

Université de Montréal

Image-totem et rituel séducteur : une exploration au cœur du néo-totémisme

par
Fabiola Castillo Marín Rendón

Département de Communication
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise
en sciences de la communication
option Communication médiatique

janvier, 2007
© Fabiola Castillo Marín Rendón, 2007



P
90
U54
2007
v.005

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Image-totem et rituel séducteur : une exploration au cœur du néo-totémisme

Présenté par
Fabiola Castillo Marín Rendón

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Daniel Robichaud
Président-rapporteur

Brian Massumi
Directeur de recherche

Chantal Benoit-Barné
Membre du jury

Résumé

Le présent mémoire a pour objectif la réalisation d'une analogie entre le système totémique traditionnel et la société post-industrielle. L'intérêt pour le sujet de ce mémoire naît des lectures d'auteurs tels que Durkheim, Maffesoli et Lévi-Strauss, qui observent le totémisme à partir de points de vue différents. Ce travail tente de réunir lesdites visions en traçant un portrait de la culture postmoderne où le lecteur pourrait avoir une perspective de la place du totémisme aujourd'hui.

Les principaux sujets abordés sont le totémisme, le rituel et le totem. Nous tentons ici de positionner ces concepts dans l'ambiance postmoderne qui encadre ce mémoire. De façon plus précise, notre question de recherche est la suivante : *la société postmoderne peut-elle être vue comme un système totémique où l'image (eidôlon) prend la place du totem et la séduction celle d'essence du rituel?* Afin de répondre à cette interrogation, nous avons réalisé un survol des études du totémisme classique en nous concentrant sur la vision durkheimienne. Dans le cadre de cette recherche, nous abordons également la vision structuraliste en nous attardant sur la notion du *mana*. Par la suite, nous rentrons au cœur de l'univers postmoderne en étudiant le rôle du rituel et la manière dont la séduction peut accomplir cette tâche. Finalement, nous observons la fonction du totem et l'*eidôlon* à laquelle nous octroyons cette fonction.

C'est ainsi que nous arrivons à l'hypothèse selon laquelle l'image-*eidôlon* accomplit le rôle normalement attribué au totem en devenant l'hierophanie de la société d'où elle est issue. De plus, la séduction, maîtresse des illusions et des apparences, comble le rôle du rituel tout en construisant l'ambiance postmoderne qui nous sert de décor.

Mots Clés :

Totémisme, société postmoderne, sacré, totem, image-*eidôlon*.

ABSTRACT

This thesis aims at establishing an analogy between the traditional totemic system and the post-modern society. The interest of this thesis was borne out of the reading of authors such as Durkheim, Maffesoli and Lévi-Straus who have observed totemism from different angles. The thesis will attempt to consolidate and transpose their visions in the post-modern culture as well as to provide the reader with a perspective of the role of totemism nowadays.

The main topics covered are the totemism, the ritual and the totem. We will attempt to identify these components in the post-modern context which is the main focus of this thesis.

Can the post-modern society be seen as a totemic system where the image (eidôlon) becomes the totem and the seduction the ritual's essence? In order to answer this question, we will first complete an overview of the various researches on classical totemism, paying a special attention to the Durkeimian vision. Before entering into the complex reality of the post-modern era, we will explore the vision of structuralism and underscore the notion of *mana*. We will then study how seduction (through the image) can fulfill the role of a ritual while that of the totem can be attributed to the *eidôlon*.

This thesis will conclude on one hand that, while being the hierophany of the society which it represents, the image-*eidôlon* plays the role of a totem, and conversely, that the seduction, which is the mastery of illusions and appearances, fulfills the role of the ritual by building the post-modern ambiance and background.

Keywords:

Totemism, Post-modern Society, Sacred, Totem, Image-eidôlon

INDICE

	Pages
<i>INTRODUCTION</i>	
Image-totem et rituel séducteur : une exploration au cœur du néo-totémisme.	1
<i>Premier chapitre</i>	
LE CARACTÈRE TOTÉMIQUE DE LA SOCIÉTÉ	10
1.1 Qu'est-ce que le totémisme ?	11
1.1.1 Brève notice du totémisme.	12
1.1.2 Système totémique.	17
1.2 Le totémisme durkheimien, ou le mirage d'une société.	21
1.2.1 La vision religieuse.	27
1.2.2 Totémisme : système symbolique.	31
<i>Deuxième chapitre</i>	
LE SENS DU SYMBOLE TOTÉMIQUE (UN REGARD STRUCTURALISTE)	44
2.1 Pourquoi le structuralisme ?	45
2.2 La méthode structurelle.	47
2.3 L'inconscient : la pensée sauvage.	51
2.4 La pensée mythique : pensée symbolique.	55
2.5 Le mana ou le signifiant flottant.	58
2.6 L'activité structurelle, activité donatrice de sens.	60
<i>Troisième chapitre</i>	
DE L'ANALOGIE DU TOTÉMISME ENVERS LA CULTURE POST-MODERNE	66
3.1 La mémoire social : le mythe.	69
3.2 Du mythe à la Modernité.	75
3.3 De l'éclatement des récits à la postmodernité.	79
3.4 L'ambiance de la postmodernité.	86
3.5 Néo-totémisme ou tribalisation esthétique.	92
<i>Quatrième chapitre</i>	
RITUEL SÉDUCTEUR : CONCEPTEUR DES TRIBUS ET RÉALITÉS	107
4.1 La re-sacralisation du monde.	110
4.1.1 L'univers du sacré.	111
4.1.2 Le caractère profane du réel.	118
4.1.3 La sacralisation du réel.	125
4.2 Séduction et rituel, alliés dans la symphonie du social.	132
4.3 La séduction totale. Le rituel dans le royaume des apparences.	152

<i>Cinquième chapitre</i>	
L'IMAGE : TOTEM DE LA CULTURE POSTMODERNE (DIVIN SPECTACLE DU SOCIAL)	158
5.1 Le totem : reflet de la société.	161
5.2 Les irrésistibles charmes du visible : l'eidolon.	166
5.3 L'ambiance théâtrale : corpus de la société.	176
5.4 Le totem par excellence : l'eidolon.	186
<i>Conclusion</i>	
L'illusion qui dissimule notre hyperréalité.	196
<i>Références</i>	200

IMAGE-TOTEM ET RITUEL SÉDUCTEUR : UNE EXPLORATION AU CŒUR DU NÉO-TOTÉMISME

Peut être l'expression est libre, mais je suis moins libre qu'avant : je ne réussis pas à savoir déjà ce que je veux ; l'espace est très saturé et la pression de tous ceux qui veulent se faire entendre est énorme.

Jean Baudrillard¹

Pourquoi parler d'un système totémique postmoderne ? De quelle manière pouvons-nous penser que la société post-industrielle constitue une société totémique ? Dans l'actualité, l'individu vit à l'époque de la postmodernité, où la réalité est plus vraie que le vrai, où nous vivons au cœur d'une hyperréalité. Un temps où « partout il y a une perte du secret, de la distance et du domaine de l'illusion » [notre traduction] (Baudrillard, 2000b : 52)². Une atmosphère qui nous montre « la disparition de toute scène, de tout le pouvoir de l'illusion, disparition de la distance, de cette distance qui maintient le cérémoniel ou la règle du jeu, le triomphe de la promiscuité dans tous les terrains » (Ibid. : 53). Bref, une époque où la transpolitique se laisse sentir un peu partout.

« La transpolitique est la transparence et l'obscénité de toutes les structures dans un univers déstructuré, la transparence et l'obscénité du changement dans un univers déhistorisé, la transparence et l'obscénité de l'information dans un univers déséventualisé. C'est aussi la transparence et l'obscénité de l'espace dans la promiscuité des réseaux, la transparence et l'obscénité du social dans la masse [...] La transpolitique est, de plus, le pas de la croissance à l'excroissance, de la finalité à l'hypertélie, des équilibres organiques aux métastases cancéreuses. C'est le lieu d'une catastrophe » [notre traduction] (Baudrillard, 2000b : 25)³.

En effet, nous sommes à présent plongés au cœur du monde *imaginal*, dans le monde du spectacle, où tout est exhibé. Puisque « l'image est omniprésente dans le social » (Maffesoli, 1993 : 105). Elle a pris le devant de la scène, « que ce soient les images macroscopiques, ou celles qui façonnent l'intimité des personnes et leurs micro-regroupements. Le monde imaginal serait en quelque sorte la condition de possibilité d'images sociales » (Ibid. : 108). Une société du spectacle, qui « n'est pas un ensemble

¹ [Notre traduction] Baudrillard, Jean, *El extasis de la comunicación*, 1988 pp.195.

Tal vez la expresión es libre, pero yo soy menos libre que antes: ya no consigo saber lo que quiero; el espacio está tan saturado y tan grande es la presión de todos los que quieren hacerse oír.

² *En todas partes hay una pérdida del secreto, de la distancia y del dominio de la ilusión.*

³ *La transpolítica es la transparencia y la obscenidad de todas las estructuras en un universo desestructurado, la transparencia y la obscenidad del cambio en un universo deshistorizado, la transparencia y la obscenidad de la información en un universo deseventualizado, la transparencia y la obscenidad del espacio en la promiscuidad de las redes, la transparencia y la obscenidad de lo social en las masas [...] La transpolítica también es eso: el paso del crecimiento a la excrecencia, de la finalidad a la hipertelia, de los equilibrios orgánicos a las metástasis cancerosas. Es el lugar de una catástrofe.*

d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images » (Debord, 2003 : 16).

Notre société est charpentée par une nébuleuse sociale constituée d'une pluralité de groupes, d'imaginaires et de métarécits : nous sommes une polyculture. Hier, chaque groupe se situait dans un territoire bien défini où sa culture, ses croyances et ses rituels pouvaient s'épanouir de manière unique, homogène. L'individu était totalement identifié à son groupe et aussi à son espace. Aujourd'hui, les humains peuvent partager un territoire réel ou un territoire symbolique. L'individu n'est pas obligé ainsi d'habiter, de faire partie d'un lieu ou d'un territoire défini pour croire à des idées précises ; puisque les nouveaux groupes s'assemblent « en fonction des goûts, des passions et des émotions diverses » (Maffesoli, 2002 : XIX). Il n'a plus à se rattacher à un territoire pour s'identifier à une culture propre à un groupe structuré. Nous sommes témoins de la propagation digitale (numérique) du temps et de l'espace, des formes, des groupes, des imaginaires. Pour cette raison, « aucun domaine de la vie sociale n'échappe à ce jeu de l'apparence. [...] Le monde des apparences est le seul lieu vivable » (Maffesoli, 1990 : 157). Puisqu'au cœur de la culture postmoderne, on « préfère l'image à la chose, la copie à l'original, la représentation à la réalité, l'apparence à l'être » (Debord, 2002 : 13). En effet, le monde imaginal, le monde du spectacle n'est qu'une autre facette de la société hyperréelle.

Nous observons une multitude de groupuscules, de communautés à la même place, dans le même espace. À présent, « l'accent mise sur les divers rituels, la vie banale, la duplicité, les jeux de l'apparence, la sensibilité collective, le destin, en bref la thématique dionysiaque » (Maffesoli, 1988 : 11). Nous profitons de l'être ensemble, de l'extase consensuelle, d'une ambiance esthétique qui « est un moyen d'éprouver, de sentir, commun » (Maffesoli, 2000 : 139). Aujourd'hui, les tribus sont le résultat de cette manière d'éprouver le sentiment commun. Nous sommes au cœur de la postmodernité, là où tout est chargé de sens. De l'avis de Maffesoli nous vivons un baroque postmoderne « met[tant] l'accent sur une érotique globale qui privilège le mouvement sensible, l'émotion » (Maffesoli, 1990 : 170). Le plaisir des sens, d'être ensemble, du sensible, en un mot : « le plaisir devient culture »

Il y a, parallèlement, une massification croissante, un développement de micro-groupes au sein d'une structure organique dans laquelle « notre réalité est une théâtralité,

les individus jouent des rôles... on est soumis à l'imperium des images » (Maffesoli, 1979 : 135). Lorsque nous participons au jeu de la socialisation, nous devons accepter les multiples rôles qui s'imposent à nous. Puisque nous vivons une théâtralisation du social, la ritualisation du monde, la création de petites fêtes qui servent de prétexte à communier ensemble. Cette « théâtralité instaure et conforte la communauté » (Ibid., 2000 : 139) parce que le spectacle, cette mise en scène, assure la fonction de communion. Cette socialité théâtrale se caractérise par sa religiosité. Religiosité qui a comme finalité de renforcer, de préserver et de transformer l'imaginaire collectif, le *divin social* en *aura* qui transcende le groupe. Bref, la religion est la gardienne de nos imaginaires collectifs, de nos croyances, de nos totems, de la société.

En ayant comme préambule ce bref portrait des sociétés post-industrielles, une question effleure nos esprits : pourrions-nous réaliser une analogie entre les sociétés totémiques traditionnelles et la société post-industrielle ? Pourrions-nous attribuer le rôle du totem à l'*eidôlon* ? Pourrions-nous observer la séduction comme rituel de ce système néo-totémique ?

Comme nous aurons l'opportunité de le constater, c'est à partir de l'étude des tribus d'aborigènes Australiennes, des tribus de l'Amérique septentrionale, entre autres, que furent développées les premières théories totémiques. En les étudiant, divers chercheurs tels Malinowski, Boas, Tylor, Durkheim et Lévi-Strauss ont tenté de dévoiler de quelle manière ces tribus étaient organisées, les lignes de parentés, le symbolisme totémique, le rôle de la religion, entre autres sujets. Toutefois, ce qui nous intéresse plus exactement de découvrir c'est si la vision *sociétiste* que Durkheim a développée à partir de ses recherches sur le totémisme, peut en partie convenir à l'observation de la société post-industrielle. Si ce modèle totémique constitué des croyances, des tribus, des rituels, des représentations collectives et d'un totem n'est pas désuet pour l'appliquer au cœur de ces sociétés dites hyperréelles. Si nous pouvons donner le rôle de totem à l'image et du rituel à la séduction.

Est-ce que la société postmoderne peut être vue comme un système totémique où l'image prend la place du totem et la séduction celle du rituel ?

Nous commençons notre promenade à travers le système totémique au sein de cet univers. Un monde mythique qui fut la source d'inspiration de beaucoup de chercheurs —

tels John Mc. Lennan, Frazer, Mauss, Hadfield, Eliade et Rosas entre autres — et aussi la nôtre. Nous vous invitons à entrer dans un monde où le totémisme est observé à partir d'une optique actuelle. Nous vous proposons un voyage à partir du temps mémorable du totémisme traditionnel jusqu'à celui dénommé néo-totémisme. Tout au long des pages subséquentes, nous nous promènerons du passé lointain au temps présent. Nous analyserons les bases du totémisme traditionnel et, de cette manière, nous arriverons à comprendre s'il est possible de parler de totémisme aujourd'hui. Notre méthode est facile : un aller-retour entre les théories d'hier et celles d'aujourd'hui ; entre des regards anthropologiques, sociologiques et un brin de philosophie ; et la tentative de réaliser une analogie avec notre quotidien avec la vie au jour le jour où mijote notre société. Enfin, nous tenterons de montrer, d'une manière systématique, la résolution de notre hypothèse. En étudiant dans un premier temps le totémisme classique, en réalisant une emphase sur la vision durkhemienne du totémisme et par surcroît de la religion (premier chapitre). Par la suite, nous tenterons de vous présenter l'importance du symbole totémique, du *mana*, et de l'activité donatrice de sens, bref nous réaliserons une brève observation de la vision structuraliste mise de l'avant par Lévi-Strauss (deuxième chapitre). Nous tenterons ainsi d'établir un pont entre les théories d'hier et celles d'aujourd'hui. En envisageant la faillite des récits de la Modernité, nous pourrions comprendre l'ambiance qui se vit au cœur de cette époque nommée postmoderne (troisième chapitre). Sans oublier l'importance du monde sacré et la manière dont celui-ci ré-enchante notre hyperréalité nous plongerons dans le monde du rituel et là nous pourrions élucider le caractère ritualiste de la séduction (quatrième chapitre). Pour finaliser cette présentation, nous observerons les divinités auxquelles les membres des tribus rendent un culte en se vénérant elles-mêmes (cinquième chapitre).

Ces sociétés imaginaires suivent — à notre avis — un même système d'organisation, de symbolisation et de ritualisation, dont le décor a cependant changé. Il semblerait qu'aujourd'hui, nous vivons dans une société où de plus en plus la nature est laissée de côté en vertu du développement technologique. La dévotion aux ancêtres est tombée dans l'oubli et a été remplacée par le culte de la télévision, de l'Internet et de la science. Notre société se glorifie d'être séculière et d'avoir dépassé l'emprise de la religion et de son influence sur l'esprit humain. Elle nous donne donc l'impression que tout est parfait chez elle. Les personnes qui vivent dans cet espace profitent des délices

qui, auparavant, étaient exclusives aux dieux. Dans cette société, tout est possible, tout est à la portée de tous. Elle nous présente l'inimaginable perfection souhaitée par toutes les autres communautés qui ne sont pas arrivées à cet état de délectation.

Voilà le cadre qui servira de scénario pour notre recherche. Tout au long des pages suivantes nous tâcherons de démontrer que cette société qui se glorifie de sa sécularité est plus que jamais immergée dans une ambiance de religiosité. Un néo-totémisme dans un climat postmoderne qui cherche à transgresser l'héritage de la Modernité⁴. Une polyculture composée d'une multitude de groupes et de communautés qui cohabitent dans le même espace. Des groupuscules que nous préférons nommer tribus⁵. Ainsi, cette nébuleuse de tribus pratique une infinité de rituels qui engendrent le brouillement caractéristique de notre quotidien. Ces rituels sont de l'ordre d'une sacralité païenne, mais paradoxalement ils travaillent à l'unisson avec la religiosité pour construire l'illusion du sacré qui recouvre l'hyperréalité.

Nous essayerons de vous montrer que les rituels postmodernes ont une essence particulière : la séduction. À nos yeux, la séduction est la force immanente de tout rituel, de tout processus de socialisation pratiqué par les personnages néo-totémiques. Personnes⁶ à multiples visages, protagonistes de la théâtralisation du social, de cette mise en scène visant à couvrir le monde de simulacres qui jouent le scénario du happening quotidien. Des rituels séducteurs qui instaurent une ambiance esthétique qui transgresse l'ordre de la raison et établit un ordre où tout est permis, où nos sens sont exaltés, où nous pouvons nous exprimer, jouir sans contraintes, passer du sacré au profane sans avoir besoin de briser les interdits, car « la transgression n'est pas la négation de l'interdit, elle le lève sans le supprimer, elle le maintient pour en jouir » (Jeffrey, 1998 : 123). Puisque « la fonction de transgression est un des pôles conditionnels à la *perdurance* de la vie » (Ibid. : 129). La séduction — en étant rituel de transgression — « débouche sur la mise en place d'un monde nouveau, [...] elle se sert de la puissance sacré de l'interdit pour profiter d'une crise, pour redonner une nouvelle jeunesse à un état d'ordre saturé » (Ibid., 1993 : 101),

⁴ L'empire de la Raison, l'effacement de l'imaginaire en vertu de l'hégémonie de la science. Une époque où le monde de la production commence son expansion en volant la place centrale aux individus pour l'attribuer aux objets, au capital et à l'avancement technologique. Là où la religion est remplacée quasi totalement par le savoir scientifique. Le berceau du positivisme qui n'est que le reflet évident de cette époque.

⁵ En observant l'influence évidente de la théorie maffesolienne des sociétés postmodernes.

⁶ 1180 ; *lat. persona* « personnage, personne ». mot d'origine *étrusque* « masque de théâtre ». Le Petit Robert, version électronique.

comme celui de notre hyperréalité. Or, de l'avis de Durkheim et de Lévi-Strauss, les rituels sont des moyens pour propager les croyances communes, renforcer l'imaginaire collectif. Par corollaire, ils servent aussi de ciment à chacune des tribus qui constituent le néo-totémisme postmoderne. Des rituels séducteurs qui nous rapprochent des divinités, nous convient dans le monde des dieux, et, qui, pour un moment, nous font penser que nous pouvons jouer le même rôle que nos héros mythiques.

D'ailleurs, il nous faut dire que la société postindustrielle bénéficie d'une mosaïque multicolore de divinités, au même degré que les tribus qui forment l'ensemble social. Nous vivons à une époque d'abondance. Par conséquent, il existe une profusion de totems, nous pouvons nous payer le luxe de posséder un totem par tribu, par groupe, par communauté. L'image peut être le totem puisqu'« elle se diffracte à l'infini, en autant de parcelles d'images qu'il y a de groupes porteurs » (Maffesoli, 1993 : 113). Les totems sont fabriqués sur mesure. Ils sont conçus selon les besoins des groupuscules sociaux, pour assurer la satisfaction totale du client (de la tribu ou de l'individu tribal). Nous octroyons le rôle du totem à l'*eidôlon*, une image qui englobe toutes les caractéristiques nécessaires pour représenter et refléter dignement nos sociétés *imaginables*. Des sociétés architecturées par des milliards d'images qui se promènent librement et ornent parfaitement le social. Des *eidôlons* qui sont un peu partout, dans la rue, à la télévision, dans les magazines, dans la politique, dans les vitrines, dans la publicité. Notre réalité est envahie d'*eidôlons*, d'où l'atmosphère hyperréelle qui nous entoure. Les membres des tribus idolâtrèrent leurs *eidôlons* en convoitant des êtres semblables à eux. L'*eidôlon* est le nouveau dieu, l'idole, la divinité. C'est lui qui nous montre les patrons à imiter. Les *eidôlons* ne sont que des images simulacres nous leurrant par leur ressemblance avec le réel.

Voilà l'univers à l'intérieur duquel ce mémoire se déroule. Un monde néo-totémique qui suit les patrons de ses homologues traditionnels, un ensemble de rituels, de croyances, de mythes, d'imaginaires collectifs baignant dans une ambiance de religiosité qui — conjointement — tisse le voile sacré enrobant nos existences désenchantées. Réalité qui — comme les étoiles dans le ciel — ne nous laisse voir qu'une lumière dont la brillance n'est que celle d'une étoile disparue.

Pour arriver à vous transmettre cette vision de la réalité, nous essayerons de travailler en suivant une démarche claire et précise. Nous utiliserons une perspective

holiste pour « ex-pliciter [...] ce qui dans une constante réversibilité unit la globalité (sociale et naturelle) et les divers éléments (milieu et personnes) qui la constituent » (Maffesoli, 2000 : 12). Notre recherche montre une préférence évidente pour des approches monographiques ou délibérément théoriques, compte tenu — comme Maffesoli l'explique bien ici — du fait « que certaines considérations “inactuelles” peuvent être en parfaite adéquation avec leur temps » (2000 : 12). Comme vous le verrez dans le cadre de notre premier chapitre, nous tenterons de tracer une ligne directrice en allant du passé lointain jusqu'à la vision durkhemienne du totémisme, en souhaitant qu'elle nous serve de guide dans les veines de la pensée totémique. Nos premières observations monographiques, nous les effectuerons en compagnie des précurseurs des études totémiques dont les observations portèrent autant sur le territoire américain que sur le territoire australien. Cela nous permettra de poser un regard anthropologique sur notre sujet. En continuant, nous ferons appel à des théories qui pourraient être considérées comme limitées et désuètes ; nous les estimons cependant — à la suite d'une révision théorique attentive — plus actuelles que jamais. Nous parlons de l'enquête réalisée par Émile Durkheim chez les peuples de tradition totémique. Sa vision anthropo-sociologique nous aidera à comprendre la complexité du système, et nous nous approprierons les assises fondamentales de cette recherche. En profitant de celle-ci, nous éluciderons la notion du *mana*, de conscience collective et le caractère séculier de la religion, un point que nous voulons souligner compte tenu du rôle prééminent qu'occupe la religion aujourd'hui.

Pour ne pas rester emprisonnés dans le passé, nous suivrons la piste anthropologique proposée par Lévi-Strauss, ce qui enfantera le deuxième chapitre. Grâce à ce regard, nous tenterons de comprendre les structures inconscientes qui charpentent les imaginaires collectifs de la société, ainsi que l'essence symbolique du totem. Nous porterons une attention spéciale à la notion de *mana* et au rôle de la pensée mythique ou symbolique. Une fois arrêtés au courant structuraliste, nous essayerons d'éclaircir la manière dont les simulacres se consolident et structurent la réalité, rôle accompli par l'activité structurelle ou activité du simulacre.

Ainsi, nous arriverons aux contemporains post-structuralistes. Nous ferons un rapide survol du monde des mythes — avec l'aide de Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Gilbert Durand — pour comprendre son rôle au cœur des sociétés et ainsi tenter d'éclaircir l'idée de la faillite des récits de la Modernité. Ce qui constituera un préambule à la théorie

postmoderne. Cette dernière est approfondie sous la plume de son fondateur, Jean-François Lyotard, et également de celle de Michel Maffesoli. De cette manière, nous commencerons le parcours du totémisme — en passant d'une vision anthropologique à la sociologie actuelle — et nous mènerons à bonne fin la première partie de notre voyage (troisième chapitre).

Pour poursuivre notre cheminement, nous utiliserons toujours une méthode identique à celle décrite auparavant. Des sociétés traditionnelles aux postmodernes, de la philosophie anthropologique — Mircea Eliade et Wunemburger — à la sociologie — de Jean Baudrillard et Michel Maffesoli. Nous vous invitons à élucider avec nous la différence entre sacré et profane pour découvrir ensemble l'atmosphère de religiosité et l'illusion du sacré dans lesquelles nous sommes plongés depuis longtemps. Par la suite, nous entrerons dans la théâtralité du social, la mise en scène de notre quotidien, l'inlassable pratique rituelle que constitue la vie au jour le jour. Ces éléments seront indispensables pour bien saisir la complexité de la célébration rituelle, son caractère transgresseur et son essence séductrice (quatrième chapitre).

La fin du voyage se laisse entrevoir. Nous tenterons de vous immerger dans les profondeurs du monde *imaginal*. Nous souhaitons ici que notre hypothèse se soit confirmée. Au moment de parachever l'étude de l'ensemble des éléments constitutifs du système totémique. Ce sera au tour du totem-image d'entrer en scène. Au risque de vous paraître redondante, nous emploierons notre méthodologie habituelle. Un voyage dans le temps, dans les cultures, et un fil conducteur entre l'anthropologie et la sociologie. Maffesoli, Wunemburger, Baudrillard seront principalement les metteurs en scène de ce protagoniste particulier du néo-totémisme. L'indice de la prolifération d'images, de l'ambiance néo-baroque, d'un monde d'apparences, du totem-idole matérialisé sous la figure de l'*eidolon*. Enfin, l'auto-adoration d'une société constituée d'images, de simulacres propagés par les machineries du pouvoir qui ne sont que des illusions du réel.

C'est ainsi que nous terminerons notre aventure dans les entrailles du système totémique. Notre travail est une tentative de jumeler un système qui a longuement été considéré comme archaïque, anachronique et désuet avec une société qui se glorifie d'être développée et séculière. En espérant que ce mémoire apportera une réponse à notre question de départ, nous vous invitons à explorer avec nous le cosmos totémique. À vous de vous laisser aller dans cette excursion entre hier et aujourd'hui, entre un monde

mythique et une réalité désenchantée où les images sont omniprésentes. À l'intérieur d'une réalité qui arrive de plus en plus à son hypertélie puisqu'elle est obscènement réelle. Un lieu où le secret a laissé place à la publicité⁷. Une réalité où les apparences sont utilisées comme stratégies fatales, où la séduction se définit soit comme un moyen de socialisation entre les sujets, soit comme une stratégie de l'image pour nous tromper et continuer l'éternel jeu de la simulation. En somme, un itinéraire qui vise à découvrir la manière par laquelle l'image prend le rôle du totem et la séduction celle du rituel.

⁷ Dans le sens où Habermas l'entend.

PREMIER CHAPITRE

LE CARACTER TOTÉMIQUE DE LA SOCIÉTÉ

Totemism is a special development of a more general relation between man and natural species; it is structural system which not only unites human being among themselves but also man to his environment.

