorie.

2. « L'homme n'est pas *face* à son contexte comme une caméra est face à la réalité qu'elle filme ; il y est au contraire tissé, imprégné par lui jusqu'à la manière de s'y lier et de se comprendre soi-même. C'est en ce sens que la contextualité – littéralement : le fait d'être tissé à quelque chose, en l'occurrence au monde – est un trait fondamental de l'homme » (Hunyadi, 2012, p. 20).

1. Les sciences sociales se sont construites contre l'événement

Étymologiquement, l'événement (latin *evenire*, *eventum* et *eventus*) désigne un phénomène qui fait rupture, une discontinuité dans le flux de l'histoire. Le terme appartient au sens commun, il est polysémique, implicite, chargé d'ambiguïtés : il s'applique à des « faits » plus ou moins objectivés dont la traçabilité permet de faire l'histoire, à tout le moins une narration. Au Moyen Âge, la chronique des faits et gestes chevaleresques est devenue un genre historique *via* un récit chronologique, tandis que les « grands événements » (la peste de 1348, les croisades) éprouvés à partir de catégories de perception religieuses étaient chargés d'une finalité providentielle (téléologie), comme s'ils relevaient d'une intervention divine, ou d'un avènement. Les Lumières au XVIII^e siècle ont marqué une laïcisation de cette conception de l'histoire, mais celle-ci restait fortement téléologique, la finalité renvoyant désormais à la marche triomphale de la Raison, une perspective qui conduira à la philosophie de l'histoire, si prégnante au XIX^e siècle, de Hegel à Marx, de Comte à Spencer. La marche de l'histoire, du Progrès à l'eschatologie révolutionnaire, emprunte la voie de la nécessité, elle est inéluctable, programmée ; « la sociologie est née sous le signe de la téléologie », note l'historien William Sewell, en privilégiant « les processus abstraits et transhistoriques qui conduisent à un état historique futur » (2010, p. 112).

La scientificisation des humanités a surtout emprunté la voie du rejet de l'événement, sa dépréciation au rang des hasards, accidents et autres incongruités qui feraient obstacle à la volonté de « faire science », notamment à la montée en généralité. La « place de l'événement » est donc débattue au moment où les sciences sociales s'institutionnalisent et où leurs représentants luttent pour définir les identités, prérogatives et frontières disciplinaires. Deux tendances se dessinent, l'une focalisée sur la singularité de l'événement, l'autre sur la prévalence des structures. À la fin XIX^e siècle en France, la professionnalisation et l'autonomisation de l'activité d'historien (fondation de la *Revue historique* en 1876), avec ses règles, ses méthodes, l'authentification *via* les archives, passent par une sorte de fétichisation des faits, de la factualité de l'événement.

Deux des grands maîtres de cette nouvelle science historique à la Sorbonne, Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, conçoivent l'histoire comme une science du singulier et de la contingence, du récit objectif des « faits » privilégiant les sources écrites et la monographie. Cette école des historiens méthodiques, qui s'oppose au courant catholique et royaliste encore très influent dans la discipline, tout en partageant avec lui une attention presque exclusive aux élites politiques et militaires, sera critiquée par l'école durkheimienne (fondation de *L'Année sociologique* en 1897) qui, sur le modèle des sciences naturelles, s'attache à la découverte des lois, des règles, des régularités, rejetant l'événement et la contingence. En 1903, l'économiste durkheimien François Simiand dénonce les « trois idoles » de cette histoire « événementielle » : politique, individuelle et chronologique. Cette charge est alors partagée par les héritiers d'Auguste Comte et de sa science positive, tel le philosophe Louis Bourdeau assurant que, à l'instar des autres sciences sociales, l'histoire devrait calquer son épistémologie sur celle de la physique, une ambition nomologique qui passe par un abandon de l'attention aux événements :

Au fond de chaque événement, sans en excepter les plus célèbres, on trouve une irrémédiable petitesse. Pour qui contemple l'ordre général et la suite entière des faits, aucun accident particulier ne me paraît digne d'étude. Ce sont, sur l'océan des choses humaines, des fluctuations de vagues qui s'effacent l'une l'autre (Bourdeau, 1888 ; cité par Dosse, 2010, p. 56).

Cette critique épistémologique s'appuie sur une conception linéaire et mécaniste des phénomènes sociaux clairement discriminés en causes et en effets eu égard à un ordre général, son auteur enjoignant les historiens à « montrer les causes » et à « établir les lois »³. Elle sera reprise presque mot pour mot, à soixante-dix ans d'inter-

3. « Car Bourdeau postule que, "si l'occasion d'un grand effet peut être mesquine, sa cause vraie n'est jamais petite et doit, pour l'expliquer, avoir la même grandeur que lui" » (Dosse, 2010, p.135). Cette soi-disant loi de la proportionnalité de la cause à l'effet trouve ses racines logiques dans la philosophie de l'histoire positiviste résolument déterministe. Les grandes révolutions, par exemple, « répondent toujours à de grands intérêts qui, d'une manière ou d'une autre, devaient finir par prévaloir » (Carbonell, 1978, p. 181).

valle, par Fernand Braudel (l'événement comme « écume insignifiante » ou « fumée abusive »), alors pilier de l'école des Annales (autour de la revue *Annales d'histoire économique et sociale* lancée en 1929 par Marc Bloch et Lucien Febvre). Sous l'influence des durkheimiens, Braudel rompt avec « l'histoire historisante », taxée de positiviste, avant d'opter, dans les années 1950, pour une radicalisation de son programme historien (au point de cesser de s'intéresser au changement historique, contrairement à ce que préconisait Marc Bloch) face au défi que représentent les tenants du structuralisme, Claude Lévi-Strauss et son anthropologie structurale en tête, en quête d'invariances⁴ : l'histoire doit cesser d'être une discipline idiographique (débusquant les singularités) pour devenir une discipline nomothétique (à la quête des lois universelles), une véritable science qui passe par la découverte des structures *via* la longue durée et les séries statistiques⁵. Quantité négligeable, bruit de fond qui brouille le repérage des structures, l'événement est dès lors comme dissous, l'inconstance signifie inconsistance, seuls des faits sociaux répétitifs et généralisables ont voix au chapitre. Braudel propose une temporalité à trois niveaux, distinguant par ordre décroissant de pertinence scientifique la longue durée (les structures sociales), la conjoncture (les cycles économiques et démographiques) et l'événement (le politique), pour faire de la longue durée l'objet central de l'histoire et promouvoir une « histoire non événementielle » : « La science sociale a presque horreur de l'événement. Non sans raison. Le temps court est la plus capricieuse, la plus trompeuse des durées » (Braudel, 1958, p. 746). Marshall Sahlins a bien résumé cette antinomie, à son comble durant l'apogée du structuralisme : « pour une certaine anthropologie comme pour une certaine histoire, il semblait impossible que « structure » et « événement »

4. « Marx a enseigné que la science sociale ne se bâtit pas plus sur le plan des événements que la physique à partir des données de la sensibilité » (Lévi-Strauss, 1955, p. 60). « La recherche des structures intervient à un second stade, quand, après avoir observé ce qui existe, nous essayons d'en dégager ces seuls éléments stables – et toujours partiels – qui permettront de comparer et de classer » (Lévi-Strauss, 2005, p. 383).

5. Avec les ordinateurs, la mode est à l'histoire sérielle : « l'historien de demain sera programmeur ou ne sera plus » (Le Roy Ladurie, 1973, p.14).

pussent occuper le même espace épistémologique. L'événement était considéré comme antistructural, et la structure supposée invalider l'événement » (Sallins, 2007, p. 61). Paul Ricœur a montré que ces approches structuralistes n'échappent pas à la mise en intrigue, soit un récit causal(iste) où les structures ont pris le rôle des protagonistes de l'histoire batailles (Ricœur, 1983). Ainsi, la Méditerranée vue par Braudel pourrait faire figure de personnage (la civilisation) dont l'historien retrace le parcours de vie, de la naissance à la sénescence. Sans cesse alimentée par les sciences sociales, cette dichotomie événement/structure n'est pas pour peu dans la déconsidération de l'événement, cet impondérable contrariant la revendication de scientificité.

2. Les difficultés des sciences sociales face aux changements rapides

Les tenants des analyses structurales conçoivent plus facilement les changements graduels, incrémentaux, conçus comme des effets de la tectonique des plaques sociales. Les événements faisant figure de tournures/torsions nécessaires des structures, ces dernières se voient conférer une sorte de transcendance ; il n'y a pas de place pour la contingence et l'indétermination. Cet accent sur la nécessité et le déterminisme peut être lu comme une survivance d'un cadre religieux, à tout le moins leibnizien ou laplacien : les événements y sont des effets, jamais des causes, ces effets sont proportionnels aux causes, le présent se « déroule » (il est contenu dans le passé), les structures font office de « laïque Providence » ; par sa linéarité et son additivité, l'enchaînement causes/effets peut être restitué, mesuré, voire anticipé. Dans cette mécanique pour le moins réglée, prédictible, les structures paraissent homéostatiques, et l'aléatoire, l'impromptu, la disproportionnalité, les turbulences ont disparu.

Systématisant la dimension relationnelle de l'approche structuraliste sans réduire pour autant les pratiques à l'exécution de règles transcendantes, Pierre Bourdieu s'est efforcé d'en dynamiser la conception des rapports entre la « totalité sociale » et ses parties pour mieux mettre en relief « des régularités liées à des homologues de position » (1966, p. 211).

Cependant, il a abandonné l'attention à l'expérience prônée par les tenants de la phénoménologie (Edmund Husserl et Maurice Merleau-Ponty en particulier) pour reprendre en partie le physicalisme social hérité de l'école durkheimienne, occultant ainsi la labilité inhérente à l'événement, l'irrégularité de certaines pratiques, quand des individus font ce qu'ils n'avaient jamais fait, ni cru possible de faire auparavant, moments que n'éclaire que partiellement l'équation fixiste réduisant les prises de position (les pratiques) aux dispositions durables (l'habitus), au volume et à la structure des capitaux et à l'espace des positions (champ), synchronie de la reproduction des structures où l'événement et l'intervalle du temps (la diachronie) tendent à s'évaporer. Tout se passe comme si l'action était en grande partie pré-réglée, jouée d'avance indépendamment des situations. Pour comprendre les pratiques, il faudrait « mettre en rapport la structure objective définissant les conditions sociales de production de l'habitus qui les a engendrées avec les conditions de la mise en œuvre de cet habitus, c'est-à-dire avec la conjoncture qui, sauf transformation radicale, représente un état particulier de cette structure » (Bourdieu, 2000, p. 263). Si la conjoncture est souvent négligée dans les études de Bourdieu et les nombreux travaux qu'il a inspirés, elle compte, et ne se réduit pas à « la conjonction nécessaire de dispositions et d'un événement objectif » (*ibid.*, p. 277). Plus généralement, les partisans de cette sociologie butent sur les processus émergents (Rayner, 2014), car ils font l'économie de l'activité cognitive des acteurs, s'interdisant de la sorte de comprendre certains des principaux ressorts sociaux de l'action, de l'événement et de la plasticité des structures. L'image chosiste que nous avons des structures (stationnaires, très structurées et structurantes) nous fait oublier qu'elles dépendent de relations, et que leur conformation varie avec ces relations entre leurs composantes. Dans une optique relationnelle et processuelle, le concept d'émergence vise précisément à rendre compte de ce que peuvent brusquement générer les recombinaisons des interactions tant sur un tout que sur ses parties. Autant dire que ni la structure ni ses constituants ne peuvent être examinés séparément : loin d'être intrinsèques, leurs propriétés se révèlent étroitement connectées.

Soulignant en 2000 l'importance que revêt à ses yeux le concept d'émergence⁶, ce qu'il avait déjà fait en passant dans ses cours du Collège de France sur l'État, Pierre Bourdieu n'a pas eu le temps d'en faire usage, quand bien même sa démarche relationnelle semble très favorable à son intégration parmi les outils épistémologiques des sciences sociales. La définition qu'il en donne reprend d'ailleurs celle de l'un des textes fondateurs de l'« émergentisme » (théorie considérant que le tout est plus que la somme des parties et que de tout système émerge du nouveau, de l'imprévu), signé du physicien Philip W. Anderson, futur Prix Nobel⁷. Bourdieu abordant de manière dynamique l'inertie des structures, le concept d'émergence l'aurait aidé à penser la dynamique de l'événement, cette torsion des structures, en incluant les boucles de rétroactions, les transformations d'état, les processus non-linéaires. Toujours est-il que le désarroi interprétatif des *social scientists* face à la surrection de l'événement semble patent⁸ ; bien qu'ils s'en défendent, les uns se raccrochent à des explications de type objectiviste et les autres se réfugient dans des descriptions de type subjectiviste. Pierre Bourdieu rattache Mai 68 à « la synchronisation des crises latentes de différents champs » (Bourdieu, 1984, p. 226), tandis que d'autres, qui souvent se sont joints aux mobilisations étudiantes et ouvrières, y ont vu une « ouverture de possible », un « événement pur », « libre de toute causalité » (Deleuze, 1984, p. 75). Il est remarquable que deux sociologues « que tout oppose », Pierre Bourdieu et Raymond Boudon (1977)⁹, s'accordent néanmoins sur la trame causale de Mai 68, expliqué par la perspective, chez les étudiants, d'un déclassement social consécutif à la dévaluation des diplômes en situation de surproduction des titres universitaires. Certes, le premier privilégie une causalité descendante héritée du

6. « "Émergence" est un mot extrêmement important qu'il ne faut pas prendre à la légère, car c'est précisément le mot qui sert à désigner le passage d'un système à un autre : ce n'est pas additif, agrégatif, ce n'est pas "1+1+1+... = 10" ; c'est le passage d'un système de facteurs interconnectés à un système de facteurs interconnectés autrement » (Bourdieu, 2013, p. 384).

7. Anderson (1972). Cf. Rémy Lestienne (2012).

8. Cf. Bessin, Bidart et Grossetti (2010, p. 7).

9. Pour un rapprochement critique de ces deux auteurs, cf. Louis Gruel (2004).

holisme (le tout ordonnant les parties, le champ agissant ses agents) quand le second défend une causalité ascendante (des parties vers le tout) typique de l'individualisme méthodologique ; mais ils ont en commun de reléguer l'événement au statut de révélateur de choses plus profondes et de négliger la façon dont les acteurs ont concrètement expérimenté la concaténation d'événements subsumée sous l'étiquette « Mai 68 » et en ont été transformés. L'observation et la description passent au second plan au profit d'une démonstration étiologique presque indifférente au (re)déploiement des actions collectives.

La plupart des auteurs en sciences sociales restent attachés à l'analyse causale, telle cause produisant tel effet, certes avec des variantes plus ou moins sophistiquées, comme si isoler les causes des effets restait pertinent. Ils négligent de la sorte l'aspect enroulé des processus sociaux, faits de dynamiques complexes où ce que l'analyse peut extraire et classer sous la catégorie « effet » tend à rétroagir sur ce qui aura été labellisé comme « cause » et, ce faisant, devrait à son tour mériter le statut de « cause ». C'est pourquoi raisonner en termes de « causes » et d'« effets » empêche de saisir la non-linéarité du social, l'intrication des processus et des relations dont ils sont faits. Si causalité il y a, c'est d'une causalité spirale qu'il s'agit. Selon Michel Dobry, l'une des principales difficultés des sciences sociales réside dans cette sorte de strabisme, à savoir la focalisation de l'attention sur les « causes » (posture étiologique) et/ou sur les « conséquences », issues ou résultats (histoire naturelle) attribués aux événements (Dobry, 1986). Cette double focalisation – partagée par des chercheurs issus de courants théoriques très différents – mène à l'illusion rétrospective et empêche de prendre au sérieux l'autonomie (relative) des séquences historiques qualifiées d'événements (par les acteurs et/ou les chercheurs) par rapport aux structures où elles prennent place. Les catégories homogénéisantes (réifiantes) du langage ordinaire, surchargés de sens par les substantifs (« révolution », « crise », « révolte », « scandale ») accolés en fonction des résultats, invitent à y associer une spécificité, voire une « substance ». Focalisés sur les « causes structurelles », la plupart des sociologues renoncent à étudier de front l'« événement », peut-être parce que la réalité phénoménale ainsi désignée leur semble erratique et par

trop liée à une contingence incompressible qui ferait obstacle à toute ambition nomologique. Il nous faut pourtant prendre au sérieux la contingence (Shapiro et Bedi, 2007) et l'imprévisible (Grossetti, 2004) pour penser l'« événement », sans quoi nous risquons de vider les processus sociaux de leur historicité, de leur indétermination, et des significations dont ils sont investis.

3. L'autonomie (relative) de l'événement : une dynamique émergente

L'événement n'est pas entièrement déductible de ce qui le précède, il « survient », « surprend », « irradie » et « déborde », voilà pourquoi son étioologie ne suffit pas à l'expliquer : l'événement s'affranchit en partie de ses « causes » et/ou de ses « conditions de possibilité » en produisant de l'indétermination et, partant, de nouvelles « conditions de possibilité ». Comme émergence, processus reconfigurant, il est en partie sa propre cause et son propre effet, soit une dynamique autopoïétique charriant des effets *sui generis* en cascade. C'est après-coup, en toute connaissance de cause du résultat que l'on va, en cédant à la rétrodiction, lui trouver des « causes ». Le philosophe Claude Romano s'appuie sur la phénoménologie de Husserl et l'herméneutique de Heidegger pour avancer que

l'événement n'est pas d'abord possible avant d'être effectif : ni prévisible selon un régime causal, ni anticipable sur le mode du projet. Il survient, rigoureusement, *avant que d'être possible* (1998, p. 70).

Claude Romano avance avec justesse que l'événement, en tant qu'expérience, n'est réductible ni à ses causes ni à sa factuelité. En revanche, en en faisant un incommensurable, un absolu qui fait table rase, il tend à l'essentialiser. À la différence de cette herméneutique événementiale défendue par d'autres philosophes, proches d'une conception instantanéiste, vitaliste, voire *miracoliste* (le miracle de l'immaculée conception) de l'événement¹⁰, je

10. Étienne Tassin fait de l'événement une « apparition » : « ne pas présupposer de "processus" mais au contraire distinguer l'événement du processus » (2010, p. 105). Voir aussi Jean-Luc Marion (1997).

conçois celui-ci comme un processus social fait de multiples médiations et plaide pour une approche relationnelle et continuiste articulant perceptions, actions, contextes et structures (Rayner, 2005a). Il s'agit de comprendre ce que l'événement fait à ses acteurs (coproduits et coproducteurs), aux structures (incorporées et objectivées, pour reprendre les termes de Bourdieu) où il émerge. Roger Chartier n'ignore pas cette dimension émergente :

l'événement en son surgissement, en sa dynamique propre, n'est contenu dans aucune de ses conditions de possibilité. En ce sens la Révolution n'a pas à proprement parler d'origines. Sa certitude d'inauguration a valeur performative : en énonçant la rupture, elle l'instaure (Chartier, 1990, p. 280).

L'événement relève d'une dynamique émergente, d'une concaténation faite de tournants amenant les acteurs à réviser leurs prises de position, ajustements générant à leur tour d'autres tournants, soit autant de décrochages des positions et des situations. L'événement est donc composé, et est décomposable à la faveur d'une description minutieuse de bifurcations en série. Michel Grossetti définit la bifurcation comme « un processus dans lequel une séquence d'action comportant une part d'imprévisibilité produit des irréversibilités » (Grossetti, 2010, p. 147), des irréversibilités plutôt entendues comme des effets durables (à l'échelle d'une vie, elle complique tout retour en arrière). Il y a des « bifurcations », des « points d'inflexion » dans les parcours de vie et les vastes processus historiques, mais ce vocable balistique laisse encore accroire que l'observateur est en mesure d'isoler et de faire correspondre terme à terme une cause et un effet en rapport à ces bifurcations. L'événement demeure difficilement modélisable, son observation doit faire ressortir la variabilité, la complexité et la contingence partielle des combinatoires à l'œuvre.

À l'encontre du binôme déterministe cause-effet, mieux vaut défataliser l'événement, restituer son indétermination, prendre en compte son aspect de *forma aperta*, de processus ouvert. C'est cette autonomie relative de l'événement s'arrachant partiellement de son contexte initial car porteur de propriétés dynamogéniques qu'ignorent les explications invoquant la « structure des opportu-

nités politiques ». À y regarder de près, la « chute du mur de Berlin » ou le « printemps arabe » perdent l'évidence que leur attribue l'illusion rétrospective du déterminisme *post factum*, puisqu'ils prennent place dans une phase que les inventeurs du concept qualifieraient de « fermeture des opportunités »¹¹. En écartant ces fluctuations, les usages dominants du concept de « structure des opportunités » acheminent aux périodes de changements rapides, quand le « contexte » évolue considérablement, voire bascule, sous le coup des mobilisations et démobilitations. La conception réifiante en termes de « structure des opportunités politiques » empêche de penser la dynamique des processus sociaux (Fillieule, 2006), comme si cette structure était un facteur objectif extérieur aux acteurs¹² et insensible à l'action. L'usage du concept de « structure des opportunités politiques » qui s'est imposé dans les théories de l'action collective demeure objectiviste, statique et pas assez relationnel ; en outre, il néglige la *forma aperta* des événements ; il en va de même pour les analyses en termes de cadres (Snow, 2001) où l'attention portée aux perceptions des acteurs en situation reste secondaire. Or, pour comprendre les ressorts des mobilisations, le « contexte » à prendre en considération résulte grandement de ce que perçoivent et font les acteurs, approche qui n'assimile pas pour autant ces derniers à l'*homo economicus* des théories de l'acteur rationnel. Les acteurs ne scrutent pas de manière computationnelle les probabilités qui « s'offrent à eux », ils sont mus par leur sens pratique dans des situations contraignantes. La façon très influencée dont ils perçoivent, à tort ou à raison, ce qui leur semble (im)possible de faire pèse énormément sur

11. Les quatre critères retenus par Doug Mc Adam (1996, p. 27) seraient ici défavorables à un éventuel mouvement : fermeture du jeu politique, stabilité des alignements politiques, faible présence d'alliés au sein des élites et censure des principaux médias, tendance répressive des autorités.

12. Si Charles Kurzman note que « la structure objective des opportunités » et les « perceptions des opportunités » ne coïncident pas nécessairement (les acteurs pouvant ne pas percevoir des opportunités réelles ou percevoir des opportunités là où il n'y en a pas) et souligne les risques liés à l'objectivisme (« *In social-movement theory, structural opportunity means the social's scientist's perception of opportunities* »), il n'en continue pas moins de penser en termes dualistes opposant les perceptions des opportunités à la « structure objective des opportunités » (Kurzman, 1996, p. 165).

leurs pratiques et, en retour, sur le contexte et les structures. C'est aussi pourquoi les ressorts décisifs des mobilisations et démobilisations émergent localement dans le cours de l'action à la faveur de fluctuations circonstanciées de ce que les acteurs estiment (in)faisable et, partant, du contexte, c'est-à-dire de la façon dont ils donnent sens à leur environnement.

En Égypte, entre la fin janvier et le début février 2011, brusquement, une violente critique du président de la République Hosni Moubarak ne paraît plus si risquée ni le passage à l'action contestataire si « injouable » qu'à l'accoutumée ; de nouvelles projections quant à ce qui devient envisageable de faire à court terme transforment le contexte. Un mouvement prend forme, ouvrant la voie à de nouvelles pratiques, à des choses que des acteurs n'avaient jamais cru possible de faire (demander ouvertement la démission du Président, prendre la rue), rendant d'autres pratiques moins évidentes (tirer sur la foule) et d'autres, presque impensables jusque là, soudain accessibles et mêmes vérifiables (des militaires se solidarisant de manifestants). Durant cette phase de désobjectivation, de nouvelles opportunités émergent, une cascade d'événements permet à un mouvement contestataire composite d'essaimer, soit une conductivité transformant toute une chaîne de microcontextes. En quelques jours, un climat d'effervescence et la sensation performative d'une « accélération de l'histoire » liés à la concomitance de fortes oscillations des perceptions du possible font advenir ce que les acteurs vivent comme une « révolution »¹³. Cette connectivité entre des acteurs révisant leurs évaluations et leurs actions reconfigure inopinément les situations où ils évoluent : l'événement scande et change nombre de temporalités sectorielles.

À Alexandrie, comme en d'autres villes d'Égypte, une émulation s'empare de ceux qui sont en quelques jours devenus des « révolutionnaires » (certains étaient des militants chevronnés, d'autres avaient été jusque là très peu politisés)¹⁴. Ces acteurs qui, à la fois individuellement, chacun depuis ses positions et ses dispositions, et collec-

13. Cf. El-Chazli (2012) et Allal et Pierret (2013).

14. Cf. El-Chazli et Rayner (2014). Ce chapitre retrace, à partir d'entretiens et de messages sur Facebook, comment trois habitants d'Alexandrie traversent et sont traversés par « la révolution ».

tivement, notamment par les échanges en face à face et en ligne, sur les réseaux sociaux, vont tous à leur manière faire l'expérience inattendue d'une situation révolutionnaire. Une série de consécutons les amène à modifier leurs façons de faire et de voir : « l'affaire Khaled Saïd » (du nom d'un jeune Alexandrin tué par des policiers le 6 juin 2010), l'attentat à l'église des Deux Saints perpétré le 1^{er} janvier 2011, les « événements de Tunisie », puis le succès de la mobilisation du 25 janvier entrent en résonnance, par une série d'appropriations variées (des échanges de vidéos sur les réseaux numériques, de nouveaux slogans, des injonctions à manifester dès le lendemain, etc.), faisant que de nouvelles anticipations se font écho et que les « choses se précipitent » : l'emballement est manifeste dès le 26 janvier, quand des manifestations prennent place sans avoir été préalablement organisées, que les affrontements avec la police se font plus violents et que cette radicalisation, à l'encontre de tant de cas précédents, ne dissuade plus des acteurs jusque là peu engagés de prendre la rue aux côtés de contestataires aguerris. Ces derniers s'avèrent pour le moins surpris et débordés, une confusion euphorisante dont témoigne l'improvisation du « vendredi de la colère ». Constaté *de visu* la présence d'habitants du quartier dans les cortèges, s'entendre dire que les Frères musulmans vont soutenir le mouvement, alimenter la rumeur d'un lâchage du raïs par « les Américains » ou considérer la très forte augmentation du nombre d'internautes approuvant sur Facebook un appel à manifester revient, dans un cas comme dans l'autre, à s'appuyer sur des signes indiquant la montée en puissance de la contestation, soit autant d'oscillations des perceptions du possible qui vont peser sur les pratiques, convainquant les uns à se ravisser pour rejoindre le cortège et les autres à radicaliser leurs prises de position : très vite, pour eux comme pour beaucoup d'autres, c'est du départ de Moubarak et de la chute du régime dont il s'agit désormais.

Basculément des attentes oblige, nombre d'acteurs censurent soudain certaines de leurs propensions (la résignation défaitiste, la crainte de la répression, l'euphémisation des griefs, etc.) au profit d'autres inclinations, inédites pour la plupart d'entre eux (en découdre avec les policiers, exprimer publiquement sa colère, stigmatiser le

Président, etc.), autant de modulations et de distorsions des pratiques qui concourent puissamment à la désobjectivation en cours et à la fragilisation du régime. Cet emballement n'est pas linéaire, il varie selon les positions et procède pas sauts, par saccades : le 25 au soir, rien ne présage de ce qu'il adviendra le 28 ; après la dure répression des actions des 26 et 27, la coupure d'Internet et des connexions téléphoniques mobiles plonge beaucoup dans l'expectative ; le retrait inopiné des policiers, la tournure surprenante et l'ampleur de la mobilisation du 28 changent la donne. Cette dynamique résulte et entraîne des changements d'échelle pour le moins frappants : la protestation silencieuse du 7 janvier 2011 regroupe une centaine d'Alexandrins, la marche du 25 janvier en rassemble un millier et celle du 11 février plusieurs centaines de milliers... Dans ce type de configuration caractérisé par l'effacement des repères routiniers, les phénomènes collectifs d'autosuggestion se révèlent décisifs : les acteurs ne cessent de s'appuyer les uns sur les autres pour savoir jusqu'où aller et se repositionner (lancer des pavés sur les policiers, demander le retrait du Président, incendier le siège du gouvernorat, constituer des comités d'autodéfense, s'accorder avec les militaires, etc.), autant de déplacements successifs déroutants de ce qui est ressenti comme (in)faisable. La sensation de moins en moins équivoque et de plus en plus partagée d'un retournement de la situation tend à produire ce retournement même, car ceux qui l'éprouvent perçoivent et peuvent s'appuyer sur des signes tangibles (des policiers abandonnant leur commissariat et leur uniforme) avec un crescendo de multiples effets de seuil (Dobry, 1990, p. 369). Cet aspect non anticipé du mouvement lui donne sa force déstabilisatrice. Si ce processus révolutionnaire peut être envisagé comme une bifurcation, c'est parce que les trajectoires de ses acteurs tendent à bifurquer plus ou moins fortement et simultanément. Il y a bel et bien inséparabilité, intrication, entre le tout que forme le processus révolutionnaire et les myriades d'actions individuelles et collectives qui le composent. La « révolution » pousse nombre d'acteurs à se comporter différemment, et autant de réorientations l'alimentent : le « tout *forme ses parties* en même temps qu'il est formé par elles » (Sève, 2005, p. 133).

La force de stupéfaction de l'événement réside dans un enchevêtrement rapide de relations faites d'adaptations en série. Loin d'un « bruit de fond », les circonstances sont cruciales parce que la plupart des acteurs susceptibles de se lancer dans ce type d'action évaluent leur participation à l'aune de ce qui leur paraît (im)possible, risqué ou facile à entreprendre : la façon hétéronome dont ils estiment les chances et l'efficacité de l'engagement ou ses dangers et ses avantages potentiels, les convainc ou les dissuade ; autrement dit, la façon dont ils ressentent le contexte, perçu comme plus ou moins (dé)favorable, contribue lourdement au contexte. En tant qu'acteurs sociaux – cognitifs, percevant et agissant –, nous avons effectivement tendance à nous plier à nos projections. C'est aussi pourquoi un événement de forte amplitude s'avère contraignant et peut générer des dispositions émergentes : ses protagonistes expérimentent de nouvelles façons de voir et de faire, vécues comme des contraintes ou des opportunités, des incitations à agir autrement que d'ordinaire, formes d'autosuggestion qui, en se concrétisant, modifient à leur tour la situation, le contexte et les structures. Aussi mieux vaut-il combiner les approches contextualiste et dispositionnaliste.

4. Une théorie de l'événement ?

Construire une théorie de l'événement est-il pertinent ? Bien que Michel Dobry réponde par la négative (2010, p. 86), il vaut la peine de le tenter, sachant qu'il ne s'agira pas d'opposer une épistémologie de l'événement à une épistémologie des structures. Comprendre l'événement comme expérience (comme vécu : l'*Erfahrung* chez Weber) revient à s'intéresser aux évaluations des acteurs *in situ*, à leurs perceptions du possible. Par perceptions du possible, j'entends des évaluations immergées dans l'action, évaluations constitutives de l'activité cognitive. Ces évaluations ne renvoient pas ici à l'intellection, contrairement à ce que laisserait croire une conception purement mentaliste (la séparation de l'intelligible et du sensible n'a pas lieu d'être) (Quéré, 1999, p. 302). Elles passent par les sens, par le corps, par l'habitus. Il s'agit d'opérations quasi continues de calibration (anticiper les conséquences de

ses actes), à la fois filtrées et générées par des schèmes de perception pré-agencés liés à des dispositions durables et par les positions occupées dans divers groupes et univers sociaux, mais aussi, et il s'agit là d'un facteur absent de nombreux travaux, par des variables situationnelles *hic et nunc*. Si l'estimation par un individu de ce qui est (in) faisable tend à le persuader ou à le dissuader d'entreprendre telle ou telle action, il en va de même pour ses interlocuteurs, car chacun calcule et agit en fonction de ce qu'il perçoit de ce que font les autres, autant d'indices contextuels en puissance (Rayner, 2005a). Cette dimension cognitive spéculaire (intersubjective), à l'œuvre dans toutes les représentations sociales et dont des neurophysiologistes semblent avoir découvert les bases neuronales¹⁵, fait que de petites variations peuvent se réverbérer, produire de « grands effets » et déborder de leur localisation initiale. C'est là que se logent les phénomènes d'auto-amplification à la base des « grands événements ». Timothy Tackett (1997, 2007), à propos de la révolution française, et Ivan Ermakoff (2008, 2013), à propos des (dés)alignements constitutifs des « abdications collectives », placent ces processus spéculaires au cœur de leur analyse, en ce que ces phénomènes d'auto-amplification impulsent des bifurcations qui peuvent prendre la tournure d'une radicalisation, d'une montée aux extrêmes, contraignant les acteurs à des réajustements en série débouchant sur des façons de faire et de voir qu'ils étaient très loin d'avoir imaginées.

La capacité des acteurs de moduler leurs anticipations selon les circonstances, à savoir leur contribution et leur dépendance au « contexte », constitue une dimension cruciale de leur agir, notamment dans le cadre de l'action collective. Détecter les signes de la tendance du moment fait partie de la praxis des acteurs qui, consciemment ou non, sont à l'affût d'indices contextuels, soit autant de facteurs (dés)inhibiteurs en puissance quant aux engagements à venir : « déclencher une action, c'est donc en inhiber beaucoup d'autres » (Berthoz, 2003, p. 291). Nous tenons là une modulation, une forme d'adaptation/contribution à la tournure du contexte, ou l'un de ces ajustements capables,

15. Giacomo Rizzolatti a appelé « neurones miroirs » ces neurones qui nous permettent de « comprendre la signification des actes d'autrui » (Rizzolatti et Sinigaglia, 2008, p. 137).

au-delà des intentions des acteurs et par effets d'entraînement successifs, de décider du sort d'une action collective et d'engendrer un événement. Les perceptions du possible, de par leur interconnexion, peuvent varier très vite, pour ne pas dire instantanément (elles se réfléchissent). La contribution et la dépendance des acteurs sociaux au « contexte » passent par ces jeux de miroirs : ils agissent en s'observant les uns les autres et, faisant montre d'une grande susceptibilité, réagissent aux fluctuations de leurs anticipations. Plus ces oscillations sont sensibles, plus les efforts d'adaptation sont conséquents ; c'est pourquoi l'événement déroute ceux qui l'expérimentent, les déplace, les trouble, les transforme, et requiert une nouvelle intelligibilité (Bensa et Fassin, 2002). Impression émouvante, partagée et performative d'un brusque changement contextuel, un événement correspond à la concomitance de fortes oscillations des perceptions du possible dans plusieurs univers sociaux (Rayner, 2005b).

Cette manière de comprendre l'événement comme refonte du concevable a des incidences épistémologiques, puisque les expressions « réception » ou « interprétation des événements » deviennent des pléonasmes. Elle permet de faire le lien entre les dimensions individuelles et collectives, d'envisager les gradations de l'événement le long du continuum allant de l'« événement biographique » encapsulé dans la sphère privée à l'« événement historique » co-impliquant des millions d'acteurs. Cette conceptualisation rend attentif à la variabilité et à l'interdépendance des évaluations et des pratiques, à des fluctuations communes à des processus *a priori* très différents sur le plan phénoménal. La force d'irruption d'un scandale, d'un krach boursier ou d'une révolution tient à ce type de dynamique émergente, quand survient l'impensable (Rayner, 2004). Saisir la dimension émergente de l'événement passe par la combinaison des causalités de type ascendant (des parties vers le tout) et de type descendant (du tout vers les parties), le mixage des approches micro et macro. Relationnelle et processuelle, cette perspective se veut continuiste (pour penser les discontinuités sans changer de référentiel épistémologique, et pour penser les liens à double sens reliant le micro au macro) et non-gradualiste (pour penser la non-linéarité, le fait que les sauts et les ruptures peuvent advenir à la faveur de petites perturbations).

L'attention à la dimension processuelle de l'événement ne requiert pas d'exceptionnalisme méthodologique ou épistémologique. En revanche, mieux vaut restituer dans le détail la diachronie des relations entre les acteurs, sans quoi les ressorts de ces échanges mouvants risquent d'échapper à la mise en intrigue scientifique. Puisque nous nous attardons sur ce que font et échafaudent les acteurs en situation, les « faits » à mettre en lumière doivent être situés selon les positions occupées par leurs auteurs dans divers espaces : ils résident dans des pratiques, mais aussi dans des émotions et des spéculations ; autant dire que leur « traçabilité » pose problème. L'objectivation atteint très vite ses limites : nous ne pouvons pas connaître ce qui se passe vraiment dans le « for intérieur » des individus. Il serait néanmoins hâtif de renoncer à ce que l'on pourrait concevoir comme d'humbles tentatives de sociologisation des circonstances, de compréhension du réel tel qu'il s'impose et s'expose aux acteurs. Leurs relations et leurs évaluations laissent fréquemment des traces, sous la forme de discours, de prises de position, d'échanges, de messages, d'enregistrements, autant d'occurrences que – une possibilité parmi d'autres – un dépouillement approfondi de la presse écrite permet de dater avec précision. À travers les articles de presse, nous avons la possibilité de restituer un contexte dans sa diachronie ou, mieux, une pluralité de contextes dont ces écrits portent la marque. Cette source qui, comme toutes les sources fait aussi partie de l'objet, permet d'établir une chronologie fine de l'événement, de changer de focale (zoom) et d'opter pour une « perspective du ralenti » (Suter, 1997), afin de mieux contextualiser ou mettre en relations les ressorts de l'action. L'un des biais que constituent les sources de presse – la surreprésentation des élites – peut désormais être en partie compensé par les réseaux sociaux électroniques où un très grand nombre d'acteurs beaucoup moins dotés en ressources laissent régulièrement des traces¹⁶. Ces sources s'ajoutent aux autres sources primaires (archives, correspondance, journaux intimes, mémoires, photos, vidéos) facilitant le suivi et l'objectivation des évaluations mouvantes des acteurs. Ce type de traçage, qui peut aussi s'appuyer sur des entretiens, se révèle scienti-

16. Sur cette question méthodologique, cf. El-Chazli et Rayner (2014).

fiquement coûteux, à tout le moins chronophage : des détails, des circonstances, des impressions apparemment non orchestrés (désaccordés, cacophoniques) et difficiles à repérer y ont une importance qu'ignorent les grandes fresques socio-historiques dont les trames causales harmonieuses éliminent ces bruits et autres dissonances à la base des turbulences autorenforçantes où s'origine l'événement. Comprendre cet écheveau relationnel présente de sérieuses difficultés, tant la description se doit d'être précise. L'aspect réticulaire et spéculaire des variables à prendre en compte (chaque acteur et chacune de ses relations peuvent faire figure de variables) complique la tâche. L'une des principales tensions réside dans la tentative de cartographier des concaténations de micro-événements qui se répondent et se répandent sur de vastes échelles et de varier la focale d'observation, sans pour autant étirer la description à l'infini.

Les acteurs sociaux sont des agents cognitifs ; leurs perceptions situées et (re)distribuées sont décisives pour comprendre ce qui les fait agir¹⁷. Ils ont besoin de *stimuli* pour agir. Cette interdépendance spéculaire fait aussi que les « événements » consistent en des réactions en chaîne, des retentissements, soit une configuration fractale (Mandelbrot et Hudson, 2004)¹⁸ contraignant les acteurs à changer leur pratique en de multiples sites : la prise en compte de cette scalabilité (Taleb, 2008)¹⁹ permet de comprendre les très rapides variations d'échelle (le long du continuum micro-macro) propres aux événements de forte amplitude, faits et producteurs de réorientations mimétiques en cascade, soulignés par des économistes²⁰. Cet aspect fractal (l'autosimilarité multiscalaire) provient de ce que les acteurs s'influencent les uns les autres *via* les longues chaînes d'interdépendance qui les relient, des réseaux qui tissent et traversent les espaces sociaux, une

17. « Notre saisie perceptive du monde est *originellement* ancrée dans l'action » (Berthoz et Petit, 2006, p. 21). Les deux auteurs, l'un neurophysiologiste, l'autre philosophe, s'accordent sur « le caractère d'emblée intersubjectif du fait de percevoir l'action d'autrui » (*ibid.*, p. 231).

18. William H. Sewell (1996) note incidemment que la révolution ressemble à une fractale.

19. Taleb emprunte le concept d'invariance d'échelle à Mandelbrot.

20. Cf. Zajdenweber (2009) et Orléan (2009).

conductivité beaucoup plus forte lors des événements de forte amplitude, lorsqu'une partie des institutions capte et canalise beaucoup moins que d'ordinaire les actions de leurs sujets. Parce que les acteurs sont interdépendants et ont tendance à se conformer à leurs estimations croisées, l'occurrence d'événements affecte grandement ce qu'ils font. C'est pourquoi des oscillations des perceptions du possible pèsent lourdement sur les processus de (dé)mobilisation. Or, les distributions relativement objectivées et durables entre les éléments interdépendants formant un système – ce qui correspond à ce que nous désignons par « structures » – se déforment peu ou prou sous le coup de ces (dé)mobilisations. Tout bouge (pas nécessairement avec la même amplitude), car les structures réagissent aux mouvements de leurs composantes, c'est pourquoi leur actualisation n'équivaut pas à leur reproduction à l'identique. De manière très abstraite, Anthony Giddens a aussi souligné cette interdépendance entre événements et structures, suggérant que les structures tirent leur force de leur actualisation, que leur relative stabilité ou leur structuration se façonne sans cesse (Giddens, 1987).

Pour vérifier comment la survenue d'événements contingents – au sens où ils auraient très bien pu ne pas avoir eu lieu, ainsi les actions collectives se greffant plusieurs jours durant à Sidi Bouzid en décembre 2010 autour de l'immolation de Mohammed Bouazizi – peut reconfigurer un contexte et générer sa propre dynamique faite de nouvelles mobilisations (aboutissant dans l'exemple cité à la fuite du Président tunisien Ben-Ali), il faut considérer la force sociale des dynamiques spéculaires : effets d'agrégation (Boudon, 1984²¹), émergence, auto-amplification. Thomas Schelling aborde ces dynamiques voyant de petites variations aboutir à des phénomènes de basculement et d'auto-amplification (boucles de rétroactions positives) qui peuvent devenir irréversibles (*lock-in*) (Schelling, 1980). Des variations à la marge peuvent retentir, engendrer des effets d'entraînement en série, et

21. La façon dont Boudon envisage les processus sociaux reste cependant à sens unique, appréhendant le social à partir des actions individuelles, conception réductionniste écartant de son attention la façon dont le tout influence ses parties. Pour lui, la notion d'agrégation « désigne l'effet macroscopique résultant d'un ensemble de comportements microscopiques » (1997, p. 164).

des réactions non linéaires disproportionnées. Cependant, contrairement à ce que laisse entendre la métaphore de « l'effet papillon », faire dépendre les séquences constitutives de l'événement de conditions initiales serait réducteur. Les conditions ne cessent d'évoluer, et des conditions initiales, pouvant différer d'un acteur ou d'un espace à l'autre, ne cessent de surgir. Prendre en considération les dynamiques spéculaires (l'amplification par jeux de miroirs) permet de mieux expliquer les concaténations et les changements d'échelle, et permet d'articuler ce que nous avons tendance à séparer : micro/macro, individuel/collectif, actanciel/structurel, subjectif/objectif, hasard/nécessité. Revendiquant une conception événementielle (*eventfull*) de la temporalité, William J. Sewell, qui offre un cas d'analyse narrative des processus, définit les événements « comme la sous-catégorie relativement rare des faits qui transforment significativement les structures » et fait l'hypothèse que « des événements contingents, inattendus et donc intrinsèquement imprévisibles, peuvent défaire ou altérer les tendances qui semblent les plus durables de l'histoire » (Sewell, 2010, p. 129).

Dire que les événements transforment les structures implique précisément que les structures qui émergent des événements sont toujours des transformations des structures préexistantes, et donc qu'elles sont à la fois dans la continuité de celles-ci et différentes. Une hypothèse de contingence globale ne signifie pas que tout change constamment, mais que rien dans la vie sociale n'est totalement immunisé contre le changement (Sewell, 2010, p. 131).

Le sociologue Andrew Abbott adopte aussi cette thèse continuiste :

En résumé, c'est la nature des structures – en partie interliées les unes aux autres, en partie hiérarchiques – qui crée la possibilité d'un changement soudain à l'intérieur de ce qui semble pourtant très stable. Le mystère de cette soudaineté tient en fait au caractère purement apparent de stabilité antérieure. Le changement est la nature normale des choses, mais les effets de l'habitude et de l'éducation, dans le contexte de structures en réseau, font qu'un nombre substantiel de réseaux de relations sociales se reproduisent eux-mêmes, ce qui nous conduit à les désigner sous le nom de « structures à grande échelle » ; mon propos consiste à dire que cette repro-

duction, et rien d'autre, est la caractéristique même qui définit les structures (Abbott, 2010, p. 206).

Si « le passé est encodé dans le présent sous la forme d'agencements de connexions que nous appelons structures » (*ibid.*), les grands événements reconfigurent les structures « sans cesse remises en acte » (*ibid.*, p. 205), de fortes oscillations des perceptions du possible agissent comme une onde, une force sociale, puisqu'elles transforment les pratiques des acteurs (jusqu'à faire advenir l'impensable, rendre accessible des coups qu'ils s'interdisaient jusque là), le contexte et, partant, les structures. Les actions qui, continûment, rejouent les structures (avec une intensité très variable) renvoient aux pratiques des acteurs qui, loin d'être rationnels, égocentrés et utilitaristes, ont néanmoins tendance à se conformer aux actions que la situation et les autres semblent exiger, permettre ou interdire, faciliter ou compliquer. Le contexte dépend étroitement de ces anticipations mutuelles, aussi de petites variations de ces anticipations peuvent-elles, par agrégation et auto-amplification (des boucles de rétroactions micro-macro et macro-micro), brutalement changer le contexte, démentir en partie les évaluations allouées à la base du contexte qui prévalait antérieurement. Le concept de logique de situation, forgé par Karl Popper (1988), ne doit pas laisser croire, d'une part, que les acteurs parviennent nécessairement à s'adapter à ce que semble requérir la situation et, d'autre part, que les situations sont insensibles à ce que font leurs acteurs. Si des situations semblent requérir une forme d'adaptation des acteurs, les micro-ajustements afférents, qui peuvent faire l'objet de luttes, changent ces situations et, partant, leur « logique ».

En certaines circonstances qui correspondent à des événements, des (dé)mobilisations se révèlent plus jouables que d'ordinaire. Songeons à la sidération des habitants d'une petite ville de Sicile à l'annonce de l'arrestation du chef mafieux et de ses complices au sein des institutions locales : soudain, c'est tout un ensemble de représentations sociales plus ou moins incorporées (l'obligation de l'*omertà*, l'invincibilité du *capo*, l'impossibilité de l'action collective à son encontre, la connivence des autorités locales, ces croyances dans lesquelles les habitants ont grandi) qui doit être révisé, reconsidéré, soit

un démenti stupéfiant lourd de nouvelles possibilités, favorisant par exemple des dénonciations ou des manifestations de rue jusque là hors de portée. Cette labilité du contexte tient à la dimension spéculaire de ces anticipations : s'observant les uns les autres, les acteurs sociaux font montre d'une grande sensibilité aux variations de leurs attentes réciproques, lesquelles ouvrent de nouvelles contraintes et de nouvelles ressources, soit autant de raisons de se (dé)mobiliser et d'agir autrement. C'est pourquoi les mobilisations se font et se défont rapidement et que l'espace engendré par les mouvements sociaux peut se dilater ou se contracter sur la très courte durée. Ces fluctuations du contexte s'avèrent contraignantes (il s'agit de faits sociaux, au sens où l'entendait Durkheim). Elles forcent les acteurs à changer de point de vue, à s'adapter, et peuvent se répercuter sur ce que nous appelons les structures, à savoir des couches d'événements sédimentés-objectivés, des distributions plus ou moins stabilisées ouvertes à la désobjectivation. En cas de grande amplitude, nous pouvons parler d'événement, soit une forte oscillation des perceptions du possible susceptible de reconfigurer le monde qui fait sens pour les acteurs.

Plus qu'une théorie de l'événement, ici à peine esquissée, il s'agit surtout de considérer l'événement comme l'enrôlement d'acteurs déroutés par leurs anticipations en miroir, une tournure de leurs relations et, partant, une torsion des structures, ce qui permet d'en finir avec la dichotomie structures/événements. Dans cette perspective, l'événement en tant qu'objet n'est pas redevable d'une épistémologie particulière, indissociable qu'il est des structures où il émerge. Si « les structures durables ou moins durables, en tout cas à assez long terme, sont les conditions de possibilité d'événements » (Koselleck, 1990, p. 137), les grands événements peuvent être compris comme des phases de forte reconfiguration des structures dues à des processus d'auto-amplification de l'oscillation des perceptions du possible. Ici, j'ai pris comme objet de « grands événements », des cygnes noirs (Taleb, 2008), soit des turbulences aussi rares que puissantes, mais il faudrait aussi prendre en compte combien les « petits événements » rythmant notre agir quotidien ne cessent de travailler les structures qui les encadrent. La déformabilité des structures rend possible la force structurante de l'évé-

nement, et vice-versa. L'opposition entre sociologie structurale et sociologie événementielle n'a donc pas lieu d'être.

Bibliographie

ABBOTT A., 2010, « À propos du concept de *Turning point* », in M. BESSIN, C. BIDART, M. GROSSETTI (eds.), *Bifurcations, les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 187-211.

ALLAL A., PIERRET T. (eds.), 2013, *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Colin.

ANDERSON P. W., 1972, « More is different », *Science*, vol. 177, n° 4047, p. 393-396.

ARQUEMBOURG J., 2011, *L'événement et les médias*, Paris, Éd. des archives contemporaines.

BENSA A., FASSIN E., 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrains*, n° 38, p. 5-20.

BERGÈRE M., CAPDEVILA L. (eds.), 2006, *Genre et événement, du masculin au féminin en histoires des crises et des conflits*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

BERTHOZ A., 2003, *La décision*, Paris, Odile Jacob.