Brede Kristensen⁸

Aviez-vous pensé qu'au cœur des sociétés occidentales, nous sommes encore organisés en tribus, que nous continuons peut-être en expérimentant le sentiment grégaire qui nous caractérise comme groupes sociaux ? Cependant, une question effleure nos esprits : comment pouvons-nous arriver à concevoir cette idée ? Comment avons-nous pensé que les sociétés occidentales (dites postmodernes) suivent une organisation totémique, si cette dernière est considérée comme anachronique et désuète ? À travers les pages suivantes, nous vous invitons à vous promener avec nous dans le monde du totémisme. Au fil de ce premier chapitre, nous tenterons de réaliser un bref portrait de l'étude du totémisme classique, ce totémisme qui fut observé chez les Amérindiens et les Aborigènes australiens à la fin du XIX siècle par des chercheurs tels que Frazer, Malinowski, John Mac Lennan, Mauss, pour ne nommer que ceux-ci. Ce portrait a comme finalité de saisir la façon dont fonctionne le totémisme à sa base. Par la suite, nous rentrerons dans l'univers durkheimien où nous tenterons de déceler la valeur symbolique du totémisme pour mieux comprendre la complexité de cette notion et ainsi établir la base et le fil conducteur de notre pensée. En d'autres mots, en étudiant la vision de Durkheim sur la société et en dévoilant sa vision du totémisme nous arriverons à cimenter notre propre observation du social. Nous tenterons de présenter un portrait de sa vision du totémisme en mettant l'emphase sur le monde du symbolisme puisque ce sera notre piste pour en arriver à saisir comment nos sociétés postmodernes sont aussi organisées en suivant le modèle totémique. Cependant, nous ne voulons pas rester figée dans la vision archaïque du totémisme, nous serions considérée comme rétrograde. Pour cette raison, nous poursuivrons notre voyage en compagnie de Lévi-Strauss et du structuralisme, de façon à construire un pont entre les théories d'hier et celles d'aujourd'hui. La vision du *mana* et le modèle structurel seraient un bon moyen pour combler les lacunes laissées par la vision durkheimienne du symbolisme. En nous

⁸ Brede Kristense cité par Dhavamony, *Phenomenology of religion*, p. 60.

laissant immerger dans ce monde, nous commencerons à élucider comment notre entourage (social) est consolidé par une immensité de symboles (simulacres et images). Nous arriverons à un point crucial de notre développement théorique puisque la bonne compréhension de ce point facilitera notre promenade dans les chapitres ultérieurs. En suivant les pistes mises de l'avant par Durkheim et Lévi-Strauss nous tenterons d'expliquer comment nous pouvons considérer la société postmoderne comme totémique.

1.1 QU'EST-CE QUE LE TOTÉMISME ?

Pourquoi entreprendre notre investigation en parlant d'une pratique qui est considérée comme « primitive »⁹ et dépassée ? Que cherchons-nous dans le totémisme ? Pour répondre à ces questions, il faut jeter un coup d'œil à l'Histoire. Au tout début des études et des recherches sur les civilisations traditionnelles, les anthropologues (tels Frazer, Tylor, Malinowski et Boas entre autres), les ethnologues (Mauss et tous les adeptes de l'anthropologie symbolique) et les sociologues (Durkheim par exemple) sont arrivés à la conclusion suivante: « les sociétés traditionnelles sont comme un livre ouvert et nous offrent une bonne image de la vie sociale » (Rosas, 2003). Une image à travers laquelle les chercheurs pouvaient élucider les organisations sociales, les comportements humains les plus basiques, pour ainsi accéder à une observation plus profonde de la société. Le totémisme n'y a pas fait exception. Les scientifiques¹⁰ l'ont observé en ciblant une meilleure compréhension des formes originaires de la nature humaine.

Pour illustrer ces propos, nous pouvons citer la théorie de Tylor sur l'animisme qui a engendré plusieurs critiques et inexactitudes. Durkheim, séduit par les tribus australiennes, a démontré que la religion était plutôt un système d'organisation sociale. Marcel Mauss, qui utilise ses études sur le *mana* comme essence des sociétés totémiques, fonde sa théorie sur le don et le contre-don. Ensuite, Claude Lévi-Strauss a désamorcé l'illusion totémique en disant qu'elle était le produit de l'effort des scientifiques — à la fin du XIX^e, et au début du XX^e siècle — pour reléguer les « primitifs » hors du royaume de la Culture (Mendelson, 1968 : 127).

⁹. Nous utiliserons le terme « traditionnel » à la place de celui de « primitif », car nous considérons que ces peuples sont qualifiés injustement de « primitifs ».

¹⁰ Même aujourd'hui, quelques théoriciens continuent en observant cette forme d'organisation sociale. Nous avons les études de Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Michel Maffesoli, entre autres, qui prennent comme base ou comme de point de départ le totémisme pour établir quelques unes de leurs théories.

Alors, si tous ces auteurs ont observé les peuples traditionnels, pourquoi ne nous donnons pas la permission d'utiliser la même méthode ? Pour bien entreprendre notre recherche, nous commencerons donc pour une analyse concise du totémisme en présentant, de manière condensée, les précurseurs de l'étude de cette pratique.

1.1.1 BRÈVE NOTICE SUR LE TOTÉMISME

Le premier à avoir utilisé le mot *totem*¹¹ fut John Long, un interprète indien, dans son livre *Voyages and Travels of a Indian Interpreter* (1791). Il l'a employé pour décrire le système de croyances pratiqué par les Amérindiens Algonquins, chez qui le mot *totem* décrivait la relation des membres de la tribu avec un animal. *Totem* est un vocable formé à partir de l'Ojibwa, langue algonquine de la région au nord des Grands Lacs de l'Amérique septentrionale. Ce vocable est dérivé de l'expression *ototeman*, qui veut dire « clan » ou « *il est de ma parentèle* », pour montrer la filiation entre les frères et sœurs de la même mère (Hadfield, 1977: 9).

À cette époque, on croyait que le totémisme était exclusif aux peuples amérindiens. Cependant, en 1841, George Gray découvrait des pratiques similaires en Australie. C'est à partir de là que les chercheurs — tels Spencer, Boas et Malinowski (qui sont d'une certaine façon les précurseurs des études totémiques) — commencèrent à penser que le totémisme était un système comportant une certaine généralité. Un peu plus tard, ils constataient des pratiques totémiques en Amérique du Sud, ainsi que dans certaines parties de l'Asie. Malgré cela, les préférences pour l'étude totémique étaient très divisées, car la majorité des auteurs européens¹² s'orientaient vers l'exploration du totémisme clanique¹³, à la

¹¹ **Totem** : « Animal, ou plante, considérés comme l'ancêtre et le protecteur des individus appartenant à un clan. Représentation de cet animal, de cette plante ». C'est pour cela qu'il se rapporte au totémisme : « Organisation sociale dont la base est le système du totem » (Antidote, 2002).

¹² Des chercheurs de l'envergure de Durkheim, Mauss, Tylor et Georges Gray entre autres, qui ont focalisé leurs études sur le mode clanique du totémisme. Un peu plus tard, Lévi-Strauss partagera cet intérêt, au même titre que Godelier, Roland Barthes et Maffesoli.

¹³ Dans le totémisme clanique « les clans sont normalement totémiques, c'est-à-dire que leurs membres [...] ont le privilège, ou l'obligation, de célébrer des rites pour assurer la multiplication de l'espèce totémique. La relation unissant les membres du clan à leurs totems est définie, selon les tribus, comme généalogique (le totem étant l'ancêtre du clan), ou locale (quand une horde est rattachée à leurs totems par l'intermédiaire de leur territoire où se trouvent les sites totémiques, lieux où sont censés résider les esprits issus du corps de l'ancêtre mythique) » (Lévi-Strauss, 1965 : 60).

différence des chercheurs étasuniens qui préféraient le totémisme individuel¹⁴, puisque ce dernier se pratiquait en majeure partie sur leur territoire (Rosa, 2003 :37).

Considéré comme un des fondateurs de l'étude du totémisme, John F. Mac Lennan (1827-1881) « fut le premier qui ait entrepris de rattacher le totémisme à l'histoire générale de l'humanité » (Durkheim, 2003 : 125). Il a publié le résultat de ses premières observations sur le totémisme australien dans l'article intitulé « *The Worship of Animal and Plants* » (1869-1870). Au tout début, il se limitait à dire que le totémisme était la survivance d'un culte des ancêtres sauvages, provenant par exemple de la zoolâtrie ou de la phytolâtrie¹⁵. Peu de temps après, il expliquait que le totémisme était « caractérisé par l'existence d'une organisation tribale formée de matriclans exogamiques portant le nom de bêtes ou des plantes sacrées » (Rosa, 2003 : 12), qui interdisaient de tuer ou manger les animaux ou les plantes qui les représentaient. Mac Lennan avait un intérêt qui surpassait les recherches anthropologiques ; raison pour laquelle il fut capable d'approfondir davantage le sujet et de compléter ainsi sa définition du totémisme en le décrivant comme « un culte clanique dirigé vers les animaux ou les plantes, où le respect pour le totem était essentiel » (Rosa, 2003 : 15). D'ailleurs, ce dernier — à l'aide de ses enquêtes — a su montrer que le totémisme était non seulement une religion, mais qu'il dérivait d'une multitude de croyances et pratiques qu'on retrouve dans les *systèmes* plus avancés.

Edward B. Tylor (1832-1917) est un autre auteur important dans le monde du totémisme. Il a montré un profond intérêt pour les différentes civilisations traditionnelles connues à son époque. En outre, il a établi pour la première fois une définition de la religion en la présentant comme « la croyance aux êtres surnaturels » ou *Animisme* — attitude, croyance, ou religion selon laquelle les animaux, les objets et les phénomènes naturels ont une âme. Dans son livre *Primitive Culture* (1876-1878), Tylor expliquait que les représentations surnaturelles — tant chez les peuples « traditionnels » que chez les peuples « plus civilisés » — accomplissaient le même type de développement. Toutefois, chacune des cultures présentait un syncrétisme avec des attributs caractéristiques. Les

¹⁴. « Le totémisme « individuel » [...] implique une relation entre le sorcier et telle ou telle espèce animale. L'animal prête son assistance au sorcier, d'une part à titre d'agent bénéfique ou maléfique d'autre part comme messenger ou espion. On connaît des cas où le sorcier exhibe un animal apprivoisé comme preuve de son pouvoir » (Lévi-Strauss, 1965 :53)

¹⁵. La phytolâtrie est le culte pratiqué envers les végétaux, culte qui se relie à la pratique de l'herbière, le chamanisme qui utilise des plantes hallucinogènes comme un guide spirituel et les sorciers qui ont la capacité de guérir par l'usage des herbes.

peuples réalisaient ainsi leur propre culte, d'où les diverses religions que nous connaissons aujourd'hui. Pour Tylor, presque toutes les croyances provenaient d'une notion universelle, celle de l'*âme*. C'est en prenant cette idée comme fondement que Tylor développa la théorie de l'*Animisme*. En réfléchissant sur la mort et le sommeil des êtres humains, il a conclu que les croyances religieuses doivent découler de la réflexion individuelle.

D'après Tylor, l'être humain conçoit qu'il est constitué de deux entités : le corps matériel et l'*âme*. Cette dernière est la purification du corps menée à bien par la mort. Néanmoins, l'*âme* demeure dans le monde vivant parce qu'elle conserve des sentiments humains. En conséquence, les êtres humains attribuent à l'*âme* les événements qui sortent de l'ordinaire. De cette manière, l'*âme* est la cause disponible pour expliquer tout ce que les personnes ne peuvent pas comprendre. Aux yeux de Tylor « le pouvoir des âmes grandit et en conséquence l'homme finit par se faire prisonnier de ce monde imaginaire dont il est cependant l'auteur et du modèle [...] qu'il a créé de sa propre main et à sa propre image » (Théorie animiste tylorienne expliqué dans le livre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*) (Durkheim, 2003 : 73). Ainsi, pour adorer et contenter ces âmes, les êtres humains entreprennent des rituels ; dès lors, la religion naît. C'est là que l'*âme* se transfigure. Elle cesse d'être une simple partie de l'être humain et devient un esprit, une divinité. Comme la mort purifie l'*âme*, c'est aux morts, et en particulier aux ancêtres, que s'adressent les premiers cultes.

À la suite de cette découverte, Tylor se lança dans une nouvelle réflexion : dévoiler comment l'humain est passé du culte des morts au culte de la nature. Il assurait que l'être humain tend instinctivement à représenter toutes choses à son image, c'est-à-dire comme des êtres vivants et pensants. Cette affirmation lui a valu plusieurs critiques. Durkheim, par exemple, croyait que ces peuples traditionnels ne représentaient pas tout à leur image ; par exemple, le fétichisme est un culte adressé à des objets. Il précisa donc que dans les religions primitives, les personnages sacrés ne sont pas à l'image et à la ressemblance de l'humain, ce qui est une caractéristique des peuples plus « civilisés » (Durkheim, 2003 : 96).

James Georges Frazer (1854-1941) a été autre figure notable du monde totémique. Il avait une vision plus psychologique du totémisme. C'est pourquoi il en distinguait trois

types : clanique, sexuel¹⁶ et individuel. Toutefois, il donnait une place privilégiée au type clanique. Il considérait le totémisme sous deux aspects: le religieux et le social. Frazer les examinait indépendamment l'un de l'autre : sous l'aspect religieux il voulait montrer le rapport entre l'individu et son totem ; sous l'aspect social, il cherchait à interpréter les relations entre les membres du clan et leur interaction avec les autres clans. Dans ses ouvrages, *Le Totémisme* (1898), et *Totémisme et Exogamie* (1910), il a consacré ses observations à l'aspect religieux du totémisme, parce qu'il pensait que la religion faisait partie de la nature de l'être humain. Frazer essayait de comprendre l'aspect social de cette pratique par le biais de l'aspect religieux, et conséquemment, il espérait établir le totémisme comme système et en même temps expliquer son origine.

Au départ, Frazer concevait le totémisme comme une religion de fraternité, d'égalité et de respect. Inspiré par la théorie tylorienne, il constatait que l'institution religieuse du totémisme était fondée sur la croyance en l'âme. En observant la tribu Arunta¹⁷, Frazer s'était aperçu qu'elle suivait un animisme sauvage, c'est-à-dire, qu'elle pensait que tout – êtres humains, animaux, objets, événements de la nature, le cosmos — avait une âme. Le partage de ladite croyance en l'âme expliquait, entre autres aspects, la parenté entre l'espèce humaine et les animaux ainsi que le respect de l'espèce sacrée. Un peu plus tard, Frazer s'est rendu compte que chaque tribu comptait de nombreuses croyances spécifiques – leurs croyances étaient fondées sur l'idée que tous les membres avaient une âme, que leurs ancêtres appartenaient au règne animal ou végétal, et qu'autant les animaux, les végétaux et tous les événements de la nature étaient de leur parenté. Ces croyances étaient partagées par tous les membres et se manifestaient dans des rituels qui les renforçaient. Ainsi, les tribus établissaient une organisation sociale, des lois d'exogamie, des normes et des règles de conduite qui indiquaient les manières d'agir envers le totem, bref tout un système. Autrement dit, Frazer avait remarqué l'aspect hiérarchique de la religion totémique. Il soulignait, à ce moment-là, que l'exogamie est « la composante la plus significative du totémisme dans l'aspect social » (Rosa, 2003 : 43).

¹⁶. Le totémisme « sexuel » [...] où les totems précités servent d'emblème à un groupe sexuel. Si un totem masculin ou féminin est blessé par un représentant de l'autre sexe, le groupe sexuel entier se sent insulté, et une bagarre entre hommes et femmes s'ensuit. Cette fonction emblématique repose sur la croyance que chaque groupe sexuel forme une communauté vivant avec l'espèce animale (Lévi-Strauss, 1965 : 53).

¹⁷. Arunta : Groupe de tribus du nord de l'Australie qui pratiquaient le totémisme comme organisation sociale.

Frazer découvrit que les membres de la tribu Arunta, durant la pratique rituelle, essayaient de ressembler à l'animal. En utilisant des artifices — des parties d'animaux, des tatouages, des masques, des modifications physiques —, ils tentaient d'acquérir les caractéristiques de leurs « ancêtres », c'est-à-dire des animaux. De ces observations, Frazer a commencé à distinguer la magie de la religion, sujet auquel il a dédié ses dernières études et ses derniers ouvrages.

Pendant longtemps, Frazer avait défendu le caractère religieux du totémisme. Cependant, lors de ses dernières enquêtes chez le peuple Arunta, Frazer commença à croire que la filiation avec le totem était d'une nature plutôt magique. Pendant le rituel, alors que les individus mangeaient leur animal totémique, il était évident que le respect envers lui était d'une autre nature. Afin d'expliquer ce fait, Frazer a conçu la théorie suivante : les membres du clan mangent leur totem pour acquérir les pouvoirs supposés magiques de l'espèce totémique – par exemple le pouvoir de se métamorphoser en humains. À cause de cette affirmation, Frederico Rosa l'a nommé *Frazer l'iconoclaste* (2003 : 137). Frazer pensait que la magie était le prédécesseur de la religion.

Frazer, fasciné par la magie, comparait les magiciens aux scientifiques en disant : « *Magician and the scientist, both assume the succession of events to be “perfectly regular and certain, being determined by immutable laws, the operations of which can be foreseen and calculated precisely”* » (Dhavamony, 1973: 33). Néanmoins, la magie était considérée comme un acte individuel puisque la plupart du temps elle était exécutée uniquement par un sorcier et sa pratique ne demandait pas des rituels collectifs (dans le sens d'agrégation des êtres humains autour d'une divinité). La magie avait un but spécifique : chercher une faveur ou essayer de troubler quelqu'un. Pour cette raison, la magie est envisagée comme un acte individuel. De l'avis de Durkheim, la pratique de la magie et, conséquemment, les croyances en celle-ci « n'ont pour effet que de lier les uns aux autres les hommes qui y adhèrent et de les unir en un même groupe, vivant d'une même vie. Il n'existe pas d'Église magique » (2003 : 61). Entre le magicien et les individus qui le consultaient, et même entre les individus, il n'existait aucun lien durable. Donc, la magie est un acte individuel tandis que la religion est sociale. Depuis un certain temps, la théorie de la magie perdait de sa crédibilité ; Frazer s'en éloigna en donnant une nouvelle orientation à ses études sur le totémisme : l'aspect social se substituait à la fonction magique.

Alfred Cort Haddon (1855-1940), en partant de la théorie frazienne, a essayé de démontrer que l'origine du totémisme était plutôt économique. D'après lui, les tribus protégeaient l'espèce totémique, non seulement pour assurer la propagation de cet animal, mais aussi parce que cette espèce était l'une de plus comestibles et des plus répandues dans la région. Les membres d'une tribu pouvaient, croyait-on, prioritairement chasser et manger l'animal de l'espèce dont ils portaient le nom. Malgré cela, ils en enlevaient la partie qu'ils considéraient comme sacrée. Ainsi, ils avaient la permission de manger l'animal totémique et, dans quelques cas, de le vendre. Donc, aux yeux de Cort Haddon, sa consommation était interdite en raison d'une pratique économique plutôt que religieuse (Rosa, 2003 : 139). Nous verrons ultérieurement que d'après Durkheim le respect totémique focalisait plutôt sur la représentation (totem) et non sur l'animal lui-même. Ainsi, nous remarquerons que l'interdiction alimentaire était fondée sur autre chose que le respect pour l'espèce totémique.

Voilà une brève incursion dans le monde du savoir totémique. Nous savons d'avance que nous n'avons pas examiné toutes les études réalisées sur le sujet, cependant nous voulons concentrer notre attention sur les caractéristiques qui en font un *système*. Ainsi, nous saurons si celui-ci est applicable aux sociétés postindustrielles, où règne apparemment l'individualisme – héritage de la Modernité. Nous tenterons de prouver que l'être humain a besoin de se sentir rattaché à un groupe et qu'il partage une vision commune avec d'autres humains. Des groupes qui peuvent se vivre de manière directe ou indirecte, peut-être même dans des espaces imaginaires et virtuels. Ces groupes se créent en fonction de nos interactions au cœur d'une société imaginale, où — comme nous le verrons ultérieurement — nous avons décelé que l'image est identifiée comme totem de cette société imaginale. Une image à qui, comme au totem, nous avons attribué le rôle d'emblème, de symbole. Un totem qui est le reflet de notre société et un des facteurs qui motivent les membres des tribus à la réalisation de rituels et par surcroît à l'organisation de leur propre univers social.

1.1.2 *SYSTÈME TOTÉMIQUE*

Nous venons de réaliser une notice condensée des premières études portant sur le totémisme. Toutefois, nous ne connaissons pas encore le totémisme en tant que système.

Chaque fois qu'on parle du système totémique, deux notions apparaissent : celle d'exogamie et celle d'organisation sociale. Nous savons que, en grande partie, l'organisation sociale est réalisée par des lois d'exogamie¹⁸. Cependant, nous ne nous arrêterons pas à l'explication de ce concept, non parce qu'il manque d'importance, mais plutôt parce que nous porterons toute notre attention à la compréhension du totémisme comme système de représentation et symbolique. De cette manière, nous obtiendrons les outils nécessaires pour comparer ces caractéristiques avec celles des sociétés postindustrielles. Donc, nous poursuivons notre promenade au plus profond du monde totémique pour mieux comprendre ses particularités et ainsi pouvoir arriver à la vision durkheimienne du totémisme. Le totémisme est un système de croyances et pratiques qui crée une relation religieuse (religion = *reliare*, unir), ritualiste et sociale entre les membres du groupe et le totem : « *Totemism is a phenomenon which refers to a specific organizational connection between a tribe or a clan and a distinct species in the animal or vegetable kingdom* » (Dhavamony, 1973: 58). De l'avis de Dhavamony (1925-), la connexion entre les êtres humains et l'espèce totémique s'exprime à travers des rituels et des préceptes d'exogamie.

Lévi-Strauss (1908-) nous apprend qu'aux yeux de Goldenweiser (1880-1940), un système totémique est constitué de trois phénomènes : l'organisation clanique, l'attribution de noms ou d'emblèmes d'animaux et de végétaux du clan et la croyance en la parenté entre le clan et l'espèce totémique. Pour W.H.R. Rivers (1864-1922), le totémisme correspond à l'union de trois éléments : un élément social, qui est la connexion entre une espèce animale ou végétale avec une communauté, une composante psychologique, qui est la croyance en la parenté de l'espèce totémique, par filiation et, un élément rituel par lequel s'exprime le respect envers le totem et qui sert à relier les membres de la tribu et à instaurer les croyances collectives (Lévi-Strauss, 1965 :15).

Une question se pose : de quelle manière les tribus étaient-elles associées à leurs totems ? Les membres de la tribu vivaient en communion avec la nature. Comme nous l'avons déjà vu, ils pensaient que leurs ancêtres appartenaient au règne animal ou végétal.

« D'abord, pourquoi le totémisme met-il en œuvre des animaux et des plantes ? C'est que ceux-ci fournissent à l'homme sa nourriture, et que le besoin de nourriture tient la première place dans la

¹⁸ Ces lois d'exogamie interdisaient aux hommes et femmes du même clan se marier entre eux. Comme corollaire, en chaque clan il y avait des membres de divers clans. Une autre loi d'exogamie : l'attribution du totem maternel aux enfants, de sorte qu'il y avait un totem matrilineaire.

conscience du primitif, où il suscite des émotions intenses et variées. Rien d'étonnant qu'un certain nombre d'espèces animales et végétales, qui constituent l'alimentation de base de la tribu, deviennent pour ses membres un centre majeur d'intérêt » (Lévi-Strauss, 1965 :82).

Les premiers rituels s'adressaient à des animaux. De l'avis de Lévi-Strauss, le culte « correspond au désir de contrôler l'espèce, que celle-ci soit comestible, utile, ou dangereuse, et la croyance en un tel pouvoir entraîne l'idée d'une communauté de vie » (1965 :83). C'est en tentant d'expliquer leur communion avec la nature, que les êtres humains ont commencé à élaborer des mythes. De la sorte, les mythes indiquaient, entre autres, comment l'espèce totémique se métamorphosait en humain.

« Le totémisme ne constitue pas un phénomène *sui generis*, mais un cas particulier, dans le cadre général des relations entre l'homme et les éléments de son milieu naturel » (Lévi-Strauss, 1965 :41). Les membres d'un même clan adoptaient un animal ou un végétal comme protecteur et ancêtre. Conséquemment, ils créaient un monde de croyances et de mythes pour expliquer le lien qui les unissait. De plus, ils utilisaient le totem comme symbole du groupe, chacun des clans possédant un totem spécifique qui les aidait à se distinguer entre eux. Aux yeux des membres du clan, ils possédaient les mêmes caractéristiques que l'espèce totémique à laquelle ils rendaient un culte. Certaines parties de l'animal étaient revêtues par les membres du clan afin qu'on croie en une métamorphose de l'individu en animal. Dans le totémisme individuel, par exemple, les Amérindiens croyaient que leur destin était intimement lié à celui du totem.

Pour toutes ces raisons, les « primitifs » ressentaient la nécessité de pratiquer des rituels pour vénérer le totem et lui demander sa protection. Au cours du rituel, les croyances s'instauraient dès l'instant où les individus étaient exposés au désir d'émulation naturel et au désir de se distinguer des autres membres. En même temps, les normes et les règles s'instauraient pour vivre ensemble :

« Comme membre d'un clan élargi, un homme relève d'ancêtres plus rapprochés, symbolisés par des totems ; comme individu enfin, d'ancêtres particuliers qui lui révèlent son destin personnel, et qui peuvent se manifester à lui par l'intermédiaire d'un animal domestique, ou de quelque gibier. Les symboles totémiques sont, comme tous les autres symboles rituels, les points de repère idéologiques que l'individu utilise pour guider' » (Tallensi, op. cit. Lévis-Strauss, 1965 :107)

En accomplissant le rituel, les membres du clan incarnaient les mythes, ils renforçaient ainsi leur sentiment d'appartenance à leur tribu. C'est dans le rituel qu'ils recréaient leur histoire et contribuaient ainsi à la création de leur conscience collective.

Le totémisme est alors une classification sociale et un système symbolique qui relie l'être humain à la nature. « Les classifications prétendues totémiques, les croyances et les pratiques qui s'y rattachent, ne sont qu'un aspect ou qu'un mode de cette activité systématique générale » (Lévi-Strauss, 1962 :213). En d'autres mots, le totémisme classifie chacun des membres de la tribu : les humains, la nature et les objets. Chacune de ces tribus partage un ensemble de représentations collectives, de croyances, de mythes qui dans leur totalité contribuent au système symbolique partagé, cimentent leur imaginaire collectif. Les croyances totémiques témoignent d'une correspondance surnaturelle avec des créatures non humaines. Le totem extériorise l'unité, l'essence du clan, il est le clan même : c'est le dieu. Pour ce motif, le totem acquiert son caractère sacré au moment où il symbolise le clan face à un autre (Dhavamony, 1973 : 59). Selon Durkheim, l'emblème totémique est plus sacré que l'espèce elle-même. Alors, si nous continuons dans la même ligne directrice, nous pouvons constater que le clan symbolise le sacré à travers la figure du totem. Les créatures totémiques étaient secondairement sacrées. L'important, c'est le dessin des créatures sur le bois ou la pierre, c'est à dire, sa représentation (Durkheim, 2003 : 189).

D'ailleurs, la signification accordée au totem dépendait autant de l'observation de l'environnement que de la réalité sociale vécue par les membres du clan. Certains clans utilisaient le même animal comme totem, toutefois la relation dudit animal avec chacun des clans se passait à des niveaux d'abstraction différents :

« Les relations peuvent être, en effet, sensibles ou intelligibles : le même animal, l'abeille, fonctionne, si l'on peut dire, dans deux cultures à des niveaux d'abstraction différents. La relation peut être également proche ou lointaine, synchronique ou diachronique, statique ou dynamique, etc. [...] Il est probable que le nombre, la nature, et la « qualité » de ces axes logiques ne sont pas les mêmes selon les cultures [...] » (Lévi-Strauss, 1962 :85).

C'est pourquoi le totem possédait la valeur, le sens et la signification que le clan lui accordait. Chaque clan ou tribu possédait ses rituels, ses croyances et ses mythes propres. Au moment d'effectuer le rituel, les membres établissaient une relation particulière avec l'espèce totémique.