BERTHOZ A., PETIT J.-L., 2006, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob.

BESSIÈRE B. et al., 2011, *L'événement*, Paris, Syllepse.

BESSIN M., BIDART C., GROSSETTI M. (eds.), 2010, « Introduction générale », in Id. (eds.), *Bifurcations, les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 7-19.

BESSIN M., BIDART C., GROSSETTI M. (eds.), 2010, *Bifurcations, les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte.

BOISSET E., CORNO P. (eds.), 2006, *Que m'arrive t-il ? Littérature et événement*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

BOUDON R., 1977, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF.

BOUDON R., 1984, *La place du désordre*, Paris, PUF.

BOUDON R., 1997, *La logique du social*, Paris, Pluriel.

BOULIER D., 2010, *La ville-événement*, Paris, PUF.

BOURDEAU L., 1888, *L'Histoire et les Historiens. Essai critique sur l'histoire considérée comme science positive*, Paris, Alcan.

BOURDIEU P., 1966, « Condition de classe et position de classe », *Archives européennes de sociologie*, vol. VII, n° 2, p. 201-229.

BOURDIEU P., 1984, *Homo academicus*, Paris, Minuit.

BOURDIEU P., 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.

BOURDIEU P., 2013, *Manet, une révolution symbolique*, Paris, Seuil/Raisons d'agir.

BRAUDEL F., 1958, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », *Annales d'histoire économique et sociale*, n° 4, p. 725-753.

CARBONELL C.-O., 1978, « L'histoire dite positiviste en France », *Romantisme*, n° 21-22, p. 173-185.

CHARTIER R., 1990, *Les origines culturelles de la révolution française*, Paris, Seuil.

DELEUZE G., GUATTARI F., 1984, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *Les nouvelles littéraires*, p. 75-76.

DERRIDA J., HABERMAS J., 2004, *Le « concept » du 11 septembre*, Paris, Galilée.

DOBRY M., 1986, *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

DOBRY M., 1990, « Calcul, concurrence et gestion du sens », in P. FAVRE (ed.), *La manifestation*, Paris, FNSP.

DOBRY M., 2010, « La politique dans ses états critiques : retour sur quelques aspects de l'hypothèse de continuité », in M. BESSIN, C. BIDART, M. GROSSETTI (eds.), *Bifurcations, les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 64-88.

DOSSE F., 2010, *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien : entre sphinx et phénix*, Paris, PUF.

EL-CHAZLI Y., 2012, « Sur les sentiers de la révolution. Comment des Egyptiens "dépolitisés" sont-ils devenus révolutionnaires ? », *Revue française de science politique*, vol. 62, n° 5-6, p. 843-865.

EL-CHAZLI Y., RAYNER H., 2014, « Une concaténation émergente : l'engagement dans le processus révolutionnaire à Alexandrie en janvier-février 2011 », in M. CAMAU, F. VAIREL (eds.), *Soulèvements populaires et recomposition dans le monde arabe*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 92-120.

ERMAKOFF I., 2008, *Ruling Oneself Out. A Theory of Collective Abdication*, Durham, Duke University Press.

ERMAKOFF I., 2013, « Contingence historique et contiguïté des possibles », *Tracés*, n° 24, p. 23-45.

FILLIEULE O., 2006, « Requiem pour un concept. Vie et mort de la notion de "structure des opportunités politiques" », in G. DORRONSORO (ed.), *La Turquie conteste*, Paris, Éd. du CNRS, p. 201-218.

GIDDENS A., 1987, *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF.

GROSSETTI M., 2004, *Sociologie de l'imprévisible. Dynamique de l'activité et des formes sociales*, Paris, PUF.

GROSSETTI M., 2010, « Imprévisibilités et irréversibilités : les composantes des bifurcations », in M. BESSIN, C. BIDART, M. GROSSETTI (eds.), *Bifurcations, les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 147-159.

GRUEL L., 2004, *La rébellion 68*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

HUNYADI M., 2012, *L'homme en contexte. Essai de philosophe morale*, Paris, Cerf.

JEU DE PAUME, 2007, *L'événement. Les images comme acteurs de l'histoire*, Paris, Hazan.

KOSELLECK R., 1990, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éd. de l'EHESS.

KURZMAN C., 1996, « Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social-Movement Theory : the Iranian Revolution of 1979 », *American Sociological Review*, n° 61-1, p. 153-170.

LE ROY LADURIE E., 1973, *Le Territoire de l'historien*, vol. 1, Paris, Gallimard.

LESTIENNE R., 2012, *Dialogues sur l'émergence*, Paris, Le Pommier.

LÉVI-STRAUSS C., 2005 [1958], *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket.

LÉVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

MANDELBROT B., HUDSON R. L., 2004, *The (mis)Behavior of Markets. A Fractal View of Financial Turbulence*, New York, Basik Books.

MARION J.-L., 1997, *Étant donné*, Paris, PUF.

MC ADAM D., 1996, « Political Opportunities : Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions », in D. MC ADAM, J. MC CARTHY, M. ZALD (eds.), *Comparative perspectives on social movements. Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 23-40.

MORIN E., 1972a, « Le retour de l'événement », *Communications*, n° 18, p. 6-20.

MORIN E., 1972b, « L'événement-sphinx », *Communications*, n° 18, p. 173-192.

NORA P., 1974, « Le retour de l'événement », in P. NORA, J. LE GOFF (eds.), *Faire de l'histoire*, t. 1, Paris, Gallimard, p. 210-228.

ORLÉAN A., 2009, *De l'euphorie à la panique : penser la crise financière*, Paris, Éd. rue d'Ulm.

POPPER K., 1988 [1976], *Misère de l'historicisme*, Paris, Pocket.

QUÉRÉ L., 1999, « Action située et perception du sens », in M. DE FORNEL, L. QUÉRÉ (eds.), *La logique des situations. Nou-*

veaux regards sur l'écologie des activités sociales, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 301-338.

RAYNER H., 2001, *Sociologie des scandales politiques : Tangentopoli et le basculement du jeu politique italien (1992-1994)*, thèse de doctorat en science politique sous la direction de Michel Dobry, Université Paris-X-Nanterre.

RAYNER H., 2004, « Quand survient l'impensable : l'effondrement des réseaux de pouvoir à Naples durant Tangentopoli », in J. MENET-GENTY (ed.), *Mélanges offerts à Janine Menet-Genty*, Nanterre, CRIX, p. 327-348.

RAYNER H., 2005a, « Quelle place accorder au contexte dans l'analyse de l'action collective ? Le poids des perceptions du possible dans l'émergence et le déclin des "rondes citoyennes" en Italie (2002-2003) », Congrès de l'Association Française de Science Politique, Lyon, 14-16 septembre 2005.

RAYNER H., 2005b, *Les scandales politiques, l'opération « Mains propres » en Italie*, Paris, Michel Houdiard.

RAYNER H., 2007, *Dynamique du scandale*, Paris, Le Cavalier Bleu.

RAYNER H., 2014, « L'État, (re)producteur de l'ordre social ? », *Revue Suisse de Science Politique*, n° 20-1, p. 43-48.

RAYNER H., 2015, « De quoi les scandales sont-ils faits ? », *Traverse-revue d'histoire*, n° 3, p. 33-45.

RICŒUR P., 1983, *Temps et récit, t. 1 L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil.

RIZZOLATI G., SINIGAGLIA C., 2008, *Les neurones miroirs*, Paris, Odile Jacob.

ROMANO C., 1998, *L'événement et le monde*, Paris, PUF.

ROUSSEAU F., THOMAS J.-F. (eds.), 2009, *La fabrique de l'événement*, Paris, Michel Houdiard.

SALLINS M., 2007, *La découverte du vrai sauvage et autres essais*, Paris, Gallimard.

SCHELLING T., 1980, *La tyrannie des petites décisions*, Paris, PUF.

SÈVE L., 2005, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? » in J. GUESPIN-MICHEL (coord.), *Émergence, complexité et dialectique*, Paris, Odile Jacob, p. 49-210.

SEWELL W. H., 1996, « Historical events as transformations of structures. Inventing revolution at the Bastille », *Theory and Society*, n° 25, p. 841-881.

SEWELL W. H., 2010, « Trois temporalités : vers une sociologie événementielle », in M. BESSIN, C. BIDART, M. GROSSETTI (eds.), *Bifurcations, les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 109-146.

SHAPIRO I., BEDI S. (eds.), 2007, *Political Contingency. Studying the unexpected, the accidental and the unforeseen*, New York, New York University Press.

SNOW D., 2001, « Analyse de cadres et mouvements sociaux », in D. CEFAL, D. TROM (eds.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 27-49.

SUTER A., 1997 « Histoire sociale et événements historiques. Pour une nouvelle approche », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 52-3, p. 543-567.

TACKETT T., 1997, *Par la volonté du peuple*, Paris, Albin Michel.

TACKETT T., 2007, *Le roi s'enfuit. Varennes et l'origine de la Terreur*, Paris, La Découverte.

TALEB N. N., 2008, *Le cygne noir. La puissance de l'imprévisible*, Paris, Les belles lettres.

TASSIN E., 2010, « Événements versus bifurcation : digressions philosophiques sur la raison des miracles », in M. BESSIN, C. BIDART, M. GROSSETTI (eds.), *Bifurcations, les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 89-106.

ZAJDENWEBER D., 2009, *Économie des extrêmes. Krachs, catastrophes et inégalités*, Paris, Flammarion.

PARTIE II.
L'ÉVÉNEMENT POLITIQUE AU PRISME
DU RELIGIEUX

LA FORCE DE L'ÉVÉNEMENT. LEADERS ET ANCÊTRES EN PAYS KANAK (NOUVELLE-CALÉDONIE)

Alban Bensa

J'examinerai le croisement de la mémoire collective et de la mémoire personnelle en tant que l'une ouvre la communication avec les ancêtres d'une future nation et que l'autre instaure un lien intime avec le parent disparu d'un lignage. Le politique et le religieux sont ici inséparables mais se conjuguent en obéissant à des logiques différentes selon qu'on se réfère à l'ordre étatique ou à l'ordre segmentaire.

La dimension fondatrice de l'événement est indéniable. Mais si son surgissement est bien une rupture d'intelligibilité avec ce qui le précédait, s'il inaugure de nouvelles mises en récits, en rituels et finalement en institutions (Bensa et Fassin, 2002), il concerne à la fois le temporel et le spirituel et va jusqu'à les mêler en suscitant des émotions dont il est bien difficile, comme le développait déjà Durkheim (1912), de dire si elles relèvent strictement du religieux ou du politique. Les conséquences de la nouveauté qui survient sont en outre à la fois collectives et individuelles ; ce qui implique de penser comment s'effectue la transformation des sujets singuliers et des groupes à l'épreuve de l'événement. Une situation historique contemporaine précise nous servira de fil conducteur.

1. Se souvenir

Les scènes décrites et commentées ci-après se déroulent en Mélanésie, plus précisément en Nouvelle-Calédonie, un pays d'outre-mer que la France accompagne actuellement sur la voie de l'émancipation, une émancipation pouvant conduire soit à une très large autonomie, soit à diverses formes d'indépendance. Les premiers occupants de cet archipel du Pacifique-Sud se nomment eux-mêmes, depuis une quarantaine d'années, « Kanak ». Ces autochtones océaniens réclament en majorité l'indépendance et luttent pour une décolonisation complète de leur pays. Cette mobilisation politique a donné lieu, depuis la fin des années 1960, à des protestations, des violences puis des négociations et, pour ce qui nous intéresse ici, à des reconstructions narratives et à des rituels politiques visant à inscrire le mouvement indépendantiste dans une histoire partagée et unifiée. Les modalités de tissage d'une mémoire commune, celle du peuple kanak, dans l'espoir d'une décolonisation et donc d'une prise de souveraineté complète, s'éclairent dès lors qu'on les rapporte à des caractéristiques profondes de l'univers kanak, au premier rang desquelles la segmentarité de l'organisation socio-politique et la référence aux pouvoirs des ancêtres.

La structure sociale est segmentaire, c'est-à-dire que les unités sociales sont composées de familles, elles-mêmes intégrées dans des lignées, des lignages et des clans patrilineaires. Ces unités peuvent se fragmenter en de nouvelles entités. Les individus se pensent, sans se référer à une totalité fermée, comme les membres de segments sociaux en relation selon différentes voies. Ce système ouvert donne lieu à diverses configurations politiques.

Les unités sociales se rattachent à des ancêtres fondateurs individualisés et désignés par des noms de personnes et par des toponymes renvoyant aux endroits qu'ils occupèrent autrefois et dont les vestiges (des tertres) sont encore visibles aujourd'hui. Ces personnages, dont on connaît l'histoire, sont reliés entre eux par les chemins qu'ils ont parcourus de tertres en tertres. La généalogie, au-delà de quelques générations ascendantes, se confond avec l'itinéraire des fondateurs des tertres-lignages (Bensa et Rivierre, 1982) qui forment un clan exogame.

Chaque clan se rattache donc à des ancêtres premiers toujours installés en ces sites identitaires mais en tant qu'esprits. Ces entités tutélaires localisées participent aussi du collectif plus général et anonyme des ancêtres de toutes les communautés kanak ; ensemble dont le siège se trouve au pays sous-marin des morts qui dispose de plusieurs entrées précises (six au total) situées sur les rivages des deux côtes de la grande île de la Nouvelle-Calédonie. Les morts, individualisés ou non, sont immanents au monde des vivants et donc accessibles aux humains sans médiations particulières, dans la mesure où une anguille à trois têtes dans un trou d'eau, une plante ou le cri d'un héron de nuit au bord de la rivière, peuvent être les signes de leur présence.

La colonisation française du début du XIX^e siècle a imposé d'autres expériences sociales et politiques que celles de la segmentarité et de l'ancestralité. C'est en premier lieu la relation à une structure étatique, notamment à partir de 1946, année durant laquelle les habitants de Nouvelle-Calédonie sont devenus citoyens français. Jusque-là, les plus anciens habitants de l'archipel ne détenaient que le statut de « sujets » de la France et n'avaient pas même été précisément et systématiquement recensés. La deuxième expérience est celle des Églises chrétiennes qui ont institué un pouvoir religieux spécifique à travers les institutions catholiques ou protestantes.

Le rapport à l'État colonial français a produit beaucoup de turbulences mais a aussi finalement fourni aux indépendantistes un nouveau modèle, celui de la possibilité d'une nation souveraine kanak. Quant au christianisme, il a proposé des moyens de promotion sociale et politique, ce qui a permis l'émergence de nouvelles hiérarchies, utilisées aussi sur le mode segmentaire, à l'intérieur des lignages et des clans, pour essayer de tirer avantage de nouvelles positions, comme celles de catéchiste, de diacre, de curé ou de pasteur.

L'histoire de la colonisation en Nouvelle-Calédonie a été jalonnée de guerres et d'insurrections. Dès les premiers contacts au début du XIX^e siècle, la population autochtone a tenté de résister, ou de circonvenir les nouveaux arrivants à la recherche de santal, de terres, de main d'œuvre et, à partir de 1880, de nickel. Plus de vingt-cinq révoltes ont marqué les premières décennies de la prise

de possession de l'archipel calédonien par la France en 1853, pour culminer avec la Grande Insurrection de 1878 menée par Ataï (Dousset-Leenhardt, 1971 ; Saussol, 1979 ; Millet, 2004). Sa répression a vidé presque tout le quart sud-ouest de la Grande Terre de sa population kanak (Dauphiné, 1989). Les survivants se sont installés sur la côte Est ou plus au nord. Il a fallu attendre 1988 pour que la population autochtone, au terme d'une vaste et décisive protestation, obtienne en partie réparation des formes les plus violentes et les plus injustes de la colonisation, avec l'accès des Kanak au plein exercice du pouvoir politique dans deux Provinces de la Nouvelle-Calédonie (Nord et Iles Loyautés). Mais les révoltes kanak se sont soldées à chaque fois par les exécutions sommaires de plusieurs de leurs leaders ; parmi les plus documentées, citons celles d'Alphonse Dianou, de Wenceslas Lavellois et de plusieurs de leurs compagnons à la Grotte des Guerriers (Ouvéa 1988), d'Eloi Machoro et de Marcel Nonaro en 1985 à La Bachellerie (La Foa), d'Ataï en 1878 à Fonimoulou (La Foa) ou de Bwëé Noël Pwatiba à Cému (Koné) en 1918.

En 1917 s'est en effet développé un affrontement entre colonisés et colonisateurs au moment où la France a souhaité accentuer le recrutement d'indigènes issus de ses colonies pour venir combattre en Europe les armées allemandes et leurs alliés¹. La Nouvelle-Calédonie, sommée d'obtempérer, a fourni en 1915 un premier contingent de Kanak originaires pour la plupart d'une région de l'est de la Grande Terre, aire d'influence du pasteur-recruteur Maurice Leenhardt. Mais après les massacres de Verdun en 1916 (Jankowski, 2016), un second effort a été demandé aux archipels océaniques tenus par la France. Et, cette fois, les Kanak ont renâclé à s'engager. Les nombreux morts, l'impossible retour des corps pour procéder aux rites funéraires, le refus des chefs de clans de plier devant des « chefs administratifs » contraints pour leur part d'exécuter les ordres des autorités coloniales et, plus largement, une immense lassitude face aux abus du code de l'Indigénat (Merle, 1995) qui sévissait implacablement en Nouvelle-Calédonie depuis déjà trente ans, autant d'humiliations qui ne prédisposaient pas les Kanak à aller mourir pour la France. C'est ainsi que l'espoir d'obtenir une restitution de

1. Cf. Boubin-Boyer (2003), Muckle (2012), Bensa *et al.* (2015).

leurs terres, ne fût-elle que partielle, ou le droit de pratiquer l'élevage de bovins, de planter du café et de circuler librement a été affirmé puis défendu les armes à la main par les Kanak économiquement les plus exposés. Des Kanak du centre nord de la Grande Terre², employés sur les propriétés, dans les mines ou sur les bateaux, des descendants des victimes de la Grande Insurrection de 1878, ainsi que des chrétiens déboussolés par l'appel à aller combattre des chrétiens allemands au nom de « la civilisation », ont tenté d'imposer l'assouplissement d'un dispositif économique et politique particulièrement agressif à leur endroit.

En 1917, plusieurs chefs de clans exaspérés par la collaboration des « chefs administratifs »³ au recrutement forcé et paradoxal de « soldats volontaires » s'en sont pris à eux puis, bientôt, aussi aux propriétés des colons et aux mines. Pour contrer ces agressions, les autorités françaises ont lancé des opérations de répression durant dix-huit mois. Plus de trois-cent Kanak y ont perdu la vie, tandis que d'autres et leurs familles ont dû fuir et se réfugier dans des Réserves éloignées ou restées neutres. Au fil de ces violences, de nombreux leaders de cette guerre sont tombés sous les balles et les coups des soldats français et des auxiliaires kanak qui les secondaient sur le terrain.

Ces événements tragiques n'ont pas été officiellement inscrits à l'agenda des autorités politiques calédoniennes avant 2009, année de la mise en place d'une cérémonie particulière organisée à la mémoire de deux des leaders de la guerre de 1917. Cette manifestation d'importance s'est tenue pour la première fois le 24 septembre 2009 à Cému.

2. Commémorer

La commémoration de Cému a été fixée le jour anniversaire de la prise de possession de la Nouvelle-Calé-

2. Les aires linguistiques concernées ont été celles de langues *paicî* (Koné, Poindimié, Ponérihouen), *cêmuhi* (Touho), *pijé, fwâi, némi* (Hienghène).

3. Ces chefferies avaient été imposées par la France pour servir de courroies de transmission à l'économie coloniale (recruter de la main d'œuvre, prélever l'impôt, assurer le maintien de l'ordre).

donie par l'amiral Febvrier-Despointes le 24 septembre 1853⁴. Depuis 1988, le 24 septembre a été décrété par les indépendantistes « journée de deuil kanak », en triste mémoire de l'accaparement sans conditions de leur pays. Mais cette journée du 24 septembre, fériée chaque année dans tout l'archipel, est, pour les représentants de l'État français et les élus calédoniens qui le souhaitent, restée dédiée, selon l'idéologie des « pionniers », au souvenir des premiers pas de la colonisation en Nouvelle-Calédonie. On voit ainsi désormais le même jour les autorités françaises déposer une gerbe et s'incliner devant le monument aux morts de leurs communes respectives rendant ainsi hommage à « l'œuvre coloniale », et les nationalistes kanak organiser pour leur part des commémorations diverses évoquant la perte de souveraineté endurée par leur peuple. Ce schéma se complique, parce que des élus indépendantistes kanak se doivent, en tant que maires ou membres du Congrès de la Nouvelle-Calédonie, d'assister aux deux formes antithétiques de célébrations. Ainsi, par exemple, le maire de Koné s'est-il incliné, le 25 septembre 2009, au centre-ville, en présence du sous-préfet et de gradés de l'armée française, devant le monument aux morts, alors que la veille encore il honorait la mémoire des insurgés de 1917 à Cémû !

Le 24 septembre 2009 à Cémû, devant la stèle, près de cinq cent personnes se sont rassemblées pour célébrer la mémoire de deux frères qui ont été des acteurs importants de la guerre kanak de 1917. Ils appartiennent au clan Gôiëta et s'appellent Bwëé Noël et Wâii Mikael Pwatiba. Un monument avait été dressé le mois précédent non loin de l'endroit où l'aîné, Bwëé Noël, a péri en 1918. Un tel événement à la gloire de résistants kanak était resté jusqu'à ce jour sans précédent en Nouvelle-Calédonie. L'assistance était composée principalement de personnes originaires de la région de Koné, parmi lesquelles des élus municipaux et des notables issus des diverses institutions que compte le monde kanak d'aujourd'hui. Mais peu de membres d'autres communautés de Nouvelle-Calédonie avaient fait le déplacement pour participer à cet événement.

4. Cf. Merle (1995).

La cérémonie devant la stèle le 24 septembre est l'aboutissement de faits tragiques survenus il y a presque un siècle mais ayant donné lieu, parfois immédiatement après la guerre de 1917, et souvent plus tard, à une élaboration narrative large et diversifiée tant écrite qu'orale. Certes le processus qui devait aboutir à la commémoration contemporaine a pris racine principalement dans l'essor du mouvement indépendantiste kanak à partir des années 1970 ; mais il résulte aussi, pour une part non négligeable, du recueil sur plusieurs décennies des traces mémorielles de 1917⁵.

On ne peut jamais vraiment séparer l'histoire de 1917 des personnes qui la relatent, des clans et de leur fondation qui en constituent l'incontournable référence. L'évocation des combats, des rites, des cheminements, des aides surnaturelles accordées par les forces ancestrales, des échanges cérémoniels, des deuils, recroise en permanence les repères de l'organisation sociale segmentaire kanak. Les porteurs de mémoire enracinent ainsi l'événement dans des significations plus larges et rattachent le passé des vivants à celui des défunts, chacun étant clairement identifié dans son espace d'intervention politique. Les indépendantistes se lient ainsi ensemble autour de leurs combattants disparus selon plusieurs voies, celle de la parenté, celle de la mémoire et de l'espérance en la réussite de leur mouvement.

Aux débuts de la Grande Guerre, le nom de Cémû est immanquablement associé à l'explosion de la guerre kanak de 1917. C'est là que, tombés dans un traquenard tendu par les autorités françaises, des Kanak ont pris l'initiative de la guerre. Les militaires français avaient en effet organisé une cérémonie de « réconciliation » pour faire descendre des hommes de leurs montagnes et finalement les arrêter à l'issue de la danse qu'ils avaient pourtant accepté de présenter. Dès lors, quand a germé l'idée d'ériger une stèle à leur mémoire, il fut évident que ce ne pouvait être qu'à Cémû. Les événements qui sont survenus à cet endroit le 28 avril 1917 ont, de l'avis général de la

5. Nous avons montré combien le travail d'enregistrement, de transcription et de traduction d'expressions kanak par le linguiste Jean-Claude Rivierre a été décisif pour l'élaboration du souvenir de ce conflit (Bensa *et al.*, 2015).

population et des historiens, marqué les commencements de l'embrassement.

En 2009, le projet de commémoration, largement politique au départ, a rappelé au clan de Bwëé Noël et à celui de ses oncles maternels que leur parent rebelle avait été privé de cérémonie funéraire. L'inauguration de la stèle offrait une occasion de réparer ce manquement aux usages, en organisant le même jour le rituel de deuil qui avait, en son temps, fait défaut.

Tous les moments habituels d'une levée de deuil ont jalonné, en raccourci, la commémoration du 24 septembre 2009 en l'honneur des deux guerriers de 1917. Mais le schéma du rite socioreligieux a dû composer avec les exigences d'un autre rite chargé d'inscrire Bwëé Noël dans la mémoire du mouvement indépendantiste kanak. C'est ainsi que la cérémonie a d'abord été ouverte par Samuel Goromido, frère du maire et devenu en 2011 pour un an président du Sénat coutumier de Nouvelle-Calédonie. Il évoque le faux « pilou de réconciliation » et, à cette occasion, « l'arrestation des vieux », c'est-à-dire, à travers cette expression, de ceux que les Kanak respectent. Samuel Goromido, militant et acteur culturel de premier plan, ajoute :

Aujourd'hui 24 septembre 2009, on a refusé d'être les victimes de l'histoire coloniale. Ce jour on doit relever la tête. Avec les autres communautés on est ensemble pour marquer une nouvelle page de l'histoire. Inaugurer la stèle c'est donc une manière de faire notre coutume, les choses qui nous sont propres.

Les organisateurs de cette matinée du 24 septembre 2009 ont jonglé en permanence entre discours et gestes obligés lors de toute levée de deuil et paroles de circonstances de l'autorité politique. Le mixage des deux institutions était d'autant plus complet que plusieurs des principaux acteurs du jour portaient une double casquette : le maire Apégu Joseph Goromido est aussi membre du clan du défunt ; son frère Samuel est l'un des piliers de l'association organisatrice de ces journées de commémoration, tandis que du côté des maternels de Bwëé Noël se tiennent les fils de l'ancien maire très réputé de Koné, Paul Naporéa (Trépiéd, 2010). Cette superposition de positions distinctes explique l'alternance de discours (en langue vernaculaire

ou en français) et de gestes tantôt liés aux traditions funéraires kanak, tantôt inspirés des hommages politiques « à la française ».

Les sépultures sont propriétés du lignage paternel du défunt ou de la défunte. Mais ce sont ses parents maternels, les frères de sa mère, qui y portent le corps. Il est en effet dit et répété que c'est le sang des utérins qui a le plus fortement contribué à la formation de celui qui est désormais décédé (« les maternels, c'est le sang »). L'âme et sa matérialisation (le souffle) sont aussi placées sous la responsabilité des maternels, comme l'attestent de nombreux propos. Ces discours kanak ne préjugent en rien de la réflexion personnelle de chacun sur la conception des enfants ou sur la mort qui, pour eux comme pour nous, restent un profond mystère.

L'organisation de cette journée du 24 septembre montre bien que Bwëé Noël est d'abord pensé comme un parent, paternel ou maternel, des gens de la région, et que la commémoration obéit à la logique d'une cérémonie funéraire qui réunit les deux parentèles d'où toute personne est issue. Toutefois, l'inauguration d'une stèle n'est pas seulement une levée de deuil kanak. Une double assignation des paroles et des gestes en ce jour de mémoire à la fois clanique et nationale se tient au cœur de ces journées. Plusieurs parents des anciens guerriers sont là non seulement pour procéder à des échanges cérémoniels obligés entre lignages, mais aussi en tant que personnalités politiques. En outre, toutes les personnes présentes savent bien que la commémoration n'est pas seulement un événement local mais, couverte par les medias⁶, concerne la Nouvelle-Calédonie dans son ensemble puisque nous sommes le 24 septembre. Les participants ont donc répondu à un double appel, celui de leur appartenance clanique qui, c'est selon, les distribue aux côtés des parents paternels ou maternels des guerriers, et celui de leur conviction nationaliste kanak qui les conduit à célébrer le 24 septembre.

La commémoration tente donc d'opérer une extension de ces attitudes en inscrivant Bwëé Noël Pwatiba et son frère au panthéon des personnages majeurs de l'histoire

6. La presse télévisuelle et écrite est présente, et la radio indépendante retransmet en direct l'événement.

kanak de la Nouvelle-Calédonie. Le paradoxe du monument érigé en mémoire des leaders de la guerre de 1917 tient à cet effort pour hisser des Kanak de 1917 qui ont été traqués et tués par les autorités françaises au rang de référents historiques non seulement du mouvement nationaliste mais aussi de la Nouvelle-Calédonie dans son ensemble. Le maire de Koné, en 2009, soutient cet argument qui n'entend pas exclure les Calédoniens non kanak de l'histoire du « caillou ». L'invitation faite par Apégu Joseph Goromido aux Européens de Nouvelle-Calédonie et aux Kanak à assumer ensemble toute l'histoire du pays s'appuie en effet sur une autre référence essentielle : la Grande Guerre de 1914-1918⁷.

La commémoration s'est donc inscrite dans le droit fil d'une mobilisation contemporaine qui pose la question cruciale des relations entre les Kanak et les autres communautés du territoire calédonien. Mais elle a aussi été pensée comme une cérémonie coutumière donnant lieu à des échanges ritualisés de paroles en langue *paicî*, entre les clans paternels et maternels des deux hommes de 1917.

3. S'émouvoir

L'entrelacs du familial et du national n'est pas un donné atemporel, mais se tisse au moyen de monuments et de cérémonies qui sont autant d'inscriptions – au sens propre et aussi figuré – du personnel dans le collectif. « Mon père ce héros », disait Victor Hugo ; la mutation de l'un à l'autre à un coût affectif considérable que l'événement public du 24 septembre 2009 – l'inauguration de la stèle à Cémû – permet de révéler, dès lors que l'on est en mesure de retracer le chemin qui va de la parenté particulière à la nation englobante et rassembleuse.

Une ressouvenance singulière de la guerre de 1917 a été suscitée par cette commémoration du 24 septembre 2009 lorsque la lecture des vers gravés sur la stèle en mémoire des guerriers a suscité chez une vieille femme, Anaïs Nāgèè, une forte émotion. Comme le montrent les images filmées de la cérémonie, à l'écoute du poème son

7. Rappelons qu'environ un millier de Kanak et Calédoniens européens sont partis combattre. Un tiers d'entre eux a péri en France.

visage s'empeint d'une grande tristesse puis se couvre de larmes qu'elle essuie alors de ses deux mains jointes. Il ne s'agit pas ici de ces pleurs obligés auxquels s'adonnent collectivement les femmes lors des cérémonies habituelles de deuil, mais d'une émotion exprimée à titre individuel. Il est possible – il y a parfois de la stratégie jusque dans l'émotion – que par ses pleurs Anaïs Nāgèè ait voulu marquer publiquement son lien particulier avec Bwëé Noël et Mikaël Wāii Pwatiba.

Si Noël Pwatiba avait bien été l'objet, le 24 septembre 2009, d'une cérémonie qui, sous couvert de commémoration contemporaine, fut en fait une quasi-levée de deuil, et si donc son âme avait enfin pu, comme le veut la logique des funérailles, être remise à ses parents maternels, ces derniers n'avaient pour autant toujours pas exercé pleinement leur travail funéraire en mettant son corps en terre. Seule, dit-on, sa tête a été enfouie [en 1918 par les Blancs] dans la cour de la gendarmerie de Koné, mais aujourd'hui sa dépouille n'est pas au cimetière et on ne lui connaît aucune sépulture dans les Réserves alentours. C'est pourquoi Anaïs a souhaité réparer ce manque de respect à l'égard de son parent assassiné. Elle a donc pris en charge « le corps et l'âme » de Bwëé Noël, en les dotant d'un tombeau, gestes qui incombent aux parents maternels vis-à-vis de leur neveu défunt. Après la cérémonie de deuil de 2009 telle qu'elle s'est alors déroulée, il manquait en effet encore ce rituel pour que Noël, explique-t-elle, « repose en paix ». Anaïs est allée jusqu'au bout de la série de paroles et de gestes obligés par lesquels toute personne défunte est honorée, *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'un personnage important comme Bwëé Noël. Elle s'est ainsi consacrée durant plus d'une année à l'édification d'un espace mortuaire dédié à Bwëé Noël au lieu supposé de sa mort⁸, en attendant de parachever son travail avec deux membres du clan Gōièta (Bensa, 2017).

Le 25 octobre 2011, Anaïs Nāgèè a organisé une cérémonie afin de clore le rituel qu'elle avait initié plusieurs mois auparavant. Le rite s'est déroulé devant un tertre oblong d'environ trois mètres sur un mètre de large

8. Bwëé Noël Pwatiba a été tué par un ancien bagnard (Mohammed Ben Ahmed) espérant ainsi toucher la prime promise par les autorités coloniales qui avaient mis à prix la tête du leader (Merle, Muckle, 2017).

qu'Anaïs a elle-même édifié. Ce renflement de terre d'à peine cinquante centimètres de haut, entouré de cordylines et de calicots tendus sur des piquets et formant les trois côtés d'un rectangle, est orienté perpendiculairement à une rivière qui coule dans la forêt en descendant des hameaux où Noël a vécu. Un cocotier, auquel sont attachées des étoffes, se dresse à côté du monticule.

Anaïs a apporté des tissus imprimés rouge et blanc et des billets de banque (2000 CFP) ainsi qu'un chapelet chrétien. Elle pose le tout sur le tertre et fait un discours. Elle parle en *paicî* à celui que ce lieu honore, Bwëé Noël Pwātiba, comme s'il était physiquement présent. Puis elle descend dans la rivière, y remplit une bouteille d'eau. Elle tourne ensuite autour du tertre en aspergeant de cette eau les calicots et les arbres, et fait ainsi plusieurs tours. Puis elle accroche le chapelet au cocotier, récite, en français, le « Notre Père » et le « Je vous salue Marie », avant d'enterrer les présents (étoffes et billets) au pied du cocotier et de poser dessus deux noix de cocos.

Ensuite, chacun quitte les lieux pour s'asseoir un peu plus loin sous un grand manguier. Anaïs dit alors que c'est là qu'elle va redire l'histoire, celle qu'elle avait déjà enregistrée en 2010, mais maintenant avec d'autres détails et commentaires. Il s'agit d'un long récit suscité directement par la commémoration du 24 septembre 2009 et soucieux de livrer le point de vue des parents maternels de Noël sur les événements tragiques survenus près de Koné en 1917. Dans cette parole très circonstanciée, dont la narratrice nous a remis l'enregistrement audio en septembre 2010, il est question à plusieurs reprises du chemin des ancêtres :

cette danse, ils l'ont exécutée près du rocher là-haut à Pwëñäki. C'est l'esplanade de danse des ancêtres. C'est cela la danse des ancêtres. Puis ils descendent d'à côté du rocher.

Tu vois ceux qui suivent ce sentier. Tous les ancêtres qui suivent ce sentier viennent de ces rochers. Tous les rochers et les arbres. Et ils suivent ce sentier car c'est ainsi qu'ils faisaient. Nous pensons que les hommes ont refait la danse que faisaient les ancêtres (Bensa *et al.*, 2015, p. 222-223).

Dans le fil de la conversation qui a suivi la visite du cénotaphe et l'évocation des points forts de ce récit, Anaïs Nägèè a établi un lien entre Bwëé Noël, 1917 et les indépendantistes kanak morts à Ouvéa en avril et mai 1988.

On se souvient qu'après une confrontation avec la gendarmerie faisant deux morts parmi les gendarmes et la prise en otage ensuite de plusieurs d'entre eux, l'armée française avait deux semaines plus tard donné l'assaut contre les militants kanak engagés dans cette action et réfugiés dans une grotte⁹. Ces derniers – dont dix-neuf ont péri pour la plupart après cette opération sans qu'aucun otage ne soit pourtant tué – auraient été, imagine la vieille femme, accompagnés dans leur entreprise par le totem du clan de Bwëé Noël : le tonnerre des Göiëta.

Anaïs communique avec Noël. Elle l'appelle devant sa photo qu'elle garde toujours dans son sac, l'interroge puis écoute ce qu'il veut bien lui dire. C'est ainsi que le guerrier de 1917, mort mais vivant comme tous les ancêtres kanak, a dit à Anaïs Nägèè sa réprobation de la date choisie pour la commémoration, le 24 septembre, alors qu'il a été assassiné un 18 janvier. Un accident mortel de voiture quelques jours avant la commémoration avait d'ailleurs, a-t-il souligné à sa descendante, été le signe de son mécontentement. Car les défunts devenus ancêtres, les *duéé*, peuvent tuer. Aimés et redoutés, honorés et craints, individualisés mais appartenant aussi à un collectif indifférencié, ils accompagnent les humains dans tous les moments de leur vie dont ils sont comme l'envers, invisible mais actif. Ainsi, à Cémû, au début de la guerre de 1917, selon le grand récit d'Anaïs, les danseurs ont-ils empruntés le chemin fréquenté habituellement par les ancêtres, afin que ces derniers soutiennent leur entreprise, ainsi le panier sacré, objet chargé de puissances ancestrales utilisées par les maternels des deux guerriers, a-t-il été porté par le père d'Anaïs pour les protéger, et ainsi la fille de cet homme, Anaïs, désormais âgée, est-elle entrée en contact avec Bwëé Noël Pwatiba ancestralisé.

La commémoration du 24 septembre 2009 s'appuie donc sur la présence des défunts parmi leurs descendants. Cet engagement dynamique des ancêtres auprès des vivants fut déjà attesté en 1917 quand les danseurs de Cémû ont marché sur le sentier des *duéé*. Mais ce mode collectif de soutien par la communauté des morts n'est pas exclusif de relations individualisées entre telle personne et son aïeul disparu, comme le montre la démarche mys-

9. Cf. Pleynel et Rollat (1988), Michalski (2004).

tique d'Anaïs s'adressant directement à Noël. Cette dimension affective et spirituelle intense dépasse le jeu des échanges convenus entre paternels et maternels, en exalant le sentiment nationaliste kanak jusqu'à établir une relation entre la guerre de 1917 et les tragiques événements d'Ouvéa en 1988.

L'épiphanie du héros s'est développée à partir de la cérémonie du 24 septembre 2009 qui a enclenché pour Anaïs Nāgèè un processus rituel complémentaire (la fabrication du cénotaphe) et vivifié sa relation forte à Bwëé Noël. Ainsi, au moment même où les autorités politiques indépendantistes tentent de classer ce leader et son frère Wāii Mickaël parmi les héros nationaux de leur cause, une parente des deux hommes engage envers les guerriers glorifiés un profond travail de deuil et parvient même à ouvrir le dialogue avec Bwëé Noël. Ce lien intime vient redoubler la relation institutionnelle commémorative. Celle-ci déjà avait donné corps au souvenir par l'inauguration d'un lieu et d'une stèle inscrivant Cémû et Bwëé Noël dans la chaîne des espaces historiques de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie. Mais cette ouverture du site à l'archipel dans son ensemble se double ensuite d'un mouvement plus local qui n'entend pas cesser de penser comme des parents les hommes en voie d'héroïsation. L'effort de « nationalisation » du personnage du guerrier Bwëé Noël, c'est-à-dire l'élargissement de sa visibilité, a suscité en retour et localement une intériorisation des liens à cet aïeul promu simultanément au rang de héros.

Morts et ancêtres ont été régulièrement cités au fil du rituel de commémoration. Le maire a évoqué les personnages historiques qui ont marqué l'histoire de la Nouvelle-Calédonie, le maître de cérémonie a mentionné dans son discours les aïeux qui, en leur temps, ont frayé la voie à la cérémonie actuelle, le récit d'Anaïs Nāgèè, directement induit par l'événement, a insisté sur les liens entre les guerriers de 1917 et les ancêtres. La mémoire de l'épisode de Cémû où s'est déroulée la danse piège et où Bwëé Noël a péri neuf mois plus tard s'est nourrie du rapport aux ancêtres exprimé dans différents actes de langage : nommer ceux qui sont tombés et qui appartiennent à l'histoire générale de l'archipel, rappeler que les anciens guerriers célébrés ce jour sont des parents, des aïeux, des grands-pères ou des pères, situer les événements de 1917

en des lieux (chemins, rochers, grottes) où circulent les puissances ancestrales qui vivifient et ordonnent les sociales kanak.

L'émotion d'Anaïs est à la fois politique et religieuse. Politique, en ce qu'elle ressaisit le traumatisme de la conquête du pays kanak par la France et la douleur de celles et ceux qui sont morts en s'y opposant. Religieuse, parce que la levée de deuil tardive de Bwëé Noël, organisée le jour de l'inauguration d'un monument en son hommage, a fait de lui un ancêtre, c'est-à-dire un personnage le plus souvent invisible mais présent dans des signes. Stèle, sépulture, plantes, photos l'appellent, et il répond en venant parler le soir à Anaïs. La crise qu'a déclenchée en elle la commémoration la rapproche de Bwëé Noël. Elle a ainsi livré, quelques mois après la commémoration, un récit qui va pérenniser le geste du guerrier et fixer en un rite l'espérance de communication qui l'exalte, lui rendant ce « père » enfin accessible. L'événement commémoratif du 24 septembre 2009 s'est imposé à la vieille femme comme une expérience totale qui a récapitulé le choc colonial, la disparition d'un parent, et la relation aux ancêtres.

Dans ce dispositif affectif et imaginaire naissant, les propos et les actes d'Anaïs Nägèè permettent de penser ensemble le rite nationaliste et le rite funéraire, le pays indépendant à venir, et des parents ancêtres en passe d'être transformés en référents politiques de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie. Tout au long du rituel politico-religieux, ici comme dans d'autres pays¹⁰, il s'est agi d'évoquer ceux qui étaient tombés, de montrer qu'ils appartenaient à l'histoire générale de l'archipel, de rappeler que les anciens guerriers célébrés ce jour-là étaient les parents des aïeux des grands-pères ou des pères, et enfin de situer l'événement de 1917 en des lieux où circulent les ancêtres fondateurs.

Simultanément, avant et après la commémoration, des narrateurs ont tenu à expliquer que le lieu d'habitation de Bwëé Noël et son aire de mouvement se dressaient sur

10. En Hongrie, par exemple, où le réenterrement des soldats tombés au xx^e siècle dans les pays d'Europe de l'ouest a donné lieu, dans les années 1990, à d'importantes cérémonies nationalistes (Zemplini, 2011).

l'itinéraire des ancêtres ayant fondés la Grande Terre. Ainsi Ignace Péaru a-t-il régulièrement rappelé, dans divers récits, combien le sentier des guerriers de 1917 et celui des ancêtres fondateurs des clans se croisent et parfois même se superposent :

Ce sommet là-haut c'est Göröwâão [sommet près du lieu de résidence du narrateur]. Et à son flanc, ici, c'est Citabë. Et cet endroit là-bas, dont j'ai parlé tout à l'heure, c'est par là qu'*ao* Wâii [guerrier de 1917, frère de Bwëé Noël Pwatiba] s'est enfui. Aux rochers Pwaamwââgu et Pwaunäbë. Ceux dont on dit que c'est par là que les ancêtres sont venus. Ils sont descendus et ont frôlé ces rochers, en cherchant à savoir si la Calédonie était longue ou courte. Et le prolongement de ce rocher se trouve là-haut [vers le sud], dans la forêt où il y a les deux kaoris [dans la rivière de Göiëta].

[...] Ton *caa* – celui qui fait des discours¹¹ – te l'a dit là-haut dans la rivière de Göiëta. Oui, peut-être t'a-t-il déjà parlé de ce chemin-là. C'est le chemin qu'on appelle « aller-retour ». C'est le chemin que les vieux ont exploré pour savoir si la Calédonie était longue ou quoi. Quant au prolongement de l'histoire de ceux, les ancêtres, qui ont suivi ce chemin aller-retour, et bien ce sont ces rochers, Pwaunäbë et Pwwamwâgu, ceux dont a parlé *ao* [Wâii]. Ils font suite à histoire qu'il m'a racontée là-haut, suite aux deux kaoris dont il a dit qu'ils sont là-bas dans la vallée de Göiëta. Et je suis monté me tenir debout près des pins colonnaires. Et il m'a raconté l'histoire à leur sujet. Et il m'a montré ces deux pins colonnaires. Et il a dit que ce sont les deux pins colonnaires plantés par les voyageurs [les ancêtres].

[...] Tu dois connaître cette histoire parce les deux te l'ont déjà racontée. Là-bas de l'autre côté, se trouve le rocher souche de la pluie et celui souche du tonnerre qui est long comme ça et il est rouge et très lisse comme un œuf. Là-bas, de l'autre côté, près du rocher interdit, quand tu cries alors le tonnerre éclate et la pluie tombe. C'est par là-bas que *ao* Wâii s'est enfui. Quand il part et se sauve, c'est comme s'il était caché par ce rocher.¹²

La connexion entre le parcours des fondateurs des clans et celui des rebelles de 1917 hisse les guerriers au rang d'ancêtres et souligne, comme Anaïs Nägèè le relate aussi, comment en des lieux précis ces personnages

11. Téâ Adië Emmanuel Nëunââ [1932-1978].

12. Extraits tirés de Bensa *et al.* (2015, p. 296-301).

investis de puissance viennent communiquer avec les vivants et leur apporter soutien.

Par ces discours, le personnage singulier, Bwëé Noël, aïeul de lignage et de clan, est rattaché au collectif des ancêtres censés marcher sur la chaîne centrale qui sépare la Nouvelle-Calédonie en deux et se diriger vers le pays sous-marin des morts. Ainsi des lieux où des combattants kanak ont disparu sont-ils inscrits dans la cosmogonie de fondation de l'humanité sociale des Kanak. L'insertion de la guerre de 1917 dans cette méta-narration permet d'articuler la revendication contemporaine de souveraineté de tout un peuple à un récit mythique kanak ancien. Le conflit de 1917 est élargi par l'inscription de combattants contemporains dans un cheminement ancestral qui surplombe toute la région.

L'élaboration contemporaine par les nationalistes d'une pensée étatique, dans la perspective d'une « indépendance kanak » à venir, passe ainsi par une extension des relations à la terre. Les liens aux sites dont se réclament lignages et clans sont maintenus pour former cette carte jalonnée de points singuliers caractéristiques de l'ordre segmentaire ; mais ces liens nouent aussi désormais la trame solide d'un collectif d'ancêtres s'appropriant tout le sol, national parce qu'ancestral, de la Nouvelle-Calédonie. La souveraineté sur la Kanaky est ainsi garantie par le rapport aux ancêtres selon une réflexion autant métaphysique que politique, qui permet au leader indépendantiste kanak Jean-Marie Tjibaou de s'exclamer le jour de sa propre mort : « le sang des morts demeure vivant » (Tjibaou, 1996), c'est à-dire que les ancêtres rendent possible le peuple kanak en tant qu'entité continûment en vie sur sa terre. La question de l'ancestralité est ici inséparable de la présence politique, parce que chaque ancêtre fait vibrer l'ensemble de la terre kanak à l'unisson d'une totale souveraineté. Y sont dépassés les clivages inhérents à l'ordre segmentaire et posés les fondements d'un État océanien autonome. Cette réflexion ne préjuge en rien du projet de société qu'il faudra envisager à l'approche de l'indépendance. C'est en ce sens que Jean-Marie Tjibaou soulignait que si la forme prise par l'indépendance pouvait être négociable (avec accueil d'autres populations en terre kanak par exemple), la souveraineté ne l'était pas, en ce qu'elle relève d'un principe fondateur

à la fois politique, juridique et religieux : le pouvoir et le droit inaliénable sur sa terre garantis par la continuité entre le peuple kanak des vivants et celui de ses morts perpétuellement actifs¹³.

Dans l'exemple développé, la montée en autorité de Bwëé Noël Pwatiba est appuyée par un processus d'ancéstralisation qui tente de dépasser la segmentation de la société kanak en intégrant ses unités sociales distinctes au collectif des ancêtres ici recroisé par le collectif des nationalistes kanak garants de l'avènement de la notion de peuple. Car l'unité est le grand souci des systèmes segmentaires. Clans et lignages sont la proie de processus d'extension et d'éclatement constants, que les Kanak voudraient bien surmonter en élaborant des récits intégrant les histoires de chaque groupe à une seule grande histoire, celle du peuple kanak. Depuis les débuts de la colonisation, cet espoir d'unité a progressivement intériorisé une logique d'État et une logique mémorielle visant, mais sans jamais y parvenir pleinement, à fondre en un seul grand récit des collections d'histoires distinctes. Ce travail de raccordement de narrations éparses a parfois été mis en œuvre après la Seconde guerre mondiale par quelques érudits kanak attachés à composer par écrit une histoire globale des clans. Cet effort tranche avec le système segmentaire dans lequel, à l'inverse, chacun tire la couverture à soi, se méfie des autres et rend improbable une large communion autour d'un ensemble politique reconnu.

Plusieurs liens ont été entrelacés pour élaborer les deux pans de l'événement ici analysé, l'éclatement de la guerre de 1917 et l'inauguration de la stèle à la mémoire de deux de ses protagonistes. Par-là, ont été nouées ensemble la mémoire du clan, la relation aux ancêtres et la mémoire de l'État en train de se construire. L'élévation de pratiques ordinaires au rang d'événements s'est faite au prix de ce tressage du politique et du religieux, de l'autorité reconnue et du votif déférent. Et l'émotion fut autant familiale que politique. En l'occurrence, l'événement commémoratif est venu combler pour les indépendantistes et pour la vieille femme le fossé entre le segmentaire et le national.

13. Cf. Tjibaou (1996), Salaün et Gagne (2010).

Bibliographie

BENSA A., 2017, « L'ethnographe inclus. Conversions d'intelligibilités en Nouvelle-Calédonie kanak », in M. BLONDET, M. LANTIN MALLET, *Anthropologies réflexives. Modes de connaissance et formes d'expérience*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. 57-70.

BENSA A., FASSIN E., 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, p. 5-20.

BENSA A., GOROMOEDO K. Y., MUCKLE A., 2015, *Les sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie : la Guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis.