À partir de ses lectures ethnologiques, Lévi-Strauss nous explique que, au sein d'une même tribu, on trouvait des totems de rangs différents. Le totem de la tribu occupait le rang principal, car il la différenciait des autres tribus. À l'échelon suivant il y avait le totem de chaque clan (existant à l'intérieur de la tribu) qui, en même temps, servait à classer tous les êtres de l'univers (totem secondaire). Le totem tertiaire, qui symbolisait

les protecteurs de chaque individu, venait au dernier rang. Donc, les membres de la tribu classaient leurs totems par ordre hiérarchique :

« Dans de tels systèmes, chaque clan possède généralement un totem principal, et un nombre très élevé de totems secondaires et tertiaires, rangés en ordre d'importance décroissante. À la limite, tous les êtres, choses, et phénomènes naturels, sont englobés dans un véritable système. La structure de l'univers reproduit celle de la société ». (Lévi-Strauss, 1965 :61)

Dès lors, la tribu avait une organisation sociale qui dérivait de la classification totémique. Par exemple, la tribu *tigre* se composait de différents clans qui se distinguaient entre eux par des totems qui lui donnaient son nom : les corbeaux, les lézards, les singes, etc. Ce faisant, les individus classaient tout leur environnement : la pluie était considérée comme membre du clan des corbeaux, le soleil du clan des lézards, la lune de celui des singes, et ainsi, successivement, jusqu'à classifier toutes les entités de l'univers. En plus, chacun des membres possédait un totem protecteur ; un membre du clan des lézards vénérât le tigre (totem de la tribu), le lézard (totem du clan) et l'iguane, son protecteur personnel.

Maintenant, nous connaissons les précurseurs des études totémiques, la manière par laquelle les clans s'organisaient et comment leurs membres choisissaient leur totem. Malgré tout, nous devons approfondir encore davantage la vision emblématique du totem ainsi que sa taxonomie. Nous pourrions ainsi mieux comprendre la raison de l'organisation sociale des tribus où il apparaît et comment les sociétés postindustrielles peuvent être considérées comme tribales. À cette fin, nous ferons appel à la théorie de Émile Durkheim qui nous explique le totémisme d'une manière plus détaillée.

1.2 LE TOTÉMISME DURKHEIMIEN OU LE MIRAGE D'UNE SOCIÉTÉ

La religion, c'est, en définitive, le système de symboles par lesquels la société prend conscience d'elle-même ; c'est la manière de penser propre à l'être collectif.

*Émile Durkheim*¹⁹

Nous sommes approximativement au début du XX^e siècle. Les écrits sur le totémisme disent que c'est un système religieux : les membres de ce système croyaient que l'être humain et l'animal appartiennent au même clan et que l'espèce totémique devient celle de

¹⁹ Émile Durkheim, *Le suicide*. Cité dans l'œuvre de Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*.

la parenté des individus. Il se dévoile que le système totémique est basé sur des principes essentiels tels le lien entre les humains et l'espèce totémique, ainsi que le respect de celle-ci, sans compter l'exogamie et la pratique de rituels. C'est à l'époque de ces récits et dans ce contexte qu'Émile Durkheim (1858-1917) développe son intérêt pour le totémisme et ses théories sur le sujet.

Cependant, Durkheim n'est pas intéressé à suivre la même ligne directrice que ses prédécesseurs et collègues. D'ailleurs, ses premières explorations visent à comprendre le *fait social* et la vie d'un groupe en tant que groupe. Dans un premier temps, Durkheim centre son attention sur les faits sociaux, l'éducation et le suicide où sa problématique centrale était « celle de l'intégration de l'individu dans la société et de l'influence du désordre social sur la vie individuelle » (Prades, 1990 : 32)²⁰. Comme résultat de ses premières enquêtes, Durkheim dévoile le concept d'*anomie* qui « est un état de dérèglement qui est renforcé par le fait que les passions sont moins disciplinées au moment où elles auraient besoin d'une plus forte discipline » (Duvignaud, 1965 :17). L'anomie est considérée comme un moment *catastrophique* des sociétés. Cette phase est « entraînée par un devenir qu'elles ont elles-mêmes suscité par le déterminisme du progrès et de la production industrielle » (Ibid.). Nous ne pouvons pas oublier que Durkheim vit durant un moment de changement dans les sociétés occidentales : l'instauration du capitalisme, l'industrialisation du travail, la lutte du prolétariat... Or, en ayant comme terrain son propre vécu, il constate alors que « sous le coup d'une crise ou d'un bouleversement soudain produit par un enrichissement collectif, les contrôles sociaux traditionnels s'effondrent ou s'affaiblissent et l'homme est abandonné à l'infinité confuse des besoins et de désirs », ce qui a comme conséquence le suicide anémique qui, à son avis, représente la destruction de la société à travers ses individus (Ibid : 28).

Durkheim nous laisse entrevoir une préoccupation envers les sociétés industrielles : « il faudrait que les sociétés modernes puissent fournir des modes de participation active et que l'homme se trouve à nouveau encadré dans des groupes qui satisfassent certains de ses besoins en limitant l'infinité de ses désirs » (Ibid. : 30). De l'avis de Duvignaud, « Durkheim espère que les collectivités modernes accentuent des forces de participation

²⁰ À partir d'ici, les citations signées sous le nom de A. Prades, Duvignaud, Halbwachs, Vialotoux, Boudon feront soit référence à la vision de Durkheim, ou encore seront des réflexions à partir de leur propre lecture de l'œuvre. Ces auteurs ont réalisé une ample lecture de l'ouvrage de Durkheim et nous les utilisons ici pour renforcer notre propre lecture.

capables de remplacer la cohésion puissante des sociétés « primitives » qui réunit dans un système de croyances commun des individus peu nombreux, rassemblés par une cohésion solide » (1965 : 32). Nous observerons, au fil des chapitres ultérieurs, comment les sociétés postindustrielles tentent de créer cette cohésion accompagnée de ses systèmes de croyances respectifs, ayant comme but de nous maintenir ensemble. Voilà, une piste de la manière dont nous pouvons élargir la vision totémique jusqu'à aujourd'hui.

Le *père de la sociologie française* conçoit une « science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement » (Duvignaud, 1965 : 36). Les institutions sont alors « l'ensemble des actes et des idées tout institués que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux » (Ibid.). L'idée d'*institutions* englobe les différents aspects de l'expérience collective ; expérience que les êtres humains éprouvent dans les oeuvres culturelles, les rites et leurs sentiments grégaires. Ces *institutions* sont en constant changement. Le sociologue avait décelé que les nouvelles institutions sont inspirées des anciennes et développées à partir d'elles. Les *institutions* sont perçues comme vivantes. Elles se modèlent, fonctionnent et se transforment à l'unisson pour constituer des phénomènes sociaux. Durkheim jugeait important d'ausculter ces phénomènes et les rapports qu'ils ont entre eux, la façon dont les sociétés établissent des *institutions*, ainsi que la manière dont les faits sociaux se structurent et s'enchaînent.

C'est à ce moment de sa réflexion que Durkheim se penchera sur l'analyse de la littérature concernant les systèmes totémiques où il « propose d'examiner de façon concrète comment chaque individu, chaque groupe, chaque culture est conditionné par des formes particulières de la société » (Prades, 1987 :280). Alors, il souhaite, avant tout, comprendre le système totémique pour déchiffrer ainsi l'organisation et la classification des sociétés. Durkheim voulait démontrer l'existence d'un rapport logique et direct entre les représentations totémiques et les canons habituels de l'aspect social du totémisme (Rosa, 2003 : 159).

Nous voulons souligner que, depuis ses enquêtes sur le suicide, Durkheim parle déjà du rôle d'une *force sociale* et de son influence sur l'être humain :

« C'est donc que dans le milieu commun qui enveloppe les volontés particulières, il existe quelque force qui les incline toutes dans ce même sens. Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre ce sont des forces sociales. Mais de quelque nom qu'on les appelle, ce qui importe c'est de reconnaître leur réalité » (Durkheim, op. cit. Prades, 1990 :34).

Cette prémisse est considérée comme le principe de sa *méthode sociologique*. Cette méthode « cherche à montrer comment et dans quel sens on peut considérer la société comme la réalité objective qui explique l'origine et la persistance de la religion » (Padres, 1987 : 218). De cette méthode résulte l'hypothèse qui observe « *la société humaine comme la réalité à la fois individuelle et collective, immanente et transcendante, qui fonde le symbolique du sacré et qui organise en conséquence les sentiments, les pensées, et les comportements des êtres humains* » (Prades, 1987 :281). Ici, nous commençons à entrevoir le rôle prépondérant que Durkheim octroie à la société. C'est elle qui nous construit et nous fait être *humains*. C'est ainsi que Durkheim développe – dans le cadre de son livre *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) – sa *théorie de la connaissance*. Selon cette théorie, l'être humain est un être double. Chez lui cohabitent deux êtres : un social et un individuel. « Un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité » (Boudon, 1999 : 164). De l'autre côté, un être social qui « représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, la société » (Prades, 1990 :104). Il nous explique alors que « cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle et permet donc d'expliquer l'origine des catégories universelles de l'entendement » (Ibid.)²¹. C'est-à-dire « Durkheim tentait de comprendre les sources inconscientes de l'existence sociale, comme Freud essayait de trouver les sources inconscientes de la vie personnelle » (Tarot, 1990 : 194).

À partir de cette constatation, Durkheim conçoit la société et l'individu comme étant deux réalités distinctes. « Chacune génère des formes de connaissance qui se conditionnent de façon réciproque » (Prades, 1990 : 105). Pour tel motif, les représentations individuelles « procèdent d'observations personnelles et perceptions empiriques » (Ibid.). Les représentations sociales « sont le produit d'une immense coopération qui s'entend dans le temps et dans l'espace où une multitude d'esprits divers ont associé leurs idées et leurs sentiments et produit une intellectualité très particulière infiniment plus riche et plus complexe que celle dont est capable l'individu ». Par

²¹ Catégories que Lévi-Strauss tente aussi de trouver à partir de sa méthode structurale. Nous pouvons commencer à observer le fil conducteur du présent chapitre. Durkheim va essayer de trouver les catégories universelles de l'entendement (ou institutions), et Lévi-Strauss s'attaque aux structures inconscientes, celles qu'il considère comme universelles et qu'il appelle *la pensée sauvage*.

corollaire, « *l'intelligence rationnelle, les catégories universelles et fondamentales de la pensée, sont l'œuvre des représentations collectives* » (Ibid.).

Ces représentations sont le produit de la vie en société, qui simultanément va octroyer sa personnalité, son rôle et sa fonction à l'être social. L'être humain est social et n'existe que grâce à sa vie en société, au sentiment collectif, aux représentations communes qui nous unissent à un groupe auquel nous nous identifions.

« [Il] n'est humain qu'autant qu'il vit *dans, par et pour* les groupes sociaux auxquels il appartient. C'est la vie collective qui le forme, le conforme et le transforme. C'est en elle qu'il vit, qu'il se meut et qu'il « est ». C'est elle qui lui façonne son intelligence logique, sa conscience morale, les impératifs de sa raison, ses croyances religieuses, ses aspirations idéales. Elle est la réalité, transcendante aux individus humains, qui fait de ces individus hommes » (Vialotoux, 1939 : 14).

Durkheim voit donc la société comme un organisme vivant constitué d'organes (*institutions*) et rempli de *fonctions*. Elle est « la catégorie suprême qui explique en dernière instance la nature spécifique de l'humanité » (Prades, 1987 : 277). Elle est « le seul phénomène réel, qui peut rendre compte en dernière instance de tous les comportements essentiels de l'humanité » (Ibid. : 280).

La société est alors mise en place par une activité « non réfléchie et spontanée » en d'autres mots, par « une symbolisation inconsciente ». « Les représentations nées dans ce contexte, loin de refléter le monde extérieur, expriment les besoins humains fondamentaux, les liens des hommes à leur monde et les liens qui les attachent entre eux, elles portent donc les formes et les limites du groupe » (Tarot, 1999 : 215). La société est donc un ensemble d'êtres humains, une communauté de pratiques, d'idées, de faits, des représentations. Ces dernières cimentent une *conscience commune* qui, selon Durkheim, « sert de régulatrice aux désirs et aux besoins partiels » (Duvignaud, 1965 :15). Cette *conscience commune* n'est rien d'autre que l'imaginaire collectif, *la conscience collective*. Celle-ci est « l'ensemble de croyances et de sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société et formant un système déterminé qui a sa vie propre » (Ibid. :37). En plus, cette *conscience* est observée comme « le système psychique de la société laquelle exerce par là, sur chacun des membres, une pression continue » (Ibid. : 20).

Malgré tout, pour Durkheim cette *conscience* n'est pas « le simple reflet passivement reçu des conditions matérielles extérieures, mais que ces systèmes ont une vie propre, qu'ils résistent aux événements et qu'ils dominent aux sociétés certaines de leurs

traits distinctifs » (Tarot, 1999 : 236). La *conscience collective* se retrouve dans toutes les sociétés, elle est organisée d'avance et par son intermédiaire, les humains organisent leur vision du monde. Comme corollaire, la structure de la société imprime sa marque et ses standards sur toute la société et sur les consciences individuelles qui la forment, qui la consolident « par conséquent, les phénomènes idéologiques religieux portent l'empreinte de la structure sociale (Ibid. : 232). Toutefois, c'est à partir de cette *conscience* que les individus s'identifient à un type commun ; sans la présence d'un imaginaire collectif, de ces fantaisies communes, la tribu (groupe, communauté, clan, peu importe comment nous la nommons) ne pourrait pas exister. Pour qu'une tribu survive, il faut un corpus de représentations communes (un système symbolique) auxquelles les membres de la tribu s'identifient pour témoigner que tous appartiennent à une même communauté.

« La société a pour substrat l'ensemble des individus associés qui y vivent le système qu'ils forment en s'unissant et qui varie suivant mille circonstances constitue la base sur laquelle s'élève la vie sociale. Les représentations qui en sont la trame se dégagent des relations qui s'établissent entre les individus ainsi combinés » (Prades, 1990 : 100).

Durkheim considérait comme sociales toutes les manières d'agir et de penser auxquelles les personnes obéissent au moment d'interagir avec le monde. Ces conduites sont transmises, soit par la voie de l'éducation, soit par le rituel. Néanmoins, l'individu les trouve préétablies dans son système social, c'est-à-dire, la *conscience collective* « dépasse infiniment l'individu et est capable de lui imposer... les manières d'agir et de penser qu'elle a consacrées par son autorité » (Durkheim, op. cit. Ibid. : 37). Bref, la société est le résultat des interactions entre les individus. En conséquence,

« les représentations collectives, produites par les actions et les réactions échangées entre les consciences individuelles dont est faite la société, dérivent directement de ces dernières et, par la suite, les débordent. [...] Les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective, les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit s'imposent aux individus de dehors » (Durkheim op. cit. Prades, 1990 : 100).

En même temps que la société régule les individus, elle leur octroie les moyens et les outils pour créer de nouvelles représentations, pour les renouveler et, ainsi, elles peuvent perdurer, rester dans l'univers du social et assurer la survie de la *conscience collective*. En observant de cette manière la reproduction des représentations collectives, Durkheim établit le précurseur de ce que Lévi-Strauss et Roland Barthes appellent l'activité structurelle (nous aurons l'opportunité de l'observer dans les lignes subséquentes). Cependant, nous voulons attirer votre attention de manière que – à ce moment précis - nous pourrions faire le lien entre lesdites théories...

« C'est la société qui pousse à s'hausser au-dessus de lui-même et c'est elle aussi qui lui en fournit les moyens [pour établir les représentations collectives]. On diminue la société quand on ne voit en elle qu'un corps organisé en vue de certaines fonctions vitales. Dans ce corps vit une âme : c'est l'ensemble des idéaux collectifs. **Voilà comment il se fait que l'idéal puisse s'incorporer au réel : c'est qu'il en vient tout en le dépassant. Les éléments dont il est fait sont empruntés à la réalité, mais ils sont combinés d'une manière nouvelle. C'est la nouveauté de la combinaison qui fait la nouveauté du résultat** » (Prades, 1990 : 93).

C'est en partant de l'idée de représentations collectives, de ce sentiment grégaire, et puisqu'« on sait en effet que les premières représentations que l'homme s'est faites du monde est d'origine religieuse » (Ibid. 102) que Durkheim développe sa vision de la religion comme système social. Ce qui nous amène à vous présenter la vision de la religion pour Durkheim en essayant de faire ressortir la source des représentations collectives et leur valeur symbolique ; ainsi nous pourrions élucider le rôle du symbolique au cœur de toute société.

1.2.1 LA VISION RELIGIEUSE

Cette réalité qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations sui generis dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société.

Durkheim²²

Durkheim explorait le monde totémique pour comprendre la nature religieuse et les comportements sociaux de l'être humain. Bien entendu, pour bien comprendre ladite nature, nous devons connaître sa vision de la *religion*²³. Durkheim la définissait comme « un système solidaire de croyances et des pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire, séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée église²⁴, tous ceux qui y adhèrent » (2003 : 64). Les phénomènes religieux se divisent en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites. « Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations ; les secondes sont des modes d'action déterminés » (Ibid., 2003 : 50). Les croyances religieuses supposent une classification bipartite – le sacré et le profane – des objets et de l'univers. Cette division

²² Émile Durkheim qui nous explique sa vision sociétiste de la religion. Il est cité dans le livre de J. A. Prades, *Durkheim*, 1990 p. 116.

²³ **Religion** : Ensemble de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'être humain avec la puissance divine ou avec le surnaturel. *Une religion* : système de pratiques et de rites propres à chacune de ces croyances (Antidote, 2002). « Thomas d'Aquin énonçait que "relier", c'est attacher à nouveau ce qui, dénoué, avait commencé à s'échapper » (Foessel, 2000 : 13).

²⁴ Nous utilisons le mot *église* pour désigner un agrégat d'êtres humains autour d'une divinité. Nous ne voulons pas le prendre du point de vue du culte ou le relier à une des grandes religions soit le christianisme, l'islam, le judaïsme. **Église** : Ensemble de personnes qui partagent un même objectif, une même doctrine ; coterie, chapelle. *L'église du surréalisme*. (Antidote, 2002)

du monde est le trait distinctif de la vision religieuse. Or, la conception du sacré varie selon la religion, la culture ou la société dans laquelle elle est conçue. Donc, « il peut y avoir autant des formes différentes de choses sacrées qu'il peut y avoir des formes de religions » (Prades, 1987 :116). Les rituels, pour leur part, sont des manières d'agir qui sont destinées à un objet que la croyance définit comme sacré.

La religion est un système qui exprime les valeurs et les sentiments de la société. Elle garde et recrée ces derniers dans l'imaginaire d'un groupe par la pratique de rituels et de cérémonies. La religion n'est pas un acte individuel, il s'agit plutôt d'un phénomène social. Puisqu'« elle a pour objectif d'élever l'homme au-dessus de lui-même et de lui faire vivre une vie supérieure à celle qu'il mènerait s'il obéissait uniquement à ses spontanités individuelles » (Durkheim, 2003 : 592). Aux yeux de Durkheim, le religieux est par surcroît d'ordre sociologique. La société établit et perpétue les symboles pour exprimer ce qui est collectivement sacré. Or, elle doit être observée comme un phénomène, puisque l'expérience religieuse est une expérience humaine. Étant donné que « la religion ne se connaît pas elle-même. Elle ne sait ni de quoi elle est faite ni à quels besoins elle répond » (Tarot, 1999 :197).

Durkheim nous explique que les croyances expriment le sentiment religieux en termes de représentations. Les rituels l'organisent au moment où ils en règlent le fonctionnement. Nonobstant, il faut garder à l'esprit comment ces derniers constituent une religion :

« les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rites, les règles de conduite prescrites à leur égard. Quand l'ensemble de ces conduites et de ces rites forme une certaine unité, un système "qui ne rentre lui-même dans aucun autre système du même genre [...] il constitue une religion " » (Durkheim, 2003 : 56)

La religion accomplit alors une fonction essentielle : fournir des normes et des pratiques pour orienter les comportements des êtres humains. Elle est une expérience collective, elle peut passer de génération en génération et, comme elle est un phénomène social, elle partage sa même caractéristique : « elle s'impose avec quelque chose d'obscur qui échappe aux consciences individuelles, car "individu peut-être sous la dépendance du groupe sans le savoir " » (Durkheim, op. cit. Tarot, 1999 : 200).

En gardant à l'esprit l'idée de la religion comme phénomène social, Durkheim affirme que les religions prennent des formes multiples selon les sociétés où on les observe, où elles se développent. En résumé les religions changent dépendamment de la

société qui les héberge. Ce qui, pour Durkheim, est logique puisqu'il n'existe pas une seule société, il y a des sociétés humaines différentes. À son avis, il est possible « même de se séculariser dans des sociétés séculières ». De plus, il conçoit le phénomène de la religion comme universel. Par corollaire, nous pouvons la trouver dans toutes les sociétés (Tarot, 1999 : 202). De plus, Durkheim présente la vision profane du religieux, c'est-à-dire, « “ des phénomènes religieux peuvent être à l'origine d'activités profanes ; l'explication de la religion : des phénomènes profanes peuvent être à l'origine des croyances ou pratiques religieuses ” » (Durkheim, op. cit. Prades, 1987 : 201).

Au cœur de toute religion, nous observons un système de représentation qui exprime quelque chose de réel, car « tout sentiment collectif a besoin de s'incarner dans des objets matériels. « Ces symboles ne sont pas des simples étiquettes, ils contribuent à rapprocher les hommes » (Durkheim, op. cit. Halbwachs : 1925 : 88). Ce système de représentation — par surcroît des symboles — est le produit d'une activité entre individus (consciences individuelles) grâce à laquelle nous pouvons l'observer comme produit de la société. Selon Durkheim, ces représentations « sont le produit d'une immense coopération qui s'entend non seulement dans l'espace, mais dans le temps ; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir » (2003 : 22-23). Ainsi, « les membres du groupe ont une représentation qui les unit dans une cohésion symbolique » (Duvignaud, 1965 : 42), qui s'expérimente à l'intérieur de la tribu, à l'intérieur de la société. Ces consciences individuelles participent intensément à une création commune, et c'est « dans ces milieux sociaux effervescentes et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse » (Durkheim, 2003 : 313). Bref, la fonction de la religion est de nous faire agir, de nous aider à vivre, de nous assembler. « La religion, en effet, répond à des besoins collectifs permanents qui se développent dans toute société. “Il y a dans la religion quelque chose [...] qui est appelé à suivre tous les symboles particuliers dans lesquelles la pensée religieuse s'est successivement enveloppée” » (Durkheim, op. cit. Halbwachs, 1925 : 115).

Pour pouvoir observer la religion comme système, et pour la distinguer des autres phénomènes sociaux, Durkheim établit l'opposition entre sacré et profane. La religion est alors un système de représentations composé de croyances et de rituels qui découlent de la

division du monde en *sacré* et *profane*. À son avis, c'est à travers l'expérience religieuse que l'humain peut exprimer sa faculté symbolique.

« On ne peut communier et communiquer entre hommes que par symboles, par signes communs, permanents, extérieurs aux états mentaux individuels qui sont tout simplement successifs, par signes de groupes d'états pris ensuite pour des réalités. [...] Voilà longtemps nous pensons que l'un des caractères du fait social c'est précisément son aspect symbolique » (Tarot, 1999 : 51).

Les humains expriment l'objet réel de leurs croyances dans un langage symbolique. Ainsi, « les idées religieuses résultent donc de l'interprétation de sentiments préexistants, et pour étudier la religion, il faut pénétrer jusqu'à ces sentiments, en écartant les représentations qui n'en sont que le symbole et l'enveloppe superficielle » (Ibid. : 214). Durkheim, en observant le caractère arbitraire du signe, constate que bien que « les signes et les symboles sont arbitraires, les forces qui les [humains, membres d'un clan, tribu ou groupe quelconque] poussaient à user ainsi de leur environnement étaient réelles et sont durables » (Ibid. : 215).

La religion conserve et établit les normes de conduite, les valeurs et la ligne directrice pour que l'individu sache comment réagir dans la vie en communauté. « Les gestes qui constituent les rites ne sont pas vains, puisqu'ils servent à régler, à discipliner, à tonifier les consciences. En un mot, la caractéristique de la religion c'est l'influence dynamogénique qu'elle exerce sur les consciences » (Prades, 1987 : 114). Donc, à l'intérieur de ce groupe, les êtres humains partagent leur ferveur pour le monde sacré. Par conséquent, ils traduisent et matérialisent ce sentiment — en pratiquant des rituels — par des représentations communes. Cette association des êtres, des croyances et des rites est ce qu'on appelle l'église. Autrement dit, « c'est l'église dont il est membre qui enseigne à l'individu ce que sont ses dieux personnels, quel est leur rôle, comment il doit entrer en rapport avec eux, comment il doit les honorer » (Durkheim, 2003 : 64). Voilà le noyau central de la *science des religions* « dont l'objet est de montrer comment la composante religieuse rend compte de la structure de la personnalité humaine au sein de chaque civilisation » (Prades, 1987 : 111).

En somme, la religion est un système de croyances et de pratiques (relatives aux choses sacrées) qui relie, en une même communauté morale (église), tous les individus qui partagent les mêmes représentations, croyances et rituels. La religion est un acte social, et non pas un acte individuel. De l'avis de Durkheim « la religion doit être une chose éminemment collective, puisqu'elle n'apparaît qu'enracinée dans des groupes et des cadres

sociaux » (Duvignaud, 1965 : 41). Elle évalue l'expérience, le comportement et les représentations, car elle qualifie les actes et les croyances qui la précèdent et dont elle prétend fixer le sens. C'est grâce à la religion que l'être humain prend conscience de l'existence d'autrui et de son sentiment de dépendance envers lui et son groupe. La religion prétend rétablir et rappeler le lien originel occulté par les nécessités de la vie. Elle met des limites à l'instrumentation du monde. Or, c'est le moment d'observer comment la vision de la religion et de la société s'inscrit dans le système totémique. En comprenant comment les représentations et les symboles sont instaurés au cœur du totémisme nous pourrions élucider le même phénomène chez les sociétés postmodernes.

1.2.2 TOTÉMISME : SYSTÈME SYMBOLIQUE

« Les sentiments semblables que ces différentes sortes de choses éveillent dans la conscience du fidèle et que font leur nature sacrée ne peuvent évidemment venir que d'un principe qui leur est commun [...]. C'est à ce principe commun que s'adresse, en réalité, le culte. En d'autres termes, le totémisme est la religion non de tels animaux, ou de tels hommes, ou de telles images, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux. Nul ne la possède tout entière et tous y participent, [...] cette force reste toujours actuelle, vivante et semblable à elle-même. »

Émilie Durkheim, Des formes élémentaires de la vie religieuse²⁵.

Alors, maintenant que nous connaissons la vision durkheimienne de la religion et de la société, retournons à l'étude du système totémique. Nous avons observé que le totémisme est une religion où les individus sont unis par une idée de parenté, par le seul fait de porter le même nom. Ce dernier appartient à une espèce déterminée des choses matérielles avec lesquelles l'être humain croit avoir un lien spécial. Cependant, comme les membres des tribus totémiques suivaient des lois d'exogamie, « les membres d'un même totem sont nécessairement dispersés entre des localités différentes suivant les hasards des mariages qui se contractent. "Il en résulte que le groupe totémique manque de base territoriale" » (Durkheim, op. cit. Halbwachs, 1923 : 47). Pour cette raison, « le clan est, d'ailleurs, une société qui peut, moins que toute autre se passer d'emblème et de symbole, car il n'est guère qui manque autant de conscience. [...] Il ne peut davantage se définir par le territoire qu'il occupe ; car la population étant nomade n'est pas étroitement attachée à une localité déterminée » (Durkheim, 2003 : 333). Alors, le totem était représenté un peu partout,

²⁵ Ce qui vient d'être énoncé ici, c'est l'idée centrale du totémisme, en un mot : *le principe totémique*. P. 269.

même dans le corps des humains (par exemple, sous la forme du tatouage, ou quand les humains s'infligeaient des déformations physiques pour ressembler à leur animal protecteur). Ainsi, de manière presque générale, les individus cherchaient à se donner l'aspect extérieur de leur totem. Par exemple, lors des rituels, le « prêtre » qui menait la célébration et les membres qui y participaient portaient des vêtements ou des artifices pour tenter d'imiter l'animal duquel le clan portait le nom²⁶. Or, pour les membres d'un clan « le totem doit qu'être visible en chacun des membres quand les clans se réunissent pour vivre une vie commune et participer aux cérémonies » (Durkheim, 2003 : 165), pour ainsi s'identifier et se différencier des membres des autres tribus. C'est en étudiant les observations des autres dans le peuple Arunta que Durkheim décèle sa grande prémisse : *C'est la marque totémique qui confère le caractère de sacré*. En d'autres mots, ce qui est sacré est l'emblème totémique sur n'importe quel objet où il est représenté (Ibid. : 174 - 189).

Néanmoins, dans le cadre de ces religions totémiques, où il y avait une pluralité de totems, les membres des tribus respectaient les croyances et rituels de leurs voisins²⁷. Raison pour laquelle « la religion totémique résulte donc de la réunion de divers cultes pratiqués par des clans, « tout comme le polythéisme grec était constitué par la réunion de tous les cultes particuliers qui s'adressaient aux différentes divinités » » (Durkheim, op. cit. Halbwachs, 1925 : 63). C'est en réfléchissant sur le respect envers d'autres croyances

²⁶ Nous pouvons encore observer lors de rituel Huitcholes par exemple. Lors de ses *fandangos*, ils vénèrent le *chevreuil bleu* qui est la représentation animale du *peyote*. Pour le rituel, ils utilisent des instruments qui leur donnent l'apparence dudit chevreuil, le guide joue le rôle de l'animal et montre aux autres comment réaliser le rituel en suivant l'histoire racontée par leur mythe. Cependant, si nous voulons transposer cette idée aux rituels actuels, nous ne sommes pas l'exception. Lors d'un spectacle, les membres de cette tribu (les fans de Madonna, par exemple) vont être habillés en suivant la *mode* que l'artiste a implantée. De cette manière, ils tentent de ressembler à leur divinité. Même dans les installations du *show* nous pourrions trouver des chandails avec l'image de notre totem (qui, comme nous l'observerons, est aussi un symbole qui est une expression d'une autre chose : la culture *pop*). Et, durant le temps profane (celui de la vie quotidienne), ils porteront cet artifice pour montrer leur filiation, leur respect et leur fidélité à une des tribus auxquelles ils appartiennent. En portant ledit chandail avec l'image de Madonna, ils s'identifient face aux autres membres de la société comme en étant de la tribu *pop*. Un autre bon exemple se présente dans le champ sportif. Les partisans des *Canadiens* vont démontrer leur filiation en portant un chandail de leur équipe, ainsi ils sont différenciés des autres clubs. Lors du rituel sportif, nous aurons deux tribus bien identifiées, la tribu des *Canadiens* et la tribu des *Nordiques* (rituel utopique à l'époque actuelle).

²⁷ Durkheim nous raconte qu'au sein des phratries, les membres des clans ne consommaient pas l'espèce totémique des autres tribus. Lorsqu'ils chassaient un animal totémique d'une autre tribu, ils devaient leur demander la permission de le manger. Ainsi, les membres de cette tribu enlevaient la partie que le clan considérait comme étant la plus sacrée, et de cette manière le membre de ladite tribu voisine ne la mangeait pas. Ils croyaient que s'ils consommaient l'animal, son esprit pourrait réagir contre eux. Uniquement les personnages importants comme les prêtres — parfois les aînés — avaient la permission de le manger.

et la contrainte alimentaire que Durkheim revient à son idée de *force sociale*. Il se demande à qui est alors adressé le culte, le rituel. Il commence à réfléchir en une force commune à tous les objets et à tous les êtres sacrés,

« une force qui se retrouve dans chacun d'eux, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux » qui les précède et leur survit et qui inspire le sentiment religieux partout où elle se manifeste : force anonyme et impersonnelle, qu'on conçoit sous les espèces tantôt d'un animal, tantôt d'un végétal, tantôt d'un membre de clan » (Ibid. : 74).

Alors Durkheim, en jumelant son idée de religion avec ses études totémiques, dévoile le vrai rôle du totem. À ses yeux, le totem n'est que « la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'êtres hétérogènes, et qui est seule, l'objet d'un véritable culte » (Durkheim, 2003 : 270). À partir de cette découverte, il affirme que le centre du culte est ailleurs. Ce sont ces représentations figuratives et symboliques que le clan vénère. Ils sont ces symboles qui possèdent le maximum de sainteté. « C'est donc en eux que se trouve la source de la religiosité, dont les objets réels que ses emblèmes représentent ne reçoivent qu'un reflet » (Durkheim, 2003 : 294). Ainsi, le totem est avant tout un symbole, une expression d'une autre chose...

L'univers totémique est constitué, inondé et animé par un nombre de forces que les humains se représentent sous des figures qu'ils prennent dans leur observation du réel, de leur environnement — soit animal, végétal ou des *eidôlons* dans le cas des sociétés post-modernes — « il y a autant que de clans dans la tribu et chacune d'elles circule à travers certaines catégories de choses dont elle est l'essence et le principe de vie » (Durkheim, 2003 : 270). Cette force dont Durkheim nous parle, c'est le *principe totémique* que l'imagination a revêtu de formes légèrement personnelles²⁸. Une fois le principe totémique

²⁸ Ces traits personnels sont la représentation du totem, par exemple. Le clan *ours* va construire son totem en suivant son imagination. L'ours est bien représenté dans le corpus du totem. Il a aussi d'autres symboles qui ont une signification pour les membres du clan. Ou par exemple, chez les catholiques lors des célébrations de Noël, la tradition est de représenter un arbre (totem qui représente la naissance de son Dieu). Chaque famille (clan) lui octroiera sa touche personnelle. Si nous sommes au Canada, il serait plus facile de trouver des décorations avec le bonhomme de neige, des sphères, ou des décorations faisant allusion à la neige. De plus, l'image du Père Noël y est aussi très répandue. Chez les catholiques mexicains, les décorations sont faites de matériaux traditionnels comme le *henequen* ou la palme. Il y aura des bergers, des cloches, des corbeilles. Les représentations de la crèche sont plus importantes que le Père Noël occidental. Nonobstant, aujourd'hui avec la mondialisation, les arbres de Noël seront, de plus en plus, inondés des représentations étasuniennes qui ne sont pas relatives à leur culture. Un autre exemple, la manière de s'habiller. Chacun suit une mode quelconque. Nous appartenons à des tribus telles que les néo-hippies, les punks, les hip-hopers, les alternatifs... chacun donne une touche personnelle à ses habits. D'une manière ou d'une autre, nous pouvons élucider la tribu à laquelle les autres appartiennent, mais en donnant cette touche personnelle à notre propre image, nous octroyons des traits personnels à notre propre totem. « Exactement

établi, nous pouvons nous arrêter sur l'idée des dieux. Pour Durkheim ces nombreux dieux sont les diverses manifestations particulières et les personnifications du *principe totémique*. « On voit combien il diffère des êtres dans lesquels il réside, puisqu'il est l'âme de tant d'êtres différents ». « C'est un dieu essentiellement protéimorphe, qui change d'attributs et de fonctions selon les circonstances » (2003 : 275), et nous pourrions ajouter selon les cultures et les religions qui les développent. Nonobstant, cette force n'anime pas que les dieux, elle est le principe fondamental de tout ce qui vit, « de tout ce qui agit, de tout ce qui se meut. « Toute vie est *wakan* » (Ibid. : 276) (Le *wakan*, au cœur des tribus sioux, accomplit le même rôle que le *mana* dans les tribus malaisiennes ou que l'*orenda* chez les Iroquois). Ainsi, Durkheim affirme maintes fois que cette *force* anime le monde et tout ce qui vit en lui, en incluant les animaux, les humains, la société même. À ses yeux, le *mana* est l'ubiquité même. « Le *mana* n'est situé nulle part et elle est partout. Toutes les formes de vie, toutes les efficacités de l'action soit des hommes soit d'êtres vivants soit de simples minéraux sont attribuées à son influence » (Ibid. : 278).

Mais, qu'est-ce *mana*, le *wakan* que Durkheim nous présente comme essence de la vie et de toute société ?

« *Mana* c'est une force, une influence d'ordre immatériel et, en un certain sens, surnaturel ; mais ce n'est pas la force physique qu'elle se révèle, ou bien par toute espèce de pouvoir et de supériorité que l'homme possède. Le *mana* n'est point fixe sur un objet déterminé, il peut être amené sur toute espèce des choses » (Ibid. : 277).

Or, le totem est le moyen par lequel les membres de la tribu sont mis en rapport avec cette force, avec cette source d'énergie, il est l'incarnation du *mana*. En d'autres mots, les choses sacrées sont les points où le *mana* est posé. C'est par le *principe totémique* que maintient la vie de « toutes les choses qui sont classées sous le totem et qui participent à sa nature » (Ibid. : 292).

Le totem, en étant un objet éminemment sacré, joue un rôle primordial au cœur de la société, puisqu'il symbolise et matérialise deux sortes de choses différentes. Premièrement, « il est la forme extérieure et sensible de ce que nous avons appelé *principe totémique* » ; et il est aussi « le symbole de cette société déterminée qu'on appelle clan [...] ; c'est le signe par lequel le clan se distingue d'autres » (Ibid. : 294). C'est au totem à

comme le totem du clan, plante ou animal, des primitifs, comme les âmes des ancêtres, et de figures de divinités d'autres cultes, l'Individu et la personnalité des modernes n'est qu'un symbole » (Halbwachs, 1925 : 115). Nous aurons le temps d'approfondir sur le sujet.

qui s'adressent les cultes. Puisqu'il est la représentation du principe totémique, il est ce qui s'offre au sens des membres des clans, ce qui frappe leur attention. Or, ils sont les multiples images du totem qui façonnent l'environnement social, c'est-à-dire toutes les représentations et symboles du principe totémique, du sacré.

« Ainsi, placé au centre de la scène il dévient représentatif. C'est sur lui [le totem] que se fixent les sentiment éprouvés, car il est le seul objet concret auquel ils puissent se rattacher. Il continu à les rappeler et à les évoquer, alors même de l'assemblée dissoute, car elle lui survit, gravée sur les instruments de culte, par lui, les émotions ressenties sont perpétuellement entretenues et ravivées. Tout se passe donc comme si elle les inspiraient directement » (Ibid. : 316).

Cette force religieuse, ce principe totémique « n'est autre chose que la force collective et anonyme du clan *et puisque celle-ci n'est représentable aux esprits que sous la forme du totem, l'emblème totémique est comme le corps visible du dieu* » (Ibid.). Or, cette force indéfinie, cette *force anonyme* « dont l'impersonnalité est comparable aux formes psychiques, qui représente le sacré incarné dans la matière sociale et à laquelle Durkheim donne le nom de *Mana* » (Duvignaud, 1965 : 42). De sorte que c'est au *mana* que les humains adressent principalement les rituels. Ils sentent cette force agissante en eux, puisque — comme nous avons vu auparavant — c'est cette force, cette *conscience collective* qui les élève à une vie supérieure. « L'individu la [conscience collective, l'âme sociale] porte toute en soi ; elle fait partie de lui-même, et par la suite, quand il cède aux impulsions qu'elle lui imprime, il ne croit pas céder à une contrainte ; mais aller là où l'appelle sa nature » (Ibid. : 321). Au dire de Durkheim, le *mana* s'individualise dans les âmes personnelles puisqu'elles « sont les points d'imputation dans l'expérience des forces impersonnelles et anonymes qui se dégagent de la collectivité » (Duvignaud, 1965 : 42).

De là, nous pouvons déduire que, pour Durkheim, le *mana* est la *conscience collective* du groupe. C'est le *mana* qui nous aide à définir la nature essentiellement sociale du sacré et du religieux : « puisque c'est le *mana* totémique ou généralisé, diffus ou individualisé dans l'âme divine, n'est qu'un autre terme pour désigner la conscience collective du clan ou de la société. Le totem n'est que le signe de cette puissante substance qui émane du groupe en tant que tel et qui le domine » (Ibid. : 42). Ainsi, ce *mana* n'est autre que la conscience collective, la force vivante de ce tout, de l'esprit ou de dieu. C'est ici que nous pouvons élucider l'idée de la divinisation de la société par elle-même. Car c'est au moment où l'humain participe à la substance collective — lors de ces pratiques rituelles — qu'il peut s'élever à un plus haut niveau d'existence.

De la sorte « une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux la sensation du divin ; car elle est à ses membres ce que dieu est à ses fidèles » (Ibid. : 48). La société est alors « l'objet de véritable respect [...], elle pénètre et s'organise en nous ; elle devient ainsi partie intégrante de notre être et, par cela même, elle l'élève et le grandit [...], elle nous domine et elle nous assiste » (Ibid.). Ce qui est mené à bien lors de rituel, c'est-à-dire :

« au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion commune, nous devenons susceptibles de sentiments et d'actes dont nous sommes incapables quand nous sommes réduits à nos seules forces ; et quand l'ensemble est dissout, quand, nous retrouvant seuls avec nous-mêmes, nous retombons à notre niveau ordinaire, nous pouvons mesurer alors toute la hauteur dont nous avons été soulevés au-dessus de nous-mêmes » (Durkheim, 2003 : 299)²⁹.

Durkheim voit, d'abord, la vie sociale en deux phases : l'une profane qui se relie à la routine de la vie quotidienne, et l'autre sacrée qui est cet état exceptionnel d'exaltation³⁰. « L'un est celui où il traîne languissamment sa vie quotidienne ; au contraire, il ne peut pénétrer dans l'autre sans entrer aussitôt en rapport avec des puissances extraordinaires qui le galvanisent jusqu'à la frénésie » (Ibid. : 313). Ainsi, la vie passe de moments de complète atonie à moments d'hyperexcitation, la vie sociale oscille en suivant ce rythme. C'est lors de ce moment d'exaltation que « les énergies personnelles qu'il soulève retentissent en lui et relèvent son ton vital. Ce n'est plus un simple individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié » (Ibid. : 301). Il faut porter une attention spéciale à cette description de Durkheim, puisqu'au cœur des sociétés postindustrielles, les rituels — à partir desquels s'instaurent nos représentations collectives — suivent cette logique. En ayant la vision totémique de M. Maffesoli comme guide dans le monde postmoderne, nous observerons que la société et ses représentations sont produites aussi dans ces moments

²⁹ Ici, nous pouvons élucider un point de vue commun entre les théories de Durkheim et celles de Maffesoli. Comme nous pourrions le voir ultérieurement, Maffesoli part de l'idée de passions communes pour établir son néo-totémisme. Il nous parle d'une érotique sociale, d'un lien relationnel... M. Maffesoli nous parle des fantaisies communes au même titre que Durkheim nous parle de *conscience collective*. Le plus intéressant, c'est la manière dont tous les deux nous expliquent comment cette conscience se consolide. Ils nous parlent d'une effervescence sociale, d'un état d'exaltation où l'humain ne se connaît plus, elles sont créées par le seul fait d'être ensemble. Ils nous parlent des énergies passionnelles communes. Tout ce qui s'expérimente lors des rituels. Nous aurons l'opportunité d'observer qu'au cœur des sociétés postmodernes ces états d'effervescence continuent en s'expérimentant. Nous observerons comment les membres de ces sociétés suivent la même manière de rassemblement que Durkheim a décelé lors de ses études totémiques. Le *mana*, la *conscience collective*, le totem sont encore vivants dans ce néo-totémisme.

³⁰ Durkheim réalise une nette distinction entre le monde sacré et le profane. En même temps il différencie la vie reliée à ces deux mondes. Nous observons ainsi, un point en commun avec les dires de Mircea Eliade. Il est important de remarquer cette ressemblance entre ces deux auteurs, puisque dans le cadre de notre troisième chapitre nous nous arrêterons à la vision du sacré et du profane de Mircea Eliade. Nous tenterons d'expliquer — à partir la vision des deux auteurs — les principales différences entre les deux mondes.

d'exaltation, ce qui est corollaire de l'agrégation des consciences individuelles, la consolidation du social. Selon Durkheim :

« Parce que les facultés émotives et passionnelles [de l'humain] ne sont qu'imparfaitement soumises au contrôle de sa raison et de sa volonté, il perd aisément la maîtrise de soi. Un événement de quelconque importance le met tout de suite hors de lui. Or, le seul fait que l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus assemblés, il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation » (2003 : 308).

Toutefois, on pourrait penser que lorsque l'humain est exalté, mené par ses passions collectives, il pourrait être leurré par cette *force impersonnelle*. Durkheim nous explique que quand l'humain « sent affluer en lui une vie dont l'intensité le surprend, il n'est pas dupe d'une illusion, cette exaltation est réelle et elle est réellement le produit de forces extérieures et supérieures à l'individu » (Ibid. : 322). En plus, il affirme que « derrière ces figures métaphoriques [...] il y a une réalité concrète et vivante. La religion prend ainsi un sens et une raison que le rationaliste le plus intransigeant ne peut pas méconnaître » (Ibid.)³¹.

Cette conscience collective (la société) est alors transcendante aux consciences individuelles, à l'expérience individuelle, parce qu'elle perdure à travers le temps. Elle s'impose aux humains en leur donnant les canons pour agir en société (lors des rituels). Cette conscience, cette force « est un dieu impersonnel, sans nom et sans histoire ». « Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait celle d'hier, comme elle animera celles de demain » (Prades, 1987 :230). Mieux encore, Durkheim affirme qu'« il est vrai d'une vérité éternelle qu'il existe en dehors de nous quelque chose de plus grand que nous, et avec quoi nous communiquons » (2003 : 323) ; c'est-à-dire la société.

Cependant, c'est lors de ces actions collectives créatrices que l'humain se définit lui-même, qu'il participe à la divinité qu'il a lui-même, c'est-à-dire à la conscience collective à laquelle il appartient. Or, cette conscience matérialisée dans les

³¹ Nous pouvons observer ce sentiment lors de concerts, d'une messe, d'un match de *football*, par exemple. Les humains deviennent un groupe, une tribu, une masse uniforme qui agissent comme une seule entité. Si nous participons à un concert, un spectacle d'une vedette pop par exemple, nous ressentons la *force collective* qui nous envahit. Nous nous laissons mener par cette force sociale et tout d'un coup nous dansons et nous crions comme nos voisins. Nous pouvons parfois voir des personnes qui s'évanouissent par l'émotion ressentie. Aussi pendant un match de soccer, nous pouvons expérimenter un énervement lorsque notre équipe passe près de marquer un but pour gagner le match, ou au moment qu'un membre de l'équipe adverse commet une faute envers un des nôtres. L'humain se laisse entraîner par cette *force collective* qui nous fait être ensemble. Également, lors de réunions massives, par exemple des manifestations, l'humain se laisse entraîner par cette force sociale et il peut même en arriver à des actes de violence et à créer des émeutes.

représentations collectives a pour « fonction apparente de resserrer les liens qui attachent le fidèle à son dieu, du même coup elles resserrent réellement les liens qui unissent l'individu à la société dont il est membre, puisque le dieu n'est que l'expression figuré de la société » (Durkheim, 2003 : 323). En effet, — comme nous l'avons mentionné auparavant — la société construit des règles de conduite que l'individu n'a pas pensées ni voulues. Pour cette raison, la société — tribu ou groupe — possède une valeur et un pouvoir qui agit pour et sur les personnes, elle est l'objet d'un véritable respect qui est reflété dans le totem. « Si donc il est, à la fois, symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? » (Durkheim, 2003 : 294). C'est ainsi que la société existe dans les consciences individuelles et par elles, elle devient partie intégrale de notre être³².

« Le dieu du clan, le principe totémique ne peut donc être autre chose que le clan lui-même hypostasie et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem » (Durkheim, op. cit. Prades, 1987 : 45). Or, comme nous le constatons, c'est à la société même à qui le culte s'adresse. Puisque le totem n'est que le symbole de la société, de la tribu. « C'en est le drapeau : c'est le signe par lequel chaque clan se distingue d'autres, la marque visible de sa personnalité, marque que porte (d'ailleurs) tout ce qui fait partie du clan a un titre quelconque, hommes, bêtes et choses » (Halbwachs, 1925 : 83).

La religion totémique, comme les autres religions, est alors observée comme un système de symboles « par lesquels la société prend conscience d'elle-même ; c'est la

³² Nous nous identifions pleinement à notre société. Quelle que soit la société dans laquelle nous sommes élevés, nous garderons toujours les principes que cette culture nous a inculqués, même si nous changions de culture. En d'autres mots, si nous transposons la pensée totémique au cœur des sociétés postmodernes, nous trouverons plus d'un exemple pour saisir cette idée. Si nous sommes nés dans une culture quelconque, nous serons élevés en suivant les normes et les règles que cette société nous impose. Mais, si jamais nous changions de pays — par exemple —, nous devrions nous adapter aux nouveaux codes de morale de cette société. Cependant, tous les principes que nous avons acquis auparavant resteront toujours dans notre inconscient. Nous nous identifierons toujours à notre drapeau, à nos traditions, à notre langage. En guise d'exemple, imaginons qu'un Mexicain arrive à Montréal. Il devra suivre les nouvelles règles et normes de morale que cette nouvelle société lui impose (le fait d'attendre une lumière pour traverser la rue, l'heure commerciale, les lois...), il devra changer quelques manières d'agir (l'heure pour des repas, les normes de politesse, le fait d'embrasser sur les deux joues lors de la salutation...) et même de penser (la manière de s'exprimer, le vocabulaire, les attitudes envers autrui). Cependant, il gardera un respect et une filiation envers son drapeau (par exemple) : lors des fêtes nationales — comme le jour de l'indépendance, qui est la fête nationale la plus importante — il cherchera un groupe auquel il s'identifie pour célébrer. Lors de la *Coupe du monde de soccer*, il suivra les matchs de l'équipe de son pays d'origine et de cette manière il se sentira rattaché aux milliers d'âmes qui — à son avis — suivent le match au même moment que lui. Ainsi, il participe à un moment rituel, au cœur duquel il réaffirme son être mexicain sans autant habiter son territoire national. Par ailleurs, lors de la fête de la Saint-Jean Baptiste, il va participer et va se réjouir avec les membres de la société québécoise et ainsi il commencera à s'identifier à la société qui l'héberge.

manière de penser propre à l'être collectif » (Tarot, 1999 : 219). Mais, comment Durkheim observe-t-il les composantes de ce système ? Il croit que les signes et les symboles sont susceptibles d'être observés comme des choses. Car « la société contient aussi « des choses matérielles et qui jouent un rôle essentiel dans la vie commune » » (Ibid. : 217). Ces choses matérielles sont les symboles ou les représentations collectives qui ne sont que « des supports matériels qui agissent comme les porteurs d'une mémoire collective » (Ibid.). Parce que « c'est, en effet, une loi connue que les sentiments éveillés en nous par une chose se communiquent spontanément au symbole qui la représente » (Durkheim, 2003 : 314). Cependant de l'avis de Tarot, Durkheim observe le symbole comme une « figure rhétorique, qui “représente” et “exprime”. C'est une expression “imagée”, comme les images littéraires, mais sa vérité est dans son sens propre. Fondamentalement c'est une métaphore » (1999 : 248)³³. C'est suite à cette constatation que nous pouvons penser aux mythes qui sont aussi les préservateurs de la conscience collective. Or, le symbole est observé comme une allégorie de la réalité, il « n'est qu'une représentation qui en cache une autre, créant une image trouble parce qu'elle est double. Le symbole naît d'une superposition de deux représentations et crée la confusion » (Ibid. : 252). Durkheim pense que le devoir des individus est de « dépasser ces tours symboliques et d'enchaîner logiquement des représentations univoques » (Ibid. : 253). Nonobstant, c'est le structuralisme qui nous montre comment ces tours symboliques s'enchaînent, et par le fait même, la manière dont l'humain lui octroie un sens.

De l'avis de Durkheim, le sacré est le réel du religieux. Si le principe totémique, le *mana*, la conscience collective, en un mot la société est le sacré, alors c'est cette dernière qui est le réel du religieux.

« “ La divinité est seulement la société transfigurée et exprimée symboliquement ” montre bien que le rapport symbole/réalité n'est pas égale ou alternatif. “L'un est une réalité et l'autre une forme symbolique de celle-ci. C'est un processus à sens unique. La réalité est la société et la divinité est l'expression symbolique (figurée, transfigurée, hypostasie) de celle-ci ” » (Durkheim. op. cit. Tarot, 1999 : 219).

³³ Durkheim s'intéresse alors « au problème des « objets » dans la vie sociale » (Tarot, 1999 : 217). En soulignant cet intérêt chez Durkheim, nous réalisons un pont avec la vision baudrillardienne de la société. Le rôle des objets dans la société, le système symbolique qui englobe et couvre notre réalité. Ce que Durkheim a observé au cœur de la religion, Baudrillard l'observe directement dans la société. Hier, la religion déguisait la réalité (Durkheim), aujourd'hui, la société à travers la propre réalité, (avec les nouvelles formes de religion) déguise la réalité (l'idée de simulation de Baudrillard). Nous aurons l'opportunité d'approfondir ce sujet dans le cadre des chapitres à venir.

Comme l'a expliqué Tarot à partir de sa lecture de Durkheim, dans son livre *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique* (1999). « Le social ne peut pas être que symbolique, car le social est la réalité, et la réalité peut changer de symbole, comme d'autres changent de chemise sans que cela affecte beaucoup leur corps ou leur personnalité ! » (1999 : 219).

C'est à partir de ce principe que Durkheim établit qu'« une représentation n'est pas une simple image de la réalité, une ombre inerte projetée en nous par les choses. C'est une force qui soulève autour d'elle tout un tourbillon des phénomènes organiques [rituel] et psychiques [croyance]» (Tarot, 1999 : 214). C'est autour de ces représentations que les humains — même si nous trouvons à l'intérieur d'une localité une pluralité des représentations, de totems pour toutes les sortes de clans — se réunissent pour renforcer la *conscience collective*. « L'unité du groupe n'est donc sensible que grâce au nom collectif et à l'emblème autour duquel se rallient tous les membres du clan » (Halbwachs, 1925 : 89). Or, ces représentations collectives « attribuent aux choses auxquelles elles se rapportent des propriétés et des valeurs qui n'y existent pas. C'est donc par un phénomène de projection que la pensée collective investit ces objets qu'elle trouve dans le monde pour en faire des symboles et d'abord des totems » (Tarot, 1999 : 221).

Ainsi, la divinité totémique n'est que « le clan même, la société elle-même, mais sublimée, hypostasiée et représentée aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem » (Prades, 1987 : 233). En un mot, la divinité totémique est « la preuve que le symbolisme est aussi au cœur du phénomène religieux et par conséquent du social. En lui, le signe et le dieu se touchent. Or on sait déjà que le dieu est le symbole de la société » (Tarot, 1999 : 220). Tarot nous explique que selon Durkheim, « une fois que l'idée de la divinité se fut formée dans un certain nombre de consciences sous l'influence de sentiments tout individuels, elle a servi à symboliser toutes sortes de traditions, d'usages, de besoins collectifs. Ce qui doit nous importer ce n'est donc pas le symbole, mais ce qu'il recouvre et traduit »³⁴ (Tarot, 1999 : 218).

³⁴ En guise d'exemple, nous vous invitons à jeter un coup d'œil à la religion catholique. Le crucifix est — on pourrait dire — le totem qui représente la nouvelle alliance de Dieu avec son peuple. Lorsque les croyants l'observent, il symbolise davantage que Jésus mort sur la croix. Il nous laisse sentir les responsabilités envers le Dieu. Les préceptes que les adeptes de cette religion doivent suivre. Il nous indique les traditions et c'est autour de la figure de Jésus que le calendrier liturgique se développe. En d'autres mots, l'année liturgique commence lors de la naissance de Jésus, et la célébration de Noël est une tradition qui se

Bref, aux yeux de Durkheim, le totémisme est l'organisation sociale et culturelle du clan. « Chaque groupe totémique n'est qu'une chapelle de l'Église tribale, mais une chapelle qui jouit d'une large indépendance » (Durkheim, 2003 : 280). Le totem – représentation figurative de l'espèce totémique – est avant tout un symbole d'une autre idée (la société). Il symbolise trois aspects : la forme sensible de la force immanente qu'on appelle le principe totémique ou *mana*, le symbole (l'emblème du clan) et la tribu (société) elle-même. C'est grâce à lui que chaque clan se distingue des autres, car il désigne la personnalité du groupe et de ses membres. Il est la marque de chaque membre du clan, que celui-ci soit humain, bête ou objet. Puisque

« sous la pulsion des émotions partagées, la conscience collective s'investit sur des espèces animales présentées dans l'environnement et se projetant sur elles, elle les transforme en symboles qui deviennent la visibilité de l'organisation sociale, les porteurs des valeurs sociales, les marques d'identités des clans » (Tarot, 1999 : 222).