BENSA A., RIVIERRE J.-C., 1982, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie, région de Touho, aire linguistique cèmuhi*, Paris, Selaf.

BOUBIN-BOYER S., 2003, *De la première guerre mondiale en Océanie. La guerre de tous les calédoniens*, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion.

DAUPHINE J., 1989, *Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*, Paris, L'Harmattan.

DOUSSET-LEENHARDT R., 1971, *Colonialisme et contradictions. Enquête sur les causes socio-historiques de l'insurrection de 1878 en Nouvelle-Calédonie*, Paris, La Haye, Mouton & Cie.

DURKHEIM É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

JANKOWSKI P., 2016, *Verdun*, Paris, Gallimard.

LOSONCZY A.-M., ZEMPLENI A., 1991, « Anthropologie de la "patrie" : le patriotisme hongrois », *Terrain*, n° 17, p. 29-38.

MERLE I., 1995, *Expériences coloniales, la Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*, Paris, Belin.

MERLE I., MUCKLE A., 2017, « Pour la mort d'un chef kanak. Le destin de Mohamed ben Ahmed ou les enjeux d'une histoire coloniale des subalternes. La Nouvelle-Calédonie au tournant du xx^e siècle », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, n° 64(3), p. 9-38.

TREPIED B., 2010, *Une mairie dans la France coloniale. Koné, Nouvelle-Calédonie*, Paris, Karthala.

TJIBAOU J.-M., 1996, *La présence kanak*, Paris, Odile Jacob.

MICHALSKI C., 2004, *L'assaut de la grotte d'Ouvéa. Analyse juridique*, Paris, L'Harmattan.

MILLET M., 2004, *1878 : carnets de campagne en Nouvelle-Calédonie*, Toulouse, Anacharsis.

MOKADDEM H., s. d., *Pratique et Théorie kanak de la Souveraineté*, Province Nord.

MUCKLE A., 2012, *Specters of Violence in a Colonial Context : New Caledonia 1917*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

PLEYNEL E., ROLLAT A., 1988, *Mourir à Ouvéa*, Paris, La Découverte.

SALAÛN M., GAGNE N., 2010, *Les visages de la souveraineté en Océanie*, Paris, L'Harmattan.

SAUSSOL A., 1979, *L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société des Océanistes.

TJIBAOU J.-M., 1996, *La présence kanak*, Paris, Odile Jacob.

**LA DIALECTIQUE
DE L'ÉVÉNEMENT : RHÉTORIQUE
MISSIONNAIRE, OBJETS DE DON
ET ACTES DE PARDON.
UNE RÉFLEXION SUR LE COUP
D'ÉTAT FIDJIEN DE 2000**

Viviane Cretton

Dans un article publié en 1991, Sahlins analyse une guerre fidjienne qui s'est déroulée au XIX^e siècle. Il y développe et précise sa réflexion sur l'événement historique compris comme concept anthropologique. Dans le même temps, il offre une réponse à Friedman (1988) qui lui avait reproché, quelques années plus tôt, d'annuler toute dialectique entre l'événement et la structure, en dissolvant le premier dans la deuxième.

Sahlins (1985, 1989) a décrit le processus événementiel comme étant « la structure de la conjoncture ». Il a particulièrement développé cette idée en interprétant la mort du capitaine Cook (tué en 1779 par des insulaires dans la baie de Kealakekua à Hawaï). La « structure de la conjoncture » est en quelque sorte un schéma interprétatif, d'inspiration culturaliste. Elle renvoie à l'ensemble des rapports historiques qui reproduisent les catégories culturelles traditionnelles en les redéfinissant (Sahlins, 1989, p. 131). Ainsi, pour Sahlins, l'événement – compris comme un ensemble de relations entre diverses catégories – ne devient tel que lorsqu'il est interprété dans le schéma culturel dans lequel il s'insère. Pour Friedman, par contre,

les événements sont par définition des discontinuités, en tant qu'opposées aux processus de reproduction sociale qui sont, par définition, continus (Friedman, 1988, p. 34). Là où Friedman pense qu'il faut conserver une dialectique entre l'événement et la structure, au risque d'y faire disparaître l'événement, Sahlins cherche à en réaliser la synthèse. Si Friedman a mis l'accent sur les ruptures que l'événement instaure avec le passé, Sahlins a mis en évidence les continuités qui l'inscrivent dans le présent. Quoi qu'il en soit, en bout de controverse, Sahlins a finalement défini l'événement comme une dialectique complexe en soi (1991).

Inspirée par cette définition sahlinienne, ma réflexion propose de revisiter un événement politique que j'ai vécu dans les îles Fidji en 2000. L'argument développé ici est que pour pouvoir re-connaître l'événement, il faut lui donner une place dans un système de sens (Cretton, 2007b).

1. L'événement en question, un coup d'État

Le 19 mai 2000, Fidji a vécu son troisième coup d'État en treize ans. Ce jour-là, six hommes armés sont entrés dans le Parlement fidjien à Suva, capitale de la République. La prise d'otages de plus de trente parlementaires fidjiens et indo-fidjiens, hommes et femmes qui étaient en train de siéger, leur a permis d'exiger un renversement de gouvernement « au nom des intérêts des Fidjiens indigènes¹ ». Ces derniers représentaient environ 51 % de la population totale estimée à ce moment-là à moins de 800 000²

1. *Indigenous Fijians*. L'ONU a institutionnalisé la traduction de « *indigenous* » par « autochtone » en français, dans le cadre du projet de Déclaration des droits des peuples autochtones, lancé en 1985. D'une manière générale, le qualificatif d'« autochtone » serait « réservé à des populations aujourd'hui non dominantes du point de vue économique, politique et socioculturel (mais pas nécessairement numérique) » (Schulte-Tenckhoff, 1997, p. 7). En raison de la suprématie politique des Fidjiens sur les autres groupes de l'archipel, je conserve personnellement la traduction littérale de « *indigenous* » par « indigène », ce qui permet également de distinguer le discours de l'anthropologue de celui de l'Organisation des Nations Unies.

2. 775 077 personnes selon le recensement de 1996 ; 837 271 selon le recensement 2007.

habitants d'origines différentes : des Indiens arrivés d'Inde pendant la colonisation et dénommés Indo-Fidjiens³ (44 %) ⁴, des Européens et des métis européens (1,9 %), des Chinois et des métis chinois (moins de 0,6 %), des Rotumans habitant l'île de Rotuma au nord de l'archipel (1,3 %) et d'autres insulaires du Pacifique (1,7 %). L'action a été revendiquée par George Speight, un homme d'affaires alors inconnu sur la scène politique fidjienne, rapidement devenu le leader visible du coup d'État. Parmi les otages se trouvait Mahendra Chaudhry, premier Indo-Fidjien de l'histoire de Fidji à avoir été élu au poste de Premier ministre en 1999.

À la différence des deux coups d'État militaires survenus en 1987, celui de 2000 a plongé l'archipel dans une situation proche du conflit civil. L'armée fidjienne est intervenue une dizaine de jours après le 19 mai. Sous prétexte de ramener le pays sur la voie de la « normalité », elle a aboli la Constitution démocratique de 1997 et imposé la loi martiale à tout le pays. S'en est suivie une longue période de violences sociales et politiques entre « rebelles » et militaires, principalement à Suva. Le couvre-feu a été levé à Noël 2000, et le coup d'État a finalement été jugé « illégal » par la cour d'appel de Fidji, en mars 2001 (cf. Cretton, 2007a, 2007b).

Revisiter cet événement *a posteriori* permet d'articuler sa dialectique avec l'histoire. La dialectique de l'événement considère le local et le global comme des polarisations aux dimensions plurielles – par exemple religieuses, ethniques, genrées, politiques, économiques, sociales, culturelles –, qui s'incarnent à des échelles variables, villageoises, provinciales, nationales, internationales ou mondiales. Dans le cas fidjien, la re-connaissance de l'événement permet de révéler avec force l'empreinte du processus de christianisation⁵ sur les auto-

3. Le terme « Indo-Fidjien » est celui utilisé dans la littérature scientifique. Le sens commun endogène parle plutôt d'« Indiens », *Indians*.

4. La proportion d'Indo-Fidjiens est tombée à moins de 40,5 % en 2001, après une nouvelle vague d'immigration à la suite du coup d'État de mai 2000 (Srisikandarajah, 2003). En 2012, elle représente le 33,81 % de la population totale estimée à 858 038 personnes (Fiji Bureau of Statistics, juin 2012).

5. Au moment des faits, plus de la moitié de la population fidjienne est chrétienne (52,9 %) à majorité méthodiste (37 %), les catho-

assignations identitaires actuelles, individuelles et collectives.

En situation, l'événement indissociable de sa perception

Le 19 mai 2000, j'étais en train de faire de l'observation à Suva, participant à la marche de contestation du *Taukei, Mouvement de défense des droits et intérêts des Fidjiens indigènes* (Cretton 2002a, 2002b, 2005, 2007b). C'est ainsi que je suis arrivée avec les manifestants devant le Parlement fidjien assiégé au moment du coup d'État. Regroupés devant le grillage encerclant le complexe parlementaire, quelques jeunes à côté de moi écoutaient la radio depuis leur baladeur, lorsque le leader du coup d'État a pris la parole. C'est ainsi que j'ai entendu la revendication de son action « au nom des Fidjiens indigènes de ce pays ». Les jours qui ont suivi, les médias locaux (TV, radio, journaux) et les rumeurs sont devenues des médiateurs privilégiés des événements en cours, tant pour les acteurs sociaux que pour l'anthropologue.

En situation, le coup d'État fidjien s'est révélé indissociable de sa médiatisation en ce sens qu'il a été fabriqué ou construit par ses instigateurs comme par ses médiateurs. Pour Nora (1974, p. 212), ce sont les mass médias qui détiennent le monopole de l'histoire et de l'événement. C'est seulement par leur intermédiaire que l'événement est connu. En d'autres termes, l'événement n'existerait que par sa médiatisation, celle-ci étant comprise comme la caractéristique de la modernité. Ainsi, « la modernité sécrète l'événement, à la différence des sociétés traditionnelles qui avaient plutôt tendance à le raréfier » (Nora, 1974, p. 220). Or, d'une part, il ne s'agit pas de confondre l'événement avec sa manifestation, au risque de le réduire à sa médiatisation ; d'autre part, faire de l'événement la caractéristique de la modernité par rapport au traditionnel, « n'est-ce pas refuser l'universalité à l'événement, n'est-ce pas s'exposer à l'ethnocentrisme » (Bensa et Fassin, 2002, p. 7) ? À ce titre, les données présentées par la situation fidjienne remettent en cause l'idée que l'on peut se faire d'un événement dans une société

liques représentant 9 % des chrétiens. Le reste de la population se répartit entre hindous (38,1 %), musulmans (7,8 %), sikhs (0,7 %), et autres (0,5 %) (Census 1996, Fiji Bureau of statistics).

traditionnelle. Assurément, les médias locaux (et dans une moindre mesure les médias internationaux) ont participé à la construction de l'événement, tant du côté de sa production que du côté de sa réception (Cretton, 2002a ; 2002b ; 2007b). En situation, le coup d'État s'est principalement présenté comme inséparable de sa perception.

On ne peut pas séparer quelque chose dans l'événement qui serait « ce qui s'est réellement, matériellement passé » de quelque chose d'autre qui serait la signification que les acteurs et les spectateurs lui attribuent ; les deux sont indissociables (Molino, 1986, p. 264).

À Suva, le 19 mai 2000, j'ai vécu l'événement du coup d'État de façon partielle, partielle, et située. Ce qui s'est « réellement, matériellement passé » a d'abord été indissociable de la façon dont je l'ai perçu ou ressenti. Le sentiment que quelque chose de grave et de singulier était en train de se passer se révèle par exemple indissociable de la chaleur et du bleu du ciel de ce jour-là. Et la conviction d'avoir été en train de vivre quelque chose d'extraordinaire s'avère aujourd'hui inséparable des images qui se sont gravées dans ma mémoire depuis : ce Fidjien qui s'approche de moi pour m'annoncer à voix basse qu'il y a eu un coup d'État ; le visage de ces femmes qui chantent assises en tailleur sur la route ; ces hommes armés qui marchent de long en large de l'autre côté du grillage encerclant le jardin parlementaire. Car ce qui s'est « réellement matériellement passé » à l'intérieur du Parlement assiégé, je l'ai personnellement observé depuis l'extérieur : à travers les losanges d'une clôture métallique, par une chaleur de plomb, en percevant des bribes d'informations depuis la radio portative qu'écoutait un groupe d'adolescents à mes côtés.

En situation, le remodelage des références au passé missionnaire, ou le retour au « temps des ténèbres »

Dans l'ensemble, les stratégies mises en jeu par les divers acteurs sociaux en présence durant le coup d'État fidjien de 2000 ont permis d'observer le remodelage constant des références au passé. L'évocation du passé participe à la construction de l'événement : chacun parle de l'événement en fonction de ce qu'il sait avoir existé

préalablement. Futur et passé sont constitutifs du moment-événement compris comme une construction permanente qui s'étale considérablement dans le temps (Farge, 2002, p. 76). En effet, la perception de l'événement se transforme au fil de ses répercussions dans un tissu social donné. C'est dire que l'événement se construit au gré des médiations que les acteurs sociaux établissent ou non, à différentes échelles, avec leurs institutions politiques, économiques, sociales, culturelles, anciennes et nouvelles.

Le 19 mai 2000, alors que nous étions regroupés devant le portail du Parlement en train d'être assiégé, un Fidjien à côté de moi m'a expliqué que le leader du *Taukei* était entré dans le Parlement pour discuter avec les parlementaires et les preneurs d'otages, et qu'ils attendaient son retour pour savoir ce qui se passait avant de rentrer à la maison. Il a affirmé que « trop de choses n'allaient pas avec ce gouvernement », principalement la question de la terre.

Tout n'est pas mauvais avec ce gouvernement, il fait aussi de bonnes choses, mais ça ne va pas. Nous n'avons rien contre les Européens, nous les aimons parce qu'ils ont apporté de bonnes choses à Fidji, ils ont apporté la paix, ils ont apporté l'Église, ils ont apporté le développement, mais les Indiens, non. C'est pour ça que ces gens font ça maintenant. Je suis content (un manifestant devant le Parlement fidjien assiégé, 19 mai 2000).

Les jours qui ont suivi, le coup d'État a fréquemment été qualifié – aussi bien par certaines élites politiques que par des citoyens et citoyennes en ville de Suva ou encore par les quotidiens *Fiji Times* et *Fiji's Post* – de retour au « temps des ténèbres », en opposition à « la venue de la lumière » qui désigne communément à Fidji le processus de christianisation. La référence au cannibalisme – toujours considéré aujourd'hui comme une pratique non chrétienne, irrationnelle et répréhensible – a ressurgi dans le discours de certains leaders politiques, puis dans la population. Il s'agissait notamment de condamner les actions liées à la prise d'otages en faisant référence au passé pré-missionnaire.

[...] retour en arrière, au temps d'avant les missionnaires chrétiens. C'est en chaque personne – la différence entre civilisé et non-civilisé. Lorsque votre moi non-civilisé prend le contrôle de votre corps et de votre esprit et fait des choses

comme ça, vous retournez foncièrement à l'état d'animal irrationnel (Sitiveni Rabuka, *déclaration publique*, *Fiji Times*, 22 mai 2000⁶).

Une semaine après la prise d'otages, l'armée fidjienne renversa la situation, abolissant la Constitution démocratique de 1997 et instaurant un couvre-feu sur tout le pays. À partir de là, les auteurs du coup d'État se sont constitués en camp dit des « rebelles » à l'intérieur du Parlement assiégé. Leur action a été renforcée par des centaines de villageois venus des provinces avoisinantes pour soutenir le coup d'État, de façon dite traditionnelle – principalement par des offrandes de nourriture et de kava –, transformant le complexe parlementaire assiégé en une sorte de grand « village » fidjien.

À ce moment-là, l'idée qui revenait sans cesse dans les discussions courantes à Suva, la capitale, étaient que « ces gens », les villageois et autres supporters, venaient principalement de Naitasiri, une province présentée comme étant un peu « arriérée » en comparaison des urbains de Suva ou d'autres provinces estimées plus « civilisées » :

Les gens de Lau⁷ sont des gens civilisés. Mais les gens de l'intérieur, ceux de Naitasiri, sont des arriérés qui pratiquent encore la sorcellerie. Ils viennent de l'obscurantisme. Nous venons tous de l'obscurantisme, nous étions cannibales (une habitante de Suva, fin juin 2000).

Pour mon interlocutrice, une femme d'affaires originaire de Moala, le leader visible et médiatisé du coup d'État, George Speight, était un « charlatan » en train de mener le pays à sa ruine. George Speight était « dangereux » et il fallait l'arrêter, comme elle me l'a expliqué au cours de l'un de ces nombreux jours de couvre-feu où nous conversions autant pour passer le temps que pour tenter de donner du sens à ce que nous vivions. « Ils devraient le prendre, le couper en morceaux, le faire cuire et le manger ! »

6. Step back into darkness, p. 7. Au moment des faits, Sitiveni Rabuka était président du Grand Conseil des Chefs de Fidji, une institution mise en place dès les premières années de la colonie par les Britanniques (1874-1970), en collaboration avec les chefs coutumiers et abolie en 2013. D'origine roturière, Rabuka est également l'auteur des coups d'État militaires de 1987. Son *mana* s'est notamment construit sur la ferveur religieuse qu'il a toujours manifestée publiquement et son soutien aux discours des Églises méthodistes.

7. Lieu d'origine de *Ratu Mara*.

2. A posteriori, la dialectique de l'événement

Définir l'événement comme une dialectique complexe en soi, qui articule le particulier avec l'universel, le passé avec le présent, permet de relier le vécu de certains personnages (représentants des catégories historiques ou sociales de l'histoire d'un lieu), le parcours de certains objets ou encore le déroulement de certains actes, avec un contexte culturel, politique, économique ou social plus général, qui leur octroie un sens (Sahlins, 1991)⁸. Plus précisément, pour Sahlins, il s'agit de comprendre comment l'ordre des relations entre ces catégories s'actualise dans des pratiques, pour pouvoir saisir les actions de certaines personnes. Ici, la dialectique de l'événement peut se définir en quelque sorte par la décentralisation de forces globales en termes d'actions locales et, inversement, par l'expansion d'actions locales vers une signification globale (Sahlins, 1991, p. 81-82). Le coup d'État fidjien de 2000 permet donc d'exemplifier cet argument sahlilien. Mais il révèle également le pluralisme des dimensions nécessaires à l'articulation entre une sphère locale et un plan global, deux polarisations elles-mêmes plurielles et situées. En effet, montrer les prolongements et discontinuités entre hier et aujourd'hui nécessite de prendre en considération autant la diversité des catégories d'analyse que le pluralisme inhérent à chaque catégorie.

Des catégories de personnes et des objets en actes, pour faire l'événement

Certains chefs fidjiens, par exemple, ont joué un très grand rôle durant la négociation de la crise. Ils représentent une catégorie historique (les chefs) qui peut se matérialiser dans des personnes particulières, tel Sir Ratu Kami-

8. Pour Sahlins (1991), la dialectique complexe de l'événement s'actualise par l'intermédiaire de trois niveaux : l'instanciation, le dénouement, et la totalisation (ma traduction). L'instanciation concerne la représentation de catégories sociales, culturelles et politiques de l'histoire, par des personnes particulières, des objets, des actes. Le dénouement tient compte des forces incarnées et des relations, des incidents proprement dits, c'est-à-dire ce que les personnes vivent et souffrent, leur expérience immédiate. La totalisation considère les conséquences de l'événement ou de l'acte sur un « système » (ou quelque chose de plus large qui le dépasse et l'englobe), par l'attribution de significations générales à l'incident particulier.

sese Mara, un chef de haut rang de l'Est Fidji, président de la République au moment du coup d'État⁹. La catégorie de chef s'incarne également dans des institutions spécifiques, tel le Grand Conseil des Chefs, mis en place par les colons britanniques dès 1875, qui a été chargé en 2000 de « résoudre » la crise au lendemain de la prise d'otages. Elle se personnifie encore à travers les diverses « chefferies » de Fidji qui se sont rapidement positionnées « pour » ou « contre » le coup d'État, révélant ainsi des dissensions historiquement construites entre les divers groupes de Fidji (Est/Ouest, Nord/Sud) (Cretton, 2007b, 2015)¹⁰.

Tout au long de la crise fidjienne, des rituels d'échange spécifiques, dits de pardon, se sont déployés entre les groupes en présence. Des délégations de rebelles, de chefs et de militaires se sont demandées pardon, au gré des incidents et des événements, pour les actions commises¹¹. Mettant en jeu l'offrande symbolique la plus valorisée à Fidji (*tabua*, dent de cachalot)¹², ces échanges (*matanigasau*) ont permis au final de tempérer les violences sociales et politiques en négociant la crise.

3. Objets de don, actes de pardon : entre ordre et désordre

Communément, les *tabua* s'échangent lors de rites de passage dans le cadre de cérémonies particulières qui figurent des actes que les habitants de Fidji (comme les anthropologues) qualifient de « traditionnels ». Considérée comme l'objet traditionnel suprême offert à la personne la

9. Ratu Mara est considéré par une certaine élite fidjienne comme possédant le double « mana », c'est-à-dire à la fois un pouvoir dit « traditionnel » en référence à son statut de chef de très haut rang originaire de Lau et un pouvoir dit « occidental » en référence à son éducation. Ratu Mara est l'un des premiers Fidjiens à avoir étudié à l'étranger, notamment à Oxford.

10. Dans l'ensemble, le coup d'État a rendu visible la très grande hétérogénéité de ce que les anthropologues ont appelé « la chefferie », ce qui a permis au final de déconstruire cette notion coloniale.

11. Le coup d'État s'est actualisé par une succession de prises d'otages (de *check points* militaires, de barrage, de lieux stratégiques), lesquelles se sont résolues en situation par divers types d'échanges.

12. La *tabua* se trouve au cœur d'un mythe fondateur discuté par Sahlins (1982) et Thomas (1991). Pour une analyse critique de leurs interprétations, cf. Cretton (2007b, p. 127-132).

plus importante, la dent de cachalot relève du don et du fait social total (Mauss, 1983). Au cœur d'un mythe fondateur (Sahlins, 1982 ; Thomas, 1991), les *tabua* bénéficient assurément d'un statut symbolique privilégié à Fidji, dont Mauss avait probablement déjà vu l'essentiel quand il écrivait que « leur présentation constitue une requête ; les accepter, c'est s'engager » (Mauss, 1983, p. 191).

Pour illustration, lorsque le commandant des Forces Militaires Fidjiennes (Frank Bainimarama) a demandé au Président de la République des îles Fidji (Sir Ratu Kamisese Mara) de se retirer le 29 mai 2000 au soir, il lui a présenté une *tabua*. Accompagné d'un groupe d'officiers, l'Amiral a également demandé au haut chef de Fidji de lui pardonner pour cet acte de destitution. Le Président a accepté (cf. Cretton, 2005 ; voir également Lal, 2000a, p. 281).

Si les sources convergent pour situer l'introduction de la *tabua* à Fidji par l'intermédiaire du commerce depuis Tonga à l'époque précoloniale, l'origine de son usage dans l'échange cérémoniel reste sujette à interprétation (cf. Cretton, 2007b). Quoi qu'il en soit, sa valorisation sociale est telle qu'une demande impliquant une présentation de dent de cachalot est rarement refusée (Sahlins, 1962, p. 199). Sa valeur économique est également élevée aujourd'hui et les *tabua*, qui sont faites d'ivoire précieux, peuvent se vendre et s'acheter dans les divers *pawnshops* (monts-de-piété) de la capitale pour un montant qui peut varier entre 100 et plus de 700 dollars fidjiens. À elles seules, les *tabua* incarnent le dynamisme et l'efficacité symbolique des pratiques dites coutumières au cœur du système de chefferie fidjien : le pouvoir de faire, refaire ou défaire les liens sociaux, celui de constituer des alliances ou d'ouvrir des discordes, celui de déclencher le conflit ou de sceller la paix (Cretton, 2015). Pour illustration, après la libération des otages, les auteurs du coup d'État ont demandé un pardon traditionnel aux chefs de Fidji pour les actions commises, en leur présentant plusieurs *tabua*.

En tant qu'objets privilégiés, ils permettent d'incarner une catégorie d'objets à la fois historiques et socioculturels relevant tantôt du sacré, tantôt du profane. Les échanges de dents de cachalot figurent ici des actes, représentant des catégories plus larges de l'histoire, produits ou reconstruits dans le cadre d'un contexte socioculturel local spécifique, complexe et pluriel. Ils peuvent également se com-

prendre comme des « économies de signes et de pratiques » (Comaroff et Comaroff, 2007, p. 34) qui, « pour être appréhendées d'un point de vue ethnographique, doivent être méticuleusement inscrites dans les contextes locaux qui leur ont donné naissance, mais [...] exigent dans le même temps d'être rapportées aux processus translocaux dont elles sont d'emblée parties prenantes » (*ibid.*). Ici, Fidji se rattache aux sociétés du Pacifique Sud, en tant que communauté qui connecte le social, le politique et l'économique sur fond de réciprocité.

En effet, comme ses voisins océaniens, Fidji a dû gérer la dispute et l'infraction bien avant l'arrivée des Européens et l'imposition des premiers États coloniaux (Dinnen, 2003, p. 7). Toutefois, ailleurs dans le Pacifique Sud, ce ne sont pas des dents de cachalot mais d'autres biens qui sont échangés dans les rites de conciliation : des dents de dauphins, des coquillages, des nourritures, des noix de bétel ou des nattes (Cretton, 2015). Au-delà de l'objet particulier mis en jeu dans l'échange, la spécificité du *i soro* – cérémonie de réconciliation fidjienne – se distingue des autres rituels de conciliation et de compensation que l'on peut trouver dans le Pacifique (cf. Cretton, 2007b, p. 287-288). Il s'agit plutôt d'une demande de réparation dans le sens de Hooper (1982, p. 124), c'est-à-dire dans un sens chrétien de demande de rachat.

Les processus locaux et translocaux ayant donné naissance à ces échanges signifiants peuvent donc se comprendre comme étant « composés d'une pléthore d'actes, de faits et d'énoncés dont seule une théorie de l'Histoire, quelle qu'elle soit, peut fournir le cadre de description adéquat » (Comaroff, 2007, p. 34).

Du désordre précolonial et païen à l'ordre colonial et chrétien

Les rites impliquant des échanges de dents de cachalot ont été codifiés et régulés durant la colonisation. Certains rites perdurent aujourd'hui, après avoir été légitimés par la politique coloniale comme étant « traditionnels ». D'autres ont été abolis après avoir été considérés comme des pratiques païennes. Ainsi, avant d'être légitimées par les autorités coloniales, les présentations de *tabua* ont été reconnues en 1856 par la Mission Catholique Romaine de Fidji comme étant la façon formelle d'obtenir réconcilia-

tion. D'après le Procès-verbal d'une résolution de ratifier un accord de paix entre Solevu et Nadi, deux dents de cachalot ont été présentées avec des discours d'excuses aux chefs chrétiens présents, d'après « la forme qui correspond à la coutume fidjienne » (Roman Catholic Mission, 1856). Lors de cette situation spécifique, la présentation de dents de cachalot a été reconnue par les leaders chrétiens du moment comme étant « la façon fidjienne traditionnelle », le protocole formel à adopter en matière de réconciliation (*i soro*).

D'autres pratiques, par contre, ont été considérées comme incompatibles avec les préceptes chrétiens. Elles ont été abolies et condamnées par des lois coloniales. Alors que certains rituels ont été légitimés comme étant chrétiens, d'autres ont été réprimés en tant que « vieux esprits malfaisants ». Pour illustration, l'une des « abominables coutumes païennes » impliquant des offrandes de *tabua* était le *baki*, un ancien rite d'initiation masculine, défini par certains missionnaires comme « religion diabolique » (Guinard, s.d., p. 37-38). Il reste difficile de retrouver pourquoi et comment le *baki* a disparu à Fidji, mais il demeure cohérent de relier sa disparition à l'influence grandissante du christianisme. Le Père Guinard raconte d'ailleurs qu'un des vieux pères de la mission, le Révérend de Marzan, lui avait dit que « ceux qui avaient assisté au *baki* croyaient facilement à la messe » (Guinard, s.d., p. 39). On peut ainsi comprendre que la messe pouvait rappeler certains rituels fidjiens et que la christianisation a pu s'implanter grâce à une redéfinition de rites existants. Il est possible, dans cette situation, de percevoir certaines continuités entre les anciennes pratiques fidjiennes et les rituels du christianisme (Rutz, 1987 ; Toren, 1988 ; Kaplan, 1990 ; Thomas, 1992).

Aujourd'hui, certaines pratiques de pardon se perçoivent toujours dans la continuité d'un passé lointain, pré-colonial, comme me l'a expliqué ce journaliste fidjien qui a couvert la libération des otages, en juillet 2000 :

Notre tradition est telle que nous étions des guerriers dans les temps anciens. Avant d'être guerriers, nous étions cannibales... et imaginez, lorsqu'ils se sont tournés vers le christianisme, ils ont pris avec eux la forme affinée du pardon. Dans les temps anciens, lorsque nous étions cannibales, pour demander pardon pour notre erreur ou la faute commise, nous

offrons quelqu'un qui allait être mangé. Vous voyez ou je veux en venir, n'est-ce pas ? (Entretien avec Malakai Veisamasama, journaliste 96 FM, Suva, 6 août 2002)

Durant la période coloniale, la gestion et l'administration de Fidji nécessitaient une mise en ordre de ce que les Britanniques considéraient comme étant du « désordre ». En l'occurrence, les rituels bannis évoquaient deux types de désordre pour les Britanniques : ils menaçaient explicitement l'ordre politique et religieux de la colonie, et ils défiaient implicitement les présupposés de la « coutume fidjienne » sur lesquels les acteurs de la politique coloniale pensaient pouvoir s'appuyer pour diriger le pays (Kaplan, 1989, p. 359). Ceux-ci se référaient à l'idée d'un mode de vie « au village » structuré autour de l'autorité des chefs. Dans cette perspective, pour être considérées comme des « coutumes » aux yeux des officiels coloniaux, les pratiques fidjiennes et les institutions devaient faire preuve d'utilité sociale en relation avec les objectifs et les buts définitivement chrétiens de la colonie (Kaplan, 1989, p. 359).

Cette notion d'utilité sociale a certainement trouvé son apogée dans la légitimation du processus de conversion au milieu du XIX^e siècle. Comme l'a montré Thomas (1992), plus la barbarie des personnes à convertir était considérée comme grande, plus l'acte de conversion acquérait de la légitimité. En ce sens, « la sauvagerie » des sociétés fidjiennes précoloniales a davantage servi à légitimer le travail de conversion des missionnaires (sauver des victimes du paganisme) qu'à susciter un véritable questionnement sur le réseau de relations symboliques et religieuses dans lequel s'inscrivaient les pratiques cannibales qualifiées de « barbares ».

En 2000, le coup d'État orchestré par le groupe de Speight a clairement menacé l'ordre établi, aussi bien politique et économique que religieux. Dans ce contexte, la référence à l'obscurantisme a eu pour visée de sanctionner l'événement politique, instigateur de désordre, au profit d'une remise à l'ordre de la République. De même, qualifier les auteurs du coup d'État de cannibales et de non fidjiens revenait à sanctionner leur action au nom d'un ordre légitime qui serait fidjio-chrétien. Ce processus d'inversion paradoxale entre « ordre » et « désordre » est à

mettre en parallèle avec celui des politiques globales dites de « démocratisation », lesquelles s'inscrivent dans la continuité du processus de colonisation britannique, en regard de la conception évolutionniste dont elles témoignent. Ainsi, l'idée de démocratie, représentative d'un ordre politique à atteindre au plan international, est venue sanctionner le désordre fidjien incarné par le coup d'État.

Sanctionner le désordre local, au nom d'un ordre mondial

À la suite du coup d'État fidjien en 2000, une certaine idée de l'ordre à respecter au plan mondial s'est incarnée dans et par les sanctions internationales imposées notamment par l'ONU et le Commonwealth. Celles-ci exigeaient un rapide « retour à la démocratie », sous menace d'un maintien des sanctions économiques appliquées suite aux événements du 19 mai. Ces condamnations se sont répercutées sur les sanctions nationales imposées spécialement par des leaders fidjiens opposés au coup d'État, qualifiant celui-ci de retour au cannibalisme *versus* le christianisme. On retrouve ici la perspective évolutionniste largement débattue en anthropologie (Clastres, 1974), laquelle repose sur une conception univoque de l'histoire considérée comme linéaire et progressive. Cette perception d'une condition sociétale perçue comme inachevée, incomplète et insuffisante – donc intermédiaire sur un plan évolutif – révèle davantage les perspectives et prises de position des observateurs et analystes que l'« état » des sociétés concernées elles-mêmes (Cretton, 2007b, p. 274-280).

Toutefois, anthropologues et élites politiques peinent aujourd'hui à sortir de cette linéarité pour penser les diversités culturelles *dans* le cadre de la « mondialisation ». L'idée d'un « État démocratique », dans les discours de sens commun, est perçue comme la finalité à atteindre pour toutes les sociétés du globe. Dans cette perspective, les sociétés insulaires sont souvent considérées comme « inachevées », par rapport à « nos » sociétés – que cela soit en référence à leurs États « faibles » ou à leurs nations « absentes ». Certaines prises de position savantes ont largement diffusé l'idée selon laquelle certains États seraient plus « faibles » que d'autres, en raison de leur instabilité politique (May, 2004). Les situations actuelles et conflictuelles en Papouasie-Nouvelle-Guinée ou dans les îles

Salomon, par exemple, sont souvent définies par cette dénomination de *weak states*. « La plupart des ethnologues dépeignent l'identité nationale en Mélanésie comme récente, faible, contestée ou absente, surtout dans les régions reculées » (Douglas, 2003, p. 8). En opposition, les États « forts » sont définis par l'idée d'une « démocratie florissante » (May, 2004) et d'une croissance économique stable sur le plan national et mondial. Si la nation est bien une « communauté imaginée » dans le sens d'Anderson¹³ (1996, p. 19), elle est également une notion occidentale, construite historiquement à travers des trajectoires européennes spécifiques (Douglas, 2003, p. 2s.). C'est en référence à cette construction que s'est forgée la qualification des États récents postcoloniaux, soumis à des revendications identitaires, comme étant des États « faibles », sujets à des retours à la « barbarie ». Au niveau international, le biais ethnocentrique semble désormais naturaliser les « stades » de « l'État », non plus de la barbarie à la civilisation, mais de la « faiblesse » à la « force », selon des critères à la fois occidentaux, économistes et politiques. Pour les acteurs concernés, cette hiérarchisation a été particulièrement performative de sens dans le contexte national fidjien. Elle a su réactiver la vieille rhétorique coloniale entre barbarie (Fidji) et civilisation (Angleterre) pour qualifier l'évolution de la société fidjienne sur une échelle allant du « coup d'État » à la « démocratie », avec pour effet de naturaliser l'État fidjien comme un état « faible » et « instable ».

4. Conclusion : événement historique, don et fait social total

L'inscription de l'événement dans l'histoire fidjienne s'est actualisée en 2000 dans une succession d'incidences tantôt conflictuelles, tantôt conciliatrices, à différentes échelles, locales, nationales, internationales. Celles-ci ont permis d'inscrire le coup d'État tantôt en continuité, tantôt en rupture avec un passé précolonial, colonial, postcolonial, pour en faire un événement signifiant à des degrés

13. « Une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine ».

divers et dans des dimensions multiples, autant pour les acteurs et actrices concernées que pour l'anthropologue qui les a côtoyés. Dotée d'une profondeur historique complexe, la production collective de sens s'est cristallisée dans et par des relations complexes entre des catégories en mouvement qui, au fil des incidences, n'ont cessé de rappeler le passé pour dire le présent et retisser l'histoire.

République insulaire qui continue de (re)connecter le social, le politique et l'économique sur fond de réciprocité, Fidji permet donc d'exemplifier la dialectique de l'événement, c'est-à-dire l'articulation des imbrications et confrontations entre une sphère locale et un plan global, compris comme deux polarisations définitivement plurielles et situées. Dans le cas fidjien analysé, l'événement historique comme concept anthropologique relève du fait social total.

Les imbrications entre les dimensions religieuses et politiques qui se sont construites à travers l'histoire se sont trouvées exacerbées en 2000, par et dans la mouvance du coup d'État. Officiant tel un révélateur pour l'analyste, l'événement politique a certainement ravivé l'empreinte du processus de christianisation sur les auto-références actuelles, individuelles et collectives, en négatif comme en positif. Mais il a surtout permis de mettre en lumière l'efficacité actuelle de la *tabua*, cet objet d'ivoire ancien, transporteur de densité historique, mythique et mystique.

Bibliographie

ANDERSON B., 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte/poche, Sciences humaines et sociales.

BENSA A., FASSIN E., 2002, « Qu'est-ce qu'un événement ? », *Terrain*, n° 38, Paris, Éd. du Patrimoine.

CAPELL A., 1991, *The Fijian dictionary*, Suva, Fiji, Government Printer.

CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit.

COMAROFF J., COMAROFF J. L., 2007, « L'échelle inconfortable de l'ethnographie : anthropologie postcoloniale et violence de l'abstraction », *Traverse*, n° 3, p. 19-49.

CRETTON V., 2015, « La chefferie autrement. Une notion mille-feuille, bonne à repenser », *Journal de la Société des Océanistes* n°141, vol. 2, p. 267-282.

CRETTON V., 2007a, « L'ambivalente figure de l'indigène universel dans les discours sur la nation fidjienne », in GAGNE N., THIBAUT M., SALAÜN M. (eds.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec, Les Presses de L'Université Laval, p. 401- 418.

CRETTON V., 2007b, *Négocier le conflit à Fidji. « Cérémonies du pardon » et enjeux du coup d'État de 2000*, Paris, l'Harmattan/Mondes Océaniens.

CRETTON V., 2005, « Traditional Fijian apology as a political strategy », in E. HERMANN, W. KEMPF (eds.), *Relations in multi-cultural Fiji. Transformations, positionings and articulations*, Special Volume *Oceania*, n° 75, vol. 4, p. 403-417.

CRETTON V., 2002a, « Chronique d'une ethnographie dans un parlement assiégé par des rebelles. Le dilemme de l'anthropologue en situation de conflit : participer, mais à quoi ? », *Carnets-de-Bord. Revue de Jeunes chercheurs en sciences sociales*, n° 3, p. 78-88.

CRETTON V., 2002b, « Un coup d'État à Fidji, ou les enjeux d'un terrain bouleversé par l'événement », *ethnographiques.org*, n° 2 [en ligne], <http://www.ethnographiques.org/2002/Cretton>

DOUGLAS B., 2003, « Les "États faibles" et les affirmations nationalistes locales : des paradigmes mélanésien en émergence ? », *Ethnologies comparées*, n° 6, p. 1-17.

FARGE A., 2002, « Penser et définir l'événement en histoire », *Terrain*, n° 38, p. 69-78.

FRIEDMAN J., 1988, « No historie is an island. An exchange between Jonathan Friedman and Marshall Sahlins », *Critique of anthropology*, n° 8, vol. 3, p. 7-39.

GUINARD Father J., s. d., *L'Histoire de Mission*, pour enfants. Fiji, Suva, Roman Catholic Mission.

HOOPER S. J. P., 1982, *A study of valuables in the chiefdom of Lau. Fiji*, University of Cambridge, Thesis (copie privée de l'auteur).

KAPLAN M., 1990, « Christianity, People of the Land and chiefs in Fiji », in J. BARKER (eds.), *Christinity in Oceania. Ethnographic perspectives*, Lanham, University Press of America, p. 127-147.

KAPLAN M., 1989, « *Luve ni wai* as the British Saw It : Constructions of Custom and Disorder in Colonial Fiji », *Ethnohistory*, n° 36, vol. 4, p. 349-371.

LAL B. V., 2000, « Chiefs and thieves and other people beside's. The making of George Speight's coup », *The journal of Pacific History*, n° 35, vol. 3, p. 281-293.

MAUSS M., 1983 [1950], *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (Quadrige).

MAY J. R., 2004, *State and society in Papua New Guinea. The first twenty-five years*, Canberra, ANU Press.

MOLINO J., 1986, « L'événement : de la logique à la sémiologie », *L'événement* (Actes du colloque organisé à Aix-en-Provence par le Centre Méridional d'Histoire Sociale, 1983), Aix-en-Provence, Université de Provence.

NORA P., 1974, « Le retour de l'événement », in J. LE GOFF et P. NORA (eds.), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, p. 210-228.

NORTON R., 2000, « Reconciling ethnicity and nation : contending discourses in Fiji's constitutional reform », *The contemporary Pacific*, n° 12, p. 83-122.

ROMAN CATHOLIC MISSION. FIJI, 1856-1890/1899-1900, « Correspondence with government. Fiji », Suva, Roman Catholic Archdiocesan Office.

RUTZ J., 1987, « Capitalizing on Culture. Moral ironies in urban Fiji », *Comparative Studies in Society and History*, n° 29, p. 533-557.

SAHLINS M., 1991, « The return of the event again. With reflections on the beginning of the great Fijian war of 1843 to 1855 between the kingdoms of Bau and Rewa », in A. BIRSACK (ed.), *Clio in Oceania. Toward a Historical anthropology*, Washington and London, Smithsonian Institution Press, p. 37-99.

SAHLINS M., 1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil.

SAHLINS M., 1985, *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

SAHLINS M., 1982, « Femmes crues, hommes cuits et autres "grandes choses" des îles Fidji », *Le débat*, n° 19, p. 121-145.

SAHLINS M., 1962, *Moala. Culture and Nature on a Fijian Island*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

SCHULTE-TENCKHOFF I., 1997, *La question des peuples autochtones*, Bruxelles, Bruylant.

THOMAS N., 1992, « The inversion of Tradition », *American Ethnologist*, n° 19, vol. 1, p. 213-232.

THOMAS N., 1991, *The Entangled Objects, Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Massachusetts, Londres, Harvard University Press.

TOREN C., 1988, « Making the present, revealing the past. The mutability and continuity of Tradition as process », *Man*, n° 23, vol. 4, p. 696-717.

PARTIE III.
L'ÉVÉNEMENT-RITUEL :
MOBILISATION ET MISE EN SCÈNE
DES APPARTENANCES
DANS LE CATHOLICISME
CONTEMPORAIN

FAIRE ÉVÉNEMENT DANS LE CATHOLICISME FRANÇAIS

Céline Béraud

1. Introduction

Il fut un temps en France où tout le monde, en somme, était chrétien – catholique, comme de juste. Et voici que personne, en quelque sorte, ne l'est plus. Non, certes, que les églises fussent pleines autrefois. [...] Non, sans doute, que les églises soient vides aujourd'hui. Mais elles ne sont plus guère fréquentées que par moments et par endroits. Le catholicisme occupait le territoire et scandait le temps. Il est devenu affaire de réseaux et de rassemblements ponctuels (Tranvouez, 2011, p. 7).

Pour décrire la perte d'emprise du catholicisme sur la société française, l'historien Yvon Tranvouez pointe ainsi les changements dans le rapport à l'espace et au temps, qui sont venus bousculer les cadres traditionnels de la pratique religieuse, mentionnant en particulier, sans développer davantage, l'importance prise par « les rassemblements ponctuels ». Depuis une vingtaine d'années, les autorités ecclésiales, dans le sillage de Jean-Paul II, se sont efforcées de transformer ces rassemblements en de véritables événements. Tout rassemblement religieux, tout rituel, ne constitue pas en soi un événement. Plusieurs éléments doivent se trouver réunis : des foules nombreuses présentes dans des lieux qui ne sont pas des espaces cultuels (stade, hippodrome, place, centre-ville,

rue) et une dimension festive, voire spectaculaire, dont la mise en scène est censée procurer aux participants une expérience émotionnelle. Les Journées Mondiales de la Jeunesse (JMJ) qui se sont tenues à Paris en 1997 représentent à cet égard un moment clé¹. Constatant le succès de l'opération, les acteurs catholiques ont ainsi entendu réinventer sur le terrain français des formes de participation religieuse, alors que l'assistance à la messe ne concerne plus qu'une petite minorité. En s'appuyant sur les travaux de Nicolas Mariot développés dans un tout autre contexte², on peut à leur propos parler d'événements institués : ils ne sont ni accidentels ni inattendus mais, au contraire, le fruit d'un travail préparatoire porté par un cadre institutionnel.

Les affinités entre catholicisme et événement sont nombreuses et ne sont pas nouvelles. Le calendrier liturgique est anamnèse, mémoire d'événements fondateurs que relatent les Évangiles. Il se décompose en une liturgie des temps ordinaires et une liturgie extraordinaire (celle de l'Avent et des fêtes de Noël, celle du temps pascal qui court du Carême au lundi de la Pentecôte). La théologie est en outre l'une des disciplines qui traitent de l'événement (Prestini-Christophe, 2006). Au-delà de ces temps liturgiques programmés, il y a un savoir-faire catholique ancien en matière événementielle :

La dimension événementielle a toujours fait partie d'un dispositif de gouvernement de l'Église catholique, en France et ailleurs. Les grands rassemblements se sont succédés, dans l'histoire, sur des bases de mobilisation variables : congrès [...], pèlerinages, rassemblements de mouvements (scoutisme, Action Catholique) (Brémond d'Ars, 2010, p. 40).

Cette dimension événementielle s'est trouvée réinvestie et dynamisée au cours des deux dernières décennies. Il s'est agi pour les autorités ecclésiales de redonner une forme de visibilité au catholicisme français, visibilité dans les lieux (le plus souvent urbains) où ces manifestations se sont déployées et, davantage encore, visibilité médiatique. Comment l'institution catholique fabrique-t-elle des événements institués pour s'inscrire

1. Sur ce point, voir Mercier (2017).

2. Mariot (2002) s'intéresse aux visites présidentielles en province au cours des soixante premières années du xx^e siècle.

dans l'espace public et médiatique ? En quoi répond-t-elle ainsi aux attentes de certains fidèles désireux d'afficher leur identité religieuse dans une société qu'ils jugent indifférente voire hostile au religieux en général et au catholicisme en particulier ?

Après être revenu brièvement sur les JMJ de 1997 qui se sont tenues à Paris, il s'agira d'analyser la mise en œuvre en France de logiques événementielles dans le cadre des structures traditionnelles catholiques, principalement des diocèses, dans une moindre mesure des paroisses, et de montrer en quoi elles participent d'un catholicisme d'affirmation alors même que l'on assiste à « l'épuisement d'une identité qui a perdu son ancrage dans une culture commune longtemps partagée au-delà du groupe amenuisé de ses fidèles » (Hervieu-Léger, 2003, p. 311)³.

2. L'événement des JMJ de Paris (1997)

En matière événementielle, les JMJ de Paris constituent un précédent réussi, dont les autorités ecclésiastiques françaises s'efforceront ensuite d'utiliser les ressorts et de répéter les pratiques. Il y avait bien eu auparavant d'autres voyages du pape Jean-Paul II en France, en 1986 à Lyon et en 1988 à Strasbourg, décrits comme « spectacle et comme événement médiatique » (Willaime, 1993), mais leur impact sur le catholicisme français semble bien inférieur à celui des JMJ de 1997.

Certainement inspiré par les rencontres de Taizé, Jean-Paul II invente à Rome, en 1984-1985, les Journées Mondiales de la Jeunesse, qui vont avoir lieu ensuite tous les deux ou trois ans un peu partout à travers le monde (avec une alternance Europe/autres continents). Henri Tincq, dans un article du *Monde* de 2008⁴, revient sur le succès jamais démenti de ces rassemblements. Il parle à leur propos de « coup de génie du pape » qui en a fait « une utopie mobilisatrice », une « tribune » pour la « mondialisation » de son message. Les JMJ constituent un bon

3. Danièle Hervieu-Léger a qualifié ce processus d'exculturation.

4. « La tribune favorite de Jean-Paul II, devenue une "utopie mobilisatrice" », *Le Monde*, 15 juillet 2008.

exemple d'événement institué au sens de Nicolas Mariot (2002). L'Église catholique est en effet « à la fois instigatrice, organisatrice et régulatrice de la rencontre » (Perreault, 2005), en reprenant et déclinant un canevas qui a fait ses preuves.

Les JMJ de 1997 se sont tenues à Paris du 19 au 24 août (les précédentes avaient eu lieu deux ans plus tôt à Manille). À cette occasion, la chronique d'un échec annoncé s'est trouvée doublement déjouée. On craignait une faible mobilisation de la jeunesse dans un pays aussi sécularisé que la France, où une part importante des jeunes générations échappe aujourd'hui à toute forme de socialisation catholique. Or, 35 000 pèlerins se sont réunis sur le Champ de Mars pour accueillir Jean-Paul II, et plus d'un million se sont rassemblés dans l'hippodrome de Longchamp pour la veillée et la messe de clôture, ce qui en fait certainement l'une des plus grandes manifestations religieuses qu'a connu la France au cours des cinquante dernières années. De nombreux éléments ont convergé pour faire de ces journées un événement : la foule dénombrée, l'effervescence générale évoquée, le spectacle mis en scène, la fête annoncée, l'investissement de l'espace urbain par les pèlerins. Ces derniers ont ainsi donné l'image d'un catholicisme jeune, joyeux, affichant fièrement son identité. On a ensuite annoncé un fiasco financier, du fait de l'important déficit auquel les organisateurs ont dû faire face à l'issue du rassemblement. Or, grâce aux dons des fidèles (des personnes plus âgées qui ont trouvé ainsi une façon de s'associer à l'événement), l'opération s'est révélée *in fine* bénéficiaire. C'est donc une surprise tant pour les médias que pour les catholiques eux-mêmes, qui sont alors témoins d'une capacité de mobilisation et plus largement d'une forme de vitalité dont ils ne pensaient plus leur Église capable dans ce pays. Bien sûr, les différentes lectures de l'événement n'ont pas été unanimes dans le champ catholique, certains n'y voyant qu'« un *happening* sans suites significatives, une stratégie de "marketing" dans laquelle on utilise les jeunes pour rénover l'image de l'Église » (Perreault, 2005)⁵.