À travers le totem, l'être humain connaît l'existence d'un être supérieur dont il croit dépendre (la société). Ainsi, les individus agissent en suivant les règles imposées par sa nature sacrée. C'est-à-dire qu'ils sont régulés par les normes dictées par leur religion (système symbolique qui couvre la réalité). Ces règles forment la cohésion sociale ; elles sont élaborées en commun, réaffirmées en groupe à travers le rituel, lors de l'effervescence commune, laquelle fait interagir les membres du groupe qui ne socialisent pas de façon quotidienne (le monde profane)³⁵.

préserve depuis longtemps. La mort de Jésus est commémorée pendant la Semaine Sainte. Il faut effectuer un jeûne pour purifier l'esprit, moment d'absolution et de réflexion, rituels pour se souvenir des sacrifices vécus par le fils de Dieu. Or, tout dépendant de la société où se vivent ces célébrations, les traditions vont changer et aussi l'usage dudit crucifix (symbole). Par exemple, pour un adepte de *Santeria*, la symbolisation du crucifix en serait une autre que pour un catholique. L'usage serait relié à la magie et la tradition qui il déroule ne s'attache pas nécessairement à celle des croyants catholiques. Or, lors de l'observation de ce totem, nous serons intéressés aux différents usages que les groupes donnent à ce même objet. Pour les uns, il peut posséder une valeur magique, alors que pour les autres il peut symboliser l'amour de dieu pour les humains. Si nous observons les sociétés occidentales, la manière d'observer Mc Donald's va changer dépendamment du groupe et des personnes qui le consomment. Par exemple, pour un groupe qui est contre l'empire étasunien, Mc Donald's peut être un symbole du dit empire, une façon de coloniser nos traditions et nos habitudes alimentaires. Par ailleurs, pour les personnes qui suivent ce mode de vie, qui considèrent que les États-Unis sont le modèle à suivre, la consommation de Mc Donald's pourrait s'avérer un façon de suivre les préceptes et traditions qu'ils prônent. Or, pour les pays en voie de développement, l'instauration de Mc Donald's dans leurs villes signifie le progrès qui commence à se laisser sentir et l'opportunité d'arriver à l'*American Way of Life*. Nous pouvons constater que les symboles et ses utilisations varient selon la société et le groupe qui les hébergent. Comme nous dit Durkheim, l'important est de découvrir ce que le symbole codifie.

³⁵ Par exemple, les croyants de la religion catholique réaffirment leur croyance chaque semaine à la messe ; en même temps, ils se réunissent et constatent qu'ils font partie d'une communauté. Lors du rituel, ils partagent cette conscience collective et la reflètent au moment de vénérer l'image de Dieu, au moment des chants et de la *communion*. Or, les membres de cette congrégation ne partagent pas leur monde quotidien.

Le système totémique est un système symbolique, une religion, laquelle est le reflet de la société. La religion est composée de croyances et de rituels. Les croyances agissent dans le champ de la pensée et limitent celle-ci en la structurant. Elles définissent les catégories par lesquelles la société est organisée. Cette classification est représentée dans le totem. Les rituels appartiennent au champ de l'action. Durant le rituel, les membres d'une société ont une interaction ayant comme résultat une socialisation et l'accord implicite de la conscience collective. Le totem est un symbole qui représente la société, le mana, le principe totémique, c'est-à-dire que, dans les cérémonies, la société vénère ses représentations et, en se créant et se recréant, elle régénère sa conscience collective. Durkheim envisage ainsi que la société et la symbolisation se font ensemble. Que « sans symbolisation il n'aurait pas d'ordre social, d'où l'on pourrait conclure que la société préexiste peut-être complètement à la symbolisation, mais se crée et se fixe avec elle » (Tarot, 1999 : 242). Ainsi, ladite symbolisation n'est pas uniquement la projection sur le monde, « mais le processus par lequel un groupe en relation avec le monde se crée non seulement en fixant ses représentations, mais les crée et les fixe en les échangeant sous des formes sensibles » (Ibid.). Or, les symboles accomplissent une fonction fondamentale : ils « ne servent pas seulement à exprimer les représentations et les affects ou la morphologie sociale, ils contribuent à les former, à les fixer, à les transmettre » (ibid.).

Cependant, Durkheim ne fait pas de distinction entre symbolisme et symbolique. Il s'arrête sur le terrain du symbolique, manque qui serait comblé par Mauss peu de temps après. Durkheim nous apprend que l'humain ne peut communiquer que par des symboles, « par des signes communs, permanents, extérieurs aux états mentaux individuels qui sont tout simplement successifs, par signes de groupes d'états pris ensuite pour des réalités » (Ibid. : 51). Il est parti du « degré zéro de la pensée symbolique [...] ». Il commence à observer le caractère arbitraire du signe » (Ibid. : 55). Mais Durkheim explique les signes et les symboles comme faits sociaux, il « pousse à bout l'arbitraire du symbole » (Ibid. : 220), mais il ne le dépasse pas. Puisque pour lui « toute vertu de symboles et de signes ne vient que des forces qui s'y projettent de l'extérieur, de la seule puissance réellement

Cependant, le dimanche — ou dans le cadre d'une célébration spéciale du calendrier liturgique — ils se réunissent pour se savoir faisant partie de la communauté, pour partager leurs croyances et revivre les règles et normes imposées par cette communauté : les dix commandements de Dieu, la communion, la confession, et le respect envers les péchés capitaux, c'est-à-dire les membres de cette tribu essayent de pas tomber dans la tentation desdits péchés. De cette manière, la société catholique et ses préceptes sont préservés.

active, la société » (Ibid. : 254). « Durkheim a tendance à étendre aux symboles l'arbitraire du signe, dont Saussure faisait la marque du signe proprement linguistique et dont il exceptait justement les symboles » (Ibid.). Il « a découvert l'importance des phénomènes de symbolisation collective, des rassemblements à l'occasion desquels un groupe réinvestit ses symboles et en crée des nouveaux » (Ibid. : 231) ; cependant, il n'a pas fait la différence entre représentation et symbole, il a manqué de poser un pont avec un autre système de signes, puisqu'à son avis il y a une relation entre l'humain et la représentation, mais comme nous aurons l'opportunité de voir lors de notre passage pour le structuralisme, un symbole est un système de signes qui nous renvoie à un autre concept, et l'intermédiaire est le langage. Car « le propre d'un signe, c'est de ne pouvoir signifier qu'en renvoyant d'abord à des autres signes » (Ibid. :240).

Autant il reconnaît l'importance de la symbolisation au cœur de la société, autant il n'approfondit pas, il laisse de côté les mythes, le langage, pour consacrer son attention aux rituels et aux représentations collectives. C'est pour toutes ces raisons qu'il faut plonger au plus profond du monde structural pour en arriver à saisir le totémisme actuel. Pour y arriver, dans le cadre de notre troisième chapitre nous parlerons de la vision de J.F Lyotard sur les sociétés. À son avis, les sociétés modernes se transforment en postmodernes suite à l'éclatement de ses récits. Il nous faut connaître le rôle de la pensée mythique et son importance pour ainsi pouvoir parler d'un néo-totémisme. Il faut réviser la vision que Lévi-Strauss nous présente sur le symbolisme et sur son idée d'inconscient collectif pour ainsi combler ce que Durkheim n'a pas saisi dans son étude du monde symbolique social. Il faut connaître la manière par laquelle l'humain octroie son sens et sa signification à la réalité, fait que nous pourrons observer lors de l'activité structurelle. De cette manière, nous construirons une base solide pour notre pensée et nous pourrons arriver au cœur du néo-totémisme.

DEUXIÈME CHAPITRE

LE SENS DU SYMBOLE TOTÉMIQUE. (UN REGARD STRUCTURALISTE)

Il n'est pas faux de dire que certains modes de classement, arbitrairement isolés sous l'étiquette du totémisme, connaissent un emploi universel : chez nous, ce « totémisme » s'est seulement humanisé. Tout se passe comme si, dans notre civilisation, chaque individu avait sa propre personnalité pour le totem : elle est le signifié.

Lévi-Strauss³⁶

Totémisme, totémisme ! Pourquoi nous acharnons-nous à parler d'une étude qui paraît être achevée ? L'étude totémique nous intéresse car nous voulons observer les sociétés postmodernes avec ce regard. En utilisant la méthode qui — en des temps plus anciens — a guidé les observateurs du totémisme, nous analysons, aussi, des théories d'hier pour comprendre notre société d'aujourd'hui : comment est-elle structurée, quel est son système de représentation, et de quelle manière notre divinité (*eidôlon*) s'est-elle insinuée dans notre quotidien ? Au cours des pages précédentes, nous avons parlé de l'histoire des études totémiques ainsi que du point de vue de Durkheim sur la société, la religion, le totémisme et le *mana*. Maintenant, nous savons que le totémisme est une forme d'organisation sociale, une religion et un système symbolique, que le totem est un symbole à travers lequel la société se vénère elle-même, que les tribus sont organisées en clans et identifiées par un totem, lequel représente, également, l'organisation de la tribu.

Que désirons-nous soutirer de cette observation du totémisme ? Nous tenterons de prouver que les sociétés postmodernes ont un système symbolique et suivent une forme de structuration similaire à celle des sociétés traditionnelles, comme chez les Arunta ou les Algonquins par exemple. Tout comme pour ces sociétés, notre société est aussi fragmentée et organisée en groupes hétérogènes. Ces derniers possèdent également un totem. Toutefois, ce totem, en suivant la même logique que son ancêtre « primitif », est pris de l'observation de l'environnement de ces groupes. C'est pourquoi nous lui octroyons le rôle de totem postmoderne à *eidôlon*. Ce dernier appartient au royaume de l'image, du simulacre, du symbole, au même titre que le totem traditionnel appartenait au royaume végétal ou animal puisqu'il découlait de l'ambiance de ces sociétés. Or, nous avons observé qu'au cœur des sociétés totémiques il y avait une pluralité de totems. La

³⁶ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, pp. 284.

société actuelle ne fait pas exception. Nous sommes au cœur des sociétés imaginaires, du spectacle et de consommation qui sont constituées d'une multitude de tribus, et chacune d'elles possède son propre totem et lui octroie son sens propre. Dès lors, nous ne pouvons pas oublier que le totem est le reflet de la société qui l'accueille. Il change de nature à l'unisson des sociétés ou des tribus qu'il représente. Aujourd'hui, comme qu'hier, il est une image spéculaire de la tribu qu'il symbolise. À quoi aspirons-nous quand nous reproduisons le totémisme traditionnel ? Nous recouperons la taxonomie de celui-ci et le caractère symbolique du totem. En approfondissant ces notions, nous pourrions suivre le fil conducteur de notre recherche.

2.1 Pourquoi le structuralisme :

Pouvons-nous montrer que le totémisme est une forme spéciale d'un phénomène universellement présent dans les sociétés humaines, et qu'il apparaît par conséquent dans toutes les cultures, mais sous des formes différentes ?

Lévi-Strauss³⁷.

Pour commencer cette nouvelle étape, nous voulons soulever les incertitudes et les manques laissés par la théorie de symbolisation chez Durkheim. Par la suite, nous pourrions expliquer en quoi le structuralisme remplit ce vide et de cette manière nous pourrions commencer à établir le pont entre les sociétés traditionnelles et leurs homologues postmodernes. Durkheim s'est aventuré dans l'étude du symbolisme au cœur de la vie sociale. Cependant, c'est Marcel Mauss qui a approfondi le sujet en comblant les lacunes laissées par ce dernier. Nous ne vous parlerons pas ici des théories de Mauss, mais il faut garder à l'esprit que Lévi-Strauss a été fortement inspiré par la pensée symbolique de Durkheim continuée par les études et les observations de Mauss.

Comme nous l'avons vu ci-dessus, Durkheim nous présente la religion comme un système de représentations et de symboles. Il utilise le terme de *mana* pour nous expliquer l'auto vénération de la société. En nous plongeant dans l'univers du *mana*, nous avons décelé que les termes de *mana*, de *conscience collective*, et de *principe totémique*, ne sont que des façons différentes de nommer la société elle-même. Lors des rituels – ces moments d'exaltation créative — les membres des tribus adoraient la société hypostasiée dans la figure du totem. Durkheim nous apprend que l'instauration des symboles et des

³⁷ Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*. 1965 p.123

représentations communes se réalise lors des moments d'effervescence commune. En d'autres mots, il y a une résurgence et une instauration du sacré pendant le temps rituel. Or, « la symbolisation fut donc, pour lui, une sorte d'éruption d'énergie collective, puisque le symbole durkheimien est toujours le vecteur de forces » (Tarot, 1999 : 224). C'est-à-dire qu'à ses yeux, le symbolique est lié aux forces collectives et l'importance de la symbolisation collective est sa principale découverte (au moins dans le terrain du symbolique).

Toutefois, comme l'explique Tarot, la représentation « ne se construit pas seulement dans et par un va-et-vient entre le sujet et l'objet, mais elle suppose un troisième élément qu'on peut appeler langage » (1999 : 239). Toutefois, Durkheim « ne s'arrête jamais aux signifiants, à la matérialité des symboles » (Ibid. : 254), il observe uniquement la force qui se projette de l'extérieur vers lui, c'est-à-dire la société. Pour lui, tout peut être un symbole sacré puisque ce dernier est nommé et acquiert cette caractéristique lors des rituels (exaltations collectives). Ainsi, « l'inconscient durkheimien est d'origine pulsionnelle³⁸, il est dynamogénique, mais tout affectif ; il est séparé des mécanismes intellectuels et il n'agit sur eux qu'en subvertissant ou en dominant la pensée claire et rationnelle » (Ibid. :255). Nous savons que Durkheim développe sa théorie autour du concept de *conscience collective*, nous parlons ici de l'inconscient durkheimien dans la mesure où — lors de ses recherches sur le totémisme — « Durkheim tentait de comprendre les sources inconscientes de l'existence social comme Freud essayait de trouver les sources inconscientes de la vie personnelle » (Ibid. : 194). Or, de l'avis de Lévi-Strauss, « le prétendu totémisme relève de l'entendement, et les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire, sont d'abord d'ordre intellectuel » (1965 : 149). Ce qui est intellectuel chez Lévi-Strauss - c'est-à-dire l'*inconscient collectif*- est, chez Durkheim, de l'ordre de l'effervescence commune : la *conscience collective*.

³⁸ Comme il l'est aussi dans la pensée de Maffesoli. Les liens sociaux se réalisent à partir d'un érotique social. Il faut commencer à entrevoir le fond qui nous fait utiliser des théories qui, à la première instance, peuvent nous paraître distantes entre elles... Même si Durkheim est considéré comme un positiviste, nous voulons faire ressortir son idée d'effervescence sociale, son idée de lien affectif et cet inconscient pulsionnel. Or, Maffesoli a consacré un article «*L'imaginaire et le quotidien dans la sociologie de Durkheim*», dans lequel nous observons les liens en commun entre les deux théories. Maffesoli souligne l'existence des totems dans notre quotidien qui jouent le rôle de mécanismes d'intégration et de participation à notre environnement, à travers lesquels nous pourrions participer à l'intérieur de nos tribus, de nos quartiers, de nos regroupements. Ce sont des représentations qui nous immergent dans la vie sociale du groupe. Nous aurons l'opportunité de le commenter ultérieurement.

Dans la théorie de Durkheim, les membres de la tribu sont très religieux. Ils pratiquent des rituels pour instaurer leurs croyances. Toutefois, nous ne savons rien sur le langage qu'ils utilisent pour communiquer entre eux. En restant figé dans l'arbitraire du symbole, il nous laisse entrevoir un individu qui n'est pas libre de « se symboliser, de ne pas communiquer, de ne pas échanger, et des analyses plus fines montreraient qu'il [l'humain] ne le fait si arbitrairement » (Ibid. : 263). En un mot, Durkheim développe une théorie sociologique de la symbolisation, mais semble ignorer une théorie symbolique de la société. C'est ici que la vision structuraliste entre en jeu. Durkheim n'a pas différencié la représentation du symbole. C'est en s'attardant à l'idée d'activité structurelle que nous arriverons à comprendre comment le sens est octroyé aux représentations et, simultanément, comment il est possible de réaliser ladite différenciation. Ceci est un point important pour notre démarche, puisqu'au moment d'octroyer le rôle de totem à *eidôlon*, il nous est essentiel de connaître la manière dont celle-ci acquiert son essence symbolique à travers laquelle elle peut hypostasier la société postmoderne. Or, une fois que nous avons constaté ces lacunes de la pensée durkheimienne, nous pouvons commencer notre promenade au cœur de la pensée de Lévi-Strauss et du structuralisme.

2.2 La méthode structurelle

Pour plonger dans le monde du structuralisme, il nous faut connaître la méthode structurelle à travers laquelle Lévi-Strauss décèle, entre autres, l'importance du *sens*, de la signification et de la pensée mythique. Pour y arriver, Lévi-Strauss combine la méthode durkheimienne et les études de la sémiologie développées par F. de Saussure (1857-1913). Ce dernier a marqué les antécédents du structuralisme au moment où il a donné « le statut d'autonomie à la *langue*, comme ensemble de signes partagés par une même communauté linguistique, par rapport à la *parole*, qui n'a trait qu'à l'exercice individuel du langage » (Delruelle, 1989 : 19).

De l'avis de Saussure, la langue est « un tout cohérent présent à chaque instant à l'ensemble de ses locuteurs, même si chacun ne la possède tout entière » (Tarot, 1999 : 426). La langue est observée comme un système, raison pour laquelle Tarot présente Saussure comme étant influencé par les dires de Durkheim, parce qu'il traite la langue comme un fait social dont elle en a toutes les caractéristiques : « la langue est extérieure

aux locuteurs et elle déborde leurs actes de parole » (Ibid.). Elle préexiste aux locuteurs comme, chez Durkheim, la société préexiste à ses adeptes. Elle est le véhicule de la tradition, puisque c'est en l'utilisant que les humains se racontent les mythes qui contenaient l'histoire de la création du monde, l'histoire des héros qui guident la conduite en société. Par surcroît, la langue transmet les traditions de la société en question. Elle s'impose aux humains, car le langage est un ensemble de règles socialement instituées. Bref, elle est un « produit social déposé dans le cerveau de chacun » (Ibid. : 429). Ainsi, chez Lévi-Strauss, la langue [un système structuré] est externe à tout humain particulier (conscience individuelle) et « elle existe toujours derrière les *paroles* prétendument authentiques et singulières de l'homme » (Delruelle, 1989 : 13). De plus, c'est la langue qui rend l'humain différent, « qui dit homme, dit langage, et qui dit langage dit société » (Leach, 1970 : 58). En jumelant ces idées à la pensée durkheimienne, la langue fait partie de la *conscience collective* des humains. Par contre, nous ne trouvons pas l'idée de *conscience collective* chez Lévi-Strauss, car « il cherche à découvrir plutôt l'*inconscient* collectif de l'esprit humain » (Leach, 1970 : 79).

Comme Lévi-Strauss nous l'explique, Saussure — au moment d'établir sa *sémiologie* et d'attribuer la vie de signe au sein de la vie sociale comme objet d'étude — a marqué la base du structuralisme. Lévi-Strauss étudie les systèmes de signes tels le langage mythique, les signes oraux et gestuels desquels le rituel est composé, règles d'exogamie, systèmes de parenté et quelques modalités d'échanges économiques (Lévi-Strauss, 1987 :15). Lévi-Strauss attribue cette étude au structuralisme en observant que les études linguistiques ne les avaient pas revendiquées comme propres. Cependant, il se demande si l'étude des phénomènes qui ont un rapport avec le structuralisme exhibent vraiment le caractère des signes. À son avis, la réponse vient toute seule puisqu'« au moment de considérer un système de croyances (le totémisme, par exemple) et une forme d'organisation sociale (clans unilinéaires, mariage bilatéral) la question que nous nous posons est : que signifie ceci ? Pour y répondre, nous nous engageons à *traduire* dans notre langue les règles primitivement données dans un langage différent » (Ibid.). Mais surtout que « les sociétés qui intéressent aux études structurels sont imprégnées de significations, et grâce à cet aspect l'étude nous concerne » (Ibid. 16).

Cette idée est observable au moment où Lévi-Strauss nous explique : « ce n'est pas possible d'étudier les dieux en ignorant leurs images, les rites sans analyser les objets et les

substances que fabrique ou manipule l'officiant, les règles sociales indépendamment des choses qui lui correspondent » (Lévi-Strauss, 1987 : 16). Or, si les hommes communiquent à travers des symboles et des signes, pour Lévi-Strauss « tout ce qui s'interpose comme intermédiaire entre deux sujets n'est que symbole et signe » (Ibid.), raison pour laquelle le structuralisme les étudie. Toutefois, les signes et les symboles peuvent jouer uniquement leur propre rôle « au moment qu'ils appartiennent à des systèmes régis par des lois internes d'implication et d'exclusion, et quand ils sont *traduisibles* au langage d'autre système avec l'aide d'institutions » (Ibid. : 23). Pour Lévi-Strauss, il faut observer la réalité en cherchant sa signification, son *sens* ; puisqu'il ne s'agit pas de faits, mais plutôt de significations : « "la question que nous nous demandons est celle du *sens*" et pour y arriver il faut établir le caractère de système » (Ibid. : 24). Nous devons alors chercher le *sens*, la signification des faits, des choses, en un mot, le sens de la réalité. Voilà pourquoi le structuralisme nous intéresse. En comprenant cette prémisse, en nous intéressant au *sens*, nous pourrions mieux observer le totem contemporain. Il faut élucider son *sens*, celui qui est caché à notre regard commun sans ladite *traduction*.

Ce que Lévi-Strauss conserve de la pensée linguistique de Saussure « c'est que seuls les faits de structure (relations, oppositions, etc.), envisagés dans la synchronie, pouvaient révéler des lois et des invariants, non les réalités et les événements particuliers engendrés par l'histoire » (Dubuisson, 1993 : 139). Ainsi que « sa volonté de définir des catégories abstraites (la langue, le signe) à l'aide de critères simples et logiques (en fait des systèmes d'opposition) ». Pour établir sa méthode Lévi-Strauss part des prémisses suivantes :

« L'existence d'un Esprit humain qui, en tout lieu et en toute époque, aurait toujours fonctionné de la même manière et en se servant des mêmes catégories. [...] À côté de cet Esprit immuable existent également des "objets" universels, comme *le sacrifice, le don, le mythe...* [influence de Mauss]. [...] L'affirmation de l'existence de lois universelles et invariables [influence de Durkheim]. [...] À cette triple condition (le même esprit, les mêmes objets et les mêmes lois), il devient possible d'admettre que des explications uniques découvrent, cachées au fond des choses les plus diverses, des formes structurales identiques, plus essentielles que leur apparence sensible ou leur destin historique » (Dubuisson, 1993 : 134-136).

En un mot, il s'agit d'une *pensée universelle*. Or, à partir de ces constatations, Lévi-Strauss nous présente la structure comme « "un système d'oppositions et de corrélations qui intègre tous les éléments d'un système total" ». Dans ces conditions, un élément isolé ne possède jamais de significations absolue ; sa signification, toujours relative, dépend de

l'ensemble de contextes ou de sa *position* dans un système d'oppositions » (Dubisson, 1993 : 148). Ainsi, la structure n'est pas une réalité visible, elle se situe au-delà de l'apparence, elle demeure dans l'*inconscient* collectif. Elle est présente dans le modèle qui se construit à partir des relations sociales inhérentes à la réalité. Chez Lévi-Strauss « les structures sont inconscientes et non de simples représentations qui se manifestent dans l'espace » (Delruelle, 1989 : 35). Pour cette raison, l'important dans la structure n'est pas le dessin, ni sa configuration, mais plutôt ce qui est en jeu, le sens qui est *joué*. Ici, nous pouvons constater une différence avec la pensée de Durkheim où les humains matérialisent dans l'espace réel « un schème plus ou moins imaginaire de leurs institutions » (Ibid.).

C'est ainsi que Lévi-Strauss développe son modèle linguistique — qui n'est que la méthode structurale — qui, *grosso modo*, propose : « le passage à l'étude de l'infrastructure *inconsciente* du langage ; l'analyse des *relations* au détriment des entités indépendantes ; l'introduction de la notion de système — plus tard, on dira structure —, enfin la découverte des *lois générales* de fonctionnement du système » (Delruelle, 1989 :20). Or, le point fondamental de cette méthode structurale est l'émancipation de la méthode du terrain de la linguistique, c'est-à-dire : « le passage d'une *sémiologie* (centrée sur le signe) à ce qu'on pourrait appeler une *agonistique*³⁹ (agôn, le jeu, la lutte, le combat) entendue comme science des jeux et des systèmes sociaux de jeu, comme paradigme de science sociale » (Ibid. : 63). Elle n'a comme finalité que de déduire « à partir de la transformation indéfinie des structures entre elles, de l'existence d'un *inconscient structurel universel*. Il affiche[rait] ainsi, sur le problème de la structure des structures [c'est-à-dire] découvrir les lois de la pensée inconsciente » (Ibid. : 100). Une question se présente à nous : qu'est cette *pensée inconsciente* ci-dessus proposée ? Qu'entend Lévi-Strauss au moment d'énoncer l'idée d'*inconscient* ? Dans ce qui suit, nous réaliserons un survol de ce que Lévi-Strauss nomme la *pensée sauvage*, et de cette manière nous continuerons notre cheminement afin d'arriver au cœur du symbolisme structurel.

³⁹ Cette expression vient de la pensée de J. F. Lyotard qui dit : « Parler est comme combattre, au sens de jouer, et les actes relèvent d'une agonistique générale » (Delruelle, 1989 :63).

2.3 L'inconscient : la pensée sauvage

L'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des "formes à un contenu" et ces "formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits"».

Lévi-Strauss⁴⁰

Lévi-Strauss, lors de ses recherches et observations, tentait de trouver les *propriétés fondamentales de la pensée*. À son avis, « ce qui est fondamental et universel doit être l'essence de notre nature véritable, et la compréhension de cette nature peut contribuer à notre progrès personnel » (Leach, 1970 : 25). Sa thèse est qu'« en examinant *comment* nous percevons la Nature, en observant les caractéristiques de classifications que nous utilisons et la manière dont nous manipulons les catégories qui en résultent, nous pourrions en déduire des faits décisifs concernant le mécanisme de la pensée » (Leach, 1970 : 38), puisqu'au moment d'étudier les *structures élémentaires* des phénomènes dits culturels, nous pouvons essayer de comprendre, en même temps, la nature de l'humain. Or, c'est dans la *pensée sauvage* que nous pouvons observer ce mode de fonctionnement le plus universel de la pensée humaine. Puisqu'elle est « la plus fondamentale, la plus universelle, elle se révèle d'une "sorte de bricolage" voué à suivre les aléas d'un "mouvement incident" » (Delruelle, 1989 : 72). « Cette *pensée sauvage* qui n'est pas, pour nous, la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement » (Lévi-Strauss, 1962 : 289).

Ce que la pensée sauvage délivrerait, ce ne sont pas des classifications ou des taxonomies, mais des solutions au problème humain fondamental de « *vivre ensemble, à la bonne distance* ». Il s'agit de « repérer le passage, ses affaires, et de jeter le pont : il s'agit aussi de vivre ensemble sans se dévorer ni trop près, ni trop loin » » (Delruelle, 1989 : 132).

Lévi-Strauss cherche à « découvrir comment des relations qui existaient dans la Nature (et conçues comme telles par le cerveau humain) servent à engendrer des produits culturels comportant les mêmes relations » (Leach, 1970 : 38). Par exemple, l'utilisation des catégories animales comme catégories humaines est possible grâce au langage métaphorique (Leach, 1970 : 62) et nous pouvons voir ce fait reflété chez les tribus totémiques. Ces catégories sont construites lors des conventions et, de l'avis de Lévi-Strauss, elles ne sont pas différentes des nôtres. Nous dépendons de choses extérieures à nous-mêmes. Par exemple les ordinateurs sont là pour faciliter la résolution de nos

⁴⁰ Lévi-Strauss cité dans l'œuvre de Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle*. (Dumézil, Lévi-Strauss, *Éliade*) p. 148.

problèmes de communication et de classification (les codes binaires, les écrits réalisés par des ordinateurs, les langages développés à partir de l'apparition des ordinateurs et qui aujourd'hui, envahissent notre quotidien) au même titre que « les peuples primitifs sont également capables de donner une signification à des événements de la vie de tous les jours en se référant à des codes composés de choses qui leur sont extérieures – tels les attributs des espèces animales » (Leach, 1970 : 130). En même temps, autant les « primitifs » que les « civilisés » utilisent « différentes sortes de langage à des fins classificatoires, et dont les catégories ayant trait à l'espèce sociale (culturel) s'entrecroisent avec les catégories ayant trait à l'espèce naturelle » (Ibid. : 140). Or, le structuralisme veut connaître

« comment les symboles culturels transmettent des messages à l'intérieur d'un milieu culturel particulier, mais surtout comment ils transmettent n'importe quel message. La structure de relations qui peuvent être révélées par l'analyse de matériaux tirés d'une quelconque culture est une transformation algébrique d'autres structures possibles à l'intérieur d'un ensemble commun, et cet ensemble commun constitue un modèle qui est reflet d'un attribut commun au mécanisme de tous les cerveaux humains (Leach, 1970 : 81)

Son intérêt primordial se porte sur la structure logique interne de la signification des ensembles symboliques. C'est pourquoi chez Lévi-Strauss la métaphore joue un rôle essentiel dans la pensée. Puisque les oeuvres humaines « portent métaphoriquement les structures inconscientes que l'on voudrait mettre au jour, on ne pourra dépasser la proposition inverse : l'inconscient dont on parle est une « métaphore » des oeuvres humaines » (Delruelle, 1989 :134). Mais, quel est cet *inconscient* que Lévis-Strauss nous présente ? L'inconscient est observé comme un *Esprit immuable* et « se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois... » (Dubuisson, 1993 :137). Or, cette « fonction symbolique révèle les principes inscrits dans l'Esprit et, comme lui, agit de manière inconsciente » (Ibid.). Pour cette raison, il est « à la fois impersonnel, immuable et vide. Vide de tout « moi », de toute histoire personnelle et de tout contenu affectif, il impose les mêmes formes logiques à des objets dont la diversité n'est pas finalement très grande » (Ibid.). Nous pouvons voir quelques traits communs avec l'idée de *conscience collective* chez Durkheim. Par exemple, tous les deux sont impersonnels. Cette caractéristique ramène Durkheim à parler du *mana*.

Cependant, il faut souligner qu'au cœur de la vision de Lévis-Strauss, il existe une différenciation entre l'humain et l'« homme». Le premier appartient au monde de la

Culture. Le deuxième est partie intégrale de la Nature qui est commune à tous les animaux y compris l'homme. Selon Lévi-Strauss, notre survie en tant qu'hommes dépend de notre alimentation (qui provient directement de la Nature), alors que notre survie comme humains « dépend de notre utilisation des catégories sociales dérivées des classifications culturelles que nous imposons aux éléments de la Nature » (Ibid. : 51). Lévi-Strauss nous fait plonger au cœur du monde de la Culture et nous invite à voir comment l'homme se transforme en humain, aspect sur lequel Durkheim ne s'est pas penché. Aux yeux de Lévi-Strauss, l'humain doit donc apprendre à distinguer ses semblables selon leur statut social. « Mais la manière la plus simple d'y arriver est d'appliquer les transformations des catégories animales à la classification sociale des êtres humains » (Leach, 1970 : 61), ce qui est analysé dans les études totémiques. Toutefois, Lévi-Strauss étudie le système totémique, non pour déceler le rôle de la religion dans la société, puisque les catégories et les pratiques totémiques sont « “exemplaire” d'un fonctionnement universel de la pensée » (Delruelle, 1989 : 74). Il observe plutôt « un mécanisme formel de classification des phénomènes, lui-même fonction d'exigences sociales déterminées : c'est une sociologie » (Ibid. 69). Donc, les catégories de l'espèce totémique « sont des catégories qui renvoient à des choses existantes “en soi” dans l'environnement humain et ces choses sont bonnes à penser » (Leach, 1970 : 174). Or, comme Lévi-Strauss nous l'avait dit ci-dessus, il faut chercher la signification et le sens des choses, ce que nous devons nous demander ici : que signifient ces choses existantes « en soi » ? Quel est leur sens ? Pour y répondre, il faut s'attarder à la figure du *totem*, à sa signification et à son caractère métaphorique. De cette manière, nous verrons que le sens de ces choses n'est que la dite société où elles sont immergées. Dès lors, le totem *est bon à penser* puisque c'est la société même qui se laisse entrevoir dans cette catégorie totémique.

Lévi-Strauss place les phénomènes fondamentaux de la vie, même la socialisation, au niveau de la pensée inconsciente. « L'inconscient serait ainsi le terme médiateur entre moi et autrui » (Lévi-Strauss, 1999 : XXXI). C'est ce que Lévi-Strauss définit en nous disant que l'inconscient « nous met en coïncidence avec des formes d'activité qui sont à la fois *nôtre* et *autres*, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps » (Ibid. : XXXI). Cet *inconscient* est alors observé comme un médiateur entre *autrui* et le moi. Un médiateur non seulement entre un moi et un autrui présent, mais aussi un médiateur intergénérationnel. De l'avis de Lévi-Strauss, il faut voir, penser et

concevoir autrui comme *nous* lors de nos rencontres. Parce que les « itinéraires inconscients de cette rencontre, tracés une fois pour toutes dans la structure innée de l'esprit humain et dans l'histoire particulière et irréversible des individus ou des groupes, sont la condition du succès » (Ibid.). L'humain est ainsi conçu comme un être social, c'est-à-dire, pour Lévi-Strauss « le *Moi* humain n'existe pas isolé, les *Je* sont partie d'un *Nous* ; en effet, chaque *Je* est membre d'un « *Nous* ». En un sens, ces *Nous* s'étendent à l'infini pour inclure tout le monde et toutes choses... » (Leach, 1970 : 56). Or, à ses yeux, l'*homme* devient conscient de lui-même comme un membre d'un *nous* au moment où il peut utiliser la métaphore comme instrument de comparaison. En d'autres mots : « "c'est parce que l'homme s'éprouve primitivement identique à tous ses semblables [...] qu'il acquerra, par la suite, la capacité de *se* distinguer comme il *les* distingue, c'est-à-dire, de prendre la diversité des espèces pour support conceptuel de la différenciation sociale" » (Lévi-Strauss, 1965 : 145).

Pour toutes ces raisons, Lévi-Strauss conçoit l'inconscient comme un système symbolique. Car, « les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié. Nous retrouvons ce problème à propos du *mana* » (Lévi-Strauss, 1999 : XXXII). Toutefois, c'est au moment où nous parlerons de *mana* que nous pourrions élucider ledit problème. Alors, Lévi-Strauss tente de nous initier, par la voie de son structuralisme, à « l'appréhension des enceintes inconscientes de l'esprit humain à travers des « jeux de miroirs » de l'activité mythique » (Delruelle, 1989 : 136). Nous pouvons nous demander quelle est cette activité mythique et ce jeu de miroirs. Quel est le lien avec le système de symboles que nous voulons aborder ? Comme nous le verrons ci-dessous, la pensée mythique, cette pensée métaphorique par excellence, nous montre d'où provient le *sens* des symboles qui constituent notre ensemble social.

2.4 La Pensée mythique : pensée symbolique

L'analyse structurel du mythe et de la musique nous conduira à une compréhension de la structure inconsciente de l'esprit humain parce que c'est l'aspect inconscient (naturel) du cerveau humain qui est incité à répondre par ces dispositifs culturels (non naturels) particuliers : Le mythe et l'œuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants.

Lévi-Strauss⁴¹

En observant l'univers de la Culture et en faisant une distinction entre les deux mondes (culture et nature), Lévi-Strauss nous dit que c'est uniquement l'humain qui utilise des symboles et un langage métaphorique, qu'il est le seul à posséder la capacité d'« attacher à l'expression orale une signification sémantique complexe » (Leach, 1970 : 173). Or, « il est de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et dans ses institutions ; au contraire, les conditions individuelles normales *ne sont jamais symboliques par elles-mêmes* : elles sont les éléments à partir desquels un système symbolique, qui ne peut être que collectif, se construit » (Lévi-Strauss, 1999 : XVI).

Le révélateur de cette pensée symbolique est l'existence du langage parlé. Puisque les mots « renvoient à [signifiants] des choses dont la signification se situe « en deçà », les signes doivent être distingués des indicateurs » (Leach, 1970 : 67). En continuant dans cette ligne de pensée, pour que l'humain soit capable d'agir en utilisant les symboles, il est nécessaire de pouvoir faire la distinction entre le signe et la chose signifiée, et aussi pouvoir reconnaître le rapport entre les deux. Les humains communiquent à l'aide de plusieurs systèmes de signes tels le langage, l'écriture, la signalisation routière, le langage corporel et le langage sourd-muet, entre autres. Ils transmettent un message au cœur d'un système et pour y arriver ils établissent des relations entre eux. Au moment de se combiner, les signes créent un ensemble commun. Il s'agit d'un ensemble commun qui, pour Lévi-Strauss, n'est que l'inconscient collectif⁴². Or, en cherchant à dévoiler cet

⁴¹ Lévi-Strauss cité dans l'œuvre de Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, p. 178

⁴² Au cœur de chaque culture il y a une combinaison spécifique de langages qui sera commune à ses membres. Comme nous le verrons ultérieurement chez Lyotard, les divers langages qui existent nous montrent les différents groupes ou tribus qui composent le social. Par exemple, chacune des tribus qui composent le totémisme et le néo-totémisme vont posséder leurs propres langages qui auront une signification précise pour les membres des tribus. Par exemple, si nous appartenons à une secte où notre divinité est d'extraterrestre, nous aurons une façon de communiquer avec eux, par des prières, des rituels ou des règles conduites qui posséderont un sens et une signification uniquement pour les participants au sein du groupe. Si un étranger entrait en contact avec ce langage, ce dernier n'aurait aucune signification pour lui. Ce n'est qu'au moment où il participe aux rituels et apprend les conventions qu'il peut participer à la signification commune et ainsi comprendre le *sens caché* des messages. Supposons que quelqu'un

inconscient, il oriente ses études vers les mythologies, car la mythologie et le folklore attestent le monde de représentations au sein d'une Culture. La mythologie prend sa source dans une tradition orale qui est associée à la pratique d'un rituel. Pour Lévi-Strauss, « le mythe est une manière de rêve collectif, dont l'interprétation peut révéler un sens caché » (Leach, 1970 :88).

Lévi-Strauss pense que ce *sens caché* « ne réside pas dans un sujet, mais dans le code assurant la traductibilité de différents messages au sein d'une même communauté linguistique » (Delruelle, 1989 : 12). En d'autres mots, le mythe, en étant une catégorie du mystère religieux, est « l'expression d'une réalité inobservable en termes de phénomènes observables » (Leach, 1970 : 86). Puisqu'aux yeux de Lévi-Strauss « la fonction de la mythologie est d'exhiber au grand jour, bien que d'une manière déguisée, de tels paradoxes ordinairement inconscients » (Ibid. : 107). Ainsi, l'histoire de la création est suivie d'un ensemble de récits qui ont un certain fondement dans une Histoire véridique et qui, au fil du temps, seront acceptés comme étant « tout ce qu'il y a d'historique, parce qu'ils ont été relatés indépendamment par ailleurs » (Ibid.). Le mythe est alors un message émis par les ancêtres et les générations présentes seraient les récepteurs dudit message. Lévi-Strauss observe le mythe et la musique comme *machines à supprimer le temps*, car la fin d'un mythe est implicite dès le début. Pour cette raison, c'est le récepteur qui décide ce qu'est le message, et non l'inverse, comme dans le système de la langue (Ibid. 178). Cependant, ce message est caché, ou comme nous venons de le dire, il a un *sens caché* qui doit être traduit — peut-être par le moyen de la métaphore — en un système de signes différent de celui dans lequel il fut émis⁴³. La fonction principale du mythe est alors de

appartient au groupe VHEMT, ces lettres auront un sens à n'importe à quel moment que cet individu les énonce. Les mots Mouvement pour l'Extermination Volontaire de l'Homme vont composer un principe commun qui est la disparition de l'espèce humaine sur la planète. Les membres du dit groupe ont un langage commun, des tatouages et des préceptes qui, pour n'importe qui ne faisant pas partie du mouvement, sembleront déplacés. Cependant, ils se décrivent comme étant vraiment **véhéments**. Si un membre du VHEMT énonce les mots animaux, morts, consommation, extermination ils n'auront pas la même signification que pour une personne qui porte un manteau en peau d'animal exotique. Alors, ces deux personnages appartiennent à des tribus différentes et ne partagent pas cet ensemble commun de signes. Par corollaire ils ne participent pas à la même conscience collective.

⁴³ Pour exemplifier cette idée, il nous faut utiliser l'imagination. Dans le mythe de la création du monde chez les catholiques, il nous est raconté comment Dieu a créé l'univers, le monde, les créatures et l'homme en six jours. Or, comme la semaine est de sept jours, le mythe nous apprend que le dernier jour est le *jour de Dieu*, le jour pour le vénérer et le remercier pour la création, en plus d'être un jour de congé pour tous, puisque cette journée l'est aussi pour Dieu lui-même. Ainsi, cette interprétation du mythe dépend des récepteurs, puisque pour les juifs, le *jour du dieu* n'est pas le dimanche, mais plutôt le samedi. Autant le mythe est le même, mais l'interprétation change selon la culture qui l'accueille. Or, nous pouvons faire

« résoudre les contradictions qui naissent entre les contenus signifiés par tout imaginaire social, en reportant la structure formelle de ces contradictions au niveau d'un système *signifiant* cohérent, d'un « schéma doué d'une efficacité permanente » » (Delruelle, 1989 : 29).

Lors des mythes (par surcroît lors des rituels) nous constatons le caractère métaphorique du langage, c'est-à-dire l'histoire qui nous raconte le destin d'un animal ou d'un ancêtre mythique n'est que quelque chose qui est arrivé à un être humain. De cette manière, le message restera figé dans l'inconscient collectif du groupe auquel le mythe appartient. Ainsi, « tout mythe pose un problème et le traite en montrant qu'il est analogue à d'autres problèmes [...] À ce *jeu de miroirs*, de reflets qui se renvoient l'un l'autre, ne correspond jamais un objet réel » (Delruelle, 1989 :30). Mais quel est ce *jeu*⁴⁴ *de miroirs* auquel Lévi-Strauss fait référence ? Il n'est que le fonctionnement de « la pensée mythique, face à face avec elle-même, en absence de tout signifié » (Delruelle, 1989 : 32).

Toutefois, pour pouvoir continuer il faut connaître la pensée symbolique dont Lévi-Strauss nous parle. Elle « est un mode synthétique d'appréhension du monde à l'aide des images devenues signifiantes qui ne trouvent en effet sa juste signification qu'en apparaissant « comme une sorte de *bricolage* intellectuel » » (Delruelle, 1989 : 71). Or, comme Lévi-Strauss nous l'explique, c'est en observant la pensée sauvage que nous pouvons bien saisir l'idée du *bricolage*, puisque c'est elle « qui engendre du sens à partir d'images dont elle dispose et *redisp*ose inlassablement « c'est de toujours s'arranger avec les « moyens de bord » au sein d'un univers instrumental clos » » (Ibid.). Lévi-Strauss présente un humain bricoleur de sens comme un fabricant, idée que nous trouvons aussi chez Roland Barthes au moment où celui-ci nous présente la pensée mythique comme *bricolage*. Nous parlerons de ce *bricolage* lors de l'explication de l'activité structurelle. Nous considérons important de faire le lien entre les deux pensées, puisque c'est ainsi que

appel à la fable du lièvre et de la tortue qui nous raconte comment, lors d'une compétition, le lièvre perd puisqu'il était trop confiant dans ses habiletés. Le message que la fable veut nous transmettre n'est pas de démontrer la grande vitesse du lapin, mais plutôt de ne pas sous-estimer nos adversaires. Or, comme nous pouvons bien le voir, les mythes et les fables nous relatent les faits, les histoires, mais celles-ci nous renvoient à un autre signifié. Cette notion est connue sous le nom de métalangage, mais nous ne nous arrêterons pas sur ce sujet pour le moment.

⁴⁴ Au moment de parler de *jeu*, Lévi-Strauss fait référence au concept de *ludus* chez R. Callois. Puisque « le *ludus* caractérise exactement le mécanisme génératif propre au mythe : on constate toujours une situation de départ susceptible de se répéter indéfiniment, mais sur la base de laquelle des combinaisons toujours nouvelles peuvent se produire » (Callois) (Delruelle, 1989 :33)

nous pourrions comprendre comment la réalité se transforme en simulacre, qui est l'ambiance du néo-totémisme. Le structuralisme « découvre que, sous le nom de « "bricolage" et de "simulacre", ne se cache rien de moins qu'un *non-sens* principale production de sens : "le sens résulte toujours de la combinaison d'éléments qui ne sont pas eux-mêmes signifiants [...] le sens est toujours irréductible" » (Delruelle, 1989 :136). Nous trouvons un non-sens dans l'idée du *mana* de Lévi-Strauss. C'est pourquoi le non-sens est plutôt un producteur de sens. Nous exposerons une explication dans ce qui suit.

2.5 *Le mana ou le signifiant flottant*

Après avoir réfléchi sur la *pensée sauvage* et la pensée mythique, il nous faut savoir quel est le rôle du *mana* chez Lévi-Strauss. Il faut expliciter de la différence entre le *mana* de Durkheim et celui de Lévi-Strauss, ainsi nous pourrions mieux saisir comment *eidolon* peut jouer le rôle de totem au cœur du néo-totémisme. Pour Lévi-Strauss, le totémisme n'est qu'un moyen pour trouver la pensée universelle de l'humain. Pour nous, il est un système symbolique que nous pouvons voir reflété jusqu'à nos jours. Alors que Durkheim le totem est l'hiérophanie de la même société elle-même, la matérialisation du *mana*, en un mot le principe totémique (la société), dans la pensée de Lévi-Strauss, le concept de *mana* est relié à celui de la *case vide*. Il « semble désigner tout être dépourvu d'un nom commun, et donc suspecté de porter une charge magique ou surnaturelle » (Delruelle, 1989 : 36). Selon Lévi-Strauss le concept de *mana* représente une valeur indéterminée de signification, « elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens » (Ibid.). Lévi-Strauss effectue une analogie avec le *jeu* où ce signifiant flottant ou case vide peut prendre le rôle de suppléant pour les éléments déterminés dans le jeu soit un joueur ou une pièce... Ainsi, Lévi-Strauss conçoit ce *signifiant flottant* comme « symbole à l'état pur, « valeur symbolique zéro », ne signifie rien, sinon son opposition à l'absence de signification, il fonctionne donc bien comme « case vide » » (Delruelle, 1989 : 37).

Toutefois, les conceptions du type *mana* « sont si fréquentes et si répandues qu'il convient de se demander si nous ne sommes pas en présence d'une forme de pensée universelle et permanente qui, [est] loin de caractériser [uniquement] certaines civilisations, ou prétendus « stades » archaïques ou mi-archaïques de l'évolution de l'esprit humain » (Lévi-Strauss, XLIII). Lévi-Strauss considère que le *mana* est en « fonction

d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses, devant donc apparaître chaque fois que cette situation est donnée » (Ibid.). Ainsi, *mana*, *wakan*, *orenda* et *gadget* sont des termes pour nommer l'inconnu. Tout ce qui n'a pas de nom adopte ces vocables⁴⁵. Ce *mana* n'est qu'un symbole flottant, un signifiant qui peut prendre la matière qui lui est attribuée. Lévi-Strauss nous donne l'exemple des mots *truc et machin* au sein de nos sociétés. Le mot *machin* nous renvoie à l'idée de la *machine* et par extension, nous donne l'idée de force ou de pouvoir. Baudrillard nous invite aussi à observer le *gadget* dans son livre *l'économie politique du signe*. Pour tous les deux, ce sont des mots qui désignent des objets inconnus pour notre esprit. Ils sont alors pour Lévi-Strauss de la même famille que *mana* ou *wakan*. Ces mots ont une valeur indéterminée qui peut adopter n'importe quelle signification. Ils peuvent recevoir n'importe quel sens « dont l'unique fonction est de combler un écart entre signifiants et le signifié, ou plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle occasion, ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre le signifiant et signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure » (Ibid. : XLIV).

Pour Lévi-Strauss, *mana* est plus qu'un terme pour nommer la force anonyme qui oblige à redonner l'objet ou qui donne le caractère de sacré à un objet (comme nous trouvons chez Durkheim et plus spécifiquement chez M. Mauss). *Mana* « n'est que la réflexion subjective de l'exigence d'une totalité non perçue » (Ibid. : XLVI). Or, comme nous pourrions le supposer, chez Lévi-Strauss le *mana* « n'est pas de l'ordre du réel, mais de l'ordre de la pensée qui, même quand elle se pense elle-même, ne pense jamais qu'à un objet » (Ibid. XLVII). La notion de type *mana* est « l'expression consciente d'une fonction sémantique dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer malgré la contradiction qui lui est propre » (Ibid.). Pour cette raison, ces notions ne disparaissent pas de notre mentalité, pas plus que de nos sociétés. Elles continuent en étant là pour accomplir la « fonction sémantique » à laquelle elles s'identifient. Cette fonction aide la

⁴⁵ Aujourd'hui, le mot *gadget* substitue le nom des objets dont nous ne connaissons pas tout à fait leur utilisation, ou bien des objets qui sont développés technologiquement pour accomplir une fonction très spécifique. Ces *gadgets* cohabitent avec nous dans notre quotidien, alors que parfois nous ne connaissons pas leur vrai emploi. Comme nous venons de le mentionner ci-dessus, Baudrillard — dans son livre *l'économie politique du signe* — fait toute une analyse de ces objets qui se sont instaurés dans notre vie. Cependant nous vous le présentons comme étant une *case vide* de notre langage qui peut acquérir n'importe quel signifiant. Par exemple le mot *gadget* peut se substituer au terme démarreur à distance des autos, qui ont été développées dans un but spécifique ou aux souliers avec un ouvre-bouteilles intégré dans la semelle. Ou encore aux télécommandes pour les appareils électroniques...

pensée symbolique à se concrétiser. Au cœur de nos sociétés, ces notions représentent aussi ce signifiant flottant « qui est la servitude de toute pensée finie, bien que la connaissance scientifique soit capable, sinon d'étancher, au moins de la discipliner partiellement » (Ibid. : XLIX). Bref, le *mana* réside

« dans ce système de symboles que constitue toute cosmogonie, il serait simplement une *valeur symbolique zéro*, c'est-à-dire un signe marquant la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire à celui qui change déjà le signifié, mais pouvant être une valeur quelconque à condition qu'elle fasse encore partie de la réserve disponible, et ne soit pas déjà, comme disent les phonologues, un terme de groupe » (Ibid. : L).

Voilà comment le mana peut prendre la matière qui lui est attribuée, ce que nous avons vu avec le totem. Le mana, la force immanente (chez Durkheim) prend la forme de divers animaux qui représentent les tribus, mais principalement le totem symbolise toutes et chacune des tribus qu'il représente. Il prend et adopte le sens que les membres de la tribu lui accordent lors du temps rituel. Le totem est alors ce signifiant flottant que nous venons d'observer. Et aujourd'hui — comme nous le verrons ultérieurement — ce *mana* prend aussi la forme des totems postmodernes. En étant un signifié flottant, il s'adapte aux besoins du monde postmoderne, aux diverses significations que les néo-tribus peuvent lui octroyer. Mais comment pouvons-nous expliquer cette transposition du mana au monde d'aujourd'hui ?

2.6 L'activité structurelle, activité donatrice de sens

En tant qu'hommes, nous construisons des objets artificiels de toutes sortes, ou que nous inventons de rites, ou que nous écrivons l'Histoire du passé, nous imitons notre perception de la nature : les produits de notre Culture sont découpés et ordonnés comme nous supposons que sont découpés et ordonnés les produits de la Nature.

Lévi-Strauss⁴⁶

Voici le moment de parler de l'homme structurel, celui qui est l'auteur des symboles et des représentations ainsi que l'acteur des rituels desquels découlent la société et la culture. C'est le personnage principal de cette activité connue comme le structuralisme qui n'est que la succession réglée d'un certain nombre d'opérations mentales. Ainsi, cet humain est défini par son imagination, ou mieux encore par son *imaginaire*, « c'est-à-dire, la façon dont il vit mentalement la structure » (Barthes, 1964 : 213). Or, cette structure est, de l'avis de Barthes, un *simulacre* de l'objet. Cependant, ce simulacre est dirigé et intéressé, « puisque l'objet imité fait apparaître quelque chose qui restait invisible, ou si l'on préfère,

⁴⁶ Lévi-Strauss cité par Leach dans son livre *Lévi-Strauss* p. 31

inintelligible dans l'objet naturel » (Ibid.). Pour y arriver, « l'homme structurel prend le réel, le décompose, puis le recompose [...] entre les deux objets, ou les deux temps de l'activité structuraliste, il se produit de *nouveau*, et ce nouveau n'est rien de moins que l'intelligible général : le simulacre, c'est l'intellect ajouté à l'objet » (Ibid.). Chez Lévi-Strauss cet homme structurel est vu comme un *bricoleur*. Il est le dépositaire de la pensée sauvage, de la pensée mythique, il utilise la métaphore pour consolider son univers. Celui-ci est le créateur des mythes qui jouent le même rôle que le *simulacre* ci-mentionné. Le mythe a pour fonction de dévoiler un *sens caché* qui n'est pas intelligible à première vue. « On dirait que les univers mythologiques sont destinés à être démantelés à peine formés, pour que de nouveaux univers naissent de leurs fragments » (Lévi-Strauss, 1989 :61).

Ainsi se présente à nous un humain fabricant d'un monde qui ressemble au premier, mais le but de cet humain n'est pas de copier plutôt de le rendre intelligible « c'est pourquoi on peut dire que le structuralisme est une activité d'imitation » (Barthes, 1964 : 215). Une imitation d'un monde qui est intelligible et qui consolide l'inconscient collectif de la tribu, du groupe de la société. Cette activité relève d'une *mimesis* qui se construit lors d'une « incessante reconstruction à l'aide des mêmes matériaux, [où] ce sont toujours d'anciennes fins qui sont appelées à jouer le rôle de moyens : les signifiés se changent en signifiants, et inversement » (Lévi-Strauss, 1989 : 62). L'univers du bricoleur est clos, ce fabricant s'arrange avec les *moyens du bord*, ce qui est sa règle générale. « C'est-à-dire, un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus » (Lévi-Strauss, 1989 : 58) puisque la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec aucun projet en particulier. C'est plutôt le résultat de toutes les occasions « qui se sont présentées de renouveler ou d'enrichir le stock, ou de l'entretenir avec les résidus de constructions et de destructions antérieures » (Ibid.). Ainsi le bricoleur ne compte pas sur des moyens définis par un projet quelconque, il les prend pour les utiliser dans d'autres occasions, pour les combiner en d'autres circonstances et ainsi créer quelque chose de nouveau. Ce fabricant de sens les définit uniquement avec une cible : « ça peut toujours servir » (Ibid. :58).

Une fois que nous connaissons les moyens que le bricoleur utilise pour mener à bien l'activité du simulacre, il nous faut savoir comment elle est réalisée. Selon Barthes, le premier objet qui est soumis à l'activité du simulacre peut être donné de façon rassemblée

ou éparse. Il importe peu qu'il soit pris dans le réel social ou dans le réel imaginaire : « ce n'est pas la nature de l'objet copié qui définit un art, c'est ce que l'homme y ajoute en la reconstituant : la technique est l'être même de toute création » (Barthes, 1964 :215). Ainsi, la caractéristique propre à la pensée mythique, le rôle du bricoleur « est d'élaborer des ensembles structurés, non pas directement avec d'autres ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements » (Lévi-Strauss, 1989 : 62)⁴⁷.