5. Jean-Philippe Perrerault évoque ici les débats qui ont suivi les JMJ de Toronto en 2002. Ceux qui ont eu lieu en France cinq ans plus tôt sont de la même teneur.

Les rassemblements à Paris ont en outre fait l'objet d'une intense médiatisation, qui est allée bien au-delà de la presse confessionnelle et a mobilisé également les grandes chaînes de télévision. Roland Campiche (2000, p. 269)⁶ considère même que ce sont les médias qui ont « conféré à la rencontre la dimension d'événement » : sans eux, les JMJ n'auraient constitué qu'un rassemblement d'une moindre portée qui aurait eu peu d'écho en dehors du monde catholique. C'est peut-être moins un lien de causalité qu'un phénomène d'affinités électives. En effet, les médias valorisent le religieux événementiel (comme les JMJ) parce qu'ils trouvent dans cette expression de la religiosité contemporaine des caractéristiques qui conviennent parfaitement à la télévision, les « propriétés requises pour accéder au marché médiatique » pour parler comme Goetschel et Granger (2011, p. 20) : émotionnalisation, esthéticisation, primat de l'expérience individuelle et relative déterritorialisation (Willaime, 2001).

Danièle Hervieu-Léger, accompagnée d'un groupe de chercheurs du *Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux*, s'était livrée à une enquête de terrain pendant les JMJ de Paris. Il ressort de son analyse, telle qu'elle apparaît dans une interview donnée à *La Vie* en 1997⁷, une sorte de tension. D'un côté, la sociologue soulignait le fait que se trouvent parmi les participants une majorité de jeunes gens socialisés dans le catholicisme, souvent pratiquants, suivis par d'autres qu'elle qualifie de « sympathisants ». De l'autre, c'est en s'appuyant notamment sur ce terrain qu'elle a forgé les deux figures idéales-typiques du pèlerin⁸ et du converti (Hervieu-Léger, 1999). S'affirmerait ici selon elle une nouvelle forme de participation ecclésiale à éclipses, celle « des hauts lieux et des temps forts » du

6. De même, Pierre Nora (1974, cité par Fassin, 2002) considère que la médiatisation ne contribue pas seulement à faire connaître l'événement, mais qu'elle en est constitutive dans les sociétés modernes.

7. « Quels lendemains pour les JMJ ? », Interview avec Danièle Hervieu-Léger, *La Vie*, 30 octobre 1997.

8. La figure du pèlerin est construite en opposition à celle du pratiquant. Pour ce dernier, la pratique est obligatoire, normée par l'institution, fixe, communautaire, territorialisée (stable) et répétée (ordinaire). Pour le premier, elle est volontaire, autonome, modulable, individuelle, mobile et exceptionnelle (extraordinaire) (Hervieu-Léger, 1999, p. 109).

catholicisme, qui serait en phase avec les formes de mobilisation à l'œuvre dans d'autres champs de l'activité sociale :

Il convient de replacer le phénomène dans un contexte sociologique qui va bien au-delà de l'Église et même des faits religieux en général [...]. Je parlerais d'une sociabilité des grands rassemblements, celle de l'extraordinaire, de l'individu, de la mobilité, par opposition à une sociabilité ordinaire, sur la longue durée, répétitive, liée à un cadre territorial fixe. On vient aux JMJ une fois dans sa vie, mais pas à l'église tous les dimanches. De même qu'on va voir la grande exposition de La Tour alors qu'on ne met jamais les pieds dans les musées, de même que les théâtres sont souvent vides tout au long de l'année alors que les festivals d'été attirent les foules... Les communautés et les institutions stables sont malmenées par ce type de comportements, qu'il s'agisse de l'Église, du mariage, ou des partis politiques (« Quels lendemains pour les JMJ ? », art. cit.).

Danièle Hervieu-Léger insistait ainsi sur la contradiction apparente entre ce type de « sociabilité affinitaire » et la « sociabilité territoriale » traditionnelle du catholicisme. L'événement que constitue le grand rassemblement tranche avec la routine de la vie paroissiale et sa temporalité ordinaire, voire la disqualifie :

les rassemblements produisent de l'événement liturgique, qui dévalorise *de facto* l'hebdomadaire, ravalé au rang local. La mise en scène des grands rassemblements mobilise les moyens techniques qui transforment la théâtralité liturgique, faisant ressortir la pauvreté quotidienne de la messe dominicale. Pape inséré dans la modernité, Jean-Paul II est un « curé mondial », qui intervient sur le terrain même des curés par ses nombreux voyages. [...] Il vaut mieux venir à la messe de Benoît XVI en septembre 2008 à Paris, aux Invalides, que participer ce même jour à la messe de sa paroisse (Brémond d'Ars, 2010, p. 84).

3. Les logiques événementielles à l'œuvre dans les diocèses

Ces événements religieux « exceptionnels » et la sociabilité ordinaire catholique, celle des diocèses et des paroisses, se sont en fait révélés être moins opposés

qu'articulés. D'abord parce que cette sociabilité ordinaire a été intégrée au dispositif des JMJ de Paris. Pour la première fois dans la courte histoire des JMJ, les pèlerins ont passé une semaine dans les différents diocèses du pays et ont été accueillis en paroisses, avant de se retrouver dans la capitale. Lors des précédentes sessions, ce sont surtout les communautés dites « nouvelles » (charismatiques) et les mouvements (notamment le scoutisme) qui avaient été mobilisés. À Paris, les responsables font le choix d'écarter l'Emmanuel⁹ du comité d'organisation. Cette association des structures territoriales traditionnelles se retrouve sept ans plus tard lors de « Paris Toussaint 2004 », l'un des Congrès internationaux pour la Nouvelle Évangélisation (autre grand rassemblement qui s'est tenu dans la capitale et qui a souvent été décrit comme des « JMJ bis »). Se sont trouvés ainsi associés des éléments *a priori* antagoniques dans les types idéaux du pratiquant et du pèlerin : le cadre territorial stable de la paroisse dans lequel s'inscrit le pratiquant et celui mobile du pèlerin. Forts de l'expérience des JMJ de 1997 qui font date dans le catholicisme français, les évêques et leurs collaborateurs vont en outre s'attacher à fabriquer de l'événement à l'échelle du diocèse ou des paroisses. Ils vont avoir recours au ressort événementiel pour plusieurs types de manifestations, les ordinations par exemple et tout particulièrement.

Dans les diocèses français, un prêtre sur deux a plus de 75 ans, et les accès à la prêtrise sont peu nombreux. Si la moyenne est de une ordination par diocèse et par an, certains diocèses n'en connaissent pas pendant plusieurs années¹⁰. Les ordinations constituent des moments mobilisateurs : la foule s'y déplace pour y assister ; la mise en scène est soignée ; l'institution communique à propos de l'événement qui rencontre l'intérêt des médias locaux voire nationaux¹¹. Les ordinations font événement non seulement parce qu'elles sont rares, mais aussi parce que

9. La communauté de l'Emmanuel a été fondée dans les années 1970 dans la mouvance charismatique venue des États-Unis. Elle constitue certainement aujourd'hui la communauté catholique « nouvelle » la plus importante en France, tant du point de vue du nombre de ses membres (clercs et laïcs) que de son influence.

10. C'est le cas du diocèse de Verdun qui, en quinze ans (entre 1991 et 2006), n'a connu aucune ordination.

11. Les ordinations à la prêtrise, traditionnellement célébrées à la fin du mois de juin, donnent lieu chaque année à des reportages dans

la cérémonie est « fabriquée » ainsi. Jean-Marie Lustiger (archevêque de Paris de 1981 à 2005, diocèse dans lequel les ordinations étaient très supérieures à la moyenne française), par ailleurs très investi dans les JMJ de 1997, avait développé en la matière un savoir-faire particulier, comme j'avais pu l'observer le samedi 26 juin 2004 (Béraud, 2007). Ce jour-là, sur le parvis de Notre-Dame, débutait l'ordination de onze jeunes hommes. La perfection formelle de la cérémonie, le charisme du cardinal qui fêtait le même jour son jubilé manifestant ainsi la continuité de la lignée sacerdotale, la foule présente à l'intérieur comme à l'extérieur de la cathédrale, dont plusieurs centaines de clercs, donnaient à voir une impressionnante mise en scène du catholicisme français. Deux mille places assises étaient prévues sur le parvis de Notre-Dame. Un écran géant permettait aux personnes de suivre, en plein air, la célébration dans son intégralité. La cathédrale Notre-Dame ne pouvait contenir la foule venue en nombre assister à la célébration d'ordination des onze nouveaux prêtres (dont huit diocésains). L'intérieur de la cathédrale étant réservé aux proches des ordinands, la célébration se tenait en alternance à l'autel et sur le parvis, où malgré la fraîcheur de cette matinée de juin se pressaient de nombreux catholiques¹².

Au printemps 2008, le service des vocations du diocèse de Besançon a conçu la « Prêtres Académie », qui constitue un autre exemple d'une mise en scène des ordinations comme événement en ayant recours cette fois à Internet. En plagiant certains éléments de la « Star Academy », émission de télé-réalité alors bien connue des adolescents, il s'est agi de présenter, au cours de quatre épisodes accessibles sur Internet, « l'aventure au quotidien » de deux prêtres (Michel et Christophe) et d'un diacre ordonné prêtre à la fin de la série (Franck). Au-delà de l'audace formelle, l'objectif affiché est de donner de l'Église catholique

les médias locaux et nationaux sur le parcours de séminaristes et leur entrée dans le « métier ». Voir par exemple Stéphanie Le Bars, « À Versailles, des jeunes prêtres décidés à incarner la "génération François" », *Le Monde*, 1^{er} juillet 2013.

12. Remarquons que l'Église catholique en la fin du mois de juin n'est pas la seule à vouloir occuper l'espace public. Ainsi les ordinations ont-elles eu lieu tôt le matin afin de ne pas mêler la foule des fidèles réunis sur le parvis de Notre-Dame aux chars de la Gay Pride qui se tenait le même jour dans le centre de Paris.

et de ses prêtres une image « dépolissière » et réaliste. Le succès d'audience de l'opération semble avoir largement dépassé les attentes de ses concepteurs. La forme participe de la dimension événementielle de la « Prêtres Academy ». Elle est censée, selon le principe du « buzz », permettre la diffusion de l'information à peu de frais. Et surtout, elle est également intrinsèquement incongrue, donc en elle-même susceptible de faire parler d'elle : la télé-réalité (dont ne sont retenus que quelques traits) semble *a priori* entrer en contradiction avec les valeurs et principes catholiques. Les témoignages de Franck, Michel et Christophe sont proches de ceux que l'on trouve dans une série d'ouvrages écrits par des ecclésiastiques, souvent encore jeunes. Ils visent à rendre compte tout à la fois de leur quotidien dans sa banalité et de la singularité de leur engagement. S'il s'agissait de faire événement, l'objectif a été atteint. L'information s'est largement diffusée sur le net. Le public touché (du moins ce qu'en donne à voir l'analyse du questionnaire auquel les internautes étaient invités à répondre) est jeune : un peu moins de deux répondants sur trois a moins de 35 ans. Si la majorité des auditeurs déclare un lien avec le catholicisme (même ténu), un sur quatre ne se reconnaît pas dans cette confession et 6 % se disent « en recherche ». Les médias¹³ ont pris rapidement le relais et se sont largement fait l'écho de la « Prêtres Academy », bien au-delà de la seule sphère confessionnelle et locale. On peut cependant remarquer que les analyses qui sont développées à cette occasion sont le plus souvent superficielles et très redondantes. Le succès d'audience de la « Prêtres Academy » n'est pas sans lien avec le fait que les représentations sociales attachées à la prêtrise se sont brouillées et que cette figure est devenue assez largement énigmatique.

Le ressort événementiel auquel ont eu recours les autorités ecclésiastiques ne se limite pas aux ordinations. On le retrouve dans d'autres dispositifs. C'est le cas notamment des synodes, comme l'a bien montré Nicolas de Brémond d'Ars (2010 et 2012). Le synode, institution ancienne tombée en désuétude et réinvestie au cours des dernières

13. Voir *Le Figaro*, 20 juin 2008 ; *Le Nouvel Observateur*, 22 juin 2008, ou encore *Ouest France*, 2 juillet 2008. Des reportages sont diffusés à la télévision sur TF1 le 19 juin et sur BFMTV le 27 juin 2008 notamment.

décennies, a été repensé pour constituer un événement « à vivre » (Brémond d'Ars, 2010, p. 40) : grands rassemblements (13 000 personnes ont ainsi été mobilisées lors du synode de Luçon) à l'occasion de dispositifs liturgiques ou non liturgiques, dans des lieux vastes hors église (palais de congrès, gymnase...), festivités, spectacles, etc., dont les médias locaux rendent compte. Le mouvement synodal, dont la forme est indéniablement inspirée des JMJ et autres visites du pape Jean-Paul II (Brémond d'Ars, 2012), tranche ainsi, par ses dimensions événementielles, avec les mobilisations locales décrites comme peu dynamiques et contribue à redonner au diocèse une pertinence comme espace d'action pastorale et liturgique.

On pourrait multiplier les exemples, tout ou presque pouvant devenir pour les évêques et leurs collaborateurs prétexte à faire événement, comme c'est le cas pour l'anniversaire fêté dans le diocèse de Valence le 23 juin 2012. L'objet de la fête est assez mince et ne semble pas *a priori* de nature à mobiliser les foules : les quinze ans du site Internet du diocèse. La responsable de la communication du diocèse, à l'initiative de l'opération et auteure d'un article paru dans la revue diocésaine, situe d'emblée cette fête par rapport à d'autres événements institués : Fête du printemps, Fête de la musique, Immeubles en fêtes. On retrouve ici une déclinaison miniature du dispositif des JMJ. Le public est nombreux (plus de mille personnes). Il est composé de jeunes gens, enfants au premier plan de la photo, même si ce sont en fait toutes les tranches d'âge qui sont mobilisés, ce qui est d'ailleurs souligné dans l'article¹⁴. La convivialité est assurée, un immense buffet est offert aux participants sur le mode des « apéros Facebook »¹⁵. Il n'y a pas de liturgie mais deux concerts donnés par des groupes de prêtres : le trio Apollinaire et Glorious fondé après les JMJ de 2000 par trois frères originaires de la ville. Fête et spectacle se trouvent donc associés. Le lieu est public : la place du Champ de Mars en plein cœur de la ville, qui n'est pas un territoire d'Église et qui, selon l'auteure de l'article, donne à voir « une Église "hors les murs" » susceptible d'aller « à la rencontre des gens, de tous les gens... ». La stratégie de visibilité est pleinement

14. « Cheveux gris et poussettes ont formé un auditoire attentif ».

15. Auxquels il est explicitement fait référence dans l'article de la revue diocésaine.

assumée : « Quoi en retenir si ce n'est cette visibilité gratuite d'une Église qui se présente sans rien avoir à vendre, ni à faire souscrire..., une visibilité joyeuse et inculturée ». Enfin, la presse (locale) donne un large écho à l'événement.

Ordinations, synodes, occasions plus ponctuelles, l'Église mise ainsi beaucoup aujourd'hui sur le mode de communication événementiel lorsqu'elle (re)pense ses manifestations. En dupliquant les principales caractéristiques qui sont celles des JMJ, il s'agit de « faire événement » pour exister dans l'espace public : celui de la ville, des médias traditionnels, ou celui dématérialisé d'Internet. Pour autant, le succès n'est jamais garanti. Comme le souligne Nicolas Mariot (2002), par le principe de répétition à l'œuvre dans la fabrique de l'événement institué (qui consiste à faire appel à ce qui s'est déjà fait), le risque de banalisation et de routinisation des pratiques est en quelque sorte inhérent à l'opération.

4. Un catholicisme d'affirmation

Si les dispositifs événementiels ont un effet quasi nul du point de vue du strict comptage des pratiquants et des ordinants, leur rôle n'en est pas moins important dans la construction des identités collectives et individuelles d'un catholicisme français contemporain devenu un catholicisme d'affirmation.

L'apparition et la généralisation depuis 20 ans de ces logiques événementielles n'ont eu d'impact notable ni sur le niveau de pratique religieuse, ni sur le nombre des candidats à la prêtrise. Très vite, dès 1997, on s'interroge sur les lendemains des JMJ de Paris. À l'occasion des 10 ans de la rencontre, le journal *La Croix* s'attache à en faire un bilan :

les Journées mondiales de la jeunesse (JMJ) organisées du 19 au 24 août 1997 à Paris et en région parisienne n'ont pas enrayer la baisse de la pratique dominicale ni celle des vocations sacerdotales et religieuses en France.

Plus spécifiquement, elles n'ont pas eu d'effet sur le niveau d'observance des jeunes catholiques. On pourrait sans aucun doute en dire autant des autres événements,

que je viens d'évoquer, produits à l'échelle des diocèses. Il y a là un contraste saisissant, commenté par de nombreux observateurs :

la visibilité croissante du religieux, son poids dans les médias et dans la politique correspondent-ils vraiment à une augmentation de la pratique ? Pour l'Europe, cela n'a rien d'évident : le pontificat de Jean-Paul II a incarné la modernité médiatique du religieux, mais si, pendant vingt ans, des jeunes de plus en plus nombreux se sont précipités pour rencontrer le pape aux Journées mondiales de la jeunesse (JMJ), le nombre d'inscrits dans les séminaires catholiques n'a cessé de chuter durant la même période. Faut-il en conclure que plus les jeunes voient le pape, moins ils ont envie de devenir prêtres ? Ou bien, plus prudemment, que la demande de spiritualité ne correspond plus avec ce que l'Église traditionnelle peut leur offrir ? (Roy, 2008, p. 17)

En moins de trente ans, la part des catholiques dans l'ensemble de la population habitant en France est passée, selon les données des Enquêtes sur les Valeurs des Européens, de 70 % (en 1981) à 42 % en 2008 (Dargent, 2009). Chez les 18-29 ans, on assiste à « un véritable effondrement » (Dargent, 2009, p. 215), la proportion tombant aux mêmes dates de 54 à 23 %. Ainsi, plus on est jeune et moins on a de chance d'être catholique et, surtout, d'être catholique pratiquant ; 33 % des plus de 60 ans sont catholiques pratiquants réguliers ou irréguliers, contre seulement 8 % des 18-29 ans. Ces statistiques mettent en évidence un phénomène de « renouvellement des générations, les générations âgées, marquées par le catholicisme, qui sont en train de disparaître étant remplacées par de jeunes générations beaucoup plus détachées des institutions religieuses » (Bréchon, 2009, p. 207). Quant au corps sacerdotal, il a vu lui aussi ses effectifs continuer à se réduire. Là aussi, l'impact des JMJ ou d'autres événements catholiques n'est pas perceptible d'un point de vue quantitatif. Le processus de vieillissement et de déclin quantitatif du clergé est dû là aussi à un non-renouvellement générationnel. Si le nombre d'ordinations est relativement stable (une petite centaine chaque année depuis la fin des années 1970), celui des décès est cinq à six fois supérieur.

S'il n'a pas permis de contrecarrer la baisse du nombre de pratiquants ni celle des séminaristes, l'événement n'en

produit pas moins d'autres effets sociaux. Il participe notamment d'une présence au monde des catholiques, qui cultivent ainsi leur visibilité. Cette dernière se trouve en conformité avec la stratégie de « nouvelle évangélisation » définie par Paul VI¹⁶ et entièrement reprise à son compte par Jean-Paul II, que les catholiques français n'adoptent véritablement que dans les années 1990¹⁷ et dont le cardinal Lustiger a été le grand promoteur. Il ne s'agit plus de s'enfouir dans le monde comme on l'avait fait au cours des deux ou trois décennies passées mais, au contraire, d'y affirmer sans complexe son identité et ses convictions. Ainsi, alors que le catholicisme français des années 1970 s'était « dévisibilisé » (Tranvouez, 2011, p. 214)¹⁸, on s'attache à le rendre de nouveau visible¹⁹. Dans cette perspective, le recours aux logiques événementielles ne constitue qu'un moyen parmi d'autres d'accroître cette visibilité. Ainsi, des manifestations, qui ne relèvent pas du registre de l'événement, visent également à s'inscrire dans l'espace urbain à l'occasion des temps forts du calendrier liturgique : à Paris, par exemple, la mise en place d'une crèche sur le parvis de Notre-Dame, ou encore la multiplication des chemins de croix dans les rues à l'occasion du « Jeudi saint »²⁰. Citons également le port par les prêtres des jeunes générations d'un habit ecclésiastique spécifique que leurs aînés avaient abandonné. Si quelques-uns ont choisi la soutane, c'est surtout le col

16. Dans son exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975), Paul VI pose déjà la question de la nécessité d'une annonce « explicite » de la « Bonne Nouvelle » et celle d'un « nouvel apostolat » pour défendre une foi « assiégée et combattue » par le « sécularisme » et l'« athéisme militant ». L'objectif est d'atteindre les non-croyants et les non-pratiquants, en particulier ceux des pays de tradition chrétienne, en prêtant une attention particulière à la culture et aux médias.

17. En phase avec les catholiques de « l'identité », cette stratégie laisse au moins pour un temps perplexes les catholiques du « pôle de l'ouverture » (Portier, 2012), héritiers de la stratégie d'enfouissement des décennies passées.

18. « Les institutions chrétiennes sont contestées, voire abandonnées. Le costume du clergé disparaît, les cloches se taisent, les processions n'ont plus cours, on ne fait plus maigre le vendredi. Le sens du sacré se perd, tant dans les célébrations cultuelles que dans l'architecture religieuse » (Tranvouez, 2011, p. 214).

19. À ce propos, Danièle Hervieu-Léger (2017) a récemment développé le concept de « catholicisme ostensible ».

20. Ces pratiques, totalement tombées en désuétude, ont été remises sur pied par le cardinal Lustiger.

romain qui a été adopté par un grand nombre de clercs. Arborer un tel signe, c'est, pour les jeunes prêtres, contribuer à faire apparaître une institution, qui leur semble aujourd'hui trop discrète. Dans un tel contexte, l'habit devient pour eux un acte de communication. Jusqu'aux années 1950-60, il relevait des registres de la prescription et du conformisme. Il est aujourd'hui le signe d'une identité pleinement choisie par les jeunes clercs (Béraud, 2007). Ce souci se retrouve aussi dans les formes architecturales adoptées lors de la construction de nouvelles églises, dont les six construites à la demande du cardinal Lustiger dans les années 1990 à Paris sont exemplaires : « Elles manifestent une visibilité retrouvée marquée par la présence de clochers, de façades travaillées ou de couleur, ainsi qu'une identité architecturale forte, bien que chaque fois différente » (Saint-Martin, 2010, p. 132). Par contraste avec les constructions des décennies passées qui visaient à se fondre dans le paysage urbain, ces dernières signent « le retour d'une identité ecclésiale inscrite dans l'espace de la cité » (*ibid.*).

Les dispositifs événementiels représentent en outre un élément important dans la construction des identités religieuses, de celle des plus jeunes en particulier. Les JMJ et autres grands rassemblements ont en effet « un retentissement [...] dans la vie de l'individu ». Ils sont des « événements biographiques » (Prestini-Christophe, 2006, p. 27) qui constituent aujourd'hui des étapes quasi incontournables des « carrières » religieuses des jeunes catholiques²¹. Ainsi, à l'occasion d'une enquête réalisée par le Service National des Vocations, la majorité des séminaristes interrogés déclaraient avoir été marqués par un événement d'Église : 50 % par les JMJ, 21 % par des pèlerinages et marches, 21 % par de grands rassemblements et fêtes liturgiques, 10 % par des sacrements et 6 % par le décès de Jean-Paul II. L'insistance marquée par ces jeunes gens sur certains événements s'accompagne d'une façon de se présenter comme des convertis. Il s'agit en fait de « convertis de l'intérieur » comme les désigne Danièle Hervieu-Léger (1999, p. 125), puisqu'ils s'inscrivent dans une confession religieuse au sein de laquelle ils ont été socialisés dès leur

21. Voir par exemple « Les JMJ m'ont fait aimer l'Église », <http://archive.revue-egliseetvocations.cef.fr/article545.html>

plus jeune âge²². En se présentant comme des convertis²³, ils entendent souligner le processus de ré-affiliation personnelle, choisie et authentique, au fondement de leur appartenance confessionnelle. C'est le refus de la contrainte institutionnelle et plus spécifiquement la disqualification du conformisme du pratiquant régulier (aux yeux même des catholiques les plus fervents) qui les conduit à se définir de la sorte²⁴. L'événement institué de type JMJ, parce qu'il joue du registre de l'émotion qu'il suscite et met en scène, et parce qu'il valorise l'expérience personnelle et sa mise en récit, est en phase avec les modalités contemporaines de l'appartenance religieuse. Il peut même être considéré comme un outil de construction du sentiment d'authenticité qui en est l'une des caractéristiques. Par sa temporalité qui est celle du moment présent, il efface en quelque sorte les dispositifs antérieurs de socialisation dont il joue cependant. Les pèlerins qui participent à ces événements sont souvent les mêmes personnes que l'on retrouve en paroisse. L'expérience des premiers et celle des pratiquants apparaissent ainsi moins à penser en opposition qu'en tension, voire en une certaine articulation, comme le notait Laurent Amiotte-Suchet à propos d'un autre contexte, celui des hospitaliers en pèlerinage à Lourdes :

Ils ne sont plus les pratiquants réguliers de leur paroisse, agents attachés aux seules observances religieuses qui s'acquitteraient de leur pèlerinage annuel par souci d'ortho-

22. La conversion est typiquement un événement biographique.

23. « Le converti manifeste et accomplit ce postulat fondamental de la modernité religieuse selon lequel une identité religieuse "authentique" ne peut être qu'une identité choisie. L'acte de conversion cristallise la valeur reconnue à l'engagement personnel de l'individu qui témoigne ainsi par excellence de son autonomie de sujet croyant » (Hervieu-Léger, 1999, p. 129).

24. Au cours des entretiens que j'ai menés auprès de jeunes prêtres (Béraud, 2006), il y avait ainsi quelque chose de surprenant à les entendre décrire longuement ce moment de conversion (souvent associé à un événement d'Église particulier) ainsi que les ruptures existentielles qu'il a provoquées. Ces jeunes hommes sont en effet pour la plupart issus de familles pratiquantes et affirment avoir suivi le catéchisme, fréquenté les aumôneries et pratiqué le scoutisme, ce qui constitue autant de signes d'une socialisation catholique primaire et secondaire qui fait très largement d'eux des héritiers. Ils entendaient ainsi manifester avoir choisi la prêtrise sans contrainte extérieure. Ce canevas se retrouve dans récit de fidèles laïcs lorsqu'ils ou elles décrivent leur itinéraire religieux.

doxie sous le joug de l'institution. Mais ils ne sont pas non plus des acteurs détachés cherchant à bricoler leur propre dévotion à la Vierge hors des cadres institutionnels où seul compterait le cheminement personnel. Ces deux figures co-construisent ensemble la dynamique collective, dans une tension permanente qui caractérise l'évolution du catholicisme contemporain (Amiotte-Suchet, 2010, p. 87).

5. Conclusion

À l'occasion de ses visites, mais également par l'invention de grands rassemblements comme les JMJ, Jean-Paul II a su acculturer le catholicisme aux logiques événementielles et en tirer profit pour contrer l'image d'un catholicisme atone et vieillissant. D'où la mise en scène privilégiée dans les événements catholiques de ce qui est devenu rare et suscite la curiosité du grand public : les jeunes pratiquants et les jeunes prêtres. Les médias en ont été les relais. Les catholiques français ont su s'approprier ces techniques de mobilisation des foules et mettent en pratique ce savoir-faire dans les diocèses et les paroisses. Ces techniques ont également été mises en œuvre dans les manifestations contre le mariage pour tous (Béraud et Portier, 2015).

Dans le contexte français, le recours aux logiques événementielles apparaît typique d'une Église qui a de plus en plus tendance à se penser comme minoritaire (Béraud, 2008). Il témoigne du passage « d'un catholicisme de convention, largement partagé, [...] à un catholicisme d'élection » (Tranvouez, 2011, p. 7). Une telle pratique n'est pas spécifique aux catholiques :

« faire un événement est devenu le moyen privilégié pour certains groupes sociaux de se signifier dans l'espace public afin d'exister ou de faire exister la "cause" qu'ils portent », soulignent Pascale Goetschel et Christophe Granger (2011, p. 19).

Par la mise en scène dans l'espace public que leur permet l'événement institué, les catholiques sont ainsi engagés, comme d'autres groupes, dans une lutte pour la reconnaissance (Honneth, 2000).

Bibliographie

AMIOTTE-SUCHET L., 2010, « Les hospitaliers de Lourdes : une communauté événementielle ? », in I. SAINSAULIEU, M. SALZBRUNN et L. AMIOTTE-SUCHET (eds.), *Faire communauté en société. La dynamique des appartenances collectives*, Rennes, PUR, p. 75-88.

BÉRAUD C., 2006, « Prêtres de la génération Jean-Paul II : recomposition de l'idéal sacerdotal et accomplissement de soi », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 133, p. 45-66.

BÉRAUD C., 2007, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, PUF.

BÉRAUD C., 2008, « Le catholicisme en France aujourd'hui : une religion de l'autre ? », in A.-S. LAMINE, F. LAUTMAN, S. MATHIEU (eds.), *La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris, L'Harmattan, p. 95-107.

BÉRAUD C., PORTIER P., 2015, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éd. de la MSH.

BRÉMOND D'ARS N., 2010, *Catholicisme, zones de fracture*, Paris, Bayard.

BRÉMOND D'ARS N., 2012, « Un synode pour changer ? », in C. BÉRAUD, F. GUGELOT, I. SAINT-MARTIN (eds.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éd. de l'EHESS.

CAMPICHE R., 2000, « Médias et régulation socioculturelle du champ religieux », in P. BRÉCHON, J.-P. WILLAIME (eds.), *Médias et religions en miroir*, Paris, PUF, p. 265-280.

DARGENT C., 2009, « Assistance au culte et prière : des pratiques religieuses qui ne baissent plus », in P. BRÉCHON, J.-F. TCHERNIA (eds.), *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin, p. 237-254.

DARGENT C., 2010, « Déclin ou mutation de l'adhésion religieuse ? », in P. BRÉCHON, O. GALLAND (eds.), *L'individualisation des valeurs*, Paris, Armand Colin, p. 213-232.

FASSIN E., 2002, « Événements sexuels. D'une « affaire » à l'autre, Clarence Thomas et Monica Lewinsky », *Terrain*, n° 38, p. 21-40.

GOETSCHEL P., GRANGER C., 2011, « Faire événement, un enjeu des sociétés contemporaines », *Sociétés et Représentations*, n° 32, p. 7-23.

HERVIEU-LÉGER D., 1999, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.

HERVIEU-LÉGER D., 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

HERVIEU-LÉGER D., 2017, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris, PUF.

HONNETH A., 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.

LAGRÉE M., 2000, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Paris, Fayard.

MARIOT N., 2002, « "Nos fleurs et nos cœurs". La visite présidentielle en province comme événement institué », *Terrain*, n° 38 (« Qu'est-ce qu'un événement ? »), p. 79-96.

MERCIER C., 2017, « Les journées mondiales de la jeunesse à Paris en 1997. Quel rapport avec le "catholicisme d'identité ?" », in B. DUMONS et F. GUGELOT (eds.), *Catholicisme et identité : regards croisés sur le catholicisme français contemporain*, Paris, Karthala, p. 193-209.

NORA P., 1974, « Le retour de l'événement », in J. LE GOFF et P. NORA (eds.), *Faire de l'histoire*, vol. I : *Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, p. 210-229.

PERREAULT J.-P., 2005, « Du paradoxe à l'unité : la construction médiatique d'une jeunesse catholique. La réception de la JMJ par les médias québécois francophones », *Laval théologique et philosophique*, n° 61(2), p. 305-317.

PORTIER P., 2012, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », in C. BÉRAUD, F. GUGELOT, I. SAINT-MARTIN (eds.), *Catholicisme en tension*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 19-36.

PRESTINI-CHRISTOPHE M., 2006, « La notion d'événement dans différents champs disciplinaires », *Pensée plurielle*, n° 13, p. 21-29.

ROY O., 2008, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.

SAINT-MARTIN I., 2010, « Art et liturgie aujourd'hui : à propos de six récentes églises parisiennes (1997-2005) », *Revue de l'histoire des religions*, n° 227(1), p. 127-146.

TRANVOUEZ Y., 2011, *Catholicisme et société dans la France du xx^e siècle. Apostolat, progressisme et tradition*, Paris, Karthala.

WILLAIME J.-P., 1993, « Jean-Paul II en Alsace (octobre 1988) : un rituel religieux de la communication », in N. BELMON, F. LAUTMAN (eds.), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, Éd. du CTHS, p. 357-373.

WILLAIME J.-P., 2001, « Les médias et les mutations contemporaines du religieux », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 69, p. 64-75.

EVENTIZATION OF FAITH AS A MARKETING STRATEGY: WORLD YOUTH DAY AS AN INNOVATIVE RESPONSE OF THE CATHOLIC CHURCH TO PLURALIZATION¹

Michaela Pfadenhauer

1. Introduction

For some time now, marketing experts have been discussing the potential of the event as an instrument for re-establishing a rapport with customers. Exponents argue that eventization works (Schulze, 1992) because it transforms a product into a spectacle that appeals to all the senses and stages it in a "cultural world of experience" (Hitzler, 2002, p. 202).

As a result of pluralization and (in Western Europe at least) secularization, the churches find themselves in a precarious situation. Hence it is not surprising that the Catholic Church, which has always been open to new social forms, has adopted eventization as a strategy for marketing its faith product. After all, private companies are by no means the only ones to employ this marketing

1. This article is a slightly revised version of an article of the same name that appeared in *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sektor Marketing*. Special Issue : Marketing and Religion, November 2010, Vol. 15, Issue 4, p. 382-394.

strategy (Betz *et al.*, 2011). For quite some time now, cities, local authorities and nonprofit organizations have been making increasing use of events as a “platform for corporate communication” (Bruhn, 1997, p. 777; cf. also Buss, 2004). And in view of the precarious situation in which the churches in Germany find themselves, reservations towards marketing are obviously fading in church circles, too (cf. Tscheulin and Dietrich, 2003). Indeed, the Corpus Christi processions, which have been part of the Catholic tradition for centuries, are considered by many to display a number of event-like features (Ebertz, 2000; Ruster, 2006, p. 7ff). Moreover, according to Knoblauch (2000a), the Papal Masses developed during the Pontificate of John Paul II also attest to the pro-active handling of event forms on the part of the Catholic Church. Therefore it is not too far-fetched to describe the Catholic Church as the “mother of all event agencies” (Gerhards, 2002, p. 86). In the case of World Youth Day (WYD), the Catholic Church appears to be availing of the concept of eventization even more resolutely. WYD took place for the first time in 1985 and has since been staged every two years in a major world city in a way that attracts considerable public and media attention. The present article examines the specific characteristics of this event and the strategy pursued by the organizers.

2. Research question

World Youth Day 2005 (WYD05) in Cologne was the subject of a research project funded by the German Research Foundation (DFG) and conducted by a research consortium made up of four German universities. The parent project comprised three sub-projects. First, a sociological project based at the Universities of Trier and Koblenz that analyzed the expectations and experiences of the predominantly young pilgrims who attended WYD05 (cf. Forschungskonsortium WJT, 2007). Second, a communication-studies project based at the University of Bremen that dealt with the coverage of WYD05 in the religious and secular media (Hepp and Kroenert, 2009). And third, a sociological project based at the University of Dortmund on which the present author worked. The Dortmund pro-

ject investigated the way in which the 100-million-Euro WYD05 project was organized. Therefore it focused also on the aims and goals, i.e. (in the parlance of phenomenologically-oriented action theory, cf. Luckmann, 1992) on the motives and intentions of the persons responsible for the preparation and realization of the event (Pfadenhauer, 2008).

The findings gained within the framework of the third sub-project form the main empirical basis for the reconstruction of the special characteristics of this mega event. In addition to the official statements issued by the Catholic Church as event organizers, the main focus of our analysis was on the intentions of the *organizing team* because these intentions had a decisive influence on the form that the event took. What intentions did these protagonists actually articulate and what intentions did their planning, their preparatory measures and their "stage-management" of the event reveal? There are two reasons why it was not enough to rely solely on the official statements issued by the *organizers* in order to determine the objective of WYD. First, because of the reservations towards marketing customary in church circles, we expected that there would be a tendency to embellish, or at least idealize the objective of the event. And second, with recourse to phenomenologically-oriented action theory, it must be assumed that a discrepancy between the intentions articulated by the organizers and their interpretation by the organizing team is always possible in principle (Schuetz, 2004). This is due, on the one hand, to the fact that actors invariably pursue their own interests (i.e. establish subjective relevancies), too. On the other hand, almost every communication – especially when it is verbal – is ambivalent or can be interpreted in several ways. And, finally, it is necessary also to be mindful of discrepancies between declarations of intention and actual action. In other words, action, or the results thereof, can differ considerably from the originally articulated intention either because of an intentional change of course or unintended consequences (cf. Luckmann, 1992).

3. Methodological remarks

Documents relating to the organization of WYD05, interview transcripts, and observation and participant-observation data collected before, during and after the event formed the empirical basis for the identification of the intended and realized event form. The main focus of the data collection was on the activities of the staff of the World Youth Day Office in Cologne because, as expected, it turned out to be the organizational hub for WYD05.

Interview data

During the period from March to November 2005, exploratory, semi-structured interviews were conducted with the Secretary General, the three members of the management team and almost all the regional directors of the WYD Office in Cologne. Hence we were able to conduct interviews with the entire top and middle management. These data enabled us to reconstruct the insider perspective of the WYD organizing team. In order to be able to compare this with an outsider perspective, we interviewed Church functionaries in dioceses, associations and youth pastoral centers who, by virtue of their position, had been able to obtain a good insight into the work of the WYD Office.

In sensitive, unbureaucratic situations, semi-structured interviews based on an interview guide have proved a useful social research instrument with which to access the perspectives of actors in the field (Spradley, 1979; Honer, 1994). Because the interview guide comprises open questions that do not have to be asked in a particular order, it can be handled flexibly by the interviewer. Moreover, it allows the interviewee the freedom to answer questions in greater depth. The aim of the interviews was to access each interviewee's typical perspective, in other words to gain an insight into their tasks, their areas of responsibility, their interests and priorities. All the interviews were digitally recorded and carefully transcribed so that the data could be analyzed in accordance with the standards of empirical social research. Data analysis was conducted in accordance with the premises of the hermeneutic sociology of knowledge (Soeffner and Hitzler, 1994).

Observation and participant observation data

Contrary to our hopes, the field access granted to us by the organizers did not extend to the observation of negotiation processes *in situ*. We were not permitted to be present at meetings or discussions, nor were we allowed to spend time at the WYD Office observing communicative processes and other organizational procedures. Our visits were restricted to interview appointments. A request for permission to conduct participant observation while doing voluntary work at the WYD Office was turned down despite the fact that over a hundred long-term volunteers were employed there at the beginning of the data-collection period. As a result, observation and participant observation data could be collected only during WYD05 week itself. In view of the many individual events that took place during that week, our three-person team of researchers could observe only a very limited number of hand-picked behaviour settings. The central focus of our observations was on whether the measures that our interviewees had said they intended to implement were actually implemented. When selecting observation opportunities, we endeavored to cover as wide a range of individual settings as possible: from small cultural events to large public liturgies; from the serving of meals in schools to preparations for the arrival of the Pope at the airport. At the same time, we made an effort to cover the activities of a cross-section of the organizational hierarchy: from the staging of a press conference to the deployment of volunteers at Marienfeld park, the main site of WYD05 where the Papal Mass was held. In the course of our uninterrupted stay in the field, which included spending the last night at the open-air vigil outside (at Marienfeld park), we were able to experience the quality of the organizational work the hard way. We recorded our observations and experiences in field diaries. These data, too, underwent systematic analysis.

Documental data

The body of naturalistic data, that is data that were not generated by our research team, also included a comprehensive collection of documents. Key official bulletins issued by the Catholic Church on the character of WYD05,

the entire official WYD05 website and a multitude of internal working papers supplied by the interviewees before or during our interviews at the WYD Office were available for analysis. During the three-year preparation period, circulars were sent to the diocesan delegates – the main persons responsible for WYD in the Catholic dioceses. These circulars were posted on an intranet to which we were given access. They proved to be a very useful source of information because they constituted what one might call a natural documentation of organizational progress at diocesan level. Because they quote individual verbal inputs, the minutes of the nine delegate meetings, which were also posted on the intranet, provided a valuable insight into the mood, and the mood changes, in the dioceses.

Limitations of the methodological design

In accordance with ethnographic research practice, a combination of methods comprising participant observation, interviews and the collection of documents was employed. Because greater emphasis had to be placed on the interviews than was originally planned, the orientation of the study tends towards the pole on the continuum of ethnographic research practice that Herbert Kalthoff calls “informant ethnography”. According to Kalthoff, “The informant ethnographer establishes contact with the participants [in the field, M.P.], locates key and willing informants and interviews them about cultural events and practices. In this case, the ethnographer neither observes the practices himself, nor does he participate in them” (2006, p. 153). The problem is that lived reality presents itself to the researcher in the form of narrated reality. Therefore, what is imparted is something that cannot be observed, namely the informant’s discursive knowledge.

The key research question to be answered from the data was how this “German” World Youth Day was organized and how the interviewees justified their organizing measures to themselves and to others. When analyzing interview data, it was important to bear in mind that informants’ explanations always constitute their version of the facts and not the facts themselves. Our analysis was not restricted to identifying the reasons and motives arti-

culated by the persons responsible for the organization of WYD05. We also wanted to determine the extent to which interviewees felt that their activities represented a continuation of or an innovative departure from WYD tradition. Because of this analytical focus, which also applied to our document collection, our findings are at least approximately generalizable to all World Youth Days.

4. Results

Confines of space preclude a detailed presentation of our empirical data and the results of our analysis. (The interested reader with a command of German is referred to Pfadenhauer, 2008). However, the discrepancy between the intentions of the organizers and the interpretation and implementation of these intentions by the organizing team is illustrated exemplarily below by demonstrating how the circle of addressees was constricted. The data basis for this exemplary demonstration comprises, first, the *Memorandum*, i.e. the official instructions for the organization of World Youth Day issued by the Vatican; second, the seven-minute *promo trailer* addressed to the target group; and finally, interviews with members of the organizing team at the WYD Office in Cologne.

According to official statements issued by the Catholic Church in its capacity as organizer of World Youth Day, the target group comprises *all* young people between the ages of 16 and 30. In other words, the circle of addressees is by no means limited to religious young people with a Christian socialization or to active Catholic youth. On the contrary, the Catholic Church is expressly keen also to reach young people without a church background, and World Youth Day is intended to be "a tool for the evangelization of youth" (Memorandum).

However, by choosing a limited advertising environment, and by employing only the usual intra-church formats such as advertisements in church media, announcements in parish bulletins and in pastoral letters read out during Mass, the local organizing team opted for an advertising strategy that was not necessarily conducive to addressing a wide audience.

On the basis of the script of the promo trailer, it can be shown that, in opted terms also of style and content, promotion was tailored to a specific target group:

Speaker: ...[invite] young Christians from all continents to World Youth Day. To Germany for the first time.

Several young people in chorus: Welcome to the 20th World Youth Day in Cologne !

Pope John Paul II: ...the next Youth Day 2005 in Cologne, Germany.

Speaker: This invitation issued by the Pope at World Youth Day in Toronto shows the youth of the world the way to Cologne. You are also invited to get to know Germany during your stay.

Young woman: And we look forward to showing you our country.

Speaker: A country full of contrasts and attractions; characterized by the Alps to the South, flat coasts to the North, romantic castles and picturesque lakes from the West to the East. But also by industry and, of course, big cities with different faces. After Berlin, the pulsating capital, Hamburg opens its port to the world. Munich offers a captivating mixture of Bavarian flair and German culture; and Frankfurt proudly displays the powerful skyline of a banking city. Cologne, the metropolis on the Rhine, welcomes its visitors with the cathedral, the emblem of the city and of World Youth Day 2005.

Cardinal Meisner (Bishop of the host Archdiocese of Cologne): From the heart of our city, from the cathedral, I welcome the youth of the world to Cologne. The Three Wise Kings are the oldest citizens of Cologne. Of them it is said, "they came to worship him".

Speaker: That is the motto of World Youth Day 2005 from the Gospel of St. Matthew, "We have come to worship him".

Young man: Come, we invite you to be our guests.

Speaker: Guests are a blessing. The Days of Encounter in all German dioceses will usher in World Youth Day. Foreign visitors will spend some time as guests with families. World Youth Day is a festival of encounter with the Church, with the country and the culture. In their everyday lives, youth groups in the dioceses are already preparing for World Youth Day; they are planning joint celebrations and events which they want to experience with their guests.

Hermeneutic interpretation of this material shows clearly that the addressees are definitely young people who

are firmly integrated into the life of the Church. In the very first sentence (which is garbled in the recording), "young Christians" are invited to the event. Only very religious young people from the two major denominations would feel they were being addressed if they heard the words "young Christians". However, this non-denominational address is counteracted as it were when the camera quickly pans to the Pope. The head of the Catholic Church is a rather problematic figure for committed Protestants. For example, his unbending stance on shared Communion during the Ecumenical Church Convention in Berlin in 2003, a stance deemed anti-ecumenical by many Christians of both denominations in Germany, has not been forgotten. In the promo-trailer, the Pope is shown as he officially announces the venue for the next World Youth Day, a moving moment, especially for those who participated in previous World Youth Days.

Then, after a touristic introduction to Germany, the spotlight falls on Cologne, the venue for the next World Youth Day. However, Cardinal Meisner does not arouse frivolous associations in the youthful addressees by mentioning the annual carnival for which Cologne is famous. Instead, he focuses on the cathedral, the emblem of the city of Cologne. But by referring to the Three Wise Kings, he stresses the cathedral's significance as a *Catholic* church. Indeed, during the rest of the trailer no further emphasis whatsoever is placed on secular-touristic aspects, for example by mentioning the actual cathedral building or the fact that it is a World Heritage Site. The twice-quoted World Youth Day motto (which contains the word worship, a term which sounds a bit disconcerting to non-religious people); the mentioning of the Gospel of St. Matthew; and the reference to the German dioceses are all clear indications that an audience is being addressed to whom the Church, Catholicism, and indeed World Youth Day itself, are familiar and positively-associated themes. This type of address is unlikely to appeal to young people who are not religious or who have nothing to do with the Church. The church jargon chosen here instead of the "youth speak" commonly used in advertising is likely to be virtually incomprehensible to young people outside the Church and to evoke, at best, indifference and possibly even rejection.

The members of the organizing team were aware from their own experience, from hearsay, and from a representative survey on World Youth Day 2002 in Toronto that the World Youth Days mobilize almost exclusively young people who are integrated into Church structures. In the light of this context knowledge, and of promotional measures such as the said trailer, it cannot be assumed that they actually intended to realize the officially articulated goal of also reaching out to young people without a church background.

Moreover, the registration procedure was specifically oriented towards youth integrated into church structures. Even though most events during World Youth Day could be attended without an attendee ID, and this was communicated to the people of Cologne, at least, the entire design of WYD05 was not geared towards open participation. For example, the print run of the WYD05 programs was based on the expected number of registrations; no copies were laid out in public places. Instead, each registered attendee received a copy in his or her "pilgrim's rucksack". More importantly, however, the registration procedure was not geared towards individuals but rather towards groups formed almost exclusively in a parish context – if they did not come from existing group structures in the first place. It is therefore not surprising that very few young people without some kind of church background attended World Youth Day as registered "pilgrims". Therefore, following Michael Ebertz (1998, p. 269), one can speak of a "milieu constriction" of the circle of addressees, which was not intended by the organizers but was brought about by the organizing team.

A whole string of statements by members of the organizing team, and the attendee-related information they provided on the World Youth Day website, suggests that instead of milieu openness they placed the internationality of the participants first on their list of priorities. Hence, they made especially great efforts to enable young people from countries subject to tough visa regulations to obtain a visa for Germany although it could not be ruled out that some of them did not intend to make the return journey. In view of the fact that young people from 188 nations attended WYD05, this internationalization strategy can be deemed a success.

In summary, these and other organizational measures taken for the 20th World Youth Day can be interpreted in such a way that an event was planned that bore some characteristics typical of a marketing event whereby elements of both corporate and public events were incorporated:

1. Marketing events are usually differentiated in terms of their target audience and the intention behind them. Both corporate events and public events serve to convey information and to change or enhance a product-, brand- or corporate image. However, a corporate event is organized for a hand-picked audience, such as clients and/or retailers, whereas a public event is directed at the public at large. Hence, corporate events are marketing events in the strictest sense of the word and public events are marketing events in the broadest sense (Bischof, 2004; Christen, 2002). According to the Memorandum, the basic concept for WYD formulated by the Pontifical Council for the Laity, the purpose of the event is to reach young people throughout the world – not only active Catholic youth but also young people without a church background. By contrast, the advertising measures employed by the Cologne WYD Office were mainly aimed at young people who had already undergone church socialization. This was tantamount to a decision on the part of the organizing team against a public event, with the result that precisely this narrow circle of addressees, i.e. this specific target group, was reached in the end.

2. Marketing events are extremely resource intensive. They typically call for a clearly recognizable dramaturgy comprising a lead-in, a climax and a finale; emotionalization via choreographed visual stimuli and technically perfect musical performances that appeal to all the senses; and an intensive media-relations campaign to ensure maximum coverage in the various media channels prior to, during and after the event. The combination of these three factors serves to create memorable experiences. According to Zanger and Sistenich (1998, p. 41), marketing events, while commercially motivated, are not manifestly sales-oriented. In line with the usual business model for public events, WYD05 was financed mainly via the registration fees paid by the pilgrims. Basically, the WYD organizers sell pilgrims a service package comprising meals, accommodation, free public transport and – for foreign

visitors – health insurance. The fact that the organizers were noticeably reticent about recruiting sponsors is typical of marketing events. Sponsoring measures distract attention from the organizers and their proprietary products to the detriment of the realization of the objective behind the event.