Ainsi, la fin et l'objectif de l'activité du simulacre, de l'activité structurelle, la fin de la recomposition de l'objet c'est de lui faire apparaître des fonctions, en un mot la nouveauté du sens : « L'activité structuraliste comporte deux opérations typiques : découpage et agencement. Découper le premier objet, celui qui est donné à l'activité du simulacre, c'est trouver en lui des fragments mobiles, dont la situation différentielle engendre un certain sens, le fragment n'a pas de sens en soi, mais il est cependant tel que la moindre variation apportée à cette configuration produit un changement de l'ensemble [...]. Il faut que tous ses composants soient à la fois identiques et variés pour que tous les discours et ces oeuvres soient intelligibles. [...] [cette opération] produit ainsi un premier état dispersé du simulacre » (Barthes, 1964 : 216 -217).

Dans le cadre de la deuxième opération, l'humain structurel doit découvrir ou fixer des règles d'association aux unités posées lors de la première opération :

« Ce qui se joue à ce stade de l'activité de simulacre, c'est une sorte de combat contre le hasard [...] c'est par le retour régulier des unités et des associations d'unités que l'oeuvre apparaît construite c'est-à-dire douée de sens. [...] Le simulacre ainsi édifié, il ne rend pas le monde tel qu'il l'a pris, et c'est en cela que le structuralisme est important » (Ibid. 217-218).

Ainsi, se manifeste une nouvelle catégorie de l'objet qui est *fonctionnel*. Il n'est ni réel, ni rationnel, mais plutôt « il met en plein jour le procès proprement humain par lequel les hommes donnent son sens aux choses » (Ibid. : 218). La pensée mythique crée alors les sens et les structures « en agençant des événements, ou plutôt des résidus d'événements » (Lévi-Strauss, 1989 : 62). Ainsi, il est possible de croire que la pensée mythique reste prisonnière de cette utilisation des événements et des expériences passées dont elle dispose. Il en est de même de cet univers clos et de ces moyens pris avec l'ambition de découvrir un sens. Malgré tout, « elle est libératrice, par la protestation qu'elle élève

⁴⁷ Au sein de la mythologie d'un peuple, nous pouvons observer que ces mythes se transforment au fil du temps. Ils gardent le noyau de leur histoire, mais elle se serait adaptée tout dépendant de la société et du temps dans lequel elle vit. Ils se construisent avec les événements et les fragments laissés par les mythes anciens. Par exemple, le mythe du *golem* qui représente la création humaine se rebellant contre son créateur. Ce mythe a accompagné l'humain durant toute son histoire. Nous l'observons dans la bible, dans la kabala, dans le talmud, dans la littérature, sous la figure de Frankenstein, dans le cinéma avec le film *Metropolis* (Fritz Lang) et *Der Golem* (Paul Wegener). Même Walt Disney l'a adapté avec l'histoire de l'apprenti sorcier. Aujourd'hui le mythe se présente à nous aussi sous l'image de l'androïde. Nous pouvons bien observer ce que Lévi-Strauss tentait de nous expliquer lors de la pensée mythique. L'humain, ce bricoleur de sens, prend sa réalité, la décompose et la recompose à nouveau en donnant des sens. Or, cette nouvelle création a été possible puisque les moyens pour l'élaborer ont été pris des résidus des événements passés. L'idée du *golem* a persisté, mais l'ambiance dans laquelle elle réside n'est pas la même.

contre le non-sens » (Ibid. :63) qui, de l'avis de Lévi-Strauss, se reflète dans ce qu'il appelle le *modèle réduit*.

Ce modèle réduit est la représentation produite par l'activité structurelle. Ces *modèles* ne sont pas une simple projection de l'objet, ils constituent une véritable expérience sur celui-ci « dans la mesure que le modèle est artificiel, il devient possible de comprendre comment il est fait, de cette appréhension du monde de fabrication apporte une dimension supplémentaire à son être » (Ibid. :65). Or, comme Barthes nous l'a bien montré, l'humain fabricant de sens, lors de l'activité structurelle, construit le simulacre de l'objet en donnant une nouvelle dimension et un nouveau sens à la réalité. Or, par le simple fait de la contemplation « le spectateur est envoyé en possession d'autres modalités possibles de la même oeuvre, et dont il se sent confusément créateur à meilleur titre que le créateur lui-même » (Ibid.).

Le rôle du totem est donc une sorte de protestation contre ce non-sens, puisqu'il devient le signifiant flottant, un modèle réduit qui résulte de l'activité structurelle des humains et de l'exaltation rituelle dont Durkheim nous parlait. La représentation totémique émanait de l'observation de l'environnement de la tribu à laquelle les membres — lors des rituels — lui octroyaient une signification. Nous avons vu que la représentation totémique pouvait être la même pour différentes tribus, mais sa signification variait selon la tribu qui l'hébergeait. Ainsi, nous sommes en face d'un totem libérateur par sa caractéristique d'opposition au vide, au non-sens. Puisqu'il rend le sens intelligible, il est posé dans notre intellect pour ainsi consolider et structurer peu à peu notre inconscient collectif. C'est qui arrive avec *eidolon*, le totem de nos néo-tribus. *Eidolon* est une image prise de notre environnement et à laquelle le bricoleur postmoderne le donne de sens. Cet humain pense – comme le dit Lévi-Strauss – qu'il est le propre créateur de son totem sans se rendre compte qu'il n'a que conféré des nouvelles modalités tout en donnant une nouvelle signification (sa propre signification)⁴⁸. Nous aurons l'opportunité

⁴⁸ Au cœur de nos néo-tribus, l'humain bricoleur n'est pas l'exception à octroyer lui aussi sa signification personnelle. Par exemple, un individu peut avoir une représentation de Coca-cola sur son mur, il peut l'observer comme une simple décoration, mais aussi il pourrait la considérer comme étant le symbole du progrès et de l'avancement de sa société. Aussi peut-il être un moyen de subvention pour une petite entreprise... de cette manière chacun lui donne sa propre utilité et par surcroît sa signification propre. Or, lors de la célébration de Noël, cette compagnie donne des cadeaux pour décorer la maison. Cependant, il n'y a pas beaucoup des gens qui savent que l'image du Père Noël est une invention de Coca-cola et que ces derniers lui ont octroyé la signification du partage, puisque c'est lui qui donne les cadeaux. Chaque être

d'approfondir cette idée dans le corpus du chapitre réservé à ce sujet. Selon Lévi-Strauss, « la vertu intrinsèque du monde réduit est qu'il compense la renonciation à des dimensions sensibles par l'acquisition de dimensions intelligibles » (Ibid.). Ainsi, ces modèles réduits — le totem par exemple — acquièrent leur richesse symbolique puisque ce richesse possède une dimension plutôt intelligible que sensorielle. Au premier regard, nous sommes en face d'une représentation d'un animal, d'une vedette, d'un dieu ou d'un symbole de MacDonald. Cependant, la symbolique nous renvoie à l'idée de la tribu, d'une mode, d'une religion, ou bien du capitalisme respectivement. Voilà la raison pour laquelle nous sommes intéressés à la vision structuraliste. En sachant comment les sens sont attribués, en sachant comment l'humain déconstruit et construit sa réalité en créant le simulacre pour donner un caractère intelligible à la réalité. En observant le totem comme un modèle réduit, comme un signifiant flottant, nous pouvons discerner comment, au sein des sociétés postmodernes, nous donnons un sens à ces images, aux eidôlons qui jouent le rôle de totems. Des images qui partagent notre quotidien, mais auxquelles le bricoleur postmoderne octroie un nouveau sens grâce à son activité structurelle. Aux dires de Lévi-Strauss : « il n'y a pas de totem réel : l'animal individuel joue le rôle de signifiant, et le caractère sacré s'attache, non à lui et à son icône, mais au signifié dont ils tiennent indifféremment lieu » (Ibid. : 74).

En guise de conclusion nous voulons souligner ce que nous retenons du structuralisme : c'est savoir le processus utilisé par l'humain pour octroyer un sens à sa réalité, à ses objets, à ses représentations. Le structuralisme est une « certaine *forme* du monde qui changera avec le monde, et même qu'il éprouve sa validité (mais non sa vérité) dans son pouvoir à parler les anciens langages du monde d'une manière nouvelle, de même il sait qu'il suffit que surgisse de l'histoire un nouveau langage qu'il parlera à son tour, pour que sa tâche soit terminée » (Barthes, 1999 : 219). Grâce à l'analyse structurelle, il est possible de « mettre en évidence l'armature de signifiants à travers laquelle, par le jeu

humain donne la signification voulue en pensant que toute sa tribu partage cette idée, en pensant qu'elle est la véritable signification, sans peut-être se demander qui sont les créateurs de ce totem. Dans un autre registre, considérons la télévision dans les foyers, pour certaines personnes, elle peut être un moyen de loisir, de connaître ce qui se passe ailleurs, d'être en contact avec les nouvelles tendances et les nouveaux produits du marché. Cependant, pour d'autres, elle peut être le symbole de la massification ou de la consommation, un moyen par lequel on endort les gens. Alors, chaque humain lui octroie une signification personnelle. L'humain fabricant de sens prend l'objet « télévision » et le décompose puis le recompose pour fabriquer son sens. De cette manière, il l'ajoute de manière intelligible à son inconscient collectif en lui donnant un sens différent de celui qu'il avait déjà.

formel des oppositions et des différences, ces discours et ces pratiques font sens » (Delruelle, 1989 : 12).

Ainsi, comme Barthes nous le démontre, pour l'humain le plus essentiel est le fait de fabriquer que les sens eux-mêmes :

« Ce n'est pas l'homme riche de sens, mais l'homme fabricant de sens, comme si ce n'était nullement le contenu de sens qui épuisât les fins sémantiques, de l'humanité, mais l'acte seul par lequel ces sens, variables historiques, contingents sont produits. *Homo signifiants* : tel serait le nouvel homme de la recherche structurel » (Barthes, 1964 : 218).

L'habitant par excellence de notre ambiance néo-totémique est cet *homo signifiants*. Il est un adorateur des totems, au cœur d'une société imaginaire. Les images-symboles auxquelles chaque humain octroie le sens voulu en pensant peut-être qu'il est le créateur direct dudit totem. Ainsi, la compagnie *Nike* peut être observée comme un symbole de consommation pour les membres d'une tribu anarchiste, ou comme un indicateur de statut pour un membre d'une tribu sportive avec une filiation pour le basket-ball ou au sein d'un gang de rue, comme un emblème du mouvement du hip-hop. Aux yeux des membres d'une tribu qui sont en faveur du commerce équitable, *Nike* peut être observée aussi comme une grande entreprise transnationale qui implante ses usines dans les pays pauvres ou comme un mode d'exploitation d'enfants pour les membres d'une tribu qui adhèrent au respect des droits humains. D'autre part, les souliers Nike peuvent être aussi les matières premières pour faire de l'art, comme l'a fait Brian Jungen (artiste de Vancouver), au moment de créer des masques rituels totémiques (en suivant les modèles des Haïdas). Il utilisa les souliers de course Nike de la collection Michel Jordan pour donner forme à ses masques. Ainsi à travers l'art, il a réalisé une critique de la culture de consommation tout en faisant appel à des cultures ancestrales de la Colombie-Britannique.

C'est ici que nous finalisons notre promenade au cœur du structuralisme. Une fois que nous connaissons la manière dont les humains chargent de sens leurs symboles et le rôle du totem comme signifiant flottant, la manière dont la société nous structure, nous impose ses normes et les conduit, nous pouvons alors entrer dans l'univers postmoderne qui est l'ambiance du néo-totémisme. En se basant sur les théories mises de l'avant par Durkheim, nous tenterons d'élucider si les sociétés postmodernes suivent ce modèle totémique et si elles utilisent la même méthode pour accorder du sens à leurs représentations. En prenant comme guides Lyotard et Maffesoli, nous tenterons de faire ressortir les éléments clés qui cimentent l'idée du néo-totémisme.

TROISIÈME CHAPITRE

DE L'ANALOGIE DU TOTÉMISME

ENVERS LA CULTURE POST-MODERNE

Et l'on peut observer que la revalorisation du présent va de pair avec celle du mythe, qui sous des noms divers, et de multiples manières, est en train de préoccuper la conscience moderne.

Maffesoli⁴⁹

Dans le cadre des deux premiers chapitres, nous avons eu l'opportunité de saisir quelques aspects du système totémique. Nous savons maintenant l'importance du symbolisme et par surcroît du totem à l'intérieur dudit système. Grâce à la vision durkheimienne du totémisme, nous avons élucidé que le culte envers le totem n'est que l'adoration de la société hypostasiée dans la représentation du totem. Que le principe totémique, la conscience collective et la société ne sont qu'un. Durkheim met en lumière l'importance du symbole totémique. Il nous parle de représentations, de croyances, de rituels et de la signification du totem, mais il laisse de côté la méthode par laquelle les humains octroient son sens au totem et à sa réalité. Pour cette raison, nous aurons fait appel aux dires de Lévi-Strauss et du structuralisme. C'est en nous arrêtant sur cette vision que nous avons pu comprendre l'idée du *signifiant flottant (mana)*, rôle accompli par le totem dans le totémisme. Lévi-Strauss nous aide à mieux comprendre l'importance du symbole, l'importance de la pensée sauvage et de son homologue mythique. En parlant de l'activité structurale nous avons élucidé la manière dont le *simulacre* est constitué. Nous avons constaté que cette activité est une activité d'imitation. Cependant, le but de la pratique humaine n'est pas de copier la réalité mais de la rendre intelligible. L'humain octroie de nouveaux sens à ses objets, à sa réalité, en un mot il donne une nouvelle dimension de la réalité. C'est-à-dire, à travers de l'activité structurelle il établit un monde intelligible qui consolide de cette manière l'inconscient collectif de la tribu, du groupe, de la société.

Lévi-Strauss nous a fait réfléchir sur l'importance de l'octroi de sens qui finalement est plus important que l'objet lui-même. Maintenant, nous savons qu'il s'agit de la conscience collective chez Durkheim, de l'inconscient collectif chez Lévi-Strauss et que pour ce dernier, la *pensée sauvage* est particulière à tous les êtres humains. Grâce à la vision structuraliste du *mana*, nous savons que les notions de type mana accomplissent une

⁴⁹ M. Maffesoli, *Mythe, quotidien et épistémologie*, p. 100

fonction universelle. Cette sorte de notion nous pouvons les retrouver présent au cœur de toute société. Cependant, elle va changer selon la société qui l'héberge. Durkheim nous avait dit que chez les sociétés totémiques traditionnelles, le mana jouait le rôle de la force immanente qui se matérialisait lors du totem, le mana était le principe totémique, bref, la société. Or, chez Lévi-Strauss nous avons vu que le mana joue le rôle de signifiant flottant. Le mana semblait désigner tout ce qui n'avait pas de nom et à qui les humains octroyaient des pouvoirs surnaturels. Le mana était un signifiant qui peut prendre la matière qui lui était attribuée. Même au cœur des sociétés postindustrielles nous pouvons trouver ce type de notions. Cependant elle est adaptée à cette réalité, à cette culture.

En ayant comme préambule ces constatations, nous vous invitons à continuer notre voyage qui, cependant, se poursuivra au sein des sociétés postmodernes, sociétés qui, à notre avis, profitent d'un système symbolique et d'une manière de structuration similaire à ces équivalents totémiques. Nous tenterons de présenter, à l'aide des théories mises de l'avant par Maffesoli, comment ces sociétés peuvent être considérées comme totémiques. Bref, de décrire l'ambiance dans laquelle se vit le néo-totémisme. Pour entreprendre notre propos, nous réaliserons un rapide survol des mythes pour ainsi élucider leur rôle et leur importance au cœur de toute société. Ce qui aura comme finalité de préparer le terrain pour la vision lyotardienne de la société. Lyotard nous apprend que — lors de la faillite des récits fondateurs de la Modernité — la société occidentale expérimente le passage vers l'ère post-industrielle et par surcroît vers la culture postmoderne. Une fois cette étape franchie, nous serons immergés au plus profond de l'ambiance postmoderne, atmosphère par excellence des chapitres ultérieurs.

Dans un deuxième temps, nous ferons appel aux dires de M. Maffesoli et de sa vision néo-totémique desdites sociétés. Moment où nous aurons l'opportunité de constater que — comme dans l'univers totémique durkheimien — au cœur des sociétés post-industrielles il s'expérimente un système totémique tel que celui qu'ont vécu les sociétés traditionnelles. Nous pourrions constater que tous les deux sont composés de rituels et de croyances, que tous les deux préservent leur mémoire sociale lors des mythes. Cependant — comme nous l'observerons ultérieurement — au cœur du système néo-totémique l'ambiance qui se laisse sentir, les rituels et les croyances ne sont pas de la même nature. Notre ambiance est une érotique sociale qui nous invite à une jouissance commune, à la pratique

des rituels quotidiens qui ont comme finalité de ré-enchanter notre réalité. Aujourd'hui, nos rituels sont de l'ordre du paganisme. Ils se pratiquent d'une manière quotidienne, dans un présentisme ; fait qui les différencie de leurs homologues traditionnels. Nous aurons l'opportunité d'approfondir ces aspects lors des chapitres subséquents. Les sociétés postindustrielles comptent aussi sur un système symbolique semblable à celui des sociétés traditionnelles. Les rituels continuent à être pratiqués autour de notre totem. Mais le totem a aussi changé de nature. Au cœur des sociétés imaginaires, le totem appartient au royaume de l'image. Il est encore porteur de cette puissance, de cette force anonyme dont Durkheim nous avait parlé : le mana. Notre système symbolique occupe une place prépondérante dans notre réalité, puisque comme nous le verrons il a pour fonction de couvrir notre réalité, de la ré-enchanter. Il semblerait que la société postindustrielle suit un mode de structuration semblable à celle des sociétés totémiques traditionnelles. Toutes les deux sont aussi composées de tribus, mais les néo-tribus peuvent disparaître et apparaître à n'importe quel moment. Ces tribus – à la différence de leurs équivalentes traditionnelles – se délectent à participer à des rituels quotidiens, païens. Les membres des tribus peuvent changer d'une tribu à une autre sans aucune contrainte.

Dans le présent chapitre, nous observerons que Maffesoli partage l'idée du rituel — moment d'exaltation créatrice, d'effervescence commune — que nous avons trouvé chez Durkheim lorsqu'il nous parlait de l'instauration de la conscience collective de la tribu. Maffesoli nous invite à une ambiance d'érotisme sociale produite lors de la pratique des rituels païens expérimentés dans la vie quotidienne. Nous aurons l'opportunité de voir comment la religion occupe encore une place indispensable pour l'instauration des *fantaisies communes*, qui n'est de l'ordre que de la conscience collective observée chez Durkheim ou de l'inconscient chez Lévi-Strauss. Ainsi, nous constaterons que ces trois termes ne sont qu'une manière différente de nommer une même idée : *le divin social* (la société). Nous tenterons de consolider les ciments de notre réflexion, pour ainsi entreprendre, d'une manière plus approfondie, une nouvelle section, complémentaire, connexe : celle du rituel et du totem. Comme nous l'avons constaté, tout système totémique implique un rituel et une divinité. Ainsi, nous transmettons quelques pistes de réflexions qui pourront, pas à pas, vous aider à imaginer et à plonger avec nous dans cet univers. Nous découvrirons qu'aujourd'hui le rôle du totem est accompli par des *eidôlons*. Que nos rituels, ceux qui constituent notre ensemble social, ont une essence séductrice.

Après de ce bref préambule, nous pouvons commencer notre exploration du monde totémique.

3.1 LA MEMOIRE SOCIAL : LE MYTHE.

Le mythe et l'imaginaire s'allient pour consolider les imaginaires de la civilisation qui les héberge... Le mythe sert à mieux comprendre les choses, les êtres, et mon propre être, mais il apparaît aussi comme un instrument pour penser absolu, qui se donne alors dans un tiers monde, commensurable ni à la pensée pure ni à la conscience empirique

Wunemberger⁵⁰.

Dans le cadre du chapitre précédent, nous avons parlé des mythes chez Lévi-Strauss, de l'importance de la pensée mythique et de l'usage du langage métaphorique pour traduire le message que les mythes préservent. Cependant, nous n'avons pas approfondi le sujet. Nous voulons réaliser un premier arrêt au milieu de l'univers du mythe puisqu'il faut connaître sa définition, son rôle au cœur du social et sa manière d'agir dans le monde. De cette manière, nous discernons le passage de la Modernité vers la Postmodernité. En étudiant l'importance des mythes au cœur du social, nous tenterons de présenter le panorama que Lyotard nous suggère : comment les récits fondateurs ont fait faillite... Or, ces derniers ne sont que les mythes de la Modernité qui ont laissé leur place à l'instauration de nouveaux récits.

Pour mieux comprendre le rôle des mythes dans toute société, nous vous convions chez les sociétés traditionnelles, là où nous observons de manière évidente l'activité des mythes *vivants*. Là où l'ambiance mythique est considérée comme « un monde de création continuée, en même temps que la réintégration du temps humain dans le temps primordial » (Thomas, 1998 : 102). Or, cette réintégration nous donne l'idée qu'avec la pratique rituelle et la narration des mythes les membres d'une communauté participaient au temps de la fondation du monde. Les membres de ces sociétés — comme nous l'avons vu ci-dessus au moment d'observer la vision durkheimienne du totémisme — réalisaient une claire distinction entre le temps sacré (celui des rituels) et le temps profane (celui de la vie quotidienne).

Les mythes *vivants*, comme leur nom l'indique, sont ceux qui s'expérimentent de manière directe, qui influencent directement la vie de la communauté, c'est-à-dire qu'ils « reflètent encore un état primordial [...], ils fondent et justifient tout le comportement et

⁵⁰ Wunemberger. *Les fondements de la « fantastique transcendantale »* p. 49

toute l'activité de l'homme » (Eliade, 1988 : 15). Aux yeux d'Eliade⁵¹, le mythe « est une réalité culturelle extrêmement complexe, qui peut être abordée et interprétée dans des perspectives multiples et complémentaires » (Ibid. : 16). Le mythe nous raconte toujours un événement réel, quelque chose qui s'est passé au début des temps. Il nous décrit la manière selon laquelle le sacré a fait irruption dans le monde, comment les dieux ont arrêté le chaos et ont instauré l'ordre pour instituer le monde. « Le mythe ne parle que de ce qui est arrivé réellement, de ce qui s'est pleinement manifesté » (Ibid. : 17). Au cœur de la communauté, le mythe n'est jamais questionné puisque ce dernier est toujours préféré à la réalité, il « est considéré comme une histoire sacrée, et donc une "histoire vraie", parce qu'il se réfère toujours à *des réalités* » (Ibid.). De l'avis de Lévi-Strauss, « le mythe correspond à une formation d'un mystère religieux – "l'expression d'une réalité inobservable en terme des phénomènes observables" » (Lévi-Strauss, op. cit. Leach, 1970 : 84). Pour Lévi-Strauss, les histoires de la création sont suivies de légendes décrivant des exploits de héros culturels « qui *doivent* avoir un *certain* fondement dans l'Histoire véridique, et ceux-ci, à leur tour, donnent lieu à des récits d'évènements que tout un chacun accepte comme étant "tout ce qu'il y a d'historique" parce qu'ils ont été relatés indépendamment par ailleurs » (Ibid.).

Le mythe est le gardien des récits sacrés, des récits réels. Son devoir fondamental « est de révéler les modèles de tous les rites de toutes les activités humains significatives » (Eliade, 1988 : 19). Les mythes préservent les enseignements des dieux, les préceptes que les membres du groupe devaient suivre pour vivre en société. De cette manière, les activités que les humains suivaient provenaient directement des dieux. Par exemple, si le peuple était de tradition pêcheur, un des mythes expliquait la manière dont un dieu pêchait et pouvait survivre grâce aux fruits de son travail. « Les mythes lui apprend [à l'humain] les « histoires » primordiales qui l'ont constitué existentiellement, et tout ce qui a rapport à son existence et à son propre mode d'exister dans le Cosmos » (Eliade, 1988 : 24).

Les membres des communautés traditionnelles « utilisaient le mythe comme un outil pour dominer le monde » (Dournes, 1968 : 35). C'est-à-dire qu'ils s'approprièrent la Nature à travers les mythes. Ils incluaient dans les mythes les explications du

⁵¹ Nous faisons appel aux dires de M. Eliade – historien des religions – puisqu'il considère que les mythes n'ont jamais disparu de l'ambiance sociale. De plus, Éliade sera une pièce essentielle pour comprendre le rôle du sacré au cœur de notre société et par le fait de quelle manière notre réalité peut être réenchanted. Nous aurons l'opportunité d'approfondir ce thème au chapitre suivant.

comportement de la Nature. Alors, à travers la pratique rituelle et les sacrifices, ils tentaient de changer son cours naturel, en faisant des sacrifices ils essayaient de contenter les dieux. Aux yeux de Dournes, la mythologie est comme le rationalisme des communautés « primitives ». Dès lors, en observant un mythe de la mythologie, nous avons une perception globale et véritable de l'imaginaire du groupe : « le mythe exprime en forme pré-scientifique et image les principales institutions de "l'homme" » (Dournes, 1968 : 44). Le mythe de n'importe quel groupe « désigne l'appareil symbolique dont s'entoure, par addition de l'imaginaire et du culturel, un objet de la vie quotidienne ou une image culturelle banale » (Dubois, 1998 : 28). L'ensemble des mythes constitutifs d'une culture devient sa mythologie. Celle-ci est conçue comme structure symbolique de la culture qui l'héberge. Elle s'alimente de la succession et de l'actualisation des mythes de son gîte. Puisque les mythes qui composent les mythologies d'un peuple ne meurent pas, ils se transforment au fil du temps, alors, ils sont capables de préserver ledit appareil symbolique. « Un mythe qui se transforme en passant de tribu en tribu s'étend à la fin sans disparaître pour autant » [notre traduction] (Lévi-Strauss, 1987 : 253)⁵². Or,

« cette transformation s'opère d'une variante à une autre d'un même mythe, d'un mythe à l'autre ; d'une société à une autre ; pour les mêmes mythes ou pour différents. Ainsi, la transformation affecte soit l'armature, soit le code, soit le message du mythe, mais sans qu'il ne cesse d'exister comme tel » [notre traduction] (Lévi-Strauss, 1987 : 242)⁵³.

Cependant, l'épuisement d'une mythologie justifie, explique et implique les commencements de son successeur. Aux dires de Durand, il faut « revenir des modèles temporels du "retour" et la redondance de la même façon que, dans la contexture profonde du mythe, l'historien voyait la "redondance" et les essaims synchroniques redevenir explicatifs » (Durand, 1996 : 84). Durand nous explique alors que « la redondance des relations linguistiques est significative du *mythe* et de ses dérivés, comme l'ethnologue Lévi-Strauss l'avait montré. Un mythe est une répétition de certains rapports, logiques et linguistiques, entre des idées ou des images exprimées verbalement » (2003 : 15). Ainsi, le sens du mythe autant que de l'histoire est constitué par les « *faisceaux redondants* »⁵⁴.

⁵² *Un mito que se transforma pasando de tribu en tribu se extendía al fin sin desaparecer por ello.*

⁵³ *Estas transformaciones que se operan de una variante a otra de un mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes. Afectan ora la armadura, ora el código, ora el mensaje del mito, pero sin que éste deje de existir como tal.*

⁵⁴ Pour expliquer ce principe, Durand utilise la métaphore hydraulique de *bassin sémantique* qui explique l'*orientation sémantique globale d'une culture donnée à une époque donnée* (Xiberras, 2002 : 98). Cette métaphore nous aidera à mieux comprendre comment les mythes laissent leur trace au fil de

C'est pour cette raison qu'aux yeux de Maffesoli « le mythique participe à l'acte fondateur d'une société » (1987 : 93). Par exemple, les fondations des cités ont besoin d'une mythologie spécifique pour préserver les faits qui se sont passés, ainsi que les causes qui ont motivé leur construction. Une société a besoin de « conforter le sentiment qu'elle a d'elle-même lorsqu'elle a besoin de se remémorer ce qui constitue le fondement de son "être ensemble" elle a recours aux mythes fondateurs et à leur réactivation » (Maffesoli, 1987 : 93).