3. In the case of marketing events, which are a means towards an end rather than an end in themselves, the entire planning and realization– or at least part of it – is often taken care of by a professional event agency. The agency's main task is to decipher the objectives of the client and to plan, prepare and implement an event that, in the client's opinion, is optimally suited to realizing these objectives. World Youth Day was prepared and realized by what is known as a "temporary organization" (Packendorff, 1995; Miles, 1964). Its personnel were typical of that of an event agency in the sense that they were recruited in accordance with the principle of "competence through expertise". In other words, expertise was the main recruitment criterion, and closeness to the Catholic Church was considered to be an extra qualification. This represents a reversal of the usual order of priority because a Catholic Church pedigree is normally the main criterion, and expertise a desirable extra. The WYD Office staff's self-concept was definitely that of a group of professionals organizing an event for a target audience on behalf of a client. When it came to finding solutions to logistic problems, for example, the organizers' goals were given priority over the preferences of the attendees.

4. The Catholic Church, as organizer of WYD05, pursued, among other things, what is known in the event-marketing literature as a contact objective (Nickel, 1998, p. 8) while the organizing team at the WYD Office energetically pursued a wide range of communication objectives, the main one being to use the event to improve the organizers' image. However, the main objective of the event is to focus attention on that which the Catholic Church administers and nurtures: the *Catholic* faith.

5. At WYD, this offer of faith is presented in a decidedly unrivaled manner within the framework of a sacral world of experience. What is more, it is staged in an enthralling atmosphere the extraordinary experiential quality of which is designed to generate a strong commitment on the part

of the attendees and to activate the television viewers at home (Hepp and Kroenert, 2008). The paradox is that, precisely because faith is not a commercial product, it is possible to promote it much more explicitly at WYD than would be possible in the case of a classical marketing event, which is classified as “below the line” advertising (Nufer, 2006). Although the promotional intention is not actually concealed at marketing events, the product in question usually blends in with the scene or becomes part of the backdrop. At WYD, by contrast, the sacral product can be explicitly promoted – literally preached – without undermining the character of the event in any way.

5. Discussion

The Catholic Church has taken on board a whole range of marketing principles. It cultivates a distinctive brand label personified by the Pope that stands for the “product” that the Church has to offer. Thanks to this unique label, the product is immediately recognizable in a highly pluralized religious market in which visible and invisible religions abound (Luckmann, 1967). Hence, it organizes an event that has specific hallmarks of a marketing event: a specified target group, funding, a message, unrivaled product presentation and the staging of a “world of experience”.

Pluralization is a major dynamizing force in modern societies. In the words of the sociologist of religion Peter L. Berger (1967, p. 132), one consequence of pluralization is “that religions, which once reigned supremely, now have to be “sold” to a clientele that is not compelled to buy. [...] Religious institutions have become “advertising agencies”, and religion itself has become a “commodity””. According to this sociological diagnosis, erstwhile regional monopolists have been forced to reorganize in order to be able to compete for consumers with other purveyors of meaning. And since it is no longer possible to command people to accept the “one true religion”, and since consumers are under no obligation to buy, faith has to be attractively packaged and promoted in a modern way.

In the field of religious studies in America, the idea of a religious market, which was developed in the 1960s by

Peter L. Berger (1967) and Thomas Luckmann (1967), has been inflated into a "religious market model" that is now viewed with increasing skepticism. The exponents of this paradigm endeavor to systematically apply economic market theory to religion (Yamane and Polzer, 1994). They argue that, as in secular markets, people's choices of religious goods and services are guided by the economic principle of utility maximization (Iannaccone, 1992). Moreover, they maintain that churches and other religious organizations act like companies who make their customers religious offers. In contrast to Berger (1963) and other European sociologists of religion, the exponents of the market model suggest that market-oriented religious pluralism leads to higher levels of religiousness. However, critics argue that this model of free competition is empirically untenable – even in the USA (Bruce, 2002). They point out that, in America too, religious monopolies hold their own, at least in certain regions. This is especially the case when their religious products are supplemented by other (social) offerings. According to sociologist of religion Hubert Knoblauch (2000b), the emergence of a religious (or any other) market is dependent on the "structure of societal communication", i.e. the unhindered flow of information about market offerings. In Germany at any rate, the communicative hegemony of the churches persists. What is important, however, is the fact that the idea of a religious market, stripped of its metaphorical cloak, has been taken up by the churches themselves (Knoblauch, 2009, p. 227ff).

Precisely because of the unprecedentedly resolute marketization on the part of the Church, German World Youth Day 2005 achieved three things: First, it succeeded – at least for a time – in considerably increasing public perception of the Catholic Church in Germany. Second, it enhanced the Church's image to an extent that cannot be overestimated. And third, it conveyed a positive, youthful image of the Church to the next generation – both to tomorrow's laity, deacons, clergy and religious and to future intellectuals, teachers, managers etc. Moreover, this youthful image is largely untainted by the criticism of the Church cultivated by the protest generation(s).

However, there is more to it than that. According to the explicitly articulated canonical aspirations of the

Catholic Church, one objective of the event is to embed an awareness of the “unity of the Church” both in public consciousness and in the minds of attendees. The event’s dense and varied program aims to enable pilgrims to experience the universality of the Church in a particularly intense way in order to secure it lastingly in the parish communities’ collective worship. It is the intention of the Church that the thematic focus of WYD should be on collective worship. The cultural-hybrid dimension of the event is already manifest in the WYD programs. These programs combine elements of profane festivals and religious celebrations and are based on a simultaneous mix of “traditional parochial mission, pilgrimage, happening and spectacle” (Ebertz, 2000, p. 354). With a mixture of typically profane elements – such as open-air and indoor stadium events, cultural festivals and parties – and typically religious elements – such as liturgy, stations of the cross, pilgrimage, religious services, confessions and vigils – the organizers aspire to create a situational church community in the hope that this *situational* community will be carried over into the everyday life of the Church.

From the very beginning, the fulfilment of these canonical aspirations at Cologne WYD05 was hampered by financial and logistical constraints. The preparation, and, even more so, the realization of the event called for

- a. numerous commercial measures (for example a lottery in the German parishes)
- b. a large number of “secularizing” compromises in the form of cooperation with diverse “worldly” companies and organizations (for example, prayer meetings and Holy Communion under sun shades sponsored by a German soft-drinks manufacturer and participation in the Cologne Rose Monday carnival parade with WYD flags bearing the names of commercial sponsors)
- c. numerous compromises in the organization of the rituals (for example, the extension of the time allotted to the distribution of Communion during the major liturgies) and
- d. non-parochial organizational structures in order to realize the event officially designated as a religious festival.

World Youth Day can be characterized as the sum of all these measures, as a mix of youthful leisure activities

and religious events culminating in a papal Mass attended by a huge community of pilgrims.

As the well-nigh epitome of an experiential event, Catholic WYD is not just an innovative mega party, nor is it merely a canonical religious festival. In effect, the canonical festival re-invents itself in the form of a mega party and the mega party is unique precisely because it transforms the religious festival into something new. Hence WYD is both a mega party and a religious festival. And, on top of that, it is a marketing event. In other words, even though the Catholic hierarchy repeatedly stresses that the faith aspect has priority over the fun aspect, this is not borne out empirically by the organizing measures that were decided upon in consultation with the ecclesiastical powers that be in Germany and Rome. However, in our view, precisely because of the *de facto* parity between faith and fun, the amalgamation of the profane and the sacred observed during WYD is, in fact, tantamount to a canonical innovation. And, what is more, this innovation did not come about subtly and spontaneously. Rather, it was intentional and (so it would appear) massively encouraged by Church officials.

The fact that professional competence is employed to produce an event that is superlative in the qualitative and quantitative sense of the word, has led the Catholic faithful to expect, if not to peremptorily demand, that Church events be turned into innovative performances. Paradoxically, one the unintended side effects of the success of WYD could prove to be that the canonical objective, which is to impart essential spirituality, is being increasingly eclipsed by these peremptory demands.

6. Contextualization

Our research on World Youth Day 2005 is merely one piece of a complex jigsaw puzzle that we are endeavoring to assemble in order to reveal a comprehensive picture of the eventization of faith in contemporary Western society (Hitzler and Pfadenhauer, 2008).

In societies, there is usually some degree of consensus as to what constitutes essential spirituality or what can be

interpreted, in the words of Karl Jaspers (1970), as “chiffres of transcendence”. Normally this consensus is based on the store of knowledge and the interpretative schemata of traditional religion(s). It would appear that the manifold pluralization processes that we are witnessing today, and the reaction of the traditional religions to this development, are bringing about a lasting restructuring of religious orientation in societies such as ours. More and more people are ceasing to perceive religion as a church-controlled, collective way of giving life a meaning. Rather, they see it as the outcome of individual experience and interpretation. And even those people whose commitment is traditionally religious in nature no longer appear to remain within the boundaries of their church communities, opting instead to shift their religious activities to locations and contexts of their own choosing. They concentrate their religious activities on events such as pilgrimages, church congresses or papal visits which people consider or expect to be memorable experiences.

Under the conditions prevailing in today's society, the canonical truth inherent in every traditional religion is no longer perceived to be an exclusive truth *per se*, not even among meaning seekers who are actively involved in the Church (Gebhardt, 2002). As a result, more than any other convictions, *religious* convictions are usually binding only for those who happen to hold them. Moreover, they are symptomatically unstable. In other words, even for those who hold them, they often apply only for certain phases of life, or under certain circumstances, or even only in certain situations. And finally, they are often only partially rooted in a coherent system of values.

Hence, one could describe the trend towards “religious emancipation” (Gebhardt, 2002), which can also be observed among church members, as a typical contemporary form of syncretism or religious bricolage. The components of the individual's faith, gathered in the course of an often vague search for “chiffres of transcendence”, frequently originate from different, and sometimes even conflicting, cultural and religious contexts and they are often put together in a decidedly idiosyncratic way.

These idiosyncratic combinations are by no means innovative *per se*. However, in response to the trend towards religious emancipation identified above,

numerous more or less innovative experiments of different scope and depth are being conducted to test how the Church can present itself in a contemporary way, and especially how it can rejuvenate itself despite the demographic trend towards an aging society.

It is becoming increasingly clear that the sustainability of the individually desired experiential quality of religiousness requires more than just inner images or abstract meaning. As forms of religious expression, visualizations of all kinds, symbols, rituals, sacred sites, celebrations, festivals and collectivization are by no means obsolete. Rather, in conjunction with new visual media, they are making a come-back even in those contexts that have been hitherto dominated by contemporary Protestant text culture.

It is only logical, therefore, that faith events are characterized by a combination of traditional elements of church liturgy and pastoral care and eclectic borrowings from youth subcultures, the entertainment industry and other experientially oriented components of contemporary event culture. Hence, the more recent Catholic and Protestant church congresses, the European youth meetings of the Taizé Community, diocesan youth festivals such as "Church+Youth+X" and the evangelization mega events in Europe organized by ProChrist can be regarded as examples of the new form of performative religious culture described in this paper. These events aim to facilitate what Michael N. Ebertz (2000, p. 356) calls the "individual's experiential encounter with divine reality". These types of event display all the features of what Waldemar Vogelgesang and Andreas Hepp (2003) term "popular events". Indeed, in the internal parlance of the Catholic Church, they are now unreservedly labelled as such. Although the "opportunities and risks of eventization" is still an occasional topic of discussion in Catholic circles, the Catholic Church in particular now tends to take the *event* as a presentation form seriously by using modern media to prepare the ground for, to stage and to follow up its events. By increasing its attractiveness and – what is even more important – by blurring the traditional border between the sacred and the profane, the Catholic Church is actively accomplishing the transformation that Hubert Knoblauch calls the "popularization of religion" (2009).

At the same time, however, even though one can observe – as we did in the case of World Youth Day 2005 in Cologne – that in secularized Europe, too, traditional forms of religion are *also* being rediscovered, this by no means implies a return to the tried-and-tested or even the canonical. Rather, it would appear that something new is coming into vogue, namely the *option* to select esthetically from the wealth of religious products on the market the ecclesiastical variety and to give *it* a try (once again). Moreover, it should not be overlooked that this ecclesiastical variety has changed and continues to change. The Church, which was once the guardian of canonical truth, is now also an innovation-driven purveyor of psychological and physical feel-good products and activities.

Bibliography

- BECK U., GIDDENS A., LASH S., 1994, *Reflexive Modernization*, Cambridge, Polity Press.
- BERGER P. L., 1963, "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", *Social Research*, vol. 30, p. 77-93.
- BERGER P. L., 1967, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York, Doubleday.
- BETZ G., HITZLER R., PFADENHAUER, M., 2011, *Urbane Events*, Wiesbaden, Springer VS.
- BISCHOF R., 2004, *Event-Marketing. Emotionale Erlebniswelten schaffen – Zielgruppen nachhaltig binden*, Berlin, Cornelsen.
- BRUCE S., 2002, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- BRUHN M., 1997, *Kommunikationspolitik*, Munich, Vahlen.
- BUSS E., 2004, *Die Eventkultur in Deutschland. Eine empirische Bestandsanalyse in Unternehmen, Non-Profit-Organisationen und Event-Agenturen*, Manuskript der Universität Hohenheim.
- CHRISTEN T., 2002, *Kundenevents im Marketing für komplexe Leistungen*, Unpublished dissertation, University of St. Gallen.
- EBERTZ M.N., 1998, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt, Knecht.
- EBERTZ M.N., 2000, "Transzendenz im Augenblick. Ueber die "Eventisierung" des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage", in W. GEBHARDT, R. HITZLER, M. PFADENHAUER (eds.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen, Leske+Budrich, p. 345-362.

EUTENEUER M, NIEDERBACHER A., 2006, "Unternehmer spielen. Ueberlegungen zur Figur des Unternehmers bei Joseph Schumpeter", in A. CARELL, T. HERRMANN, U. KLEINBECK (eds.), *Innovationen an der Schnittstelle zwischen technischer Dienstleistung und Kunden*, Heidelberg, Physica.

Forschungskonsortium WJT, 2007, *Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation*, Wiesbaden, VS.

GABRIEL Y, LANG T., 1995, *The Unmanageable Consumer. Contemporary Consumption and its Fragmentation*, London, Sage.

GEBHARDT W., 2002, "Signaturen der religiösen Gegenwartskultur. Die Verszenung der Kirchen und die Eventisierung der Religion", in *Orte für den Glauben? Die zukünftige Gestalt des Christentums in einer säkularen Welt*, Bensberg, Adveniat and the Thomas-Morus-Akademie, p. 9-23.

GEBHARDT W., 2003, "Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung", in M. POEHLMANN (ed.), *Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen*, Berlin, EWZ Texts 170, p. 7-19.

GERHARDS K., 2002, "'God is a DJ". Zur pop- und jugendkulturellen Religionsproduktivität von Events", in H. HOBELBERGER, P. HUESTER (eds.), *Event im Trend. Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral*, Dusseldorf, Haus Altenberg, p. 75-90.

HAMMERTHALER, R., 1998, *Die Weimarer Lähmung. Kulturstadt Europa 1999 – Szenisches Handeln in der Politik*, Berlin, Lukas.

HEPP A, KROENERT V., 2008, "Media Cultures and Religious Change. "Mediatization" as "Branding Religion"", Paper presented *Religion, Media Process and the Transformation of the Public Sphere. A Day Symposium*, ESRC Centre for Research on Socio-Cultural Change, January 9, 2008, London, The Open University.

HEPP A., KROENERT V., 2009, *Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*, Wiesbaden, VS.

HEPP A, VOGELGESANG W. (eds.), 2003, *Populäre Events. Medienevents, Spielevents, Spaßevents*, Wiesbaden, VS.

HITZLER R., 2000, "'Ein bisschen Spaß muss sein!' Zur Konstruktion kultureller Erlebniswelten", in W. GEBHARDT, R. HITZLER, M. PFADENHAUER (eds.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen, Leske+Budrich, p. 401-412.

HITZLER R., 2002, "Trivialhedonismus. Eine Gesellschaft auf dem Weg in die Spaßkultur", in U. GOETTLICH, C. ALBRECHT, W. GEBHARDT (eds.), *Populäre Kultur als repräsentative Kultur*, Cologne, Halem, p. 244-258.

HITZLER R., BUECHER T., NIEDERBACHER, A., 2005, *Leben in Szenen*, Opladen, Leske+Budrich.

HITZLER R., PFADENHAUER M., 2008, "Erlebnisreligion. Religiosität als Privatsache und Glauben als Event. Der Weltjugendtag 2005 in Köln", in G. NOLLMANN, H. STRASSER (eds.), *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche*, Essen, Klartext, p. 46-60.

HONER A., 1994, "Das explorative Interview", *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 20, n° 3, p. 623-640.

HUBSCHMID C., 2002, "Vertrauen" im komplexen organisationalen Arrangement. Der Fall "EXPO", Unpublished dissertation, University of St. Gallen.

IANNACCONE L. R., 1992, "Religious Markets and the Economics of Religion", *Social Compass* vol. 39, n° 1, p. 123-131.

JASPERS K., 1970, *Chiffren der Transzendenz*, Munich, Piper.

KALTHOFF, H., 2006, "Beobachtung und Ethnographie", in R. AYAB, J. BERGMANN (eds.) *Qualitative Methoden der Medienforschung*, Reinbek, Rowohlt, p. 146-182.

KNOBLAUCH H., 2000a, "Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events", in W. GEBHARDT, R. HITZLER, M. PFADENHAUER (eds.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen, Leske+Budrich, p. 33-50.

KNOBLAUCH H., 2000b, "Jeder sich selbst sein Gott in der Welt". Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion", in R. HETTLAGE, L. VOGT (eds.), *Identitäten im Umbruch*, Opladen, Westdeutscher, p. 201-216.

KNOBLAUCH H., 2009, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M., New York, Campus.

KRON T., 2009, "Reflexive Modernization and the Overcoming of Categorical Dichotomies of Terrorism", *Swiss Journal of Sociology*, vol. 35, n° 1, p. 117-136.

LOEWENFELD F. von, 2006, *Brand Communities. Erfolgsfaktoren und ökonomische Relevanz von Markengemeinschaften*, Wiesbaden, DUV.

LUCAS R, MATYS T., 2003, "Erlebnis Nachhaltigkeit? Möglichkeiten und Grenzen des Eventmarketing bei der Vermittlung gesellschaftlicher Werte", *Wuppertal Papers*, 136.

LUCKMANN T., 1967, *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, New York, Macmillan.

LUCKMANN T., 1992, *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin, De Gruyter.

Marketing News, March 1, 1985, vol. 19, n° 5, p. 1.

MILES M.B., 1964, "On temporary Systems", in M.B. MILES (ed.), *Innovation in Education*, New York, Teachers College Press, p. 437-490.

NICKEL O., 1998, "Event. Ein neues Zauberwort des Marketing?", in O. NICKEL (ed.), *Eventmarketing. Grundlagen und Erfolgsbeispiele*, Munich, Vahlen, p. 3-12.

NUFER G., 2006, *Event-Marketing. Theoretische Fundierung und empirische Analyse unter besonderer Berücksichtigung von Imagewirkungen*, Wiesbaden, DUV.

PACKENDORFF J., 1995, "Inquiring into the temporary organization. New directions for projects management research", *Scandinavian Journal of Management*, vol. 11, n° 4, p. 319-333.

PFADENHAUER M., 2000, "Spielerisches Unternehmertum. Zur Professionalität von Event-Produzenten in der Techno-Szene", in W. GEBHARDT, R. HITZLER, M. PFADENHAUER (eds.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen, Leske+Budrich, p. 95-114.

PFADENHAUER M., 2008, *Organisieren. Eine Fallstudie zum Erhandeln von Events*, Wiesbaden, VS.

RUSTER T., 2006, *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Mainz, Grünewald.

SCHULZE G., 1992, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, Campus.

SOEFFNER H.-G., HITZLER R., 1994, "Hermeneutik als Haltung und Handlung. Über methodisch kontrolliertes Verstehen", in N. SCHROERS (ed.), *Interpretative Sozialforschung*, Opladen, Westdeutscher, p. 28-54.

SPRADLEY J., 1979, *The Ethnographic Interview*, New York, Rinehart and Winston.

TSCHEULIN D.K., DIETRICH M., 2003, "Zur (Un-)Vereinbarkeit von Marketing und Kirche. Eine anbieterorientierte Analyse des kirchlichen Marketing", Freiburg, Freiburger Betriebswirtschaftliche Diskussionsbeiträge 48/03.

YAMANE D., POLZER M., 1994, "Ways of seeing ecstasy in modern society. Experiential-expressive and cultural linguistic views", *Sociology of Religion*, vol. 55, p. 1-15.

ZANGER C., 2001, "Event-Marketing", in D. TSCHULIN, B. HELMIG (eds.), *Branchenspezifisches Marketing*, Wiesbaden, Gabler, p. 833-853.

ZANGER C, SISTENICH F., 1998, "Theoretische Ansätze zur Begründung des Kommunikationserfolgs von Eventmarketing. Illustriert an einem Fallbeispiel", in O. NICKEL (ed.), *Eventmarketing. Grundlagen und Erfolgsbeispiele*, Munich, Vahlen, p. 39-60.

L'ÉVÉNEMENT CERNÉ
PAR LA SOCIOLOGIE VISUELLE.
ANALYSE MULTIFOCALE
DES RASSEMBLEMENTS
PONTIFICAUX DE SEPTEMBRE
2011 EN ALLEMAGNE

Mathias Blanc

La visite officielle de Benoît xvi en Allemagne en septembre 2011 s'est organisée autour de cinq événements dans trois villes : une allocution au *Bundestag*, une première célébration à l'*Olympia Stadium* de Berlin, une seconde à Erfurt, une troisième avec des jeunes catholiques à Fribourg-en-Brigau suivie, le lendemain, par une eucharistie sur un terrain d'aviation de l'ancienne capitale du *Land* de Bade. Si l'enjeu de l'intervention de Benoît xvi au parlement allemand était de réaffirmer la place de la religion catholique dans l'espace public allemand, la suite du déplacement pontifical était conçue par le Vatican et la conférence des évêques allemands comme une dramaturgie en trois actes. Le premier acte de cette temporalité construite visait à accueillir un large public « inexpérimenté », le second devait renforcer le dialogue entre l'Église catholique romaine et les Églises protestantes et, pour finir, le troisième s'adressait plus particulièrement aux pratiquants catholiques du sud ouest de l'Allemagne, au siège fédéral de Caritas, à Fribourg-en-Brigau.

Au sein de l'équipe dirigée par Hubert Knoblauch à l'Institut de Sociologie de la *Technische Universität Berlin*,

nous avons été amenés à suivre les rassemblements berlinois et fribourgeois. L'enjeu de cette étude consistait à interroger empiriquement la thèse de la médiatisation du religieux (Knoblauch, 2009), en particulier lors de ces événements. Dans cette perspective, les médias fournissent de nouveaux horizons de sens nécessaires aux activités sociales et, en l'occurrence, interagissent avec le religieux. Cette thèse met en exergue une transformation communicationnelle des univers symboliques accompagnant les phénomènes de grande transcendance, caractéristiques de l'expérience religieuse (Luckmann, 1967). Cette transformation, en retour, impacte la construction et la transmission des identités confessionnelles. Le religieux y apparaît diffus mais non moins présent dans l'engagement subjectif des acteurs. En l'espèce, se pose la question d'une transformation des modalités d'appartenance à travers l'événement (Salzbrunn, 2014).

La méthodologie développée dans le cadre de cette recherche combine la démarche vidéographique développée à Berlin par Hubert Knoblauch et une approche inédite que nous qualifions de « captation socio-filmique ». De manière à rendre explicite cette orientation méthodologique, une introduction à ces deux méthodes constitue un préalable nécessaire à la présentation des analyses effectuées à partir du terrain de Fribourg-en-Brisgau.

1. La vidéographie...

L'approche analytique d'Hubert Knoblauch vise à unifier des méthodologies variées (Knoblauch, 2006). Il propose de combiner l'analyse vidéo et l'ethnographie. L'interprétation est au cœur du processus ; les actions observées par le chercheur étant orientées vers des significations, l'activité herméneutique est indispensable. L'enjeu n'est pas seulement de décrire et d'expliquer des comportements « non verbaux », mais de déterminer les connaissances dont on a besoin pour comprendre ce qui se passe dans une situation et d'identifier le comportement visible qui constitue la situation. La vidéographie sert donc à analyser les interactions entre les acteurs dans un contexte situationnel. Cette focalisation s'inscrit dans la

lignée des travaux d'analyse vidéo des interactions initiés par Christian Heath (1986).

En mettant l'accent sur des situations particulières, comme l'écrit Knoblauch, la vidéographie fournit des indications propres à la performance située des acteurs et permet de mettre en valeur des modèles d'interaction sollicités en situation. De plus, la dimension temporelle et organisatrice des actions est prise en compte. Cette séquentialité restituée par l'enregistrement vidéo concerne l'enchaînement de l'action et la coordination d'interactions dans le temps. En d'autres termes, nous retrouvons une focale d'analyse développée en ethnométhodologie, et plus particulièrement en analyse conversationnelle (Sacks et Schegloff, 1973), la séquentialité étant reconnue comme une composante fondamentale de l'organisation des activités sociales en situation (voir également Mondada, 2011).

Cette focalisation sur la séquentialité des actions implique toutefois de considérer l'action sociale de manière immanente. Cette dimension pragmatique permet de mettre en lumière la réflexivité des acteurs à l'œuvre. Cependant, Knoblauch note que cette réflexivité n'est pas forcément discursive. Elle renvoie à l'utilisation par les acteurs de compétences, d'ethnométhodes – pour reprendre Garfinkel (1967) –, qui leur servent à indiquer, cadrer, contextualiser la façon dont leur action doit être comprise par leurs partenaires et à interpréter une action préalable à laquelle ils répondent. Ainsi, bien que la collecte des données par la vidéo soit plus courte qu'un travail de terrain ethnographique inscrit dans la durée, le chercheur se doit de disposer du savoir indispensable à l'interprétation des actions observées. Dans cette perspective, ethnographie et vidéo se combinent en une « vidéographie ».

Notre équipe berlinoise a réalisé un film pour narrer cette démarche (Pernack et Zawadzki, 2012). À défaut de pouvoir le visualiser, nous pouvons néanmoins nous attarder sur quelques photogrammes issus de ce documentaire. Ces images fournissent des informations exploitées lors de l'analyse vidéographique.



Figure 1. Images issues du film documentaire de Roman Pernack et Martin Zawadzki, *Mysterium Fidei – Religion zwischen Andacht und Unterhaltung Papst Benedikt xvi zu Besuch in Berlin*.

L'attention est ici portée sur le comportement des sœurs face à l'entrée en scène du pape et de sa papamobile. Elles ne cessent de saisir le pape à travers leur caméra, autrement dit, l'outil médiatique leur sert à afficher et à rendre compte de l'expérience qu'elles vivent en situation ; ce dispositif permet ainsi le développement de narrations de l'expérience vécue. C'est un phénomène que l'on retrouve tout au long de la cérémonie. L'outil médiatique permet à la fois de rendre publique l'expérience vécue et de dépasser la frontière entre sphère privée et sphère publique. Il fournit aussi un moyen d'extérioriser l'intériorité ressentie. Ce phénomène de double subjectivation, pour reprendre les propos de Knoblauch va être à la fois entretenu par l'institution religieuse à travers le dispositif médiatique mis en place et par les pratiques des participants au rassemblement.

2. ...accompagnée d'une captation socio-filmique

Cette démarche vidéographique est féconde en termes d'analyse et pose plusieurs questions concernant notamment la collecte des données. Elle s'appuie en effet principalement sur des enregistrements audiovisuels effectués dans des espaces publics où une relation antérieure avec les acteurs n'est pas nécessaire. Qu'en est-il de situations où un accord préalable des acteurs est indispensable pour les filmer ? Pouvons-nous nous rapprocher des acteurs et des processus de significations qui les animent ? Ou : comment imposer une caméra sur notre terrain ?

Concernant la phase d'enregistrement, nous développons une approche que nous qualifions de « captation socio-filmique ». De quoi est-il question ? Suite à notre recherche doctorale sur l'évolution des régimes d'authenticité dans le cinéma documentaire (Blanc, 2012), nous avons cherché à transposer le dispositif développé par le documentariste Robert Kramer (1989) pour filmer, en un temps restreint, divers milieux sociaux. Dans son documentaire *Route One / USA*, Kramer utilise un acteur interprétant le rôle d'un médecin – Doc – pour rencontrer les gens qu'il souhaite filmer. Les personnes filmées savent pertinemment que Doc est un acteur mais les spectateurs du film n'en sont pas informés. Cette configuration permet

aux personnes filmées d'être davantage axées sur le dialogue entretenu avec Doc qu'avec Kramer et sa caméra. Cela ne signifie pas que ces personnes oublient la camera. Elles vivent une situation médiatisée : le devenir de leur image et le film final, qu'elles ne seront pas en mesure de contrôler, sont « apprésentés »¹.

Dans l'ensemble, Kramer fournit des garanties fondées sur les constructions imaginaires des acteurs² afin que ceux-ci puissent avoir confiance en lui, même si elles ne le connaissent pas depuis longtemps. Cette tierce personne qui intervient dans la relation entre celles qui sont filmées et le cinéaste, nous l'envisageons comme un pro-acteur, quelqu'un qui rend possible l'avènement de la situation filmique. Notons par ailleurs que si ce pro-acteur est essentiel au début de la rencontre avec les personnes filmées, sa présence n'est pas nécessaire tout le temps. Dès que les personnes ont été filmées une première fois, la situation de tournage est expérimentée et l'enregistrement audiovisuel peut continuer.

L'exploitation d'un pro-acteur sur notre terrain s'inspire de cette démarche mais, à la différence de Kramer, nous ne faisons pas appel à un acteur professionnel qui jouerait un rôle de composition. En l'occurrence, notre pro-acteur est un tiers partageant un savoir des règles habituelles d'agir proches des personnes que nous souhaitons filmer et auquel celles-ci peuvent attribuer une place dans leur environnement quotidien (ou, pour parler en termes phénoménologiques, dans leur « Lebenswelt »). Néanmoins, ce tiers ne peut être considéré comme un informateur. À la différence du dispositif exploité et analysé en ethnologie, notre pro-acteur ne peut être envisagé comme un traducteur dans cette situation. Il est davantage considéré par les personnes filmées comme quelqu'un qui doit être guidé pour parfaire son intégration dans la communauté. En termes méthodologiques, il n'est pas unique-

1. La notion d'« apprésentation » est exploitée, entre autres, par Schütz et Luckmann (1990) pour souligner la mise en présence (pour l'acteur en situation) de provinces de sens, quand bien même leur présence physique immédiate n'est pas observable.

2. Ils savent qu'ils ne seront pas seuls à l'écran et que l'accent sera aussi mis sur ce personnage fictionnel du médecin. Par ailleurs, l'empathie étant associée à l'imaginaire social du médecin, cet aspect joue un rôle dans la façon dont les personnes filmées peuvent s'attendre à être traitées dans ce dispositif.

ment question d'observation car nous affirmons une présence derrière la caméra. De même, nous ne pouvons pas qualifier « d'intervention » notre dispositif, car nous laissons les acteurs en situations et ne déplaçons pas l'échange dans un espace de parole dédié (Touraine, 2000). Parce que nous avons suscité de l'interaction, les personnes se prêtent davantage à l'enregistrement audiovisuel, et une relation de confiance peut s'établir en peu de temps. S'y trouve de surcroît favorisée une réflexivité des acteurs en action et au cours des narrations qu'ils effectuent. L'enjeu de ce dispositif et l'analyse fine des enregistrements recueillis consistent en effet à interroger l'horizon de sens, la séquentialité, et les rôles endossés par les acteurs en situation.

En l'espèce, notre pro-acteur sur le terrain fribourgeois était une femme disposant de connaissances sociologiques, ancienne membre active d'une paroisse et qui maîtrisait le rituel catholique. Ces différents aspects concourent à définir cette phase de « captation socio-filmique ».

Il nous est apparu impératif de distinguer deux niveaux de performance des acteurs au cours de cette situation médiatisée. Nous étions en premier lieu face à des acteurs qui réalisaient un rituel catholique et, en second lieu, d'acteurs qui performaient pour la caméra. Pour distinguer au sein de la séquentialité des actions enregistrées les éléments qui relevaient de tel ou tel niveau de performance des acteurs, il était nécessaire de comparer les registres exploités au cours de différentes situations liées au même événement. De manière à identifier les processus de production de sens et les systèmes de signes sur lesquels ces processus s'appuient, l'observation nécessite en effet d'être effectuée à partir de plusieurs situations. Ce critère de trans-situationnalité est constitutif de la démarche vidéographique exploitée dans notre étude. D'où l'intérêt de ne pas s'arrêter à une observation fondée uniquement sur la journée de cette visite pontificale, mais d'effectuer également une séance de *vidéo elicitation* à partir des clichés pris par les acteurs lors de l'événement. En d'autres termes, les paroissiens filmés étaient amenés à me présenter dans un second temps les photographies qu'ils avaient effectuées lors du rassemblement de Fribourg.

3. La visite du pape à Fribourg-en-Brisgau le 25 septembre 2011

Le terrain fribourgeois s'est développé autour d'une série de rencontres avec deux familles strasbourgeoises actives au sein de leur paroisse. Outre le jour du rassemblement, nous les avons filmées à leur domicile avant et après l'événement. Paul, Martine et leur fils Sébastien se qualifient de catholiques convertis, leur baptême datant de 2008, alors que Jean et Catherine s'inscrivent dans une lignée croyante. La présence d'Anne, notre pro-acteur, a particulièrement facilité leur rencontre, plusieurs contacts préalables établis sans elle n'ayant pas abouti. Certaines des personnes filmées avaient au préalable été contactées par des journalistes et avaient refusé d'être filmées pour un reportage. La crainte d'être identifiées par leurs relations professionnelles les en avait dissuadées. Autant n'avions-nous pas rencontré de résistance auprès des Allemands filmés lors du rassemblement berlinois, autant étions-nous confrontés, avec nos acteurs français, à une difficulté liée à une différence culturelle quant à la présence du religieux dans l'espace public.

L'analyse s'est effectuée en plusieurs temps, notamment au cours des sessions de données au sein de l'équipe réunie autour d'Hubert Knoblauch et de Regine Herbrich à l'Institut de sociologie de la *Technische Universität Berlin*. L'intérêt de ces sessions réside en la confrontation des interprétations des chercheurs. Les modèles interprétatifs développés s'appuient à la fois sur la saturation face aux données et sur une validation intersubjective. Un premier visionnage collectif de l'ensemble des matériaux enregistrés permet de sélectionner les séquences d'action sur lesquelles s'effectuent par la suite une analyse approfondie, un des critères de choix renvoyant aux séquences marquantes signifiées par les acteurs après l'événement. En l'occurrence, nos rencontres successives avec les paroissiens ont permis de noter la prégnance de certains moments dans leurs souvenirs. C'est pourquoi, nous proposons de nous focaliser sur une première séquence de chant au cours du rituel, pour ensuite la mettre en regard avec une autre séquence de *vidéo elicitation*.

Le chant composé spécifiquement pour la venue du pape en Allemagne se déclinait autour du refrain « Wo ist

Gott, da ist Zukunft » (« Où est Dieu, là est l'avenir »). La structure du chant relevait davantage de la variété que du chant sacré. Ce premier élément valorise la thèse de la médiatisation de l'univers symbolique religieux. Sa réalisation par les acteurs complexifie néanmoins la situation. Ils vont en effet se considérer comme interprètes d'un spectacle pour un public imaginaire « apprésenté » par la caméra, voire faire preuve d'orthopraxie catholique dans leur tenue corporelle, effectuer des commentaires sur leur attitude et sur la norme attendue par le rituel. Ces différentes positions ne sont pas concomitantes, mais se réalisent diachroniquement, au cours de la séquence temporelle fournie par le chant. Toutes ces dimensions sont exprimées et communiquées par des regards, des gestes, des contacts corporels.

La série d'images suivantes est issue de cette séquence chantée. Nous retrouvons en premier plan Martine, au second plan Sébastien, en arrière-plan Paul et un participant anonyme³.



Figure 2.

3. Dans les figures qui suivent, la mise en relief des contours des personnes permet de souligner les mouvements corporels et de rendre anonymes les acteurs de l'événement.



Figure 3.



Figure 4.

Au cours de cette séquence, Martine oscille entre une performance à destination de la caméra (figure 2 et 4) et une volonté d'entraîner son fils dans sa mise en scène pour légitimer son action (figure 3). Sébastien est partagé en raison des attitudes contrastées de ses parents et va faire évoluer son registre d'action en fonction des contacts corporels ou visuels (évolution de la figure 2 à la figure 4). Paul cherche en effet à maintenir au long de la séquence

une posture qu'il estime adéquate pour le rituel et qui atteste de l'expérience transcendantale vécue. Cette posture témoigne du recueillement, le buste légèrement penché, la tête inclinée vers le livre de messe. Nous sommes en mesure d'identifier l'importance significative de cette posture pour Paul, car celui-ci l'exprime régulièrement et y revient lors de la phase de *vidéo elicitation*. Nous pourrions par ailleurs attribuer uniquement à la présence de la caméra l'inscription de Martine dans un registre profane : elle hausse le ton lors des refrains, chahoupe, glousse, cherche du regard la complicité de son fils. Ce serait néanmoins occulter les autres attitudes de Martine au cours de la journée. En effet, si elle se revendique d'une vision popularisée du catholicisme avec Jean Paul II, elle commente régulièrement les signes corporels des personnes qui l'entourent pour y déceler une « communauté d'Église » dont elle se réclame. Son attitude témoigne davantage d'un « chez soi » momentanément actualisé par l'événement (Salzbrunn, 2014). Loin d'une homologie des pratiques, les attitudes se différencient selon les participants.

Avec le registre populaire qu'elle amène, la médiatisation propose de nouveaux horizons de sens. Ils ne sont néanmoins pas saisis de la même manière par chacun. Le chant étudié s'appuie sur une structure valorisant un registre populaire, mais n'est pas pour autant investi de manière identique par tous les acteurs. Ici, ce chant va être l'occasion pour Paul d'affirmer une orthopraxie qu'il va essayer de transmettre à son entourage. Il conclut d'ailleurs cette séquence avec une phrase de réprimande à l'attention de sa femme : « on pourrait faire un show avec ça ». On « pourrait », mais ce n'est pas le cas.

L'attitude de Paul ne saurait cependant être interprétée comme réfractaire à tout processus de médiatisation du religieux. Il va lui-même exploiter une rhétorique de l'image pour faire saisir ce qui lui semble être la condition nécessaire à l'expérience religieuse. En effet, une semaine après l'événement, nous avons demandé aux différents acteurs de nous parler de leur expérience et de commenter les photos qu'ils avaient eux-mêmes prises au cours du rassemblement. Assis devant son ordinateur, Paul fait défiler les images qu'il a réalisées. Il décrit son appareil photo, se présente lui-même comme un fervent catholique

pratiquant. Il dit quelque chose sur les images qu'il a faites, de lui-même quand il a pris des photos, de lui-même quand il regarde ses photos. En d'autres termes, il devient un objet herméneutique pour lui-même. Mais la façon dont il le fait et celle dont il communique à ce sujet sont principalement liées à des supports corporels et iconographiques. Ces supports sont utilisés dans la situation d'une manière très organisée. Ils encadrent la façon dont Paul promeut et narre son expérience religieuse.

Il va ainsi casser le rythme d'enchaînement des photographies et s'arrêter sur celles qui présentent un motif identique : des images de personnes qui se recueillent ; une attitude de recueillement que lui-même avait maintenue au cours de la séquence de chant. Au cours de cette séquence, il commence par pointer à l'écran, en déplaçant le curseur de bas en haut, pour souligner la posture des personnes photographiées.

Ce motif réapparaît avec d'autres images (figure 5). Ce passage se caractérise avant tout par les silences qui le constituent ; néanmoins, Paul nous signale qu'il apprécie la photographie, mais sans nous dire explicitement à quel niveau il place son appréciation (maîtrise technique, iconicité...). Pour vérifier la justesse de mon interprétation concernant l'indication de Paul, nous lui demandons si son attention est focalisée sur la dimension iconographique de cette photo. Il me répond affirmativement, verbalement et en hochant de la tête. Un premier pointage suivi de silences encadre une brève affirmation.

De cet enchaînement émerge une rhétorique de l'image qui vise à faire comprendre la force de l'expérience vécue. Nous retrouvons une séquence analogue lorsque Paul souligne un autre aspect qui caractérise selon lui le rassemblement : la ferveur. Les ressorts de la médiatisation sont donc exploités par Paul pour communiquer sur son expérience religieuse, mais ceux-ci ne sont pas mobilisés de la même manière par tous les acteurs.

Avec les « traditionnalistes » Jean et Catherine, nous observons en effet une autre modalité de transmission du croire, *a priori* davantage axée sur l'affirmation d'un détachement vis-à-vis des registres profanes. Les photographies qu'ils nous montrent correspondent aux images du pape retransmises par écran géant. Ils nous font remar-

quer que ces images témoignent de leur présence et de la proximité physique du pape, tout comme leurs enfants ont pu l'expérimenter aux Journées Mondiales de la Jeunesse (JM). Néanmoins, s'ils considèrent que « c'est un moment fort », ils n'entendent pas se laisser enfermer dans une réduction de leur vécu religieux à ces clichés. Ils ne s'attardent pas sur les images prises et préfèrent évoquer leur perception du discours papal. L'analyse vidéographique des situations met ainsi en lumière d'autres combinaisons, spécifiques à chacun des acteurs.



Figure 5.

Notre étude à Fribourg propose donc une méthodologie visuelle exploitable pour questionner les processus de médiatisation du religieux. Le changement d'échelle induit par la méthode socio-filmique complète la démarche vidéographique « classique ». L'association de ces deux approches concourt à l'élaboration d'outils de recherche empirique qui permettent de restituer la complexité des processus de création de sens en situation. En l'espèce, cela nous permet de souligner la coexistence et l'exploitation de différents registres communicationnels au cours de l'événement et au sein d'un même groupe. L'hybridation des registres ritualiste et populaire par les acteurs en situation contribue à renforcer la perception d'un événement pour soi ou de résister à l'affichage événementiel et pose la question plus générale d'une distribution sociale de l'événement. Si la médiatisation est une composante de l'événement, elle permet le développement de récits fondés sur l'expérience vécue et traversés par des processus de différenciation et de légitimation de positions sociales en situation. Les appartenances performées lors de l'événement n'apparaissent donc ni exclusives, ni fixes.

Bibliographie

BLANC M., 2012, « "Den filmischen Rahmen vergessen lassen oder aufdecken". Die soziologische Unterscheidung zwischen Dokumentarfilm und Reportage », in P. LUCHT, L.-M. SCHMIDT, R. TUMA (eds.), *Visuelles Wissen und Bilder des Sozialen. Aktuelle Entwicklungen in der Soziologie des Visuellen*, Wiesbaden, Springer VS Verlag, p. 325-337.

BLUMENBERG H., 1966, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

BOEHM G., 1994, *Was ist ein Bild ?*, München, Fink.

CONORD S., 2007, « Usages et fonctions de la photographie », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 1, p. 11-22.

FRANCE C. de, 1989, *Cinéma et Anthropologie*, Paris, Éd. de la MSH.

GARFINKEL H., 1967, *Studies in ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press.

HEATH C., 1986, *Body Movement and Speech in Medical Interaction*, Cambridge, Cambridge University Press.

HEPP A., 2004, *Netzwerke der Medien. Medienkulturen und Globalisierung*, Wiesbaden, VS Verlag.

KNOBLAUCH H., 2009, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt-New York, Campus.

KNOBLAUCH H., 2006, « Videography. Focused Ethnography and Video Analysis », in H. KNOBLAUCH, B. SCHNETTLER, J. RAAB et al. (eds.), *Video Analysis. Methodology and Methods*, Frankfurt am Main, Lang, p. 69-83.

KNOBLAUCH H., BAER A., LAURIER E., 2008, « Visual Methods. New developments in the interpretative Analysis of Video and Photography », *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum. Qualitative Social Research*, 2008, vol. 9, n° 3.

KNOBLAUCH H., SCHNETTLER B., RAAB J. et al., 2006, *Video Analysis, Methodology and Methods*, Frankfurt am Main, Lang.

KROTZ F., 2001, *Die Mediatisierung kommunikativen Handelns. Der Wandel von Alltag und sozialen Beziehungen, Kultur und Gesellschaft durch die Medien*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag.

KRÜGER O., 2012, *Die mediale Religion*, Bielefeld, Transcript.

LUCKMANN T., 2006, « Some Remarks on Scores in Multi-modal Sequential Analysis », in H. KNOBLAUCH, B. SCHNETTLER, J. RAAB et al. (eds.), *Video Analysis. Methodology and Methods*, Frankfurt am Main, Lang, p. 29-34.

LUCKMANN T., 1967, *The invisible Religion*, New York, Macmillan Company.

MARGOLIS E., PAUWELLS L., 2011, *The SAGE handbook of visual research methods*, London, Sage.

MONDADA L., 2011, « Understanding as an embodied, situated and sequential achievement in interaction », *Journal of Pragmatics*, n° 43, p. 542-552.

MONDADA L., 2008, « Production du savoir et interactions multimodales. Une étude de la modélisation spatiale comme activité pratique située et incarnée », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 2, n° 4, p. 219-266.

NAVILLE P., 1966, « Instrumentation audio-visuelle et recherche en sociologie », *Revue Française de Sociologie*, vol. 7, n° 2, p. 158-168.

PIAULT M.-H., 2000, *Anthropologie et cinéma. Passage à l'image, passage par l'image*, Paris, Nathan.

PIETTE A., 2007, « Fondements épistémologiques de la photographie », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 1, p. 23-28.

PIETTE A., 1992a, « La photographie comme mode de connaissance anthropologique », *Terrain*, n° 18, p. 129-136.

PIETTE A., 1992b, *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

SACKS H., SCHEGLOFF E., 1973, « Opening UP Closings », *Semiotica*, vol. VIII, n° 4, p. 289-327.

SACKS H., SCHEGLOFF E., JEFFERSON G., 1974, « A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation », *Language*, vol. 50, n° 4, p. 696-735.

SALZBRUNN M., 2014, « Appartenances en fête : entre l'ordinaire et le spectaculaire », *Social Compass*, vol. 61, n° 2, p. 250-260.

SCHNETTLER B., 2008, « Vision and Performance. The Sociolinguistic Analysis of Genres and Its Application to Focussed Ethnographic Data », *Qualitative Sociology Review*, vol. IV, n° 3, p. 59-73.

SCHÜTZ A., LUCKMANN Th., 1990, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

STAUSBERG M., 2010, *Religion im modernen Tourismus*, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.

TIKVAH KISSMANN U., 2009, *Video interaction analysis. Methods and methodology*, Frankfurt am Main, Lang.

TOURAINÉ A., 2000, « A method for studying social actors », *Journal of World Systems Research*, n° 6, p. 900-918.

WESSLY C., ORNELLA A. (eds.), 2010, *Religion und Mediengesellschaft. Beiträge zu einem Paradoxon*, Innsbruck, Tyrolia.

WOHLRAB-SAHR M., KARSTEIN U., SCHMIDT-LUX Th. (eds.), 2009, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt am Main, Campus.

Filmographie

KRAMER R., 1989, *Route One/USA*, Co-production France/Angleterre/Italie, Les Films d'Ici, La Sept, Channel Four, RAI 3, 255 min.

PERNACK R., ZAWADZKI M., 2012, *Mysterium Fidei. Religion zwischen Andacht und Unterhaltung Papst Benedikt XVI. zu Besuch in Berlin*, Technische Universität Berlin, 30 min.

PARTIE IV.
RÉFLEXIONS CONCLUSIVES

CES ÉVÉNEMENTS QUI NOUS AFFECTENT

Laurence Kaufmann et Philippe Gonzalez

Toute collectivité comprend, pour être réelle aux yeux de ses membres, un moment subjectif dans lequel elle se donne à voir elle-même comme collectivité. [...] Ce rapport à soi est [...] une version collective du *cogito ergo sum*, si l'on comprend par là un processus de constitution : le *cogito* suppose et ainsi fait exister l'*ego* (Widmer, 1996, p. 225).

Le concept de communauté, consacré notamment par Tönnies, a longtemps désigné un être-ensemble substantiel, fondé sur la similarité des manières de penser et d'agir. Une telle similarité délimiterait *a priori* les contours d'un *Nous* générique assurant d'emblée à ses membres, grâce à sa profondeur historique et à sa puissance morale, une communalité de principe. Lieu par excellence de la transmission et de la préservation d'un arrière-plan de mœurs, de pratiques et de valeurs, la communauté renverrait à un commun d'ores et déjà là. Dans cette conception fixiste, les individus recevraient en partage les dogmes et les rites que la tradition leur aurait enseignés et veilleraient à les préserver de toute altération (Mauss et Fauconnet, 1901). Ainsi conçue, la communauté désignerait donc un groupe d'ores et déjà constitué permettant aux êtres qui y prennent part d'entretenir en permanence l'image de leur communion.

Chacune à leur manière, les différentes contributions de ce volume montrent qu'une telle conception de la communauté fige à outrance l'appartenance et occulte les

dynamiques qui lui permettent de se renouveler. Surtout, une telle conception dissimule le fait que le sentiment d'appartenance oscille en fonction du collectif que le contexte et la relation à d'autres groupes rendent provisoirement saillant (Kaufmann, 2010). Une telle oscillation, qui permet aux individus de s'affilier à une multiplicité de collectifs et à basculer d'une appartenance à l'autre, est particulièrement développée dans les sociétés modernes. En effet, en raison de l'effritement des hiérarchies sociales et de la fragmentation des formes de vie traditionnelles, l'appartenance ne prend plus appui sur des catégories sociales déjà constituées (Taylor, 1994). Elle résulte des dynamiques de composition, d'affiliation, d'exclusion, de revendication, de narration et de mise en scène qui lui donnent forme et lui permettent de se régénérer ou au contraire de dépérir. Comme le rappelle Monika Salzbrunn (2014), ce sont bien ces dynamiques qu'une approche de la communauté qui privilégie « l'entrée épistémologique et méthodologique par l'événement » permet de saisir. Seule l'entrée par l'événement est à même de rendre compte de « l'événementisation de l'appartenance » : loin d'être stable et substantielle, celle-ci se présente de plus en plus comme une performance collective, qu'elle soit instiguée « d'en haut » par des instances institutionnelles ou élaborée « d'en bas » par des réseaux associatifs (Salzbrunn, 2014). En désubstantialisant la communauté, l'entrée par l'événement éclaire le travail dramaturgique et narratif, mais aussi l'apprêtement matériel qui permettent aux individus de visibiliser et de célébrer, par des engagements à éclipses, leur appartenance à telle ou telle communauté.

Tout en s'inscrivant dans le prolongement de ces réflexions, ce chapitre se propose d'analyser un processus inverse et complémentaire qui n'est pas celui de « l'événementisation de l'appartenance », mais celui des modes d'appartenance que les différents types d'événements sont susceptibles, chacun à leur façon, de déployer, réitérer ou ébranler. Pour ce faire, nous allons nous focaliser sur les *événements publics*, c'est-à-dire sur des faits sociaux et historiques particulièrement saillants dont « la temporalité ramassée » s'inscrit « en porte-à-faux avec les paroles et gestes qui règlent habituellement la vie sociale » (Bensa et Fassin, 2002, §21). Pour préciser les manières dont les événements publics affectent les individus et configurent les

collectifs qu'ils contribuent à faire advenir à l'existence, nous allons distinguer *l'événement cérémoniel* qui est d'abord et avant tout un objet herméneutique, et *l'événement disruptif* qui est *a priori* un objet affectif¹. Une telle distinction nous permettra, dans un second temps, de préciser les contours des communautés que ces événements affectent et interpellent. Car, on le verra, l'événement a une valeur incitative, voire impérative : il a la capacité de « produire un sujet », plus ou moins éphémère, plus ou moins engagé, mais toujours concerné.

1. L'événement : entre phénoménologie et herméneutique

Strictement parlant, la notion d'événement se rapporte à « ce qui arrive » ou à « ce qui advient »². L'événement renvoie à une discontinuité spatiotemporelle, à une « différence qui fait une différence », bref à un manque d'uniformité qui le rend saillant. Il bénéficie donc d'une réalité minimale qui constitue ce que l'on pourrait appeler le niveau zéro de la sémantique de l'événement. Comme le disait Wittgenstein (1961), le fait qu'il pleuve ou non est un fait incontestable dont il faut prendre acte. À l'encontre des conceptions relativistes qui en font une pure construction sociale, une ontologie même minimale de l'événement est en effet nécessaire. Une telle ontologie permet de rappeler que les affects que suscite l'événement, tout comme les possibilités d'action et d'interprétation qu'il déploie, ne sont pas illimités. Sauf dans des cas de manipulation ou de distorsion savamment orchestrées, il n'est pas possible de dire ou de faire n'importe quoi avec un événement qui s'est réellement passé, car le premier jugement qu'il suscite n'est rien d'autre qu'un *jugement de factualité*³.

1. Sur la notion d'« événement disruptif », voir Katz et Liebes (2007).

2. Selon le Trésor de la langue française informatisé, cette acception est déjà attestée avant 1461.

3. La distinction entre les *faits*, c'est-à-dire la base réelle et objective de ce qui s'est réellement passé et sur laquelle tout le monde serait d'accord de s'accorder, et les multiples *interprétations*, parfois divergentes, de ces faits, constitue un donné fondamental de nos activités.

Le déroulement factuel de l'événement ne suffit pourtant pas à le caractériser. La présence d'un individu ou d'un collectif est nécessaire pour attester que « quelque chose est bel et bien arrivé ». Une occurrence événementielle ou, comme le dit Ricœur (1991), « un événement-occurrence » a toujours une contrepartie *phénoménologique* : il affecte les êtres, mobilise leur attention et les incite sinon les oblige à évaluer ce qui survient. En d'autres termes, l'événement émeut, rajoutant ainsi un jugement de valeur au jugement de factualité minimal que constitue le constat de son occurrence. Ce jugement de valeur, cet « *appraisal* », est généré par la catégorisation et l'évaluation de « l'événement-occurrence » et de ses traits pertinents : la peur d'une avalanche, par exemple, implique son évaluation en tant que membre de la catégorie des événements dangereux (Scherer, 2005 ; Deonna et Teroni, 2012)⁴.

Un tel jugement évaluatif n'est pas encore, toutefois, de l'ordre de l'interprétation, c'est-à-dire d'une herméneutique. Sous sa déclinaison émotionnelle, il reste lié à l'ordre pratique de l'action, l'émotion étant d'abord et avant tout une contrepartie interne à l'action à laquelle elle devrait en principe donner lieu : fuir (la peur), protester (l'indignation), revendiquer (l'humiliation), détruire (la colère), repousser (le dégoût), parader (la fierté), etc. (Frijda, 1986). Le jugement évaluatif, de type émotionnel, de l'événement-occurrence doit donc être distingué, tout au moins analytiquement parlant, du jugement herméneutique qui émerge de sa mise en intrigue. Le processus de « domestication par le sens » qui permet aux êtres affectés de maîtriser intellectuellement et pratiquement ce qui s'est imposé à leur attention repose sur le travail de l'esprit et du langage (Ricœur, 1983). C'est ce travail éminemment narratif qui permet de rendre intelligibles les événements en les rapportant à des causes non intentionnelles, telles une éruption volcanique ou une chute d'astéroïde, à des

4. Nous utilisons ici à dessein le terme anglais d'« *appraisal* » car il est très difficile à traduire : il renvoie à la fois à une « évaluation », au sens de jugement, et à une « valuation », au sens de conférer un type de valeur à un phénomène donné. De plus, il permet de faire référence à la théorie qui domine actuellement les recherches sur les émotions, à savoir la théorie de l'« *appraisal* » que défendent des psychologues comme Klaus Scherer.

intentionnalités, en l'occurrence malveillantes, comme une attaque terroriste, ou encore à des sources intentionnelles indéterminées, comme certains rituels dont l'origine ou la raison d'être ont disparu de la mémoire collective⁵. Les dimensions factuelle et phénoménologique de l'événement sont ainsi ressaisies dans une trame narrative qui en restitue les conditions de possibilité, l'inscrit dans une chaîne de causes et d'effets, lui assigne un passé et un futur et, surtout, évalue ses conséquences prévisibles pour la communauté. L'affiliation de « l'événement-occurrence » (Ricoeur, 1991) à un « contexte de description » n'est donc pas, contrairement à ce que son nom indique, une simple description. Il s'agit plutôt d'un micro-acte d'institutionnalisation qui permet de *compter* une occurrence *comme* l'instanciation d'une catégorie générique.

Si l'événement public implique, du côté « objet », une factualité minimale, il implique côté « sujet », on l'a vu, des affects, des anticipations d'action et des possibilités d'interprétation. Prendre « la mesure de l'événement » consiste ainsi à prendre la mesure du sujet, individuel ou collectif, qu'il est susceptible de concerner. Comme le dit Louis Quéré (2006), non seulement l'événement arrive, mais il arrive à quelqu'un, un « agent-patient » qu'il affecte et atteint, qui peut en jouir, si l'événement est heureux, ou doit l'endurer, si l'événement est malheureux, et qui doit aussi y répondre, voire en répondre. La performativité propre de l'événement est en effet de produire, d'affecter et de concerner un public spécifique, de caractériser le type d'expérience qu'il devrait ressentir et de déployer les actions qu'il devrait mener pour y répondre (Quéré, 2006).

Dans les termes de la sociologie pragmatique, l'événement constitue une *épreuve* en un double sens (Boltanski, 2009) : celui qui consiste à mettre à l'épreuve la résistance d'un collectif et celui d'éprouver, c'est-à-dire de ressentir et d'être affecté par un phénomène. Cette épreuve, qui interpelle la communauté et la contraint à prendre position par rapport à ce qui compte pour elle, relève à la fois

5. Pour Maurice Bloch (2004), les rituels impliquent ainsi une déférence générique : par définition, une action rituelle est une action dont le sens est défini par autrui (les ancêtres, les prêtres, les maîtres, etc.). Ce sont d'Autres que moi qui sont à la source de mes manières de faire. Les rituels célèbrent ainsi la dimension déférente de la vie sociale et culturelle des êtres humains.

d'une phénoménologie sensible et d'une herméneutique du sens. Les modalités plus ou moins incarnées de l'appréhension du monde que celles-ci manifestent se retrouvent dans les types de « valuation » émotionnelle qui leur sont corrélatives. Alors que la phénoménologie de *l'affect* reste indexée sur le corps affecté et son ancrage sensorimoteur, l'herméneutique tend à déployer un réseau sémantique de *concepts émotionnels* qui prennent sens dans des formes d'intelligibilité plus stabilisées, notamment narratives.

La double épreuve phénoménologique et herméneutique que constitue l'événement pour la communauté varie cependant en fonction du type d'événement et de la manière dont l'agentivité humaine entre dans sa composition. C'est précisément le poids de l'intentionnalité qui permet de distinguer *l'événementialité*, qui est du côté de « ce qui advient » de manière imprévisible ou incontrôlée, et *l'événementisation*, qui est une action largement planifiée. Alors que l'événementialité renvoie, comme le disent les anglo-saxons, au « *happening* » (*events that happen to us*), l'événementisation renvoie aux événements organisés que nous faisons nous-mêmes advenir (*we ourselves make happen*) (Scannell, 2002, p. 271). Toutes deux possèdent une structure qui leur est propre : le *happening* appelle à un travail herméneutique *a posteriori* puisqu'il n'était pas censé se produire – un travail qui interroge les causes ou les motivations qui l'ont suscité, tout comme le moyen de les contrôler à l'avenir. À l'inverse, le déroulement de *l'event* doit se conformer à un scénario préétabli qui escompte, de la part des participants ou des spectateurs auquel il est destiné, une réponse spécifique. Ces deux types d'événements demeurent donc ouverts sur leur contrepartie temporelle : alors que le *happening* suscite essentiellement une interrogation, voire une enquête sur ses conséquences, *l'event* tire son sens d'une temporalité qui le précède et explique son avènement. Non seulement l'événementialité et l'événementisation ne mettent pas en œuvre la même structure temporelle, mais elles n'impliquent pas non plus, on va le voir, le même type de mise en forme et de mise en scène, et n'affectent pas les individus et les collectifs de la même manière⁶.

6. Sur le triptyque mise en forme/sens/scène, cf. Lefort (1986).

L'événementisation : mettre en scène l'appartenance

L'événement cérémoniel, tel que le rituel religieux, la parade militaire ou la fête nationale, est le produit d'un dispositif organisationnel et d'une chaîne d'opérations qui lui confèrent un sens préalable – le sens propre à la forme instituée qu'il tente de mettre en œuvre. Il donne lieu à la *performance*, au double sens de la mise en scène dramaturgique et de l'accomplissement *in situ*, d'une appartenance collective. Les dispositifs cérémoniels interpellent les individus en tant que membres d'une communauté qu'ils contribuent à phénoménaliser et dont les contours vont s'affirmer par le biais du rassemblement des corps et du recours aux symboles liés à l'imaginaire communautaire (objets rituels, corpus sacrés, drapeaux nationaux, etc.).

Du rite au récit, et retour : canaliser les sens, orienter le sens

Une des déclinaisons clés de l'événementisation est le rituel, c'est-à-dire la réactualisation d'un événement initial dont il s'agit de reconduire la mémoire par le moyen d'un dispositif discursif et matériel fondamentalement conjonctif. Pour éclairer, de manière sommaire, le fonctionnement des événements rituels et leur contribution à ce qui relève d'une véritable politique de la mémoire, prenons un exemple emprunté au judaïsme.

Le chapitre 12 du livre de l'Exode raconte la sortie d'Égypte – un moment fondateur du peuple d'Israël, circonscrit dans son passé⁷. Après avoir énuméré, dans les chapitres 7 à 11, les dix plaies qui s'abattent sur l'Égypte en raison du refus de Pharaon de laisser partir les Hébreux, la narration cède le pas, dans le récit de la dixième plaie, à l'énumération des prescriptions rituelles relatives à la célébration de la Pâque, des prescriptions valables « d'âge en âge » (v. 14)⁸. Ce rite vise à instituer la communauté, aucun étranger n'ayant le droit d'y prendre part (v. 43-49). Lorsque les premiers-nés égyptiens sont frappés par un ange exterminateur, narration et prescriptions rituelles se mettent à alterner. Entremêlant passé, présent et futur, un

7. M. Liverani (2008) revient sur la question de l'historicité de l'Exode, le récit biblique constituant une reconstruction d'un passé imaginaire visant à constituer un collectif national.

8. Les citations proviennent de la Traduction Œcuménique de la Bible.

tel rite s'inscrit dans une temporalité longue, celle de la continuité sociale et de la transmission symbolique. En effet, le récit anticipe et prend en charge la place des générations à venir et leur offre la possibilité de participer, par le biais du rite, à l'événement fondateur. « Quand vos fils vous diront : "Qu'est-ce que ce rite que vous faites ?", vous direz : "C'est le sacrifice de la Pâque pour le Seigneur, lui qui passa devant les maisons des fils d'Israël en Égypte, quand il frappa l'Égypte et délivra nos maisons" » (v. 26s.)⁹. L'événement salutaire, occurrence unique située dans le passé, entrevoit ainsi sa réitération par la voie d'un rite qui permet aux générations futures de participer à leur tour à cet événement fondateur et de (ré)instituer, par là même, la communauté¹⁰.

Ce premier exemple permet d'aborder le parcours qui, en allant du récit au rite, déploie une communauté indéfiniment « présentifiable » dans d'autres espaces-temps. Grâce notamment à l'ancrage déictique dans la situation *hic et nunc* de l'accomplissement rituel que facilite le recours aux indexicaux *Je, Tu, Nous, Vous*, la distance à l'événement fondateur se résorbe, la manière de s'y rapporter basculant du régime symbolique du récit biblique au régime indicial de l'engagement pratique, voire du saisissement phénoménologique¹¹.

Suivons à présent le parcours en sens inverse, celui allant du rite au récit, en nous intéressant à la Haggada, littéralement le « récit », c'est-à-dire la liturgie codifiant le déroulement de la Pâque juive¹². La narration de l'Exode

9. On retrouve ces recommandations au chapitre 13.

10. « Le geste se joint à la parole moins pour aiguillonner le souvenir que pour fondre le présent dans le passé. La mémoire n'est plus ici souvenir – ce qui maintiendrait un sentiment de distance –, mais réactualisation [...] Nulle part cette réactualisation n'est autant affirmée que dans la formule talmudique essentielle de la Haggada de Pâques : "Qu'à chaque génération chacun se sente comme étant *lui-même* sorti d'Égypte" » (Yerushalmi, 1991, p. 60). Pour une analyse du récit de l'Exode en termes de constitution d'une communauté actuelle, cf. Hendel (2001).

11. Sur l'usage proliférant des déictiques dans les rituels, cf. le beau texte de Wheelock (1982). Sur le basculement du symbolique du texte biblique à l'indiciel d'une expérience religieuse, cf. Gonzalez (2009).

12. Les premières rédactions de la Haggada remontent au VIII^e siècle, même si le déroulement était déjà codifié auparavant, entre la destruction du Second Temple et la fin du VI^e siècle (Tabory, 2008, p. 1).

s'interrompt pour décrire le rite, alors que la Haggada fait l'inverse : elle constitue le contre-point liturgique de la narration que scande l'Exode, mêlant à son tour rite et récit tout en en accentuant la première polarité. Le déroulement de la célébration rituelle, qui se tient lors d'un repas familial, accorde une place centrale aux figures des « quatre fils » dont l'un est sage, l'autre méchant, le troisième simple, et le dernier « qui ne sait pas (encore) questionner ». Leur présence est essentielle, car chaque fils figure une manière d'être et de s'appropriier l'événement fondateur (Tabory, 2008, p. 39-44). L'énonciation même du rite dessine ainsi une topographie plurielle de la réception, anticipant un système de places qui renvoient à plusieurs manières de se rapporter à l'événement.

Étant donné la pluralité du rapport à l'événement qu'anticipe le rite, il n'est guère étonnant qu'il fasse de l'enfant son destinataire principal. L'enfant est en effet le destinataire du nécessaire travail de mémoire que rappelle l'impératif, énoncé en Exode 12, relatif à l'instruction des « fils ». Il est aussi le premier agent susceptible de subvertir la transmission de la tradition. Or, comme le rappelle Hannah Arendt, les enfants soulèvent la question de la continuité d'une civilisation constituée : leur inexpérience et leur irrévérence potentielle rendent vulnérable la communauté de traditions – mais communauté de faux-semblants aussi – qui les accueille en son sein¹³. Les nouvelles générations sont toujours susceptibles de déplacer les frontières de la communauté en réservant un accueil distant au récit ou à son actualisation rituelle. Autrement dit, le fait que l'énonciation de la célébration anticipe sa réception plurielle sous la forme d'une série de propositions d'identification (Widmer, 1999) ne dit pas *si* ces places seront effectivement occupées, ni *comment* elles le seront. L'accomplissement d'un rituel et des places qu'il déploie n'est jamais de l'ordre d'une simple répétition, car les modes d'engagement qu'il suscite sont hétérogènes, ils

13. H. Arendt associe ainsi le mur d'enceinte qui entoure la cité grecque antique à la première législation. Cette législation risque constamment d'être déplacée par la poussée démographique que suscite le passage des générations : « L'organisation de la *polis*, physiquement assurée par le rempart et physiologiquement garantie par les lois – à moins que les générations suivantes changent son identité au point de la rendre méconnaissable – est une sorte de mémoire organisée » (Arendt, 1983, p. 222, trad. modifiée).

oscillent entre des engagements « majeurs » et des engagements « mineurs », des présences à éclipses, des attitudes nonchalantes, voire une indifférence polie¹⁴.

En principe, la pluralité des modes de présence et d'engagement ne menace pas les dispositifs d'événementisation de l'appartenance. Ces derniers peuvent rester « heureux » même s'ils ne parviennent à affecter les participants que de manière superficielle. La présence d'une foule en liesse lors des cérémonies politiques (une visite présidentielle) ou religieuses (un voyage du pape) suffit à satisfaire la forme instituée de « l'acclamation » publique (Mariot, 2001). Cette bonne forme économise les efforts et les affects des personnes impliquées en les dispensant de porter un jugement personnel sur ce qu'ils sont en train d'accomplir. Loin d'exiger une authentique ferveur émotionnelle ou une véritable conversion intérieure de la part des participants, de tels dispositifs événementiels autorisent une relative autonomie entre le *Nous* de la communauté qu'ils dépeignent et les *Je* potentiellement hétérogènes sinon indisciplinés qui le composent. Car les dispositifs d'événementisation de l'appartenance, qu'ils soient ritualisés ou improvisés, civiques ou religieux, consistent d'abord et avant tout en une invitation à s'émouvoir en *Nous* : ils mettent en scène les préoccupations et les émotions qui *devraient être* celles de la communauté. Une telle invitation décline, sur une scène de visibilité partagée, la communauté et le monde qui l'entoure sous un mode non pas « indicatif » (ce qu'ils sont), mais « subjonctif » (ce qu'ils devraient ou pourraient être) (Turner, 1982). Elle ne relève donc pas de la phénoménologie effective que les individus sont susceptibles de ressentir en première personne. Cette dernière, une fois à l'abri de la mise en scène publique de l'appartenance, peut fort bien s'avérer inconsistante, nonchalante, désenchantée ou encore distante. Les coulisses de la sphère privée sont en effet le lieu où les tensions entre vécu intérieur et exigence collective peuvent aussi bien se résorber que se cristalliser.

14. Sur la critique d'un acteur « pleinement engagé », constamment en « mode majeur » et sur la mise en évidence d'un mode d'engagement « mineur », cf. Piette (1998). Des ethnographies contemporaines confirment l'hétérogénéité des modes d'engagement à des célébrations rituelles, qu'elles soient civiques (Berger, 2012) ou religieuses (Gonzalez, 2014).

L'événement cérémoniel tolère ainsi divers modes d'engagement émotionnel de la part de celles et ceux qui, chacun à leur manière, l'actualisent et le soutiennent, oscillant entre le littéral et le métaphorique, le sérieux et l'inconséquent, la foi et le scepticisme (Piette, 2005)¹⁵. Dit dans les termes d'Erving Goffman : de la même manière que l'individu peut « garder la face » en accomplissant le rôle qui est attendu de sa part sur la scène sociale tout en le tenant à distance¹⁶, un collectif peut « garder la face » en se mettant en scène en tant que collectif dans des discours publics et des symboles officiellement partagés, tout en autorisant ses membres à s'y rapporter de manière plurielle et même distancée. L'événementisation repose donc sur une *totalisation dramaturgique* qui remplit le double rôle de « faire lien » et de « représenter » le collectif ou, plus précisément, de faire lien en le représentant¹⁷.

Dans l'événement cérémoniel, l'émotion n'est pas première ; elle peut et, souvent, doit dériver des dispositifs qui tentent de susciter, parmi des individus épars et potentiellement déliés les uns des autres, « l'effervescence collective » qui les conduira à reconnaître la supériorité de la communauté à laquelle ils appartiennent et à vouloir participer corps et âme à son maintien (Durkheim, 1991). Bien souvent, ce type d'événement doit tenter de résorber la distance qui le sépare de l'expérience vécue et rendre sensible, sur un mode quasi proprioceptif, la « réalité supra-individuelle » de la communauté, qui devient alors provisoirement un « fait d'expérience »¹⁸. Mais si la *totalisation*

15. On pourrait faire l'hypothèse que cette forme de « conscience dédoublée », cette dissociation entre le mode-en-Je et le mode-en-Nous, qui apparaissait déjà dans la notion d'*homo duplex* de Durkheim (1996) et que les travaux des philosophes de l'intentionnalité collective tels ceux de M. Gilbert ont réactualisé, est précisément ce que les mouvements intégristes, quels qu'ils soient, tentent de supprimer en imposant *une seule manière*, totalitaire et totalisante, de se rapporter à l'événement rituel et plus largement à l'institution. Cf. Kaufmann (2010).

16. « La face est une image de soi figurée selon certains attributs sociaux approuvés, et néanmoins partageables, puisque, par exemple, on peut donner une bonne image de sa profession ou de sa confession en donnant une bonne image de soi » (Goffman, 1974, p. 9, trad. modifiée).

17. Sur ces différents modes de totalisation, cf. Kaufmann, *Les voix de l'opinion : raisons et déraisons du jugement public*, en préparation.

18. Sur ce point, cf. Durkheim (1991, p. 78 et p. 739-740).

phénoménologique des expériences émotionnelles, des impressions sensibles et des croyances individuelles est bien souvent l'horizon d'attente de l'événementisation, elle n'est pas nécessaire à sa réussite.

Infélicités cérémonielles

Si la dramaturgie collective n'implique pas un mode de participation unique, celui de l'« effervescence », les *Je* n'ayant d'autre choix que d'être absorbés dans le *Nous*, elle ne peut faire totalement abstraction du mode d'engagement qu'elle suscite. Lorsque les mises à distance, les tactiques de subversion et les réappropriations indociles se multiplient, les événements rituels deviennent un lieu de transformation, voire de subversion. La saillance des *Je* qui refusent de s'aligner sur les exigences du rituel érode ses conditions de félicité et peut faire exploser le *Nous* qu'il tente de réinstaurer.

Une telle infélicité est fort bien illustrée par les rituels exorcistes qui prennent place publiquement à Loudun, au XVII^e siècle¹⁹ : ces « spectacles » de lutte acharnée avec le démon, qui visaient à démontrer la puissance surnaturelle de l'Église catholique et à restaurer ainsi sa crédibilité entamée par la Réforme, se sont vite heurtés aux résistances subtiles que les possédées opposaient aux représentants de l'autorité ecclésiale (Certeau, 1975 ; Gonzalez et Kaufmann, 2012). Alors que certaines possédées demeurent obstinément muettes face aux interpellations rituelles des exorcistes, d'autres se mettent à porter les voix incohérentes et hétérogènes d'une série inattendue de démons. En changeant de façon imprévisible d'instance démoniaque et donc de posture énonciative, les nonnes mettent en échec les opérations de contenance nominative qui étaient destinées, littéralement, à les maintenir en place, et elles multiplient les faux-fuyants au point d'obliger les exorcistes à sommer les démons de se calmer et, surtout, de parler latin. Les ruses énonciatives, largement inconscientes, des possédées donnent un aperçu, aussi minime fût-il, de leur subjectivité, transgressant par là même le « langage sans sujet » de « la grammaire dia-

19. La notion d'*infélicité* renvoie évidemment à la pragmatique austinienne des actes de langage (Austin, 1991). Sur les *infélicités* des cérémonies, cf. Berger (2015).

bolique » que les hautes autorités tentent de leur imposer (Certeau, 1975, p. 63).

On le voit, si l'événement cérémoniel est, comme tout événement, une épreuve herméneutique et phénoménologique pour la communauté, c'est qu'il s'accompagne d'une potentialité disruptive, toujours latente, liée à l'indécidabilité de sa réception, mais aussi à l'usure que peut entraîner sa réitération. En effet, la reconduction de l'événement rituel le rend vulnérable à plusieurs niveaux, notamment celui de l'engagement phénoménologique suscité auprès des participants qu'il est censé mobiliser et celui de la vraisemblance herméneutique de l'univers qu'il déploie.

Les possessions de Loudun illustrent bien l'infélicité phénoménologique croissante des rituels d'exorcisme. Quant à l'infélicité herméneutique à laquelle peut se heurter un événement cérémoniel, elle est remarquablement mise en évidence par le déclin du rituel thaumaturgique qui, entre le XIII^e et le XVIII^e siècle, permet au roi de France de guérir, par simple imposition des mains, les écrouelles des malades (Bloch, 1961). Dans les années 1750, le rituel thaumaturgique est mis à mal par les suppôts du pouvoir monarchique qui tentent de répondre par des preuves empiriques au scepticisme croissant des cercles cultivés qui dénoncent l'irrationalité du « toucher » royal. Or, comme le dit Marc Bloch, si « une foi solide ne se choque pas aisément », la foi mesurée à l'aune des faits empiriques se rend tôt ou tard à l'évidence²⁰. En passant du registre pratique des usages établis au registre rationnel des vérités à établir, le « merveilleux monarchique » se dégrade rapidement en une superstition populaire qui suscite la « dérision de l'incrédulité » (Bloch, 1961, p. 402). Alors que le rite guérisseur s'inscrivait dans l'ordre de l'évocation culturelle et non dans l'ordre de l'expérience, la mise en parallèle de ces deux « programmes de vérité », pourtant bien distincts, dans une seule et même épreuve de réalité va lui être fatale²¹. Une fois arraché au contexte

20. Même la persistance des écrouelles après le toucher royal ne semblait pas compromettre la croyance dans le rite guérisseur, les « ratages » étant attribués à des dysfonctionnements contingents ou empiriques qui laissaient intacts les postulats quant au pouvoir surnaturel du roi.

21. Sur cette notion de programmes de vérité, cf. le remarquable ouvrage de P. Veyne (1983).

herméneutique et à la caution de l'autorité qui lui donnaient toute son intelligibilité, le rite apparaît pour ce qu'il est : une croyance infondée qui, une fois rapatriée sous les auspices du jugement factuel, se voit privée de toute validation à crédit.

L'événementialité : collectiviser l'événement

Contrairement à l'événement cérémoniel, le surgissement inattendu de l'événement disruptif, que ce soit un attentat, un tremblement de terre ou une catastrophe sanitaire, rompt le cours des choses et bouscule les routines d'appréhension de la réalité. Fait brut qui n'est pas encore signifié ou sémantisé, ce type d'événement commence par une phénoménologie du « choc » que les individus subissent ou « encaissent » et qu'ils doivent progressivement mettre en sens (Stavo-Debaugé, 2012a). Par rapport à ce type d'événement, l'émotion est première ; c'est l'affect produit par l'événement qui déclenche une enquête herméneutique sur le sens de ce qui s'est réellement passé ainsi qu'une enquête pragmatique sur les actions futures à accomplir²². L'événement, de prime abord informe voire indicible, va progressivement se voir doter des « traits identifiants » qui vont permettre à la « communauté des affectés » (Kaufmann et Malbois, 2015) de le reconnaître comme l'exemplaire normal d'un type d'événement (une catastrophe naturelle, un attentat terroriste, un accident malencontreux, etc.)

L'événement disruptif qui ébranle et affecte la communauté se déploie donc dans le sens inverse de celui que parcourt l'événement cérémoniel : alors que ce dernier est une forme instituée en attente de *remplissement émotionnel*, l'événement disruptif est une expérience émotionnelle en attente d'une interprétation publique. Pour suturer la trame de l'actualité qui a été « perforée » par l'événement, les acteurs sociaux doivent en effet opérer un double

22. L'enquête, dans la conception pragmatiste de J. Dewey (1993), renvoie à l'exploration qui préside à l'organisation d'une conduite et implique des opérations d'ajustement visant à rétablir la symbiose entre un organisme et son environnement mise à mal par une perturbation. Sur le plan intellectuel, cette enquête procède d'un travail de documentation, d'analyse et de conjectures concernant les causes et les responsabilités, ainsi que des hypothèses quant à ce qu'il conviendrait de faire.

travail de réparation, de facture herméneutique, qui consiste à « socialiser » l'événement tout en l'« individualisant » (Quéré, 2006). Ainsi, les acteurs socialisent l'incident lorsqu'ils dégagent collectivement le sens de ce qui arrive selon une modalité qui est celle de la typicité : ils lui restituent sa normalité en l'insérant dans une trame causale, un contexte préalable et un fonds commun de croyances qui en limitent le sens. En même temps, ils individualisent l'événement en identifiant les qualités qui lui sont propres – des qualités qui ne s'épuisent pas dans la typicité sous l'égide de laquelle il a été appréhendé.

Dans nos sociétés contemporaines, les médias accomplissent pour l'essentiel ce double travail de socialisation et d'individualisation d'un événement ayant affecté la collectivité. Ils constituent un des lieux privilégiés de l'élaboration des ressources normatives et sémantiques qui permettent à la société de se représenter, de figurer ce qui lui arrive et d'agir sur le cours des choses : s'y déroulent des opérations de mise en forme, en scène et en sens de l'événement (Widmer, 2010). Bien entendu, ce n'est pas parce que les médias jouent le rôle essentiel de *centre de gravité narratif* qu'ils inventent et construisent artificiellement l'événement. En revanche, ils lui imposent un mode de traitement particulier, celui, bien souvent anhistorique, propre à une « épistémologie journalistique » centrée d'une part sur le concret et le singulier (les fameuses *human interest stories*), d'autre part sur les grandes allégories symboliques qui dotent l'événement et les acteurs en présence d'une valeur d'exemplarité²³. Les médias tendent ainsi à priver l'événement de la temporalité longue à laquelle il aurait droit et à le soustraire à l'enquête historique pour mieux générer cette étrange « participation sans participation », ce mélange de distance, d'intimité et d'affect « qui est pour les masses la forme la plus moderne, et généralement la seule dont elles disposent, de vivre l'histoire contemporaine » (Nora, 1974, p. 296). Bien souvent à l'opposé du travail de temporalisation et d'enquête, l'actualité médiatique recourt à des opérateurs de « désintellectualisation » qui donnent « beaucoup plus à recon-

23. Cette double focalisation sur le concret et le particulier propre au langage journalistique, que Barbara Philipps (1976) appelle le « journalise », travaille avec une logique indicielle : ce langage recourt à des signes et non, comme l'ingénieur, à des concepts.

naître qu'à connaître » (Barthes, 1964). En déployant une sorte de théâtre dramatique dans lequel se jouent et se rejouent les grandes figures manichéennes du vice et de la vertu, du crime et de l'innocence, elle favorise le mode de participation affective et symbolique du plus grand nombre.

Clore l'enquête : l'événement du 11 septembre

C'est bien la logique de cette participation affective et ses différentes étapes que mettent en évidence le traitement des attentats du 11 septembre 2001. Le travail collectif, notamment médiatique et politique, qui va être élaboré pour maîtriser progressivement l'événement et redonner un sens collectif à la sidération initiale, se décline en plusieurs temps (Dayan, 2006). Le premier moment est celui du choc et de son « encaissement » mondial : il s'agit de prendre acte de la factualité d'un événement proprement indicible (cela s'est vraiment passé, même si les images semblent tirées d'un film catastrophe) et du traumatisme collectif qu'il génère. Mais cette factualité reste partiellement désincarnée : les images montrent l'effondrement des bâtiments, non la dislocation des corps. Si « la violence dans l'image » est constamment montrée, elle garde une distance quasiment esthétique²⁴, se distinguant par là même de la « violence de l'image » qui, en offrant au spectateur un « point de vue à hauteur d'homme, rendrait immédiatement sensible la souffrance des victimes » (Jost, 2006). De plus, la violence que les images présentent de manière de plus en plus rituelle s'inscrit dans « une intericonicité » qui situe d'emblée le 11 septembre dans la mémoire collective en l'associant à son « double » historique : l'attaque de Pearl Harbor (Chéroux, 2009).

24. Cette dimension quasi-esthétique, aussi scandaleuse et immorale soit-elle, a été soulignée à maintes reprises par des artistes, cinéastes ou musiciens. Ainsi, le compositeur Karlheinz Stockhausen a décrit le 11 septembre comme étant « la plus grande œuvre d'art réalisée », « [...] que des esprits atteignent en un seul acte ce que nous, musiciens ne pouvons concevoir ; que des gens s'exercent fanatiquement pendant dix ans, comme des fous, en vue d'un concert, puis meurent... ». http://www.liberation.fr/tribune/2001/10/16/11-septembre-la-fausse-note-de-stockhausen_380588. Nous remercions Monika Salzbrunn d'avoir attiré notre attention sur cette controverse.

Progressivement, le sens initial des images du 11 septembre, celui de la factualisation, se transforme et devient celui d'une participation cérémonielle, favorisant ainsi la sémiotisation des affects. En effet, leur monstration en boucle modifie progressivement leur statut sémiotique : au départ, traces indicielles d'une réalité prise sur le vif, les images deviennent progressivement icônes puis symboles de la violence de l'attaque armée dont l'Amérique est victime. L'effet de présence et de présentification d'un événement impensable, propice au surgissement de l'émotion, fait place à un effet de sens. Cet effet est risqué : la cérémonialisation des images et leur monstration rituelle risquent de conduire à leur esthétisation et donc à une prise de distance de la part du public. Mais cette distanciation relative est indispensable pour que la fascination du direct et la production des émotions qu'elle facilite débouchent sur un récit réduisant « l'inconnu » disruptif de l'événement à du « déjà-connu »²⁵. L'emprunt des figures archétypales du bien ou du mal, de la civilisation et de la barbarie, transforme ainsi les images de l'attaque terroriste en la partie émergée d'un « iceberg narratif » qui, aux premiers moments de l'événement, n'existait pas (Dayan, 2006). Surtout, cette ressaisie narrative ne s'arrête pas à la mise en intelligibilité sémiotique de ce qui s'est réellement passé. Elle esquisse un programme d'action : c'est bien d'une guerre dont il s'agit, mais d'une guerre déloyale, terroriste, qui menace l'ordre du monde.

Même si l'émotion suscitée par les dispositifs médiatiques n'implique pas, contrairement aux émotions ordinaires, d'inclination à l'action, c'est bien une action qui est ici proposée à la communauté mondiale des affectés : celle de « garder la foi en l'Amérique » et de soutenir son action militaire. Le « voir ensemble » devient un « agir ensemble » au sein d'une communauté morale, voire religieuse, dont les contours sont réitérés par le grand récit de la croisade mondiale qu'il s'agit de mener « contre les forces du mal ». Du coup, comme le relève Daniel Dayan, le sens est enfermé : le chaos devient lisible, l'index devient symbole, le désastre se soumet à l'ordre d'un discours qui sert de préparation aux actions militaires sur le point d'être

25. Sur ce mouvement fondamental de la phénoménologie sociale, cf. Schütz (1987).

déclenchées. Au « surgissement des possibles » succède « l'enfermement du sens des événements par des acteurs "autorisés" » (Arquembourg, 2006)²⁶.

2. L'épreuve de totalisation

L'épreuve phénoménologique et herméneutique que constitue l'événement, qu'il soit cérémoniel ou disruptif, donne lieu à diverses configurations sémiotiques, mais aussi à différents modes d'interpellation de la communauté. Si tant est que l'on définisse le politique comme l'activité de constitution et de maintenance des collectifs qui, sans lui, n'existeraient pas (Véron, 1995 ; Kaufmann, 2010), on pourrait dire que tout événement public a une portée politique : il invite les individus à s'inscrire dans une totalité plus large et à hiérarchiser les biens qui sont susceptibles de les rassembler. Mais ce processus de transformation, potentiellement politique, du « multiple en un » diffère sensiblement selon les types d'événements et leurs modes de traitement. Lorsque l'événement public se présente comme un objet d'enquête herméneutique, il tend à faire advenir un collectif ouvert et pluriel qui est prêt à réinterroger voire à réviser ses manières de faire, ses allant-de-soi et même ses critères d'appartenance. Mais d'autres événements tendent plutôt à clore l'enquête : battant le rappel des identités, ils ne laissent guère de place à la pluralité des opinions et des interprétations. C'est précisément cette ressaisie plus ou moins ouverte, plus ou moins pluraliste, de l'événement que nous allons tenter de spécifier en comparant le mode de traitement dont les attentats du 11 septembre et les attentats de *Charlie Hebdo* ont fait l'objet.

Les événements et leurs sujets

Comme l'ont montré nombre de commentateurs, le mode de traitement dominant de l'attentat du 11 septembre a remis en question, de manière pour le moins alarmante, la composition pluraliste de la société états-unienne²⁷. Dans les premières semaines qui ont suivi

26. Voir également Arquembourg (2011).

27. À nouveau, on se reportera aux diverses contributions de *La terreur spectacle* (Dayan, 2006).

l'attentat s'est en effet mise en place une litanie médiatique et politique qui réaffirme la force du collectif et de ses liens de solidarité. À l'encontre du journalisme pluraliste censé composer l'ordinaire de la vie publique démocratique, un journalisme « sacerdotal », un discours « de prêtrise » s'est imposé (Schudson, 2006), travaillant inlassablement à la reconstitution d'un *Nous* qui ne peut tolérer, quand il encaisse le choc d'un tel événement, la divergence des opinions et la critique du pouvoir. La répétition constante du fameux *United We Stand* a ainsi conduit à la suspension des différends et au rejet du pluralisme des voix qui caractérisent pourtant la démocratie en général et le journalisme en particulier. Même si des voix discordantes apparaissent, notamment dans les colonnes du *New York Times* (Schudson, 2006), l'injonction à l'unité a perduré avec le déclenchement de la guerre en Afghanistan, puis en Irak. L'impératif de l'unité nationale et de la « sécurité nationale » (Crotty, 2004) a restreint les libertés publiques américaines et altéré l'espace public, les opinions dissonantes étant tout de suite suspectées de collusion avec l'ennemi, et donc de trahison potentielle.

Le pluralisme ne fut pas la seule victime des discours du 11 septembre ; l'enquête factuelle en fut une autre. Le travestissement idéologique des prétendues « armes de destruction massive » en une vérité incontestable qui justifierait l'invasion de l'Irak a en effet transgressé la nature des faits. Mais en invoquant la vérité ultime des faits, les discours du 11 septembre ont également dérogé à la nature argumentative du langage politique, qui repose non sur la vérité mais sur l'opinion, c'est-à-dire sur ce que les hommes peuvent changer au gré de leur seule volonté (Arendt, 1972)²⁸. Ce n'est guère que dans l'industrie du cinéma que ces vérités idéologiques ont été soumises à la

28. Comme le rappelle H. Arendt, alors qu'elle évoque les rapports entre vérité et politique, « [C]ette sphère [politique], nonobstant sa grandeur, est limitée – [elle] n'enveloppe pas le tout de l'existence de l'homme et du monde. Elle est limitée par ces choses que les hommes ne peuvent changer à volonté. Et c'est seulement en respectant ses propres lisières que ce domaine, où nous sommes libres d'agir et de transformer, peut demeurer intact, conserver son intégrité et tenir ses promesses. Conceptuellement, nous pouvons appeler vérité ce que l'on ne peut pas changer ; métaphoriquement, elle est le sol sur lequel nous nous tenons et le ciel qui s'étend au-dessus de nous » (1972, p. 336).

critique (Roussel, 2011 ; Gonzalez, 2013), le déplacement du discours politique vers la fiction thématissant, « dans un double rapport de miroir et de métonymie », les enjeux de la scène politique²⁹.

Pluraliser le regard : les attentats de Charlie Hebdo

Toutes proportions gardées, il est intéressant de comparer la saisie phénoménologique et la ressaisie herméneutique qui ont été privilégiées dans le traitement du 11 septembre avec celles qui furent mises en œuvre dans l'appréhension des attentats qui ont frappé, à Paris, en janvier 2015, des membres de la rédaction de *Charlie Hebdo*, des policiers et des clients d'un supermarché casher. Sur les images captées furtivement sur un téléphone portable par un témoin, deux hommes cagoulés, lourdement armés, regagnent leur véhicule après avoir abattu un policier – présenté dès le lendemain comme un « musulman »³⁰ – et hurlé : « On a vengé le Prophète Mohammed, on a tué *Charlie Hebdo* ! »³¹. Ces images vont faire office d'« opérateurs de factualité » (Dulong, 1997) et soutenir, très rapidement, un jugement factuel mais aussi, quasi simultanément, une « valuation » émotionnelle, un *appraisal* immédiatement partageable sinon partagé : celui de la stupeur et de la sidération. Après ce premier moment d'hébétéude, un puissant schème d'interprétation public s'est mis en place, réinscrivant ces fragments de réalité dans une trame historique et causale dont la typicité est préhensible par tout un chacun : celle du 11 septembre, figuré, quelques heures après les attentats, par nombre de dessinateurs de presse sous le motif d'un avion qui percute deux crayons dressés comme des tours³². Tout comme les

29. Pour une magnifique thématisation du lien ambigu, qui se dessine déjà avec l'essor de la République des Lettres au xviii^e siècle, entre scène fictionnelle, en l'occurrence théâtrale, et scène politique, voir Merlin (1994, p. 110s.).

30. M. E. Pech, « Ahmed Merabet, policier achevé au sol et Franck Brinsolaro, tué au côté de Charb, qu'il protégeait », *LeFigaro.fr*, 08.02.2015.

31. S. Seelow, « Attentat à "Charlie Hebdo" : "Vous allez payer car vous avez insulté le Prophète" », *LeMonde.fr*, 08.02.2015.

32. Ce sont notamment les dessins de Geluck (Belgique), Hermann (Suisse), Nono (France), Ruben (Pays-Bas), Stephff (Thaïlande). Ces dessins, qui ont largement circulé sur Internet, ont fait parfois l'objet d'articles les rassemblant sous forme d'hommages, comme dans H.

attentats newyorkais, l'attaque contre *Charlie Hebdo* renverrait ainsi à une action violente qui se pare d'une dimension religieuse, en l'occurrence musulmane, et s'exerce à l'encontre de civils et d'institutions qu'elle réduit à l'état de symboles de démocraties occidentales. Cette typicité, on l'a vu, pose toutefois problème : elle oppose sous le mode binaire, supposément moral, du « choc des civilisations », le christianisme et l'islam et réduit le combat pour les valeurs démocratiques (pluralisme, tolérance, liberté) à une « guerre contre le terrorisme ».

C'est bien à cette interprétation manichéenne, qui a dominé « les discours sacerdotaux » du 11 septembre, qu'échappent, très rapidement, les interprétations de plus en plus pluralistes des attentats de *Charlie Hebdo*. Des spécialistes, dont Olivier Roy, politologue et expert de l'islam, luttent ainsi à de nombreuses reprises sur la scène médiatique contre la figuration anxiogène d'une « communauté musulmane qui n'existe pas »³³. Par ailleurs, après les grandes manifestations, qui ont réuni près de quatre millions de citoyens, l'enquête sur les conséquences de l'événement demeure ouverte, laissant le champ libre aux interprétations discordantes et aux opinions plurielles. Même si les appels à l'unité nationale et à la « République » du président français Hollande restent de nature « sacerdotale », ils rappellent que le pluralisme, l'idéal de justice et la tolérance sont les biens fondamentaux de la démocratie³⁴. Surtout, la dramaturgie « sacerdotale » de l'unité nationale ne parvient pas à colmater les fissures qui apparaissent lors de la minute de silence dévolue à la mémoire des victimes. De même, sur les réseaux sociaux et dans la rue, le slogan minimal, « Je suis Charlie » est rapidement contesté par celles et ceux qui déplorent les attentats tout en refusant de cautionner l'humour de l'hebdomadaire satirique. L'apparition croissante des « Je ne suis pas Charlie » marque la légitimité publique du dissensus et met en visibilité celles et ceux qui refusent de s'aligner sur la

Pagesy, « Les 20 dessins les plus émouvants en mémoire de Charlie Hebdo », *LeFigaro.fr*, 12.01.2015.

33. O. Roy, « La peur d'une communauté qui n'existe pas », *LeMonde.fr*, 09.01.2015.

34. F. Hollande, « Allocution à la suite de l'attentat au siège de Charlie Hebdo », 07.01.2015, <http://www.elysee.fr/declarations/article/allocution-a-la-suite-de-l-attentat-au-siege-de-charlie-hebdo/>.

bienséance émotionnelle de la mobilisation collective. Enfin, dès le lendemain du rassemblement « républicain », des médias comme *France Info* et *Libération* organisent un débat – « “On fait quoi maintenant ?” »³⁵ – sur les « solutions concrètes » que tout un chacun appelle de ses vœux. On le voit, l'événement *Charlie Hebdo* esquive rapidement la mise en commun des affects qui caractérisait les manifestations républicaines et configure un espace public dans lequel l'enquête plurielle et la multiplicité des points de vue sont autorisés à se déployer.

Refigurer le commun ou le dé-figurer ?

Au terme de ce parcours, il apparaît clairement que l'événementisation et l'événementialité impliquent des modes différents de sémiotisation et de rapport aux affects. L'événementisation ne se situe pas dans un champ problématique et ne déclenche pas, en principe, une enquête. Loin d'avoir l'étrangeté première de l'événementialité, elle tend plutôt à diminuer la « problématique » d'une situation (Meyer, 1996) ; elle s'inscrit tendanciellement dans l'ordre du « rituel de confirmation » (Boltanski, 2009), qui tente de faire coïncider l'occurrence événementielle et la forme instituée qu'elle est censée réaliser. L'événementisation s'inscrit dans le registre « épидictique », pédagogique, dramaturgique et cérémoniel, du renforcement des valeurs établies et de la « communion des esprits » (Perelman et Olbrechts-Tyteca, 1975)³⁶. Si l'événement disruptif est d'abord un objet *affectif*, l'événement cérémoniel est avant tout un objet *herméneutique* dont la mise en forme narrative est déjà disponible. Pour reprendre une formule de Michel de Certeau, les récits de

35. Rédaction de France Info, « “On fait quoi maintenant ?”, France Info ouvre le débat #onfaitquoi », 12.01.2015, <http://www.franceinfo.fr/actu/societe/article/fait-quoi-maintenant-france-info-ouvre-le-debat-629889>.

36. Ce travail d'explicitation, qu'il exprime l'éloge ou le blâme, peut s'avérer toutefois à double tranchant, notamment en vertu de la nature fondamentalement dissensuelle de l'argumentation. Car le discours de promotion et de réitération des valeurs établies, en mettant en exergue des normes ou des préférences sociales qui sont en principe incorporées dans le sens implicite des pratiques ordinaires, les raffermir tout en les fragilisant. En les exposant au vu et au su de tous, il ouvre la voie de la controverse et permet l'expression des opinions discordantes.

l'événement « "marchent" devant les pratiques sociales pour leur ouvrir un champ » (1990, p. 185).

On l'a vu avec l'événement rituel, un tel champ préfigure et anticipe des positions de réception qui peuvent à leur tour être reconfigurées, déplacées ou subverties par les positionnements effectifs des destinataires réels. Le parcours de l'événement cérémoniel consiste ainsi à partir d'une forme symbolique pour aller à la rencontre de sa réception effective par des *Je* dont la phénoménologie et les affects demeurent partiellement imprévisibles (Benveniste, 1965). Pour ne pas rester lettre morte et s'incarner dans l'espace sensible des corps et des affects, la forme instituée que constitue l'événement cérémoniel doit résorber la distance qui sépare, d'une part, la mise en scène dramaturgique des préoccupations et des attentes communes sur une scène de visibilité partagée et, d'autre part, l'engagement émotionnel et la vie intérieure des agents singuliers. Il lui faut parcourir l'arc sémiotique qui va du régime symbolique de la signification au régime indiciel du saisissement corporel³⁷. Pour s'incarner, faire sens en se rendant sensible, une telle forme instituée passe également par le régime iconique de la projection et de l'analogie qui permet potentiellement aux destinataires en chair et en os de combler le fossé entre le récit et leur propre monde vécu. Dans l'icône, le destinataire découvre une représentation qui pourrait être la sienne, pour autant qu'il s'identifie à la figure que transporte le discours, comme on a pu le voir avec la figure des quatre enfants dans la Haggada. Bien entendu, le destinataire réel peut refuser de s'identifier à l'identité proposée si cette dernière lui paraît trop en décalage par rapport à sa subjectivité, ses affects ou son être au monde.

Si, d'un point de vue analytique, l'événementisation renvoie à une forme instituée qui doit être, idéalement, « remplie » par des affects, le trajet que suscite l'événement disruptif parcourt l'arc sémiotique en sens inverse : il commence par une émotion, par exemple une « réaction d'horreur » dans le cas des attentats de *Charlie Hebdo*, qui est suivie d'une « manifestation de solidarité »³⁸. Le choc

37. Sur la notion d'*arc sémiotique*, cf. Gonzalez (2009, ch. 4).

38. Ce sont les mots que prononce Olivier Roy, « La peur d'une communauté qui n'existe pas », *LeMonde.fr*, 09.01.2015.

initial génère des affects qui doivent être ressaisis, « secondarisés » dans des schèmes d'intelligibilité publics qui leur confèrent une forme communicable et permet aux êtres affectés de s'en distancer³⁹. En prenant *l'ascenseur sémantique*, les affects se nouent à une trame de motifs, de causes et de conséquences, mais aussi d'agents et de patients qui les in-forment et les reconfigurent. Délaisant l'ordre de l'évaluation spontanée et indicible pour l'ordre d'un jugement public, partageable sinon partagé, la mise en intrigue de l'événement disruptif permet aux membres de la communauté de sortir du cercle étroit de l'expérience directe et du présent immédiat pour s'inscrire dans le cercle élargi de l'expérience et de l'imagination collectives (Kaufmann, 2008).

Phénoménologie et herméneutique en tension

Si l'événementisation et l'événementialité impliquent des modes différents de sémiotisation et de rapport aux affects, elles impliquent également des conditions de félicité différentes. Alors que l'événementisation renvoie à une forme instituée qui doit être « remplie » par des affects qui peuvent toujours s'évaporer ou louvoyer, l'événementialité renvoie à des affects dont la traduction et la sémantisation publiques peuvent apparaître, à ceux qui les ressentent, comme étant inappropriées ou désajustées.

C'est bien, d'une certaine manière, un tel désajustement que met en évidence l'événement, en mai 2012, « du dépeçage de Montréal ». Cet événement qui, comme le soulignent nombre de commentateurs, « affole le Québec » renvoie au meurtre proprement sidérant accompli par un ex-acteur de film pornographique qui, après s'être filmé tuant et dépeçant sa victime, a fait circuler ces images sur le web. Dans une telle situation, le processus judiciaire, aussi sévère soit-il, ne semble pas pouvoir être propor-

39. Pour Bautier et Goigoux (2004), qui s'inspirent de Bakhtine, le processus de secondarisation renvoie au déplacement cognitif et énonciatif qu'implique la transformation de l'objet ordinaire en un objet de savoir ou d'apprentissage. L'objet n'est plus saisi comme un objet d'activité (de « faire avec »), mais comme un objet de questionnement, ou encore comme un objet qui porte ou illustre un phénomène générique. La secondarisation a pour corolaire la reconfiguration d'une expérience, d'un objet, d'une sensation sur un registre second.

tionnel aux affects générés par l'événement⁴⁰. Le dispositif judiciaire, qui est un dispositif collectif de ressaisie de l'événement, ne parvient pas à combler le gouffre phénoménologique, celui de la stupeur ou de l'horreur, qu'a déclenché l'événement.

Certains événements disruptifs peinent donc à être complètement resocialisés par les énonciateurs collectifs, qu'ils soient judiciaires, médiatiques, religieux, scientifiques ou politiques. Dans la mesure où l'événement disruptif est d'abord un objet *affectif*, il peut révéler à ceux qu'il affecte la dissociation potentielle entre le prêt-à-porter sémantique de leur culture d'appartenance et leur ressenti effectif. Cette dissociation peut provenir de l'incapacité du récit à ordonner les faits et à mettre des mots, donc du sens, sur les expériences suscitées par l'événement. Trop décalé ou réifié, le récit risque d'enfermer les êtres qui le peuplent dans des univers de sens et des dispositifs catégoriels qu'ils n'ont pas choisis et dans lesquels ils se retrouvent figurés et interpellés pour ainsi dire malgré eux. Comme le dit Roland Barthes (1957) à propos du traitement d'un fait divers qui met en scène des « bourreaux » et des « victimes », le récit tend alors à priver les êtres de leur histoire propre ; la parole rapportée, en l'occurrence celle des proches des victimes, n'est plus tout à fait celle qui leur a été dérobée : elle est appauvrie, « amputée à moitié », pour être mise à disposition d'un système de signes qui a besoin d'elle pour signifier. Pour « rattraper une généralité », dit encore Barthes (1957), la « parole interpellative » « évacue le réel » et « se vitrifie », transformant même les affects en un signal laconique, indiscutable, surgi dans le présent et sans aucune trace de l'histoire qui les a produits.

En d'autres termes, dans nombre de situations, l'économie narrative qui s'impose constitue, précisément, une *économie* : elle abolit la complexité des affects suscités par un événement donné pour inscrire les différents êtres, individuels et collectifs, dans des appariements catégoriels simples, voire simplistes. En traduisant mais aussi trahis-

40. Un éditorial dans *La Presse* s'ouvrait ainsi : « Horrifié ? C'est certainement le premier mot qui vient à l'esprit. Mais, à lui seul, il ne décrit qu'une fraction des émotions que chacun ressent en prenant connaissance du mal à l'état pur qui s'affiche, disponible à tous, sur le web ». M. Roy, « L'horreur », *La Presse*, 02.06.2012.

sant les affects dans une sémiotisation préétablie, les grands récits des événements, comme ceux du 11 septembre, commettent ainsi, à l'échelle individuelle ou collective, ce que Miranda Fricker (2006) appelle « une injustice herméneutique » : une gamme d'affects et d'expériences est obscurcie par sa redescription sémantique et soustraite à toute ressaisie collective alors que d'autres ressentis sont au contraire mis en scène et constamment sollicités. L'écart entre les affects vécus à la première personne du singulier ou du pluriel, et les artefacts sémantiques qui prétendent en rendre compte et lui sont en partie étrangers risque alors de condamner l'expérience au silence.

Bien entendu, un tel écart, proche de la « disjonction de l'expérience » dont parle Dorothy Smith, peut aussi conduire les affects à prendre des voies d'expression alternatives et à subvertir le travail d'objectivation auquel procèdent les instances autorisées⁴¹. Dans ce cas, la logique incarnée des affects peut devenir le lieu de relance d'une enquête qui remet en question la logique « textuelle » et abstraite des médiations herméneutiques pour tenter de rendre justice à la réalité de l'expérience vécue⁴².

Si l'expérience phénoménologique et sa remédiation herméneutique sont parfois désaccordés, les affects générés par les événements ne se reconnaissant pas dans les médiations herméneutiques qui prétendent les mettre en forme et en sens, il existe des situations dans lesquelles l'écart problématique et parfois subversif de l'indicible

41. Pour Dorothy Smith (1990), qui tend à leur conférer une valence plutôt négative, les médiations herméneutiques dénaturent l'affect et la subjectivité des personnes en les enrôlant dans des trames narratives qui leur sont, littéralement, étrangères. D'après elle, la subjectivité constitue la « strate de la réalité » fondamentale : elle permet aux personnes marginalisées par le travail d'objectivation auquel procèdent les structures d'autorité d'être potentiellement subversive – les femmes, notamment, tendent à voir de l'extérieur les ressorts de la domination sémantique (*women's standpoint*).

42. Comme le montre Joan Stavo-Debaugé (2012b), les personnes touchées par une grave et subite dégradation de leur santé liée à une lente usure causée par leur travail font d'abord une expérience de l'absence de sens. Cette expérience n'offre pas nécessairement matière à un récit et lorsqu'une narration est malgré tout produite, elle est en porte à faux par rapport à des maux qu'elle n'arrive pas à ressaisir, tels les maux, mal connus et reconnus, que génèrent nombre d'activités professionnelles.

bascule dans l'insaisissable. Certains événements sont en effet difficilement saisissables d'un point de vue phénoménologique, qu'il soit sensible ou affectif.

Après le choc de sa survenue, une contamination nucléaire, par exemple, induit des conséquences durables et délétères qui ne génèrent pas d'autres *qualia* que ceux que les récits mettent en exergue. Ainsi, en apparence, le *no man's land* qui constitue le périmètre de sécurité entourant Tchernobyl revêt tous les traits d'une forêt idyllique et luxuriante, dénuée d'activité humaine. Comme le signale Jean-Pierre Dupuy (2006), le visiteur se laisserait facilement tromper tant la menace est invisible et nécessite des médiations robustes pour phénoménaliser le risque – à commencer par des panneaux d'avertissement. Mais le visiteur n'est pas le seul à être dupé par l'abstraction d'un péril qui est devenu, littéralement, imperceptible. Lorsque l'environnement contaminé se pare d'une apparence aussi ordinaire, il est fort difficile à l'habitant – et c'est là un véritable problème sanitaire – de maintenir constant l'état de veille que requiert le danger qui le guette, et d'accomplir jour après jour les gestes de protection coûteux qui sont nécessaires à sa survie. Face à la banalité du quotidien, l'usure gagne et la menace devient abstraite. La phénoménologie fait alors défaut : elle n'est ni traduite ni reconfigurée, mais *remplacée* par des systèmes interprétatifs qui s'en font les relais et les porte-parole.

3. Conclusion

Nous avons insisté, tout au long de ce parcours, sur la distinction analytique entre l'*événementisation* et l'*événe-mentalité*, l'événement *cérémoniel* et l'événement *disruptif*. Alors que l'événement cérémoniel est une forme instituée en attente de « remplissement affectif », l'événement disruptif est à l'inverse un affect en attente de mise en forme narrative. Les épreuves phénoménologique et herméneutique qu'impliquent, pour la communauté, ces deux types d'événements sont donc distinctes. L'événement cérémoniel va du symbole à l'affect et interpelle la capacité d'une communauté à s'engager à la première personne dans des systèmes symboliques qui tendent à réifier l'appartenance. À l'inverse, l'événement disruptif va de

l'affect au symbole et interpelle la capacité d'un ensemble d'individus à encaisser un choc et à le ressaisir sous un mode symbolique qui leur permet de s'en distancer et de se reconnaître dans une même communauté affectée et concernée.

Les collectifs que produisent ou configurent ces deux types d'événements sont également distincts : alors que l'événement disruptif contribue *hic et nunc* à faire surgir le sujet collectif qu'il affecte et concerne, l'événement cérémoniel n'attend pas « son » sujet ; dans bien des cas, il en a déjà un, c'est celui de l'institution, passée ou à venir. Autrement dit, l'événement cérémoniel est de l'ordre d'une stratégie qui vise à (re)donner vie et corps à une communauté de *participants* et de *spectateurs*. Par contraste, l'événement disruptif est plutôt de l'ordre d'un problème ou d'un drame qui fait émerger une communauté de *témoins* ou d'*enquêteurs*.

Bien entendu, ces distinctions sont des idéaux-types analytiques qui ne se retrouvent jamais tels quels dans le monde réel. Nombre d'événements rituels peuvent progressivement modifier les ressorts de l'appartenance et devenir le lieu de luttes de reconnaissance entre des conceptions différentes de « ce qui fait communauté » (Salzbrunn, 2014). À l'inverse, les événements disruptifs sont bien souvent le prétexte à la réitération des frontières symboliques et des repères identitaires de la communauté. Mais le fait de reconnaître que ces idéaux-types sont aménagés, déplacés voire malmenés dans leurs déclinaisons hybrides, plurielles et situées ne remet pas forcément en question le bien-fondé de leur distinction analytique. Il démontre, en revanche, l'intérêt des enquêtes ethnographiques qui permettent, aux sociologues et aux anthropologues en général, ainsi qu'aux différents contributeurs de cet ouvrage en particulier, de rendre justice à l'indétermination relative de tout événement, quel qu'il soit.

Bibliographie

ARENDR H., 1983 [1958], *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

ARENDR H., 1972, « Vérité et politique », in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, p. 289-336.

ARQUEMBOURG J., 2006, « Le mythe de Pandore revisité », in D. DAYAN (ed.), *La terreur spectacle. Terrorisme et télévision*, Bruxelles/Paris, De Boeck/INA, p. 79-85.

ARQUEMBOURG J., 2011, *L'événement et les médias. Les récits médiatiques des tsunamis et les débats publics (1755-2004)*, Paris, Éd. des Archives contemporaines.

AUSTIN J. L., 1991 [1962], *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.

BARTHES R., 1957, *Mythologies*, Paris, Seuil.

BARTHES R., 1964, « Rhétorique de l'image », *Communications*, n° 4, p. 40-52.

BAUTIER R., GOIGOUX E., 2004, « Difficultés d'apprentissage, processus de secondarisation et pratiques enseignantes : une hypothèse relationnelle », *Revue Française de Pédagogie*, n° 148, p.89-100.

BENSA A., FASSIN E., 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38 [en ligne], <http://terrain.revues.org/1888>

BENVENISTE E., 1965, « Le langage et l'expérience humaine », *Diogenès*, n° 51, p. 3-13.

BERGER M., 2012, « La démocratie urbaine au prisme de la communauté », *Participations*, vol. 3, n° 4, p. 49-77.

BERGER M., 2015, « Des publics fantomatiques », *Sociologies*, <http://sociologies.revues.org/4935>.

BLOCH M., 1961, *Les rois thaumaturges*, Paris, Armand Colin.

BLOCH M., 2004, « Ritual and deference », in H. WHITEHOUSE, J. LAIDLAW (eds.), *Ritual and memory: toward a comparative anthropology of religion*, Oxford, Altamira Press, p. 65-78.

BOLTANSKI L., 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.

CERTEAU M. de, 1990 [1980], *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Seuil.

CERTEAU M. de, 1975, « Le langage altéré. La parole de la possédée », in *L'écriture de l'histoire*, Paris, Seuil, p. 284-315.

CHÉROUX C., 2009, *Diplopie. L'image photographique à l'ère des médias globalisés : essai sur le 11 septembre 2001*, Cherbourg-Octeville, Le Point du Jour.

CROTTY W. J. (ed.), 2004, *The politics of terror. The U.S. response to 9/11*, Boston, Northeastern University Press.

DAYAN D. (ed.), 2006, *La terreur spectacle. Terrorisme et télévision*, Bruxelles/Paris, De Boeck/INA.

DEONNA J., TERONI F., 2012, *The emotions. A philosophical introduction*, London, Routledge.

DEWEY J., 1993 [1938], *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, PUF.

DULONG R., 1997, « Les opérateurs de factualité. Les ingrédients affectuels et matériels de l'évidence historique », *Politix*, vol. 39, n° 10, p. 65-85.

DUPUY J.-P., 2006, *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*, Paris, Seuil.

DURKHEIM É., 1996 [1924], *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF.

DURKHEIM É., 1991 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF.

FRICKER M., 2006, « Powerlessness and social interpretation », *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, vol. 1, n° 3, p. 96-108.

GOFFMAN E., 1974 [1967], *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.

GONZALEZ P., KAUFMANN L., 2012, « The social scientist, the public, and the pragmatist gaze. Exploring the critical conditions of sociological inquiry », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. 1, n° IV, p. 55-82.

GONZALEZ P., 2009, *Voix des textes, voies des corps. Une sociologie du protestantisme évangélique*. Thèse de doctorat en sociologie de l'Université de Fribourg et de l'EHESS (Paris).

GONZALEZ P., 2013, « La controverse avant le film : Quelle politique pour *Good Night, and Good Luck* ? », *Bulletin VALS/ASLA*, n° 98, p. 39-59.

GONZALEZ P., 2014, *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.

HENDEL R., 2001, « The Exodus in Biblical memory », *Journal of Biblical Literature*, vol. 4, n° 120, p. 601-622.

JOST F., 2006, « Les images du 11 septembre sont-elles des images violentes ? » in D. DAYAN (ed.), *La terreur spectacle. Terrorisme et télévision*, Bruxelles/Paris, De Boeck/INA.

KATZ E., LIEBES T., 2007, « "No More Peace !" : How Disaster, Terror and War Have Upstaged Media Events », *International Journal of Communication*, n° 1, p. 157-166.

KAUFMANN L., MALBOIS F., 2015, « S'éprouver en public. L'arc affectif de l'indignation dans la controverse "Iacub-DSK" », in A. RABATEL, M. MONTE, M. GRAÇAS SOARES RODRIGUES (eds.), *Comment les médias parlent des émotions. L'affaire Nafissatou Diallo contre Dominique Strauss-Kahn*, Paris, Lambert-Lucas, p. 99-117.

KAUFMANN L., 2008, « La société de déférence. Médias, médiations et communication », *Réseaux*, n° 148-149, p. 79-116.

KAUFMANN L., 2010, « Faire "être collectif". De la constitution à la maintenance », in L. KAUFMANN, D. TROM (eds.), *Qu'est-ce qu'un collectif*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 331-372.

LEFORT C., 1986, « Permanence du théologico-politique ? », in *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, p. 251-300.

LIVERANI M., 2008 [2003], *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, Montrouge, Bayard.

MARIOT N., 2001, « Les formes élémentaires de l'effervescence collective, ou l'état d'esprit prêté aux foules », *Revue française de science politique*, vol. 5, n° 51, p. 707-738.

MAUSS M., FAUCONNET P., 1901, « Sociologie », in *La Grande Encyclopédie*, vol. 30, Paris, Société anonyme de la Grande Encyclopédie.

MERLIN H., 1994, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres.

MEYER M., 1996, « Les fondements de l'argumentation », in C. HOOGAERT (ed.), *Argumentation et questionnement*, Paris, PUF, p. 13-36.

PERELMAN C., OLBRECHTS-TYTECA L., 1975 [1958], *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles.

PHILIPPS B., 1976, « Novelty Without Change », *Journal of Communication*, vol. 26, n° 4, p. 87-92.

PIETTE A., 1998, « De la distance au rôle au mode mineur de la réalité. Contribution à la sociologie de l'interaction », *Social Science Information*, vol. 2, n° 37, p. 275-297.

PIETTE A., 2005, « Fête, spectacle, cérémonie. Des jeux de cadres », *Hermès*, n° 43, p. 39-46.

QUÉRÉ L., 2006, « Entre fait et sens, la dualité de l'événement », *Réseaux*, n° 139, p. 183-218.

RICŒUR P., 1991, « Événement et sens », in J.-L. PETIT (ed.), *L'événement en perspective*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 41-56.

ROUSSEL V., 2011, *Art vs war. Les artistes américains contre la guerre en Irak*, Paris, Les Presses de Sciences Po.

SALZBRUNN M., 2014, « Appartenances en fête : entre l'ordinaire et le spectaculaire », *Social Compass*, vol. 2, n° 61, p. 250-260.

SCANNELL P., 2002, « Big brother as a television event », *Television et New Media*, vol. 3, n° 3, p. 271-282.

SCHERER K. R., 2005, « What are emotions ? And how can they be measured ? », *Social Science Information*, vol. 4, n° 44, p. 695-729.

SCHUDSON M., 2006, « L'extraordinaire retour du journalisme politique ordinaire », in D. DAYAN (ed.), *La terreur spectacle. Terrorisme et télévision*, Bruxelles/Paris, De Boeck/INA, p. 152-164.

SCHÜTZ A., 1987 [1971], *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck.

SMITH D. E., 1990, « Women's Experience as a Radical Critique of Sociology », in *The Conceptual Practices of Power. A Feminist Sociology of Knowledge*, Boston, Northeastern University Press, p. 11-28.

STAVO-DEBAUGE J., 2012a, « Des événements difficiles à encaisser. Un pragmatisme pessimiste », in D. CEFALI, C. TERZI (eds.), *L'expérience des problèmes publics*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 191-223.

STAVO-DEBAUGE J., 2012b, « L'(in)expérience des victimes », in C. COURTET, M. GOLLAC (eds.), *Risques du travail, la santé négociée*, Paris, La Découverte, p. 143-160.

TABORY J., 2008, *JPS commentary on the Haggadah. Historical introduction, translation, and commentary*, Philadelphie, Jewish Publication Society.

TAYLOR C., 1994 [1991], *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf.

TURNER V. W., 1982, *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, New York City, Performing Arts Journal Publications.

VEYNE P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil.

WHEELOCK W. T., 1982, « The problem of ritual language : from information to situation », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 1, n° 50, p. 49-71.

WIDMER J., 1996, « Langues et configurations de l'espace public », *Hermès*, n° 19, p. 225-239.

WIDMER J., 1999, « Notes à propos de l'analyse de discours comme sociologie. La mémoire collective d'un lectorat », *Recherches en communication*, n° 12, p. 195-207.

WIDMER J., 2010, *Discours et cognition sociale. Une approche sociologique*, Paris, Éd. des Archives contemporaines.

WITTGENSTEIN L., 1961 [1945], *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.

YERUSHALMI Y. H., 1991 [1982], *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard.

ÉVÉNEMENT PRÉ-PENSÉ VS ÉVÉNEMENT IM-PRÉ-PENSABLE. CONVERSIONS, VISIONS ET DYNAMIQUES COLLECTIVES

Laurent Amiotte-Suchet

Plus familière à l'historien, la notion d'« événement » apparaît dans la littérature sociologique à la fin des années 1960 pour penser les mutations en cours. Déjà, l'événement et ses conséquences inattendues questionnent la sociologie, plus à l'aise à penser la reproduction et les structures durables¹.

L'événement, qui signifie l'irruption à la fois du vécu, de l'accident, de l'irréversibilité, du singulier concret dans le tissu de la vie sociale est le monstre de la sociologie (Morin, 1968, p. 4).

L'événement est ainsi envisagé comme un moment privilégié durant lequel les règles sociales se trouvent ébranlées. À la fois perturbateur et modificateur, involutif et évolutif, l'événement est, pour Edgar Morin, ce qui permettrait à une sociologie phénoménologique de penser le changement. Dans le langage courant, on distingue généralement l'événement accidentel, par définition inattendu

1. Comme le rappellent Fabienne Martin et Alexandre Soucaille (2014), Claude Lévi-Strauss, dans son *Anthropologie structurale* (1958), estimait en effet que l'objectif de l'ethnologie était de penser les processus historiques indépendamment des perturbations liées aux événements.

(un brusque changement météorologique, un accident de voiture, une catastrophe naturelle, ...) de l'événement programmé et, de fait, attendu (une fête de famille, une manifestation, une conférence de presse, ...). Mais dans un cas comme dans l'autre, l'événement est événement pour celui ou celle qui l'éprouve, soit parce qu'il en subit l'irruption perturbatrice, soit parce qu'il en expérimente le déroulement transformateur. Pour les sciences sociales, en particulier pour l'histoire et pour la sociologie, la qualification de l'événement, ou la dimension événementielle de l'événement, dépend de la reconnaissance ou importance (collective ou individuelle) qui va lui être attribuée après coup dans l'analyse d'un processus, historique ou biographique.

Pour que l'événement (accidentel ou organisé) devienne événement-historique, il doit être identifié puis désigné par certains groupes sociaux comme LE moment fondateur d'un changement social de plus grande ampleur. Si l'événement-accident est toujours inattendu, son statut d'« événement » se construit donc par le travail médiatique/scientifique/mémoriel qui transforme un fait anodin, ou isolé, en point de départ chronologique d'une nouvelle série d'événements aux conséquences sociales irrémédiables². Dans ce cas, le fait lui-même (tout comme ses conséquences) est imprévisible mais, progressivement, ce dernier va être reconnu comme la traduction (conséquence finalement prévisible) d'une situation antérieure qui l'aurait déclenché.

L'événement organisé est, lui, d'ordre cérémoniel. Il est planifié à l'avance et ses éventuelles conséquences sont donc plus prévisibles. Il peut s'agir là d'événements politiques (un meeting, une commémoration, une manifestation, un sitting, etc.), culturels (un concert, un festival), sportifs (compétition, épreuve, défi), religieux (une fête, un jubilé). Dans tous les cas, les organisateurs ou responsables de la manifestation en question nourrissent des attentes vis-à-vis de l'événement et tentent d'en maîtriser le déroulement et d'en anticiper l'impact. Les organisations ayant en charge l'événement cherchent alors à

2. L'exemple du suicide du Tunisien Mohamed Bouazizi, en décembre 2010, est ici tout à fait approprié. Cet événement-accident s'est vu investi d'une signification plus large pour devenir l'un des événements déclencheur puis fondateur des révoltes du Printemps arabe.

solenniser sa dimension exceptionnelle pour tenter de faire de lui un nouveau marqueur de changement. Dans ses travaux, Nicolas Mariot (2001, 2006) insiste notamment sur la construction sociale des émotions dans les mobilisations publiques en montrant que l'enjeu pour les décideurs ou les promoteurs (responsables, politiques, journalistes, etc.) consiste toujours à construire l'émotion collective pour donner une portée signifiante à l'événement en exagérant bien souvent la dimension partagée de sa ferveur émotionnelle. Sur ce plan, entre les mobilisations politiques et les grands rassemblements religieux, l'enjeu reste donc le même : il convient de construire ou de renforcer du collectif (du « nous ») à partir de l'événement.

On peut ainsi, préalablement, définir l'événement comme *une situation d'interaction sociale, généralement brève et non ordinaire, qualifiée par ceux qui y ont participé ou en ont été témoins comme une expérience inédite, sans équivalent et transformatrice de leur rapport au monde, susceptible de devenir par là même, à terme, un point de repère chronologique, révélateur ou annonciateur, d'une bifurcation historique ou biographique irrémédiable*. L'événement est donc l'objet d'une qualification sociale statuant sur son importance, autant en amont de son déroulement (par ceux qui l'organisent) que durant son déroulement (par ceux qui y participent) et qu'en aval de son déroulement (par ceux qui l'ont organisé et/ou y ont participé ou par ceux qui en ont été témoins).

Les sciences sociales se doivent donc d'étudier l'événement pour lui-même, en tant qu'il est bel et bien un espace-temps spécifique au sein duquel se renégocie le champ des possibles, se réorganisent les règles sociales, se déploie un langage de la rupture et du changement questionnant les représentations du monde ordinaire et sur lequel peuvent alors se fonder de nouveaux registres d'appartenance (Bensa et Fassin, 2002). L'événement, tel qu'il est vécu par les participants ou les acteurs qui en sont témoins, mérite donc une attention particulière car il est le point de cristallisation à partir duquel la mémoire collective est retravaillée et les projets de société réélaborés. Ce sont les acteurs qui produisent des discours sur l'expérience collective et en élaborent mutuellement le sens. La multiplication des récits insiste sur le caractère excep-

tionnel de l'expérience collective et son potentiel innovateur. S'il n'appartient pas aux sciences sociales de déterminer ce qui est événement et ce qui ne l'est pas, leur rôle est bien d'analyser la production, le déploiement et le « succès » des registres argumentatifs visant à révéler la dimension exceptionnelle d'un événement et le sens de la rupture sociétale dont certains collectifs cherchent à en faire l'ambassadeur. Si la participation à un événement peut être une expression d'appartenance (politique, religieuse, ethnique, culturelle) en un espace-temps de sociabilité créateur de liens sociaux (et donc remobilisateur), le temps de l'événement est également un moment durant lequel peuvent se défaire les liens sociaux et où peut être révélé l'ambiguïté des appartenances (cf. Salzbrunn, 2011). Comme l'affirme Michel Grossetti, tout événement se caractérise par un certain degré d'imprévisibilité et un certain degré d'irréversibilité (2004, p. 184ss).

1. Sous le signe de l'émotion et du surnaturel

Comme le rappellent Alban Bensa et Éric Fassin (2002), face à l'événement, les sciences sociales doivent tout autant traiter de son contexte social d'émergence que des processus de construction sociale qui vont imposer la dimension événementielle de l'événement en construisant et véhiculant l'idée d'une bifurcation sociétale. Mais en se limitant à cette double perspective, comme le disent les auteurs, les sciences sociales en viennent à nier l'événement, le réduisant en la simple conséquence prévisible d'un contexte d'émergence ou d'une pure construction médiatique (fiction événementielle). Dans cette double négation, soit l'événement a toujours été là, soit il n'a jamais été là. Mais comme l'affirment Bensa et Fassin, l'événement lui-même (son déroulement propre) se trouve ignoré ou marginalisé au profit d'analyses qui tentent en somme de remettre en cause sa singularité pour le réintroduire dans le registre de l'ordinaire.

Pourtant, insistent les auteurs, il n'en demeure pas moins qu'il s'est bel et bien produit quelque chose d'inattendu qui a, irrémédiablement, déplacé les cadres de référence habituels. En effet, s'il existe un contexte d'émergence rendant l'événement prévisible, et si l'importance

sociétale d'un événement a été construite par les discours médiatiques, de l'inattendu a bien été vécu par les participants, même si la signification de l'expérience collective n'a pas été immédiatement appréhendable. Qu'il devienne un repère historique collectivement partagé ou qu'il demeure dans l'ombre l'expérience inédite de quelques-uns, l'événement est ici envisagé comme un espace-temps de déplacement, de « rupture d'intelligibilité » (Bensa et Fassin, 2002). Le « succès » historique, ou non, d'un fait social ne change rien au fait qu'un moment alternatif a pu être expérimenté. Car tout événement est un espace-temps extra-ordinaire durant lequel de nouveaux régimes d'énonciation et de nouvelles règles d'organisation sociale s'expérimentent (sans garantie de durée ou d'« impact »). De fait, par sa temporalité propre et sa capacité à solenniser un moment de sortie de la vie ordinaire, l'événement s'expérimente comme un moment d'interaction sociale dont le sens est incertain, et pluriel, un moment qui ferait rupture et proposerait d'autres manières de problématiser nos expériences, et cela quelle que soit sa capacité à s'inscrire dans la durée.

Si l'événement est « ce qui nous arrive », il est donc toujours de l'ordre du vécu, du ressenti, de l'immédiateté. Mais surtout, l'événement renvoie toujours à l'expérience individuelle, fût-elle l'objet d'une traduction (écrite, verbale, corporelle) au sein d'un collectif. Or c'est bien cette tension entre individuel et collectif, entre imprévisible et prévisible, entre vécu et raconté, entre indicible et traduit, sur laquelle repose toute la complexité de l'objet. D'un côté donc, les sciences sociales nous invitent à ne pas nier l'événement en appréhendant son déroulement propre et la multiplicité des expériences individuelles qui, rassemblées et synthétisées, le fonderaient. D'un autre côté, sur le plan méthodologique, il semble difficile d'accéder à l'événement autrement qu'à travers les discours qui le relatent, des discours élaborés et véhiculés par celles et ceux qui l'auraient vécu et déclament son importance, ou par celles et ceux qui l'ont organisé et vantent son impact.

Mais que l'événement soit vécu et expérimenté immédiatement ou qu'il soit l'objet d'une mise en récit, il est systématiquement associé aux émotions ressenties par ceux qui l'éprouvent. L'usage du registre émotionnel, durant l'expérience elle-même comme durant sa mise en

récit, joue donc un rôle pour statuer de son importance. L'émotion, que les témoins estiment avoir ressentie ou que ces derniers ressentent à nouveau lorsqu'ils relatent des faits, traduit en effet l'importance qu'ils accordent à l'événement. C'est la dimension évaluative des émotions, développée par la psychologie cognitive (Leventhal et Scherer, 1987 ; Philippot, 2007). Dans un film-documentaire portant sur le génocide des Tutsis au Rwanda³, Arnaud Sauli (2012) donne ainsi la parole à Jeanne Uwimbabazi, une rescapée des événements sanglants de cette funeste année 1994. Les silences et le ton presque incrédule de la voix de Jeanne, habillant les images des lieux de ces souvenirs douloureux, indiquent à quel point ces faits furent incompréhensibles pour celles et ceux qui en furent victimes. L'émotion, quand elle transpire de nos attitudes et de nos incapacités à dire, est ainsi perçue comme une marque d'authenticité et, par là même, une preuve de l'importance attribuée à l'événement par celui qui le raconte. Il n'est pas nécessaire d'enquêter sur de grandes catastrophes pour collecter des récits ou témoignages qui, par la brusque émotion qui submerge leurs auteurs, attestent de l'importance qu'a pu prendre un fait pour celui ou celle qui le raconte. Lors de la coupe du monde de football 2014, il s'est ainsi déroulé un événement : la défaite de l'équipe brésilienne face à l'équipe allemande en demi-finale le 8 juillet 2014. Pourquoi ? Après tout, il ne s'agissait que de la banale défaite d'une équipe de haut niveau avant les épreuves finales, ce qui se produit lors de chaque compétition. Ce qui a fait événement, pour un grand nombre de supporters, ce n'est pas le fait de perdre, ni même le fait d'être écrasé par la supériorité de l'adversaire. L'équipe brésilienne avait déjà perdu par le passé. Ce qui faisait événement, c'était l'indécence de la défaite, 7 à 1, un score rare en coupe du monde. Mais surtout, un score totalement improbable à ce niveau de la compétition et pour des équipes considérées comme formant, avec quelques autres, le haut du panier. Le lendemain, dans les journaux télévisés, les images diffusées donnaient à voir le niveau de désarroi des personnes interviewées et l'impact que semblait avoir une banale (pour beaucoup

3. Le film d'Arnaud Sauli, « Sonatubes – Nyanza », a été réalisé en 2012. Il est accessible sur la plateforme Vimeo ainsi que sur le site de la revue en ligne *ethnographiques.org* (Sauli, 2014).

d'entre nous) défaite footballistique au sein de la population brésilienne. Même si la construction médiatique accentue la portée sociale réelle d'un tel événement, il convenait tout de même de reconnaître que quelque chose venait d'avoir lieu. On pourrait sans doute me reprocher de mettre sur un même pied d'égalité le génocide du Rwanda en 1994 et la défaite de l'équipe brésilienne en 2014. Là n'est bien sûr pas mon intention. Pour autant, ces événements ont bien quelque chose en commun : l'incapacité des acteurs, sur le moment, à concevoir qu'une telle chose puisse avoir eu lieu et à trouver des mots pour la réintégrer dans leur « réalité ». Le lendemain de cette demi-finale, les personnes qui témoignaient devant les caméras semblaient ne pas pouvoir *réaliser* la nouvelle, tant celle-ci leur paraissait *incroyable*. Et c'était bien de cela qu'il s'agissait. Le fait devenait événement justement parce qu'il était incroyable, improbable, impensable, inimaginable, inenvisageable. À tel point que les mots semblent manquer pour le dire. À tel point que les acteurs interviewés semblent incapables de concevoir cette réalité sans avoir recours aux registres de la malédiction et des sorts, ou à celui de la théorie du complot. Quand un événement se produit, celles et ceux qui en sont témoins manquent de mots pour décrire les mécanismes sociologiques, économiques, environnementaux, etc. qui permettraient de comprendre son surgissement. Ils manquent de références pour relier cet événement à d'autres et le réintroduire ainsi dans le registre de l'ordinaire. C'est en ce sens que le fait *fait* événement, justement parce qu'il devient alors nécessaire pour les acteurs, pour un temps au moins, d'avoir recours au registre de l'émotion et de l'extra-ordinaire pour remettre de l'ordre dans le chaos.

2. L'événement comme rupture biographique : l'exemple des témoignages de conversion⁴

De 2002 à 2006, j'ai mené des investigations ethnographiques sur les pèlerinages de Lourdes et sur les Églises pentecôtistes de l'Est de la France (Amiotte-Suchet, 2006).

4. Ce sous-chapitre reprend et prolonge mes analyses concernant la grammaire des récits de conversion (Amiotte-Suchet, 2017).

Insensible à ce que pouvaient vivre les pèlerins durant leur semaine à Lourdes ou les fidèles durant le culte pentecôtiste, je n'en restais pas moins troublé par l'effervescence apparente de ces grands rassemblements. J'ai ainsi voulu comprendre comment un jeune catholique d'ordinaire très peu pratiquant pouvait, en quelques jours à peine, se mettre à pleurer devant la grotte de Massabielle. J'ai aussi voulu comprendre comment une personne sans aucune affiliation religieuse préalable pouvait, en quelques mois à peine, ressentir la présence de Dieu dans son corps et délivrer des messages à sa communauté sous la dictée de son créateur⁵. Le changement intérieur que semblaient vivre ces personnes et les transformations qui semblaient en résulter, en très peu de temps parfois, étaient alors l'objet de toute mon attention. Mais pour dépasser une émotion immédiate tout à fait inappréhensible pour moi, je me suis focalisé sur tout ce qui se jouait avant et après. Ma démarche a donc consisté à négliger le moment de l'émotion pour analyser des processus de socialisation antérieurs (formation, accompagnement, mimétisme, conseils) et postérieurs (encouragement, mise en récit, témoignages). Il s'agissait en somme de montrer que tout se joue d'abord dans un conditionnement préalable et dans une relecture postérieure, et que l'événement lui-même (ici l'expérience émotionnelle immédiate devant la grotte de Lourdes ou durant le culte pentecôtiste) n'est rien ou, du moins n'a aucun sens sans cet environnement englobant. Dans une telle perspective, l'expérience émotionnelle vécue par l'individu n'est donc pas réellement prise en compte. Elle n'est envisagée qu'en tant que mise en récit, donc à la fois produite (socialisée) et productrice (socialisante). Les processus de socialisation et les relectures postérieures font *exister* l'émotion, après coup. Ce sont eux qui vont la réintroduire dans la mémoire même de l'événement, qui vont réinventer l'expérience sensible, pour parfaire le discours du témoin et stabiliser son identité nouvelle.

5. Dans les assemblées pentecôtistes, les pasteurs et certaines fidèles sont censés posséder des dons (charismes) leur permettant d'entrer en relation avec Dieu et de recevoir de Lui des messages (visions, révélations) à l'attention de la communauté (cf. Amiotte-Suchet, 2009a et b).

Récits de conversion chez les pentecôtistes ou récits des transformations spirituelles chez les pèlerins de Lourdes, ces énonciations publiques sont généralement déterminées par une grammaire apprise (socialisation), celle d'un événement nouveau-départ au cœur duquel l'aveu public d'un vécu émotionnel participe de la construction d'un réel, d'un « vraiment vécu », d'une authenticité expérientielle considérée par le collectif comme indispensable. Le témoignage public du converti, tout comme le récit de l'expérience pèlerine pendant le pèlerinage ou dans le train du retour ne sont donc pas de simples échanges de souvenirs pour la construction d'une mémoire collective. Ils réinventent le déroulement de l'expérience vécue, réélaborent l'intensité de l'expérience passée. L'expérience originelle qui donne sa force au récit y est idéalisée, exemplarisée, parfois à l'extrême. Sa réalité n'est guère appréhendable par l'observateur. Par contre, la force structurante et performative de ces récits individuels sur l'ensemble du groupe est effective. Les nouveaux venus se retrouvent vite assaillis par ces témoignages, à la fois si singuliers et si profondément uniformes. Leurs propres manières de dire à leur tour s'en trouvent définitivement remodelées.

Dans le témoignage pentecôtiste, la thématique de l'errance, des malheurs à répétition (malédiction) et de l'improbable rencontre avec l'univers évangélique constituent bien des éléments narratifs dont le propre est justement de préparer l'auditoire à la venue de l'événement, entendu ici comme le moment où Dieu fait son apparition. Les récits insistent donc sur une première existence sans Dieu, sur une vie souvent problématique (débauche, violence, illégalité, etc.) et difficile (précarité, problèmes relationnels, etc.). Tous les indicateurs sont au rouge et rien ne laisserait alors supposer que cet individu en perdition puisse prendre un nouveau départ. C'est alors que surgit l'événement imprévisible (l'intervention divine), tout à fait inattendu. Dans ces mises en récit, Dieu démontre sa volonté en agissant de manière telle sur les événements que leur étrangeté finit par poser question et oblige celui qui y est confronté à s'interroger.

Et donc, à cette époque, quand j'étais dans ma chambre le soir, tout seul, je n'arrivais plus à dormir. Pour te donner un

exemple, je fumais, et je m'étais toujours donné comme limite de ne pas fumer alors que je m'étais couché. Et bien les derniers temps, je fumais dans mon lit avant de dormir ! Dans ma tête, de plus en plus, ça cogitait ! Je ne remontais plus voir mes parents, je restais tout le temps à Besançon à tourner en rond. Et puis il y a un samedi où j'ai vraiment tourné en rond, dans ma tête, mais aussi dans la rue. J'ai fait toutes les rues du centre ville, tu vois ! Et j'arrive dans la rue piétonne, à l'époque l'assemblée allait dans la rue pour témoigner, et là il y avait un groupe, parce que les jeunes allaient et ils donnaient des traités aux gens. Il y avait un groupe qui était massé place Pasteur, moi pour mon samedi, c'était place Pasteur ! Et donc j'arrive à ce moment là et le groupe venait de finir, et je suis arrivé au moment où le groupe était déjà parti, mais il y avait encore un jeune... je dirais qu'il lui restait un papier à donner, c'était son dernier papier ! Il m'aborde et il me dit : « Jésus a changé ma vie, Jésus a répondu à mes prières ! » et brièvement, il me donne son témoignage. [...] Donc moi, il me raconte tout cela et là, place Pasteur, et bien il me dit : « Est-ce que tu veux que je prenne ton adresse pour que je revienne te visiter, pour qu'on en parle un peu plus ? », et moi, en confiance, je lui ai donné mon adresse. Je peux te dire qu'à partir de ce moment là, à partir du moment où je lui ai donné mon adresse, j'attendais qu'il se passe quelque chose dans ma vie (Pascal, fidèle d'une assemblée pentecôtiste).

Cet extrait d'entretien, exemplaire à bien des égards, apparaît comme une parfaite illustration du « travail biographique » (Claverie, 1993) effectué par les fidèles. La mise en scène du hasard y est manifeste, une manière de démontrer que ce hasard de la rencontre est justement trop improbable pour ne répondre qu'aux seules lois des probabilités mathématiques. Comme dans d'autres religiosités où maladies et infortunes sont reliées à l'action des esprits, les mouvances pentecôtistes-charismatiques sont souvent incapables de penser le hasard absolu. C'est donc justement parce qu'on tend vers une probabilité zéro que l'intervention de Dieu dans le déroulement de l'existence s'impose d'elle-même comme la seule explication plausible (Amiotte-Suchet, 2017) :

C'est un jeune qui m'a témoigné dans la rue, il m'a tendu un traité, il m'a dit : « Si tu viens, Dieu pourra agir concrètement dans ta vie, Dieu pourra se prouver à toi ». [...] C'était un vendredi, et le vendredi suivant, je descends au même arrêt de bus, et au même endroit je rencontre le même frère qui me

retend un traité. Le troisième vendredi, je descends à un autre arrêt et je me trouve nez à nez avec le même frère, un autre arrêt je dis bien, et puis il me témoigne. Alors moi, grand orgueilleux, je lui dis : « Oui, je te promets que je viendrai ! » Et alors pour tenir ma promesse, trop fier de moi, tu penses, j'y suis allé le dimanche suivant (Stéphane, fidèle d'une assemblée pentecôtiste).

Amené nécessairement à « faire son témoignage », le converti se trouvera donc amené à re-penser son histoire. Abreuvé de témoignages et d'histoires exemplaires qui agissent comme des matrices sur son effort de réactualisation du passé, le fidèle recherchera ainsi dans ses souvenirs les signes de son élection et s'attachera, en situation d'entretien ou de témoignage public, à les mettre en avant pour que son état présent constitue une preuve irréfutable de la toute-puissance et miséricorde de Dieu :

... la conversion accrédite, du fait même de son imprévisibilité et de son improbabilité, l'idée compensatrice d'une présence et d'une action invisibles et silencieuses du divin dans un monde qui en ignore la puissance (Hervieu-Léger, 1999, p. 145).

Ce que suggèrent les convertis, c'est que durant ce temps de perdition, un événement particulier leur a offert une nouvelle prise sur la foi chrétienne et que c'est bien cet événement (et pas leur propre éducation ou leurs propres réflexions) qui va permettre un nouveau départ avec ce Dieu inconnu. L'événement est donc essentiel, mais non suffisant. Bien souvent, dans la mise en récit, Dieu devra leur envoyer d'autres preuves de sa volonté pour que leurs conceptions de la foi s'ébranlent et entrent en mutation. Mais les récits vont néanmoins régulièrement faire référence à ce moment fondateur, ce premier événement, pour lier entre eux d'autres événements et y déceler une cohérence. Le propre de ces récits est d'exemplariser l'événement, c'est-à-dire de mettre en scène sa dimension inattendue, de démontrer qu'ils l'ont plus subi que provoqué, que la preuve la plus irréfutable de la présence quotidienne et agissante de Dieu se situe bien dans ce changement fondamental intervenu dans leur vie alors que tout laissait porter à croire que plus aucun espoir de renouveau n'était permis. C'est donc bien l'improbabilité de l'événement initial qui constitue le premier enjeu de cette mise

en récit (ou mise en intrigue⁶). La socialisation au sein des assemblées pentecôtistes pousse ainsi chacun et chacune à rechercher dans son parcours cet événement initial, pour apprendre à le ra-conter. Les nouveaux venus maîtrisent généralement mal la mise en récit lorsqu'ils parlent de leur conversion. Avec le temps, par mimétisme et par cet effort d'introspection visant à rechercher constamment autour d'eux et dans leur histoire des signes et des preuves du bienfondé de leur conversion, les fidèles apprennent à élaborer, améliorer et parfaire un récit de conversion exemplaire.

La conversion et l'élaboration de son récit sont indissociables. Elles participent d'un même processus de socialisation à une nouvelle communauté d'appartenance. L'événement initial peut être de nature diverse : maladie incurable ou guérison inattendue ; mal-être profond ou bien-être inédit ; accident subi ou accident évité ; perte d'emploi ou opportunité professionnelle ; séparation ou rencontre ; etc. Ce qui compte, c'est que le futur converti parvienne à lui attribuer une signification dans la (re)mise en sens de son histoire individuelle. Qu'il soit à l'origine vécu positivement ou qu'il apporte avec lui malheur et désolation, l'événement initial constitue le point de départ d'un très long questionnement personnel et finit toujours inévitablement par prendre le sens d'un signe, d'un espoir de changement, d'un appel de Dieu, d'une main tendue dans l'obscurité !

Ces récits de conversion sont ainsi des discours de la preuve. Il s'agit bien de convaincre, de prouver, d'objectiver la présence et l'action de Dieu au quotidien. Dans le récit pentecôtiste, les « moments événements » sont justement ceux qui servent de support à la mise en évidence de cette présence agissante. Les acteurs ont recours au registre de l'émotion et à celui de l'extraordinaire pour construire l'événement comme un moment « authentique » et, par là même, confirmer le bienfondé de la bifurcation ayant permis le retour à l'ordre. L'association récurrente de l'extraordinaire (imprévisibilité) et du vécu émotionnel (authenticité) atteste de la centralité de l'événement, entendu comme bifurcation (Bessin *et al.*, 2010), dans ces récits de conversion. Faut-il pour autant en

6. En référence ici à Ricœur (1991).

conclure que les convertis ne vivent en réalité rien ou, plutôt, ne feraient que se persuader après coup de l'intensité de ce qu'ils auraient vécu ? La question est d'importance et, pourtant, n'est pas simple à résoudre, tant ces événements personnels sont saturés de discours et d'intentions, d'objectifs et d'évaluations, de récits et de controverses, qui les rendent difficiles à appréhender en dehors de cette perspective de la construction sociale des émotions (Fer, 2005).

3. L'affaire du spectre de Levier : un événement en centre de vacances

Afin de tenter de sortir de cette distance aveuglante de la mise en récit, je me propose d'effectuer un retour sur un événement personnel qui m'a profondément marqué. Car en fin de compte, peut-on appréhender sociologiquement du vécu (avec toutes ses implications sociales) sans être soi-même impliqué, à un moment ou à un autre ? Il me semble primordial que le chercheur sur son terrain puisse, à un moment ou à un autre, « être affecté » (Favret-Saada, 2009), afin de saisir toutes les tensions (dons et dettes, fidélité, loyauté, devoir, peur, etc.) qui affectent les acteurs et performent leurs attitudes. Être soi-même témoin d'un événement est une chose. Cette posture permet de conserver une certaine distanciation. Mais il importe également d'y être pris soi-même, d'en être à la fois témoin *et* acteur, d'avoir ressenti avec d'autres la tension vive qui s'est manifestée au point culminant de l'événement, d'être soumis à ces moments de crise où le recours aux référents habituels semble dépassé et où une inquiétante incertitude parcourt le collectif, attise les tensions et encourage les initiatives.

Août 1999, Levier (Doubs)⁷

Nous sommes le 6 août 1999. Le collège catholique Saint-Joseph de Levier (Doubs) accueille, comme chaque été, 80 enfants énurétiques venus y passer trois semaines de repos et de traitements sanitaires. Je suis le directeur adjoint de ce séjour et voilà déjà une semaine que ces enfants, venus de toute la France, sont arrivés à Levier.

Ce 6 août, la veillée prévue par l'équipe d'animation est une soirée dansante costumée sur le thème d'Halloween. Motivés, enfants et animateurs ont préparé la soirée depuis le début de l'après-midi. Monstres, sorcières, vampires et autres atrocités remplissent le self à 19 heures pour le repas du soir. Impatients et excités par la soirée qui les attend, les enfants ont bien du mal à manger dans le calme. Le repas se termine plus rapidement qu'à l'accoutumée et les animateurs emmènent avec eux les enfants pour rejoindre la salle décorée.

La soirée doit se dérouler dans le seul local du collège suffisamment spacieux pour accueillir tous les enfants. Il s'agit d'une grange rénovée en gymnase pour les usages du collège. Le lieu se prête particulièrement bien à la soirée de par la hauteur de son plafond, la froideur de ses murs de pierres et l'impressionnante collection de toiles d'araignées qui en couvrent les surfaces. Je reste moi-même dans le bâtiment principal avec une poignée d'enfants pour transporter jusqu'à la grange le matériel HIFI nécessaire au bon déroulement d'une soirée dansante.

C'est alors que se déclenche la puissante tempête qui secoua la région ce 6 août 1999. Un vacarme assourdissant traverse les couloirs du collège. Le vent gronde autour de nous, le tonnerre craque aux alentours. Le ciel, à peine assombri, s'illumine au son des éclairs. Les quelques fenêtres qui n'avaient malheureusement pas été fermées s'entrechoquent avant d'éclater contre les murs. Les tuiles se décrochent et s'envolent avant de venir s'écraser sur le béton de la

7. Intrigué par l'événement, je l'avais consigné par écrit quelques mois plus tard. Trois ans après (2002), j'avais repris et exploité ce récit dans un travail universitaire. C'est cette version postérieure (et partiellement réécrite) qui a été conservée et que je reproduis ici.

cour centrale. Les ampoules faiblissent, clignotent et puis nous plongent dans l'obscurité. Dans la grange, les enfants n'apprécient pas particulièrement les événements. Le bruit du tonnerre y résonne et l'obscurité y est peu rassurante. Après de longues minutes d'attente, nous comprenons que la lumière ne reviendra plus. Je cours donc rechercher les enfants et les animateurs qui attendent dans la grange. L'annonce de l'annulation de la soirée ne rencontre pas d'oppositions massives. Peu rassurés, les enfants sont plutôt satisfaits de quitter cette lugubre salle pour regagner les dortoirs. Des tuiles menaçant encore de tomber des toits, nous décidons de contourner le bâtiment central afin d'y accéder par l'arrière. Pour cela, il nous faut prendre un petit sentier qui longe le cimetière du village.

Et c'est ainsi que tout un ensemble de circonstances propres à susciter l'imaginaire, allait déclencher un curieux phénomène collectif.

Pressée de rentrer dans les chambres, notre horrible petite troupe s'active le long du sentier. Arrivés juste le long du cimetière, les enfants découvrent un spectacle chaotique. À quelques dizaines de mètres, des morceaux de tuiles et de verre jonchent la cour centrale. Les immenses poubelles du collège se sont vidées sur le sol. Sacs en plastique et chutes de papier tournoient dans les airs, créant une ambiance des plus fantastiques. Plus loin, un vieux matelas usagé court sur la route déserte comme par enchantement. Le vent et les éclairs orchestrent le tout dans un son-et-lumière inquiétant. Les enfants regagnent le dortoir et les animateurs, ignorant si le groupe électrogène tiendra longtemps, les invitent à se coucher immédiatement.

C'est à ce moment précis [dans mes souvenirs] que l'un des enfants raconte à quelques autres avoir vu un fantôme rentrer à l'intérieur d'une tombe du cimetière. Et le phénomène de groupe se déclenche. L'information circule d'un box à l'autre avant même que les animateurs n'aient pu s'en apercevoir. Récit après récit, l'histoire s'amplifie et se diversifie rapidement. Quand les animateurs tentent d'enrayer le processus, plusieurs versions reposent déjà sur des bases solides. Ils sont désormais plusieurs à avoir vu le spectre. Tantôt il rentrait, tantôt il sortait de la tombe. Les témoignages devien-

nent plus précis. On commence à disposer d'informations sur sa forme et sa couleur. Et puis l'un des enfants mentionne le vieux mythe de la dame blanche, cette figure maléfique dont l'origine se perd dans la mémoire franc-comtoise. Les animateurs s'opposent à la véracité des récits et accusent les enfants de supercherie. Mais leur intervention ne fait qu'accroître le phénomène collectif en attirant de plus en plus de curieux au centre du dortoir, là où les voyants décrivent leur vision. La parole des témoins prend le pas sur le mépris des adultes et le dortoir est bientôt aussi animé qu'une cour de récréation. Des enfants crient, d'autres pleurent dans leur lit, certains courent dans le couloir pour entendre de nouvelles versions des faits. Les animateurs s'agitent et perdent leur calme. Les voyants, menacés de sanctions, s'effondrent en larmes et hurlent leur bonne foi. Quand le groupe électrogène expulse son dernier rayon de lumière, les enfants sont dans un état d'anxiété plus qu'inquiétant.

Dans l'obscurité, le dortoir retrouve rapidement son calme. Des bougies seront posées dans les couloirs pour rassurer les enfants qui ne parviennent pas à trouver le sommeil. Mais les animateurs devront rester présents bien longtemps pour tenir compagnie aux plus anxieux. Au matin, l'équipe d'animation découvre avec surprise que plusieurs enfants se sont endormis avec des « armes » sous leurs oreillers : canifs, morceau de bois, poignée de fenêtre ou crayon de papier à la mine affûtée.

Plusieurs jours seront nécessaires avant que toute cette histoire n'ait partiellement quitté l'esprit de nos protégés. Mais il serait prématuré de tirer la conclusion d'un banal phénomène de groupe, accentué par des esprits d'enfants. De toute évidence, le contexte ambiant global (tempête, déguisements, cimetière, etc.) a joué un rôle plus que déterminant en stimulant l'imaginaire des enfants. Mais pas plus que les adultes, les enfants ne sont prêts à croire un des leurs sur parole. Cela ne peut donc suffire à expliquer leur adhésion massive aux témoignages de leurs camarades. Il suffit, je crois, de les voir entre eux pendant cet intense moment de communication : ceux qui croient immédiatement sans réellement comprendre ce que cela implique, ceux qui remettent en cause la parole des témoins, mais surtout ceux qui jouent à croire. Et c'est bien ceux là qui justement seront les premiers

nouveaux témoins convaincus. Comme si du jeu si amusant de faire semblant de croire, ils s'étaient persuadés à leur insu de la réalité de leur mensonge. Entraînés malgré eux dans leur propre jeu, ils finissent par se perdre aux frontières du réel et de l'imaginaire.

Interrogés les jours suivants, plusieurs d'entre eux continueront d'affirmer avoir réellement vu le spectre. Le premier témoin, celui qui fut le déclencheur du phénomène, ne cessera de clamer sa bonne foi et restera plusieurs jours braqué contre l'équipe d'animation qui refusa de le croire.

Rien n'a été retranché à ce récit de l'événement. Rédigé rapidement à l'époque, dans une démarche purement mémorielle, il souffre de biens des imprécisions⁸. Il nous manque ici tout le contexte pré et post événements pour pouvoir analyser finement les rapports sociaux qui nous aideraient à mieux comprendre qui sont les premiers acteurs impliqués et comment se redessineront ensuite leurs relations avec le reste du groupe. Dans le récit que j'ai voulu en faire à l'époque, l'accent a été mis sur la dimension exponentielle du processus (déclenchement, développement du récit, contagion des témoins, effet contre-productif de l'autorité-sanction). À l'époque, j'avais en tête les réflexions sur le « jeu-rituel » de Roberte Hamayon (1995), inspirée des travaux de Johan Huizinga (1938) et Roger Caillois (1939). Ce récit en est donc imprégné. Mais, au-delà de la notion de « jeu », cette « affaire du spectre de Levier » concentre, il me semble, plusieurs dimensions caractéristiques de l'événement, tel que l'envisage Michel Grossetti (2004)⁹ :

- Un contexte spécifique de rupture avec le temps ordinaire (soirée spéciale, costume, déplacement dans la grange, attente, impatience, excitation).

8. Ce récit est une reconstitution élaborée à partir de diverses sources : des scènes dont j'ai effectivement été témoin, d'autres qui m'ont été rapportées le soir, d'autres encore que j'ai progressivement reconstituées les jours suivants avec l'équipe d'animation et les enfants.

9. Dans sa *Sociologie de l'imprévisible* (2004), Michel Grossetti identifie quatre piliers de l'événement : imprévisibilité, irréversibilité, mobilisation des ressources cognitives et articulation/découplage

- Un événement imprévu (la tempête) qui bouscule l'événement organisé (la soirée Halloween) et sert alors de cadre à un autre événement imprévu (la vision).
- Un moment de latence où plus rien ne semble sous contrôle (le retour par le cimetière et les scènes d'apocalypse) et durant lequel les autorités semblent partiellement désorganisées.
- La production coopérative d'énoncés par des leaders improvisés (les premiers témoins et leurs récits successifs).
- Un état de conflit et de confrontation entre autorité légitime et leaders autoproclamés.
- Un déplacement des régimes de légitimité vers les témoins s'opposant aux autorités en place (pratique de désobéissance civile avec l'épisode des « armes » sous les oreillers).
- Des tensions résultant des divergences d'appréciation et une potentielle réorganisation des autorités légitimes.

Ce récit fait ainsi apparaître et se succéder trois types d'événement, en partie interdépendant. Tout d'abord un « événement organisé » – la fête d'Halloween –, marqué par une ambiance festive et conventionnellement transgressive. Puis survient l'« événement accidentel » – la tempête – qui bouscule le déroulement de l'événement organisé et génère à la fois de l'émotion (angoisse, peur) et de l'inattendu (retour par le cimetière, etc.). C'est alors que surgit l'« événement impensable » – la vision du spectre – qui divise le groupe, affecte les modes de raisonnements habituels et exige une explication (rupture d'intelligibilité). Ces trois événements sont donc intimement liés les uns aux autres. Sous un certain angle, ils ne font qu'un.

Même si ce texte est inévitablement partial, il met en évidence un aspect sur lequel il convient de s'attarder. Au moment même où l'événement est en cours, ce qui apparaît comme le plus perceptible pour l'observateur, ce qui semble inquiéter ou exciter l'ensemble des protagonistes,

entre les échelles d'action. Selon sa perspective, « des acteurs (individuels ou collectifs) subissent ou mobilisent des ressources dans des séquences d'action plus ou moins prévisibles qui peuvent produire de plus ou moins grandes irréversibilités, c'est-à-dire des altérations durables des acteurs et des ressources. Dans ce processus, on peut suivre des histoires et voir l'action se déplacer d'un niveau à l'autre, des entités nouvelles (acteurs ou ressources) se constituer (se découpler) ou disparaître (se dissoudre). Le processus peut prendre des formes multiples, plus graduelles ou plus bifurcatives » (2004, p. 22).

c'est la sensation partagée d'une mise en balance de l'ordre établi. Cet « état » du groupe se traduit par le recours au registre de l'émotion et par des attitudes de prise de risque qui se déploient collectivement et s'entre-tiennent dans une logique de surenchère. En effet, à Levier, au moment où la crise atteint son plus haut niveau de tension, juste avant l'extinction des derniers néons du couloir, les règles sociales qui régissent habituellement les rôles et leurs hiérarchies semblent pour un temps suspendues. Les niveaux de référence habituels qui balisent les frontières entre le permis et l'illicite, entre les adultes et les enfants, semblent se réélaborer sur le moment, dans des jeux de (re)positionnement. En tant qu'acteur à part entière de l'événement, c'est cette sensation qui m'envahit encore aujourd'hui lorsque je tente tant bien que mal de me le remémorer. Ce qui a poussé les enfants à sortir de leurs lits sans même s'inquiéter des sanctions éventuelles, ce qui a poussé les adultes à perdre très vite leur calme et à faire preuve d'une agressivité inédite, c'est bien ce contexte de révolte brusque et déstabilisant durant lequel chacun et chacune semble perdre en partie ses repères et œuvre tant bien que mal pour se repositionner rapidement sur ce nouvel échiquier. Le droit de croire les témoins et de remettre en cause le registre rationalisant des adultes se propose à chacun et devient provisoirement légitime. Si tout finira par *re-entrer* dans l'ordre, il y a bien eu un moment de désordre, un moment de trouble des repères, d'incertitude ponctuelle quant à ce qu'il allait immédiatement advenir de cette « rencontre » avec le spectre. Un « événement » s'est brusquement imposé à nos sens, parce que nous avons ressentis avec une certaine angoisse que les règles du jeu social devenaient plus floues, moins évidentes, plus négociables, moins instituées.

Le changement de rythme qu'impose l'événement marque une nouvelle temporalité, qui altère les rapports au passé et à l'avenir. À partir de cette coupure, le champ de la mémoire et celui du possible sont rouverts par référence à de nouveaux principes d'intelligibilité (Bensa et Fassin, 2002).

Un moment d'oscillation, de déséquilibre. Un moment de risque pour l'ordre établi qui va justifier le recours à un régime d'autorité extra-ordinaire plus radical que celui qui est habituellement utilisé pour re-cadrer des enfants plutôt

dociles et impressionnables en contexte ordinaire. C'est bien la peur de la contagion qui assaille les gardiens de l'ordre. Et c'est bien le potentiel transformateur de la révolte qui re-groupe les acteurs du désordre. Une frontière semble se redessiner brusquement et assigne chacun-e à choisir son camp. Les « nous » et les « eux » se redéplient autrement. Des leaders émergent et trouvent une légitimité immédiate dans le *no man's land* fluctuant des possibles. La difficulté pour éprouver ce qui se passe, pour décrire ce qui est en jeu, pour statuer sur ce qu'il convient de croire et de faire est ressentie par tous. Les mots manquent, les causes potentielles sont insuffisantes, le déroulement est insaisissable, l'issue est imprévisible, l'émotion submerge les acteurs et domine dès lors tout effort de remémoration. Le « monde » est en crise. Chacun le ressent dans son corps, et nul ne peut expliquer pourquoi cela arrive ni ne sait plus dire comment sera demain. C'est un événement !

4. L'événement, ou ce qui *fait* communauté

En effectuant ces détours, l'un par la grammaire des témoignages de conversion en milieu pentecôtiste, l'autre par le récit marquant d'un souvenir de centre de vacances, j'ai voulu mettre en évidence que les événements, en religion ou ailleurs, sont d'abord des moments de mise en suspens de l'ordre établi que l'on ne peut généralement raconter autrement que par le recours au registre corporel de l'émotion et au registre argumentatif de l'extra-ordinaire. L'événement surgit et surprend. Même si s'opère ensuite tout un travail de mise en récit, quelque chose de troublant a été expérimenté, en groupe ou individuellement. Moment de crise ou moment d'extase, l'événement est alors ce qui peut *faire date*, dans la vie d'un individu, l'histoire d'un groupe social ou l'époque d'une société.

Le détour par les récits de conversion nous a appris une chose : même quand l'événement est un repère chronologique individuel, sa signification s'élabore collectivement. Dans la perspective du récit de soi comme « illusion biographique » (Bourdieu, 1986), la narration d'un événement bifurcatif fait ainsi toujours référence à la situation présente. L'objectif de la mise en récit consiste à relier le passé

et le présent, à donner à un fait une importance qu'il n'a peut-être pas eue mais qui, dans le récit, est évidente, indiscutable ...et radicale dans ses conséquences. Dans tous les cas, la construction narrative de l'événement bifurcatif a pour objectif d'asseoir la légitimité de la situation présente afin de justifier et stabiliser la nouvelle appartenance collective.

L'affaire du spectre de Levier nous a appris une autre chose : en groupe, l'absence d'explications immédiatement évidentes et partagées provoque un sentiment de malaise rapidement contaminant et génère des re-groupements aléatoires. Ainsi, l'événement-crise a pour effet de dissoudre le groupe puis d'agrèger des acteurs, de diviser les individus pour (re)construire des airs de famille, de saper les autorités en place pour proposer de nouveaux régimes, de suspendre le collectif en fournissant des bases pour de nouvelles dynamiques communautaires.

Faut-il en conclure que toute « communauté » s'est historiquement fondée sur des événements-crisis collectifs puis nourrie d'événements bifurcatifs individuels ? Il est clair que les identités collectives reposent bien souvent sur des mises en récit évoquant crises et conflits et que la mémoire collective qui s'y transmet fait de ces événements des moments fondateurs. Il est également clair que, pour justifier de leur appartenance à une communauté qui développe une forme de particularisme dans son environnement social, les individus ont fréquemment recours à un récit en trois temps, plaçant au centre de celui-ci un événement souvent inattendu à partir duquel leur existence a irrémédiablement bifurqué. Mais nous voici à nouveau confronté à ces temporalités longues, à ces mises en récit (collectives ou individuelles) qui ne donnent guère de prises sur l'événement lui-même, sur ce qui a été éprouvé par celles et ceux qui l'ont expérimenté.

À moins d'être systématiquement présent pour observer et décrire le « moment de l'événement », le chercheur doit donc se résoudre à travailler sur ses médiations (médias, témoins, acteurs impliqués, commémorations...). Pour analyser un événement « en train de se faire »¹⁰, il est plus aisé d'enquêter sur des événements organisés : fête, manifestation, meeting, procession, pèlerinage, etc.

10. En référence ici aux travaux d'Albert Piette (1999).

Les institutions idéologiques (politiques, régionales, religieuses) sont friandes de ces rassemblements réguliers supposés recréer (et faire revivre) la « *communitas* »¹¹ des premières heures. Cette effervescence collective, si chère à Durkheim, est probablement plus imaginée que vécue. Mais qu'importe, les collectifs aiment à rassembler pour célébrer leur unité et tenter de « réchauffer » les cœurs de leurs adeptes. Dans le cadre de mes recherches sur le pèlerinage de Lourdes, je me suis attaché à démontrer que les organisateurs des pèlerinages et les responsables des sanctuaires travaillaient ensemble pour contrôler et orienter l'identité pèlerine et ses dynamiques communautaires (Amiotte-Suchet, 2010). Dans le cadre d'une enquête collective à l'Université de Lausanne, j'ai également pu suivre les équipes de jeunes romands lors des Journées Mondiales de la Jeunesse (JM) catholique à Madrid durant l'été 2012. Dès les premières journées de rassemblement, en Suisse, les jeunes romands étaient préparés à l'intensité supposée de l'événement JM. Les prédications des prêtres et les témoignages d'anciens JMistes insistaient bien avant le départ sur le vécu à venir : la ferveur impressionnante, le ressourcement spirituel inédit, l'expérience profonde et indescriptible. Tous les acteurs mobilisés dans la préparation de l'événement participaient ainsi de la construction de son indicibilité. Comme dans le travail biographique des pentecôtistes et des pèlerins de Lourdes, les témoins sont sollicités pour afficher leur incapacité à dire la puissance transformatrice de ce que le candidat encore ignorant s'apprête à vivre. L'attente, l'imminence du départ, le voyage comme séquence de sortie de la vie ordinaire, l'installation et la découverte, l'entrée progressive dans l'événement, la structuration du programme annonçant les moments phares (arrivée du pape, etc.) : c'est tout un ensemble habilement pensé et construit qui conditionne le vécu de l'événement et conditionne également, après coup, sa mise en récit. L'événement, ici, est une machine à *faire faire*, *faire dire* et *faire ressentir* dans un objectif assumé de consolidation du collectif, pour rassembler, re-grouper et *faire faire* communauté (Salzbrunn, 2014). Dans la continuité des travaux de Nicolas Mariot (2001) sur les mobilisations politiques, il convient de rester

11. Cf. Turner (1990).

attentif au fait qu'un décalage important existe entre les intentions des organisateurs et le vécu des participants. Ainsi, quelle que soit la dimension cérémonielle de la manifestation, les organisations ayant en charge l'événement chercheront à solenniser sa dimension exceptionnelle pour tenter de faire de ce moment singulier un nouveau marqueur de changement. Comme le résume très bien Alexandre Lambelet, les rassemblements sont toujours des lieux de tensions aux conséquences collectives incertaines :

Les rassemblements se caractérisent ainsi tout autant par des moments de relâchement, de désengagement que par des moments d'absorption ou d'émotion. Les acteurs sont dans et hors de leur rôle tout à la fois. Le rassemblement convie à ressentir la solennité, mais en même temps, il n'est jamais à l'abri du hasard ni des aléas propres à tous les regroupements collectifs. Surtout, il peut être fort diversement éprouvé selon les participants, dont les raisons de participer sont des plus variées. Il s'agit dès lors, [...], de ne pas confondre les attentes des organisateurs et celles des participants, de ne pas imputer de manière uniforme un « état d'esprit » aux participants ou de ne pas confondre participation et adhésion. Il s'agit, au contraire, de concevoir ces rassemblements comme des lieux de tensions et de mouvements, en continuelle réactualisation, où le présent interagit avec le passé, lieux qui existent d'abord à travers la co-présence d'individus aux attentes le plus souvent hétérogènes (Lambelet, 2010).

Il n'en reste pas moins que le propre des événements organisés, par tout ce travail de sensibilisation des acteurs, est bien de consolider et de redynamiser des structures collectives. Leur rôle n'est pas de diviser mais de rassembler pour *faire exister* la communauté. Aussi, en fournissant des clefs de lecture aux participants, proposent-ils du *prêt à penser*. C'est là toute la différence avec les événements imprévus ou accidentels. Ces derniers n'ont pas été planifiés. Celles et ceux qui les éprouvent manquent de références pour pouvoir s'y situer. Ce que ces événements proposent alors, c'est du *post à penser* ! Les agrégations collectives, que ces événements déclenchent, ont pour but de tenter de résoudre une énigme. Les solutions au problème n'ayant pas été esquissées au départ, les interprétations qui en découlent sont plus incertaines, plus désagrégeantes, plus bifurcatives. Lorsque l'événement

organisé génère de l'émotion collective, celle-ci est en partie prévue, attendue, nécessaire, voire planifiée. Elle ne traduit pas l'inquiétude ou l'absence de sens, elle célèbre l'efficacité du dispositif cérémoniel. Les acteurs partagent alors ce sentiment d'avoir vécu ensemble l'intensité du moment et peuvent s'appuyer sur la mutualisation de leurs expériences émotionnelles pour se rassembler¹². Mais ils n'ont pas vécu ces moments d'intense incertitude, ces moments de crises durant lesquels, pendant un temps, nul ne savait plus ce qui allait advenir. Durant les événements imprévus, la mutualisation des expériences n'est pas immédiatement possible, il faut d'abord se re-grouper puis élaborer un sens ensemble (contre d'autres sens élaborés par d'autres collectifs émergents) avant de pouvoir mettre en récit l'événement et de lui donner une capacité à rassembler ceux qui, dès lors, pensent se ressembler.

Il n'est pourtant pas aisé de distinguer clairement les événements organisés et les événements imprévus. Comme le montre l'exemple du spectre de Levier, l'un et l'autre peuvent cohabiter et s'influencer mutuellement. Tous les deux, quoi qu'il en soit, seront suivis de mises en récits affirmant/réinventant leur potentialité communautaire. Mais les événements organisés ont ceci de différent que les acteurs préparent la construction du récit bien avant l'événement et luttent avec force contre toute forme de perturbation/réélaboration du récit. La force de leur récit est de maintenir et de renforcer l'unité du collectif qui éprouve l'événement. Toute réinvention spontanée du récit préalable présente donc un danger pour le collectif organisateur. Inversement, les événements imprévus surprennent les collectifs et leur offrent une occasion de se reconstruire, autrement. Dans les deux cas, les individus se trouvent affectés ensemble. Ils ont alors recours à divers registres argumentatifs et à diverses entités (le corps, la nation, Dieu) pour comprendre et mettre en sens ce qui les affecte. Mais si les événements organisés peuvent être le théâtre de quelques dérapages incontrôlés, les événements imprévus ont cette particularité d'ouvrir brusquement l'horizon des possibles, avant même que tout collectif constitué n'ait eu le temps de pré-penser un sens

12. C'est bien une des fonctions de ces témoignages publics que de construire une grammaire collective permettant à la diversité des expériences singulières de se mutualiser (cf. Amiotte-Suchet, 2017).

pour ce qui arrive. Dans le fond, le propre des événements imprévus, en religion comme ailleurs, ce n'est pas seulement qu'ils sont imprévisibles, c'est qu'ils sont im-pré-pensables.

Bibliographie

AMIOU-SUCHET L., 2006, *Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale : analyse comparée des modes de mise en présence du divin*. Thèse de doctorat en sociologie des religions, EPHE, Section des sciences religieuses (sous la direction de Jean-Paul Willaime).

AMIOU-SUCHET L., 2009a, « Le pasteur pentecôtiste : un fil conducteur entre le ciel et la terre », *Théologiques*, n° 17(2), p. 95-115.

AMIOU-SUCHET L., 2009b, « Les médiations de l'immédiateté. L'individualisme communautaire des assemblées pentecôtistes », *Théologiques*, n° 16(2), p. 105-121.

AMIOU-SUCHET L., 2010, « Les hospitaliers de Lourdes : une communauté événementielle ? », in I. SAINSAULIEU, M. SALZBRUNN, L. AMIOU-SUCHET (eds.), *Faire communauté en société. La dynamique des appartenances collectives*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 75-88.

AMIOU-SUCHET L., 2017, « Mon corps, ma famille, mon Dieu. Mise en perspective des récits de conversion pentecôtistes », in P.-Y. BRANDT (ed.), *Le récit de soi et la narrativité dans la construction de l'identité religieuse*, Paris, Éd. des Archives Contemporaines, p. 117-136.

BOURDIEU P., 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 62-63, p. 69-72.

BENSA A., FASSIN É., 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, p. 5-20.

BERTAUX D., 1997, *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*, Paris, Nathan Université.

BESSIN M., BIDART C., GROSSETTI M., 2010, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte.

CAILLOIS R., 1950 [1939], *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.

CLAVERIE É., 1993, « Le travail biographique des pèlerins dans les lieux d'apparition contemporains de la vierge », in N. BELMONT, F. LAUTMAN (eds.), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, CTHS.

CLAVERIE É., 2003, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.

DURKHEIM É., 1968 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

FAVRET-SAADA J., 2009, « Être affecté », in J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, Paris, Éd. de l'Olivier, p. 145-162.

FER Y., 2005, « Genèse des émotions au sein des assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 131-132, p. 143-163.

GROSSETTI M., 2004, *Sociologie de l'imprévisible. Dynamiques de l'activité et des formes sociales*, Paris, PUF.

HAMAYON R., 1995, « Pourquoi les "jeux" plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu », in G. THINES, L. DE HEUSCH (eds.), *Rites et ritualisation*, Paris-Lyon, Vrin-Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, p. 65-100.

HERVIEU-LÉGER D., 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

HUIZINGA J., 1988 [1938], *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard.

QUÉRÉ L., 2006, « Entre fait et sens, la dualité de l'événement », *Réseaux*, n° 139, p. 183-216.

LAMBELET A., 2010, « Analyser les rassemblements au moyen de photographies ou de films. Pistes et enjeux », *ethnographiques.org*, n° 21 [en ligne], <http://www.ethnographiques.org/2010/Lambelet>

LEVENTHAL H., SCHERER K., 1987, « The relationship of emotion to cognition : a functional approach to semantic controversy », *Cognition et Emotion*, n° 1 (1), p. 3-28.

LÉVI-STRAUSS C., 1955, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon/Pocket.

MARIOT N., 2001, « Les formes élémentaires de l'effervescence collective, ou l'état d'esprit prêté aux foules », *Revue française de sciences politiques*, vol. 51, n° 5, p. 707-738.

MARIOT N., 2006, « Le frisson fait-il la manifestation ? », *Pouvoirs*, n° 116, vol. 1, p. 97-109.

MARTIN F., SOUCAILLE A., 2014, « Les existences en question. Changement, événement, rupture », *ethnographiques.org*, n° 28 (« Changement, événement, rupture ») [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2014/Martin,Soucaille>

MORIN E., 1968, « Pour une sociologie de la crise », *Communications*, n° 12, p. 2-17.

PHILIPPOT P., 2007, *Émotion et psychothérapie*, Wavre, Mardaga.

PIETTE A., 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.

RICŒUR P., 1991, « Événement et sens », in J-L. PETIT (ed.), *L'événement en perspective*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 41-56.

ROMANO C., 1998, *L'événement et le monde*, Paris, PUF.

SAINSAULIEU I., SALZBRUNN M., AMIOTTE-SUCHET L. (eds.), 2010, *Faire communauté en société. La dynamique des appartenances collectives*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

SALZBRUNN M., 2011, « Identités et appartenances multiples : le rôle de la fête urbaine », in A. DEBOULET, R. DE VILLANOVA (eds.), *Belleville, figures d'un quartier populaire entre mythes et réalités*, Paris, Créaphis.

SALZBRUNN M., 2014, « Appartenances en fête : entre l'ordinaire et le spectaculaire », *Social Compass*, n° 61(2), p. 250-260.

SAULI A., 2014, « Sonatubes – Nyanza », *ethnographiques.org*, n° 28 (« Changement, événement, rupture » [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2014/Sauli>

TURNER V., 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF.

PRÉSENTATION DES AUTEURS

Laurent AMIOTTE-SUCHET

Sociologue. Chargé de recherche à la Haute école de santé Vaud (HESAV-50) et professeur remplaçant à l'Université de Lausanne, membre de l'Institut de sciences sociales des religions de la Faculté de théologie et de sciences des religions.

Publications récentes : Avec Annick Anchisi dir., « Vieillir en institution, vieillesse institutionnalisées. Nouvelles populations, nouveaux lieux, nouvelles pratiques », *ethnographique.org*, n° 34 [en ligne], 2017 ; avec Yvan Droz et Fenneke Reysoo, *La petite entreprise au péril de la famille ? L'exemple de l'Arc jurassien franco-suisse*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2017 ; « Mon corps, ma famille, mon Dieu. Mise en perspective des récits de conversion pentecôtistes », in Pierre-Yves Brandt dir., *Le récit de soi et la narrativité dans la construction de l'identité religieuse*, Paris, Éd. des Archives Contemporaines, 2017, p. 117-136 ; « Les religieuses âgées et leurs soignantes. Hybridité des espaces, des temps et des appartenances dans des institutions de soins », *ethnographique.org*, n° 34 [en ligne], 2017, p. 73-92 ; avec Annick Anchisi, « Quand les religieuses vieillissent en territoire séculier. La vie communautaire à l'épreuve de l'âge », *Lien social et politique* (« Les territoires du vieillissement »), n° 79, 2017 ; avec Annick Anchisi et Kevin Toffel, « Ageing nuns : congregational strategies and the paradox of secularism », *Social Compass* [en ligne], 2017 ; avec Annick Anchisi et Claudia von Ballmoos,

« Dépendance et visibilité. Quand les religieuses âgées sortent de l'ombre », in Nathalie Burnay et Cornelia Hummel dir., *Viellissement et classes sociales*. Berne, Lang, 2017, p. 221-245 ; avec Annick Anchisi, « Vieillissement des congrégations religieuses féminines. Les nouveaux contours des solidarités "familiales" », *Nouvelles questions féministes*, n° 37 (1), 2018, p. 52-85 ; « Évangéliques pentecôtistes charismatiques », in Anne-Laure Zwilling dir., *Panorama des groupes religieux minoritaires en France*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2018.

Alban BENZA

Anthropologue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) ; mène des recherches d'anthropologie politique et historique en Nouvelle-Calédonie tout en questionnant l'expérience ethnographique.

Principales publications : *La fin de l'exotisme*, Toulouse, Anacharsis, 2006 (rééd. Poche 2016) ; « Anthropologie, historicité et généralisation », in Michel Wieviorka, Aude Debarle et Jocelyne Ohana dir., *Les Sciences sociales en mutation*, Auxerre, Éd. Sciences Humaines, 2007, p. 283-291 ; avec Didier Fassin dir., *Les politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte, 2008 ; « Ce que les Kanaks font à l'anthropologie. De l'autre côté du mythe », Entretien, *Vacarme*, n° 44, été 2008, p. 4-14 ; « Après Lévi-Strauss (entretien avec Bertrand Richard) », *Textuel*, 2010 ; avec François Pouillon dir., *Terrains d'écrivains. Littérature et ethnographie*, Toulouse, Anacharsis, 2012 ; avec Kacué Yvon Goromoedo et Adrian Muckle, *Les sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle Calédonie. La guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis, 2015 ; « L'anthropologie coûte que coûte. Réflexivités ethnographiques », in Marieke Blondet et Mickaële Lantin Mallet dir., *Anthropologies réflexives. Modes de connaissance et formes d'expérience*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2017, p. 5-10 ; « Le dessous des mots », *Sensibilités. Histoire, critique et sciences sociales*, Anamosa, 2017 n° 2, p. 163-172 ; « L'ethnographe inclus. Conversions d'intelligibilités en Nouvelle-Calédonie kanake », in Marieke Blondet et Mickaële Lantin Mallet, *Anthropologies réflexives. Modes de connaissance et formes d'expérience*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2017, p. 51-64.

Céline BÉRAUD

Sociologue. Directrice d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), membre du Centre d'études en sciences sociales du religieux.

Publications récentes : « Ce que l'épisode du mariage pour tous nous dit du catholicisme français », *Revue du Mauss*, n° 49, 2017, p. 327-337 ; « De la reconnaissance à la mise en forme rituelle des unions de même sexe. Enquête auprès de catholiques gays et lesbiennes », *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, vol. 2, 2016 ; Avec Claire de Galember et Corinne Rostaing, « Islam et prison : liaisons dangereuses ? », *Pouvoirs*, n° 158 (« La lutte contre le terrorisme »), 2016, p. 67-81 ; avec Claire de Galember et Corinne Rostaing, *De la religion en prison*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016 ; « Pourquoi devenir sociologue du catholicisme à la fin du xx^e siècle ? », in Catherine Paradeise, Dominique Lorrain et Didier Demazière dir., *Les sociologies françaises*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 221-228 ; avec Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éd. de la MSH (« Interventions »), 2015 ; avec Solange Lefebvre et E.-Martin Meunier dir., *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec/ Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses universitaires de Rennes, 2015.

Marc BESSIN

Marc Bessin, sociologue, directeur de recherche au CNRS, directeur adjoint de la revue *Temporalités* et enseignant à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). A été directeur de l'Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les enjeux sociaux.

Principales publications : « Présences sociales : une approche phénoménologique des temporalités sexuées du care », *Temporalités*, n°20 (2), 2014 ; *Autopsie du service militaire (1965-2001)*, Paris, Éd. Autrement, 2002 ; avec Hervé Levilain, *Parents après 40 ans. L'engagement familial à l'épreuve de l'âge*, Paris, Éd. Autrement, 2012 ; avec Michel Grossetti et Claire Bidart, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, 2010 ; avec Hervé Levilain et Arnaud Reingnier-

Loillier, *La parentalité tardive. Logiques biographiques et pratiques éducatives*, Paris, CNAF, 2005.

Mathias BLANC

Docteur en Sociologie, coordinateur scientifique du projet ANR VISUALL (2013-2017), lauréat du programme PDOC 2013 au sein de l'Institut de Recherches Historiques du Septentrion (CNRS/Lille3).

Publications récentes : « L'Iconique de Max Imdahl et sa fécondité pour le décroisement des savoirs / Max Imdahls Ikonik und ihr positiver Einfluss auf die Entgrenzung des Wissens », *Regards croisés, Revue franco-allemande d'histoire de l'art et esthétique*, n° 7, 2017, p. 55-80 ; avec Hubert Knoblauch, « Religion Im Bild », in Michael Müller, Hans-Georg Soeffner dir., *Das Bild als soziologisches Problem. Herausforderungen einer Theorie visueller Sozialkommunikation*, Weinheim, Beltz Juventa, 2018 ; « Images de soi, images de foi. Sociologie visuelle d'un rassemblement pontifical », *Revue des Sciences sociales*, n° 49, 2013, p. 20-25 ; « "Den filmischen Rahmen vergessen lassen oder aufdecken". Die soziologische Unterscheidung zwischen Dokumentarfilm und Reportage », in Petra Lucht, Lisa-Marian Schmidt et René Tuma dir., *Visuelles Wissen und Bilder des Sozialen. Aktuelle Entwicklungen in der Soziologie des Visuellen*, Wiesbaden, Springer VS, 2012, p. 325-337.

Viviane CRETTON

Professeure HES ordinaire à la Haute École de Travail Social, HES-SO Valais Wallis (Sierre) ; membre affiliée au Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne.

Principales publications : « La chefferie autrement. Une notion mille-feuilles bonne à repenser », *Journal de la Société des Océanistes*, n° 141 (« Nouveaux regards sur la chefferie fidjienne »), déc. 2015, p. 267-282 ; « Performing whiteness : racism, skin colour, and identity in Western Switzerland », *Ethnic and Racial Studies*, 2017 ; avec Andrea Boscoboinik, « "Find your nature" in the Swiss Alps. In search of a better life in the mountains », *Český lid*, 104, 2017, p. 199-212 ; avec Yann Decorzant et Jean-Charles Fellay, « De l'enfant utile à l'enfant acteur. Repré-

sentations d'enfances. Des regards transgénérationnels », in Société d'histoire du Valais romand dir., *L'enfant en Valais 1815-2015*, Martigny, Annales valaisannes, 2016 ; avec Suzanne Chappaz-Wirthner et Florence Graezer Bideau, « Jeux de pouvoirs, jeux d'échelles, jeux d'images. Trois terrains, une ligne horizon », in Irene Maffi et Daniela Cerqui, *Mélanges en l'honneur de Mondher Kilani*, Lausanne, Giuseppe Merrone Éd. - BSN Press, 2015, p. 41-56 ; « Traditional Fijian apology as a political strategy », in Elfriede Hermann, Kempf Wolfgang dir., *Relations in multicultural Fiji. Transformations, positionings and articulations. Australia*, 75, 4 (« Oceania ») 2005, p. 403-417.

Philippe GONZALEZ

Sociologue. Maître d'enseignement et de recherche, Faculté des Sciences Sociales et Politiques, Université de Lausanne.

Principales publications : *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides, 2014 ; avec Christophe Monnot dir., *Le Religieux entre science et cité. Penser avec Pierre Gisel*, Genève, Labor et Fides, 2012 ; avec Fabienne Malbois dir., Dossier « Dorothy E. Smith, le tranchant critique d'une sociologie pragmatique », *EspacesTemps.net*, 2013 ; avec Joan Stavo-Debauge et Roberto Frega dir., *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2015 ; avec Mathieu Berger et Alain Létourneau dir., Dossier « Peirce et les sciences sociales. Une sociologie pragmatiste ? », *Cahiers de recherche sociologique*, 2018.

Laurence KAUFMANN

Professeure de sociologie de la communication et de la culture à l'Institut des sciences sociales, Faculté des Sciences Sociales et Politiques, Université de Lausanne, et chercheuse associée à l'Institut Marcel Mauss de l'EHESS.

Dernières publications : « Les voix de la déférence. Quelques réflexions sur la félicité des énonciations publiques », in A. Mezzadri A et al. dir., *Le Préconstruit*, Paris, Garnier, 2017 ; « Le social en même temps que la sociologie ? Théorie et politique de la "société" au 18^e siècle », *L'Année sociologique*, 67 (2), 2017 ; « Debunking deference. The delusions of unmediated reality in the

contemporary public sphere », *Javnost, The Public*, 2017 ; « La norme du "semblable". Entre moralité, socialité et politique », in M. Heintz, I. Rivoal dir., *Morale et cognition. L'épreuve du terrain*, Paris, Éd. du CNRS, 2018.

Derniers ouvrages : avec Danny Trom dir., *Qu'est-ce qu'un collectif? Du commun au politique*, Paris, Éd. de EHESS, 2010 ; avec Fabrice Clément dir., *La sociologie cognitive*, Paris, Éd. de la MSH, 2011 ; avec Marine Kneubühler dir., Dossier « Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada », *SociologieS* [en ligne], 2014 ; avec Louis Quéré, *Les émotions collectives*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2018.

Michaela PFADENHAUER

Professeure de sociologie, Institut de sociologie, Université de Vienne. Directrice adjointe de l'Institut de sociologie et responsable de la section « Sociologie de la connaissance » de la Société allemande de sociologie.

Publications récentes : avec Tilo Grenz, « Von Objekten zu Objektivierung. Zum Ort technischer Materialität im Kommunikativen Konstruktivismus », in *Soziale Welt* (« Struktur – Institution – Regelmäßigkeit. Welche Konsequenzen hat eine Einbeziehung von Materialität für die Untersuchung "des Sozialen" ? »), 2017 ; avec Heiko Kirschner, « From Dyad to Triad. Mediatization and Emerging Risks for Professional Autonomy », *Professions and Professionalism*, 7 (1) (« Theoretical Perspectives on Sociology of Professions in Germany »), 2017, p. 1-11 ; avec Tilo Grenz, « Uncovering the Essence. The Why and How of Supplementing observation with Participation in Phenomenology-Based Ethnography », *Journal for Contemporary Ethnography*, 2015 (« Phenomenological Based Ethnography »), p. 1-19 ; « The New Sociology of Knowledge. Life and Work of Peter L. Berger », Piscataway, NJ, Transaction Publishers, 2013 ; « Organisieren. Eine Fallstudie zum Erhandeln von Events », Wiesbaden, VS, 2008 ; « Ethnography of Scenes. Towards a Sociological Life-world Analysis of (Post-traditional) Community-building », *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research*, 6 (3), Art. 43, 2005 ; « Professionalität. Eine wissenssoziologische Rekonstruktion institutionalisierter Kompetenzdarstellungskompetenz », Opladen, Leske+Budrich, 2003.

Louis QUÉRÉ

Directeur de Recherche émérite au Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Membre du Centre d'Étude des Mouvements Sociaux de l'Institut Marcel Mauss (CNRS-EHESS).

Publications récentes : « Comment "pragmatiser" le champ de la valeur ? », *Questions de communication*, 32, 2018 ; « Bourdieu y el pragmatismo norteamericano acerca de la creatividad del hábito », *Cuestiones de sociología* [en ligne], 16, 2017 ; « Regards croisés (herméneutique/pragmatisme) sur la méthode de l'enquête sociale », *Forum*, Hors-série, 2017, p. 30-43 ; « Au commencement sont les émotions », *Éducation permanente*, 210, 2017, p. 61-69 ; « La confiance sans le savoir. De Simmel à Dewey et Wittgenstein », in Denis Thouard et Bénédicte Zimmermann dir., *Georg Simmel. Différenciation et réciprocité*, Paris, Éd. du CNRS, 2017, p. 249-265 ; « L'écologie sémiotique de Charles Goodwin », *Tracés*, Hors-série, 2016, p. 47-59 ; « Règle, fiction ou collectif ? Quelle est la bonne catégorie pour penser les institutions ? », *SociologieS* [en ligne], 26 mai 2015 ; avec Cédric Terzi, « Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique. Quelques apports mutuels de la philosophie pragmatiste et de l'ethnométhodologie », *SociologieS* [en ligne], février 2015 ; avec Baudouin Dupret, « Error, aberration and abnormality. Mental disturbance as a shift in frameworks of relevance », *Human Studies*, 38 (2), 2015, p. 309-330 ; « Value as a social fact. An adverbial approach », *Human Studies*, 38 (1), 2015, p. 157-177 ; « Religion et sphère publique au prisme du naturalisme pragmatiste », in Joan Stavo-Debauge, Philippe Gonzalez et Roberto Frega dir., *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2014, p. 113-147 ; « Les formes de l'événement », in Elio Ballardini, Roberta Pederzoli, Sandrine Reboul-Touré, Geneviève Tréguer-Felten dir., *Les facettes de l'événement. Des formes aux signes*, *MediAzioni* 15 [en ligne], 2013.

Hervé RAYNER

Politiste. Maître d'enseignement et de recherche, Faculté des Sciences Sociales et Politiques, Université de Lausanne, membre du Centre de Recherche sur l'Action Politique.

Principales publications : *Les scandales politiques. L'opération « Mains propres » en Italie*, Paris, Michel Houliard Éd., 2005 ; *L'Italie en mutation*, Paris, La Documentation française, 2007 ; *Dynamique du scandale*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2007 ; *L'Italie*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2009 ; avec Youssef El Chazli, « Une dynamique émergente. Le processus révolutionnaire à Alexandrie, janv.-févr. 2011 », in Michel Camau et Frédéric Vairel dir., *Soulèvements populaires et recomposition dans le monde arabe*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 92-120 ; avec Bernard Voutat, « La judiciarisation à l'épreuve de la démocratie directe. L'interdiction de construire des minarets en Suisse », *Revue française de science politique*, vol. 64, 4, 2014, p. 689-709 ; « L'État, (re)producteur de l'ordre social ? », *Revue Suisse de Science Politique*, vol. 20, 1, 2014, p. 43-48 ; « De quoi les scandales sont-ils faits ? », *Traverse. Revue d'Histoire*, 3, 2015, p. 33-45 ; avec Fabien Thétaz et Bernard Voutat, « Les institutions politiques suisses à l'épreuve. Le scandale des fiches (1989-1990) », in Malik Mazbouri et François Vallotton dir., *Scandale et histoire*, Lausanne, Antipodes, 2016, p. 81-98 ; avec Fabien Thétaz et Bernard Voutat « L'indignation est-elle un ressort de la scandalisation ? Le "scandale des fiches" en Suisse », *Éthique publique [en ligne]*, vol. 18, 2, 2016.

Monika SALZBRUNN

Professeure ordinaire de Religions, Migration, Diasporas à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne et membre du Centre d'études en sciences sociales du religieux (CNRS-EHESS). Lauréate de l'ERC consolidator Grant ARTIVISM et directrice de deux projets FNS. Directrice de l'Institut des Sciences Sociales des Religions Contemporaines et de l'Observatoire des Religions en Suisse de 2011 à 2015.

Publications récentes : dir., *L'Islam (in)visible en ville*, Genève, Labor et Fides, 2019 ; avec Nathalie Ortart et Mathis Stock dir., *Migrations, circulations, mobilités. Nouveaux enjeux épistémologiques et conceptuels à l'épreuve du terrain ?*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2018 ; *Vielfalt/Diversität*, Bielefeld, Transcript, 2014 ; avec Darja Reuschke et Korinna Schönhärl dir., *The Economics of Urban Diversity. Ruhr Area and Istanbul*, New York, Palgrave, 2013 ; avec Yasumasa Sekine, *From Com-*

munity to Commonality. Multiple Belonging and Street Phenomena in the Era of Reflexive Modernization, Tokyo, Seijo University Press, 2011 ; avec Ivan Sainsaulieu et Laurent Amiotte-Suchet dir., *Faire communauté en société. La dynamique des appartenances collectives*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010. Articles publiés en français, anglais, allemand, italien, portugais et japonais dans *Social Compass*, *Identities*, *Journal of Religion in Africa*, *Revue Européenne des Migrations internationales*, *Afrique Contemporaine*, *Journal of Urban Anthropology*, *Soziologische Revue*, *afrique et orienti*, *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology*, *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft*.

TABLE DES MATIÈRES

Laurent Amiotte-Suchet et Monika Salzbrunn, <i>Avant-Propos</i>	5
--	---

Monika Salzbrunn, <i>L'événement en sciences sociales : ruptures historiques et mobilisations collectives</i>	7
1. L'événement comme approche	7
2. Conception de l'ouvrage : approches théoriques et méthodologiques, l'événement politico-religieux et l'événement rituel	14
Bibliographie	20

PARTIE I.

APPRÉHENDER L'ÉVÈNEMENT : APPROCHES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES

Louis Quéré, <i>Les régimes de problématicité de l'événement</i>	27
1. Événement et champ problématique	30
2. L'événement dans un temps profane	31
3. Les deux vies de l'événement	35
4. L'événement comme « terme du jugement »	40
5. Retour aux événements en religion	43
Bibliographie	45
Marc Bessin, <i>Affecté, troublé, transporté. Les émotions au principe de l'événement</i>	47
1. L'événement en sciences sociales	48

2. Le trouble des sciences sociales	51
3. Fendre le paradigme dichotomique	67
4. Conclusion	73
Bibliographie	74

Hervé Rayner, <i>L'événement comme forte oscillation des perceptions du possible</i>	79
--	----

1. Les sciences sociales se sont construites contre l'événement	82
2. Les difficultés des sciences sociales face aux changements rapides	85
3. L'autonomie (relative) de l'événement : une dynamique émergente	89
4. Une théorie de l'événement ?	95
Bibliographie	104

PARTIE II.
L'ÉVÉNEMENT POLITIQUE
AU PRISME DU RELIGIEUX

Alban Bensà, <i>La force de l'événement. Leaders et ancêtres en pays kanak (Nouvelle-Calédonie)</i>	111
---	-----

1. Se souvenir	112
2. Commémorer	115
3. S'émouvoir	120
Bibliographie	129

Viviane Cretton, <i>La dialectique de l'événement : Rhétorique missionnaire, objets de dons et actes de pardon. Une réflexion sur le coup d'État fidjien de 2000</i>	131
--	-----

1. L'événement en question, un coup d'État	132
2. <i>A posteriori</i> , la dialectique de l'événement	138
3. Objets de don, actes de pardon : entre ordre et désordre	139
4. Conclusion : événement historique, don et fait social total	145
Bibliographie	146

PARTIE III.
L'ÉVÈNEMENT-RITUEL : MOBILISATION
ET MISE EN SCÈNE DES APPARTENANCES
DANS LE CATHOLICISME CONTEMPORAIN

Céline Béraud, <i>Faire événement dans le catholicisme français</i>	151
1. Introduction	151
2. L'événement des JMJ de Paris (1997)	153
3. Les logiques événementielles à l'œuvre dans les diocèses	156
4. Un catholicisme d'affirmation	161
5. Conclusion	166
Bibliographie	167
Michaela Pfadenhauer, <i>Eventization of Faith as a marketing strategy : World Youth Day as an innovative response of the Catholic Church to pluralization</i>	169
1. Introduction	169
2. Research question	170
3. Methodological remarks	172
4. Results	175
5. Discussion	181
6. Contextualization	184
Bibliography	187
Mathias Blanc, <i>L'événement cerné par la sociologie visuelle. Analyse multifocale des rassemblements pontificaux de septembre 2011 en Allemagne</i>	191
1. La vidéographie...	192
2. ... accompagnée d'une captation socio-filmique	195
3. La visite du pape à Fribourg-en-Brigau le 25 septembre 2011	198
Bibliographie	204

PARTIE IV.
RÉFLEXIONS CONCLUSIVES

Laurence Kaufmann et Philippe Gonzalez, <i>Ces événements qui nous affectent</i>	209
1. L'événement : entre phénoménologie et herméneutique	211
2. L'épreuve de totalisation	226

3. Conclusion	235
Bibliographie	237
Laurent Amiotte-Suchet, <i>Événement pré-pensé vs événement im-pré-pensable. Conversions, visions et dynamiques collectives</i>	241
1. Sous le signe de l'émotion et du surnaturel	244
2. L'événement comme rupture biographique : l'exemple des témoignages de conversion	247
3. L'affaire du spectre de Levier : un événement en centre de vacances	253
4. L'événement, ou ce qui <i>fait</i> communauté	260
Bibliographie	265
Présentation des auteurs	269
Table des matières	279