C'est par le vitalisme du mythe que se garde le sentiment d'appartenance, le sentiment d'être membre de la collectivité. Dès lors, ces représentations symboliques et collectives dérivent des causes et effets de la socialité même. D'ailleurs, *vivre le mythe* représente une expérience *religieuse*, il brise la monotonie du temps quotidien. Au moment de vivre le mythe (soit en écoutant le mythe, soit en participant au rituel ou en étant spectateur), l'humain partage le temps et l'espace avec les dieux, avec les héros et avec ses semblables, tous inclus dans les premiers temps. Le temps s'arrête pour entrer dans le temps primordial, là où tout s'est passé pour la première fois. L'humain — au moment de participer à cette re-création du monde — prend conscience qu'il y a quelque chose d'*essentiel* qui le précède en existence. Cet *essentiel* pourrait être la société vue à partir de l'optique sociétiste de Durkheim.

Aux yeux de Durand, la société et ses membres ont toujours essayé de répondre aux questionnements fondamentaux de l'être humain : Qui sommes-nous ? Que sommes-nous les uns pour les autres ? Que désirons-nous ? D'où venons-nous ? « La question des origines est une obsession de la pensée humaine, les hommes y répondent grâce à la question de l'identité » (Xiberras, 2002 :37). Durand propose le mythe comme réponse, puisqu'il est constitué par les images qui représentent la collectivité. Ces images sont *verbalisées* au sein du mythe *par des signifiants qui lient deux signifiés* : l'ensemble des

l'Histoire. Or, pour que le bassin sémantique se concrétise, il faut six structures : *Ruissellement* : qui se mène à bien quand différents courants (mythes, idéologies, visions du monde) s'assoient dans un milieu culturel ; parfois, ces courants sont des résurgences d'un bassin sémantique passée. *Partages des eaux* : ici, les ruissellements se réunissent en courants orientés différemment. C'est la phase des « querelles », des affrontements de régimes de l'imaginaire. *Confluences* : le courant qui est en train de se constituer a besoin d'être cimenté par les reconnaissances et l'appui des personnalités et autorités influentes. *Au nom du fleuve* : une fois que l'histoire ou le mythe est renforcé par la légende d'un personnage réel ou fictif, le courant reçoit ce nom. *Aménagement des rives* : ici se consolident et se constituent le style, la philosophie, le rationnel. C'est le moment de « seconds » fondateurs, des théoriciens. *Épuisement des deltas* : le courant du fleuve s'affaiblit par l'apparition de ses propres dérivations et par corollaire il se subdivise et se laisse capter par des courants voisins (Durand, 1996 : 85).

membres de la collectivité et les attributs qui la caractérisent. « L'image choisie devient le symbole de la collectivité » (Ibid.). Chaque collectivité va avoir un symbole qui la caractérise dépendant de leurs imaginaires et de l'univers où elle vit, cette image marque l'ordre du monde. Ainsi, « la société se constitue à partir d'une image d'elle-même, lorsqu'elle est verbalisée, elle accède au sens, et ainsi, au statut du symbole » (Ibid. : 38). Comme l'avait expliqué Lévi-Strauss, les mythes ont un sens caché auquel nous pourrions accéder lors de sa *traduction*, en utilisant le langage métaphorique. « Selon Lévi-Strauss, la fonction de la mythologie est d'exhiber au grand jour, bien que d'une manière déguisé, de tels paradoxes ordinairement inconscients » (Leach, 1970 : 109). Puisque, « le mythe est une manière de rêve collectif [dans le sens où Freud le comprend], dont l'interprétation peut révéler un sens caché » (Lévi-Strauss, op. cit. Leach, 1970 : 88). Ainsi, la société se représente elle-même dans le totem : le mythe va raconter l'histoire de l'animal totémique en utilisant un langage métaphorique. La société, en se matérialisant à travers la figure du totem, acquiert son caractère de symbole, elle devient l'hiérophanie du sacré et c'est grâce à la figure du totem qu'elle peut se vénérer elle-même lors des rituels. Voici la manière par laquelle la société devient symbole, elle est verbalisée – lors d'un mythe — et après elle se constitue à partir de l'image qu'elle a d'elle-même (le totem). Alors, si le blason d'une société était un lion, le message qu'elle voulait représenter était son courage et sa force.

Nous observons une analogie avec la vision durkheimienne sur le totémisme. Durkheim nous explique que le culte envers le totem ne s'adresse pas directement à la figure de bois, mais plutôt à sa signification, c'est-à-dire à la société elle-même. De cette manière, au moment de mener à bien les rituels, les membres de la tribu vénéraient leur propre société matérialisée dans le corps du totem qui n'était que le symbole de la tribu. Ici, Durand nous montre sa vision sur la manière dont, à partir d'une image de la société même, elle devient symbole. De cette manière nous pouvons constater un accord entre les dires de G. Durand et la vision de Durkheim sur le totémisme. Tous les deux nous parlent de la manière dont la société devient symbole, l'un dans le corpus du totem et l'autre lors de sa verbalisation. Fait qui nous permet de réaliser un lien avec Lévi-Straus. Il nous montre aussi – à sa manière – cette symbolisation de la société à travers l'idée du mythe. Alors, il faut garder à l'esprit l'importance du système symbolique du totémisme ainsi que la mythologie des peuples, puisque la société s'y préserve.

Ainsi, au cœur du symbole (la société elle-même), il existe un « dynamisme moteur qui rend compte de la représentation d'une action » (Xibarras, 2002 : 38). Or, ce symbole « suscite des actions fondatrices. C'est pourquoi le schème est l'action induite par le symbole » (Ibid.). Ce schème n'est que le « mouvement qui permet de fonder et de définir la notion d'archétype » (Ibid. : 39). L'archétype sert de modèle pour construire notre monde à partir du monde intelligible, car il est la « forme de schèmes ou d'images primordiales » (Ibid. : 41). Si nous continuons dans la logique mythique, ce monde intelligible, ces images primordiales ne seront que le monde des dieux. Ce monde — comme nous le verrons ultérieurement — est le modèle que les humains suivent pour ériger leur monde en suivant le patron du monde réel, celui qui est raconté lors des mythes et qui est représenté dans les *centres du monde*. Ainsi, le schème représente l'action cimentonnée et il « s'énonce sous la forme de verbe » (Ibid. : 41), autrement dit, sous la forme de mythe. De l'avis de Lévi-Strauss « le mythe est une catégorie fondamentale et originelle de l'Esprit » (Lévi-Strauss, op. cit. Dubuisson, 1993 : 147). Ainsi, « l'activité inconscient de l'Esprit consiste à imposer des formes à un contenu que ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits » (Ibid. : 148). Pour cette raison, « les mythes signifiant l'esprit, qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie » (Ibid. : 148), c'est-à-dire la société à laquelle ils appartiennent. En d'autres mots, l'activité inconsciente de l'Esprit entraîne tous les esprits à partager les mêmes formes qui proviennent de la société où ils vivent et interagissent. Ces formes seront verbalisées lors des mythes et de cette façon — comme Durand nous l'explique ci-dessous — la société devient symbole.

Bref, la mythologie est le *corpus* propre à une civilisation. Elle est une façon de définir le temps et l'espace, car, lors du rituel s'établit le rythme de la vie social. La pratique rituelle impose le vitalisme à la société. « En récitant les mythes on réintègre ce temps fabuleux et par conséquent, on devient en quelque sorte “contemporains” des événements évoqués, on partage la présence avec les Dieux et les Héros » (Eliade, 1988 : 31). « Grâce au rituel, l'être humain affirme à son tour, après l'héros et les dieux, et la répétition du temps et de l'espace sacré, son pouvoir d'éternel recommencement. L'espace sacré devient ainsi le prototype de la représentation du temps » (Durand, op. cit. Xibarras, 1996 : 78). Le rituel devient une double affirmation du sacré. « C'est ce “redoublement spatial” et temporel du rituel, dans l'espace sacré, qui permet la dramatisation du temps et

l'émergence de processus cycliques » (Ibid.). Nous aurons l'opportunité d'approfondir au cours du chapitre suivant.

La mythologie est une manière de mettre en évidence les *structures symboliques de l'imaginaire* (social et individuel). Ainsi, l'imaginaire et les mythologies sont constitués de syncrétismes qui se réalisent avec le flux du temps. De cette manière, les mythes « ne sont pas abolis, mais contaminés, superposés et confortés par l'héritage » (Dubois, 1998 : 30). Puisque « les mythes ne meurent pas dans le temps, mais dans l'espace. Les mythes se transforment » [notre traduction] (Lévi-Strauss, 1987 : 248)⁵⁵. « Une sorte de principe de conservation de la matière mythique est ainsi respectée, de la sorte qu'il pourrait toujours sortir un mythe d'un autre mythe » [notre traduction] (Ibid : 242)⁵⁶. Voilà comment nous pouvons penser le mythe comme source d'éléments qui nous aident à mieux comprendre les civilisations qui les produisent. Et comme nous l'avons vu, ils sont une source de savoir et des modèles pour les êtres humains, en plus d'être une sorte de mémoire de l'humanité.

3.2 Du mythe à la Modernité:

Pourquoi le mythe réapparaît-il d'une façon soudaine, sauvage, imprévisible au cœur de la quiétude triomphaliste du scientisme vainqueur ?

Durand⁵⁷.

La mythologie est aux sociétés primitives ce que l'idéologie est aux sociétés « chaudes » (modernes).

Lévi-Strauss⁵⁸.

Dans l'histoire de l'humanité, les mythes commencent à être discrédités au moment où ils perdent leur sens, en d'autres mots quand les membres de la communauté cessent de les laisser s'approcher d'eux pour trouver leurs réponses. En étant les premières sources de connaissances, les mythes prennent la place des légendes, des fantaisies, des contes pour enfants. Toutefois, de l'avis d'Eliade « les premières spéculations philosophiques dérivent de la mythologie » (1988 :143), puisque ces spéculations veulent connaître le commencement absolu, découvrir le mystère de la Création du Monde, le mystère de

⁵⁵ *Los mitos no mueren en el tiempo, pero sí en el espacio. Los mitos se transforman.*

⁵⁶ *Una suerte de principio de conservación de la materia mítica, en los términos del cual de todo mito podría siempre salir otro mito.*

⁵⁷ G. Durand, *Introduction à la mythologie*, pp. 37

⁵⁸ Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, pp. 189. [Notre traduction] *La mitología es a las sociedades primitivas lo que la ideología es a las sociedades « calientes » (modernas).*

l'apparition de l'être. Ainsi, la mythologie « devient une sorte de pensée figée qui sert de base à une spéculation rationnelle, harmonisée [en même temps avec les figures de] la mythologie » (Dubois, 1998 : 30). Malgré tout, dans l'histoire de l'Occident, la mythologie fut peu à peu remplacée et laissée de côté par l'Histoire. Le mythe est considéré comme « les croyances des autres. Nos croyances, elles, sont des vérités » (Boia, 1998 : 60). Au cœur du XIX^e siècle, « le nouveau système philosophique et scientifique se présentait comme un remplaçant de l'imaginaire traditionnel » (Ibid. : 61). Il tentait de remplacer les dieux par la science, la réalité devait être prouvable. « Le sacré était "reconverti", prouvant que l'homme peut transfigurer n'importe quoi en religion. Les temps des *relations scientifiques* approchaient. La Révolution française invente *le culte de la Raison* » (Ibid. : 62). Il commençait l'expérimentation de l'idéologie scientifique de *l'avenir radieux*. Boia explique que l'âge de la Raison est aussi l'âge de l'Utopie. Pour corollaire, la propagation des utopies se répand rapidement « la Raison se délecte à imaginer des sociétés idéales, où tous les ingrédients du refus historique se donnent rendez-vous » (Ibid. : 64).

« Raison – science – technologie – progrès – avenir : la formule magique du XIX^e siècle » (Ibid. : 71). Ainsi, l'Occident plongeait dans un nouveau régime de l'imaginaire. même le sacré était inclus dans ce régime : « le sacré est réinvesti dans la science. La science devient Religion, responsable du bon fonctionnement de l'Univers et du salut de l'humanité » (Ibid. : 72). L'ambiance qui s'expérimentait était celle qui est connue sous le nom de positivisme sociologique : « le "social" devient en quelque sorte refuge sérieux, inavoué, travesti en "physique" ou physiologie sociale de l'imaginaire et du rêve utopique » (Durand, 1996 : 24). Ce positivisme est quelque chose comme l'état de bonheur humain permis et atteint par la voie de la science et de la technique. De l'avis de Durand, le positivisme s'instaure à la façon d'un mythe « et un mythe progressiste qui se pose paradoxalement comme destructeur de mythe » (1996 : 25). Pour cette raison, Durand perçoit le positivisme comme « une émergence très explicite du mythe au sein d'une idéologie qui se croit démythifiant » (1996 : 26). Autrement dit, l'humain abandonne une manière de voir le monde pour une autre, un mythe ne tombe qu'au moment qu'il y en a un autre pour se substituer à lui.

La société vit au cœur d'une atmosphère qui laisse sentir une angoisse envers la perte de l'au-delà. C'est d'ailleurs une angoisse qui, de l'avis de Eliade, se présente à nous

comme un syndrome de la mort immanente : « la passion historiographique de la culture Moderne serait un signe annonciateur de sa mort immanente » (1957 : 64). Une vision — comme celle de la croyance populaire — qui se présente à l’humain avant de mourir, *l’instant suprême qui précède et annonce la mort*, voila le moment que l’être humain de la Modernité expérimentait. L’angoisse de l’humain est secrètement liée à la conscience de son historicité, de sa finitude. Pour les sociétés traditionnelles, la mort était observée comme un rite de passage, une manière d’arriver au paradis. En contrepartie, chez les Occidentaux la mort représente le néant, la mort ne mène plus à un monde meilleur, « pour le monde Moderne la Mort est vidée de son sens religieux, et c’est pour cela qu’elle est assimilée au Néant ; et devant le Néant l’*homo modern* est paralysé » (1957 : 66). Selon Boia, l’image de la mort est projetée sur le destin de l’humain. La mort individuelle devient une mort collective, extinction de l’espace. Nous pouvons commencer à constater le déclin de la Modernité et l’ouverture à ce *nouveau* qui laisse la place aux « autres ». « La fin désacralisée, l’angoisse technologique, le déclin de l’occident et la montée des “autres” représentent des figures nouvelles » (1998 : 23).

Dans cette ambiance d’angoisse, du commencement des luttes entre la Raison et l’Imaginaire, entre les grandes industries et les petits commerçants, entre les cultures millénaires et les cultures de ville... l’Occident vit le surgissement du syncrétisme cimenté par trois populations, qui — en cohabitant — donnent leur caractéristique et dont chacune possède leur mythe fondateur. La première est la pédagogie, *idéologie prométhéenne du XIX^e siècle* (Durand, 1996 : 41). L’école obligatoire est implantée, ainsi que l’intégration de l’humain dans la technologie et l’idéal de croissance des sociétés. Au début du XX^e siècle apparaît la deuxième population ; les mass media *en apparence antagonistes de la mythologie des professeurs*. Un nouveau mythe lutte pour s’instaurer : la figure mythique de Dionysos. « La seule règle secrète est “l’audimat”. Une mainmise sur tous les autres pouvoirs politiques. Une mainmise de nos têtes » (1996 : 42)⁵⁹. La figure de Dionysos

⁵⁹ Cependant, aujourd’hui au sein de la culture postmoderne, ces mythes aident l’humain occidental à bien équilibrer la monotonie du temps quotidien. C’est la nouvelle manière de sortir, de briser le temps profane. Par exemple, hier la pratique rituelle, l’assemblément des membres des tribus brisait la monotonie du temps quotidien. Le temps avait une démarcation claire, il ne se confondait pas. Aujourd’hui au cœur de la postmodernité, les humains ont besoin d’autres types de mythes et de rituel pour délimiter leur temps. Hier les héros furent ceux qui avaient lutté contre un être surnaturel pour libérer le peuple de l’emprise du mal ; aujourd’hui les héros sont construits sur mesure. La machinerie hollywoodienne (James Bond...), les BD (Superman...), le monde sportif (Michel Jordan...), les figures politiques (Hugo Chavez...), les Universités (Noam Chomsky...) sont chargés d’accomplir cette tâche. Ce qui hier se transmettait de manière orale, aujourd’hui — au cœur de la société de l’image — c’est transmis par les médias de masse. Les mythes

apparaît, ce personnage fort et médiatisé prend de plus en plus de place au cœur des sociétés qui ont soif de sortir de la monotonie quotidienne implantée par la croissance des industries et du travail. Et la troisième, qui est représentée par les savants et hermétiques : ils mènent à bien la « construction d'une méthodologie nouvelle, ou tout au moins d'une nouvelle vision du monde qui par delà nos modernités ressemble singulièrement à d'autres très anciennes » (1996 : 42). Puisque les scientifiques se donnaient la permission de parler des événements hors nature, sujets interdits aux sciences « inexactes ».

Nous observons ainsi que — au cœur des sociétés qui se pensaient loin du religieux, ont émergé — il sont émergés des religions dont le centre était la même Raison. Par corollaire, nous sommes témoins de la fondation des groupes tels que les Scientistes, le New Age (« patchwork conceptuel de notre modernité. Un bel exemple de la construction désespéré d'un "ailleurs", qui chez eux est "bientôt" » (Durand, 1996 :20)) ; la Kabbale, la Dianétique, les nouveaux *cultes de la personnalité*⁶⁰ et des mouvements tels que Mouvement pour l'Extinction Volontaire de l'Humanité⁶¹, les Raëliens, entre autres. Cette secte qui prône une croyance aux extraterrestres nous présente un exemple de l'imaginaire de notre temps. L'extension de l'idée que la vie provient du ciel, que le Dieu habite là. « Partout dans le monde le symbolisme céleste exprime la *sacralité de la transcendance* : ce qui est "en haut", ce qui est "élevé", représente le sacré par excellence. [...] le ciel garde une place importante dans le symbolisme » (Eliade, 1957 :187).

Toutefois, « chaque époque, chaque civilisation a sécrété [...] de grands systèmes d'interprétation qui ont marqué le temps et les générations suivantes. [...] Ce système — au-delà de leur scientificité propre, étaient traversées par une grande part de mythe » (Maffesoli, 1987 : 92). C'est grâce à leur dimension mythique, à leur dimension

ont aussi changé leur manière d'arriver au peuple : ils utilisent les facilités techniques que les sociétés actuelles leur fournissent. Toutefois, « tant que l'homme restera homme il continuera à investir dans une réalité transcendante et à imaginer des significations au-delà des apparences » (Boia : 1998 : 31). Soit de façon orale, écrite ou virtuelle, les mythes — à l'aide de leur allié l'imagination — vont accomplir cette mission.

⁶⁰ Au sein de la société Occidentale postmoderne le souci est dans l'esthétique, le savoir paraître, la vie d'ici et maintenant. Le culte autour d'un personnage, d'une idéologie, de la raison, de la science se matérialise par l'érection des religions séculières avec leurs rituels et ses idoles respectifs. À l'ère des médias de masse, les images se propagent à une grande vitesse. Les idoles sont partagées — des fois — peu importe les différences culturelles. Le culte envers les Stars de Hollywood par exemple. Edgar Morin nous parle de ce phénomène dans son livre *Les Stars*. Aussi, Joseph Campbell dans le livre *Les héros aux mille et un visages* nous présente la vision d'un héros moderne, un héros construit pour et par nous : « la vie tout entière du héros est représenté comme une succession spectaculaire d'événements merveilleux et elle atteint son point culminant dans la grande aventure qui forme partie centrale du récit » (1978 :255).

⁶¹ Pour en savoir plus sur ce mouvement particulier, nous vous invitons à visiter leur page web : <http://www.vhmt.org/>.

métaphorique (système symbolique) que l'époque et la civilisation rendent leur idée et leur image dynamique, et ainsi elles peuvent s'identifier à elles-mêmes. Ces images perdurent pour des générations. Elles sont la voie pour exprimer le désir, la nostalgie, le projet de la civilisation. Au moment de mourir, elles laissent la place à d'autres imaginaires (comme nous avons vu avec l'explication des *faisceaux redondants*). Les imaginaires s'amalgament pour donner naissance à un nouveau. Cependant, il préserve le même noyau symbolique, son essence centrale : répondre aux doutes de l'humain en gardant l'idée du mythe d'origine, mais en lui injectant la touche caractéristique de l'ambiance qu'il contient.

3.3 DE L'ÉCLATEMENT DES MÉTARÉCITS À LA POSTMODERNITÉ

Le monde moderne est en quête d'un nouveau mythe, qui seul peut lui permettre de retrouver un nouveau sacré spirituel et lui rendre les forces créatrices.

Mircea Eliade⁶²

Détruisez les monopoles narratifs, détruisez-les comme thèmes exclusifs (des partis), et comme pragmatiques exclusives (des partis et des marchés). Retirez au narrateur le privilège qu'il s'accorde. Faites valoir ce qu'il y a de puissance, non moindre, dans l'exécution, côté narré (et laissez les sots croire que vous faites ainsi l'éloge de la servitude).

Jean François Lyotard⁶³

Maintenant nous savons que les mythes transmettent l'histoire et les croyances des groupes ; qu'ils sont les témoins d'un système symbolique au cœur du social puisqu'« il y a un système derrière les mythes et une conception particulière de ce que le système peut être » (Sperber, 1968 : 193). D'ailleurs, les mythes montrent que les rapports entre le contenu (structure mythologique) et l'expression (structure linguistique) sont les rapports de structure à structure (Ibid. : 201). Les mythes lient les histoires aux pratiques. En d'autres mots, lors du rituel, les mythes s'incarnent pour remémorer l'histoire et l'instaurer dans l'imaginaire collectif du groupe. Ils prouvent que les individus sentent et expérimentent un désir d'appartenance lorsqu'ils participent à ces activités quotidiennes qui construisent la réalité. Comme nous avons aperçu, les mythes de n'importe quelle société (tribus traditionnelles, les métarécits (sociétés modernes) ou les néo-mythes (sociétés postmodernes)) ne durent pas toujours ; ils se transforment — à l'égal des institutions ou

⁶² Mythes, rêves et mystères, pp 23.

⁶³ Instructions païennes, pp. 85-86.

des structures de la société — pour donner naissance, pour instaurer de nouveaux mythes, tribus et sociétés.

Nous avons vu qu'au cœur de la Modernité, la société s'est acharnée pour laisser de côté la tradition. Les réponses se trouvaient dans le savoir scientifique, et ce savoir devenait, en quelque sorte, notre nouvelle religion. Si les mythes se transforment suivant le rythme des sociétés, il en fut ainsi à l'époque de la Modernité. De l'avis de Lyotard, ces mythes concernant la Modernité sont connus sous le nom de *métarécits*, c'est-à-dire le « récit de la mémoire des récits » (1977 : 67). Mais comme il l'explique, il faut que ce métarécit oublie au moins une chose : « *qu'il est un récit*. C'est la contribution qu'il paie au temps ». La Modernité se caractérise par le déclin de ces mythes. « L'impact de la reprise et la prospérité capitaliste, alors que les processus de délégitimation nous laissent sentir que la science contemporaine peut être sensible à ces impacts avant qu'ils aient lieu » (1979 : 63). Or, « la crise du savoir scientifique vient du problème de légitimité du savoir » (Ibid. : 65). Selon Lyotard, lors de la Modernité, nous avons été témoins d'une dissémination des jeux du langage « et là, c'est le sujet lui-même qui paraît se dissoudre » (Ibid. : 66) ; puisque le lien social est un lien langagier. Il y existe plus d'un discours, plus d'un langage, ces liens sociaux sont produits par une combinaison de discours indéterminée. Ainsi, de nouveaux langages s'ajoutent aux premiers — tel ce qui s'est passé avec le mythe et la consolidation de la mythologie —, de cette façon, il se crée de nouveaux systèmes de langages. Par exemple, nous avons le langage binaire des machines, le langage musical, le code génétique, la physique, les mathématiques « chacun est un système qui lutte par sa légitimation à l'intérieur d'une délégitimation. Le langage comme le social éclatent » (Ibid. : 67).

À l'égal du langage, le social se vulgarise, se perd, devient obscène. « Beaucoup de choses sont obscènes parce qu'elles ont un excès de sens, parce qu'elles occupent trop d'espace. Elles atteignent de cette manière une représentation désorbitées de la vérité » (Baudrillard, 2000b : 59). À présent « partout il y a une perte du secret, de la distance et du domaine de l'illusion » (Ibid. : 52). Ce qui est un autre héritage du changement de la Modernité vers une culture postmoderne : « disparition de toute scène, de tout pouvoir de l'illusion, disparition de la distance, de cette distance qui maintient le cérémoniel ou la règle du jeu, le triomphe de la promiscuité dans tous les terrains » (Ibid. : 53). L'obscène

n'est que « la plénitude dans laquelle le vide se laisse uniquement voir. [...] L'exténuation du sens, la qualité de l'éphémère du signe » (Ibid. : 56). Nous vivons au cœur d'une obscénité « blanche et impersonnelle des sondages et des statistiques ; les masses sont obligées à donner leur secret inclus si elles ne l'ont pas » (Ibid. : 61). Ainsi, tout le monde doit divulguer son secret « entrer dans l'espace immanent de la communication » (Ibid. 62). Nonobstant, nous aurons le temps d'approfondir sur le sujet. Nous verrons comment notre réalité est devenue obscène, profane. Comment elle joue avec les apparences pour voiler sa propre obscénité. « Uniquement les apparences, c'est-à-dire, des *signes qui ne laissent pas filtrer le sens*, nous protègent de cette irradiation, de cette perte de substance dans l'espace vide de la vérité » [notre traduction] (Baudrillard, 2000b: 62)⁶⁴.

« [Il] existe actuellement toute une pornographie de l'information et de la communication, des circuits et des réseaux, une pornographie des fonctions et des objets dans sa légitimité, sa fluidité, sa disponibilité, sa régulation, sa polyvalence, dans sa force de signification, dans sa libre expression... » [Notre traduction] (Ibid. : 70)⁶⁵.

Ainsi, Baudrillard nous dit qu'« il existe, sans doute, un état propre de fascination uni à ce delirium de communication, et dès lors, un plaisir singulier » [notre traduction] (Ibid. : 71)⁶⁶. Nous donnons nos secrets et la réalité devient obscène, « nous, les occidentaux, nous soumettons à la sollicitation de cette vérité incontrôlable, nous perdons toutes nos énergies dans le déchiffrement du vide » [notre traduction] (Ibid : 62)⁶⁷.

Cependant, chacun de ces langages (de ces secrets) nous laisse entrevoir les différentes formes de vie au cœur du social. Chacun appartient à une tribu quelconque et à une signification spécifique à eux⁶⁸, puisque « dans le discours il y a la figure-image ; dans

⁶⁴ *Sólo apariencias. es decir, unos signos que no dejan filtrar el sentido, nos protegen de esta irradiación, de esta pérdida de sustancia en el espacio vacío de la verdad.*

⁶⁵ *Existe actualmente toda una pornografía de la información y de la comunicación, de los circuitos y de las redes, una pornografía de las funciones y de los objetos en su legibilidad, su fluidez, su disponibilidad, su regulación, su polivalencia, en su significación forzada, en su expresión libre...*

⁶⁶ *Existe, sin duda, un estado propio de fascinación unido a este delirio de comunicación, y, por lo tanto, un placer singular.*

⁶⁷ *Nosotros los occidentales nos sometemos a la sollicitación de esta verdad incontrolable, perdemos todas nuestras energías en el desciframiento en vacío.*

⁶⁸ Chaque tribu possède un langage caractéristique avec des terminologies spécifiques qui ont sens pour les membres de la tribu. Par exemple, les personnes qui utilisent le *messenger* pour communiquer ont un langage qui est caractéristique. Une personne qui n'est pas familiarisée avec ces sortes d'abréviations n'arrivera pas à comprendre. Ainsi plusieurs utilisateurs de la messagerie instantanée, voire les téléphones cellulaires partagent aussi des codes pour économiser du temps. Le langage est adapté à leurs besoins. Les amateurs du hockey auront aussi un vocabulaire particulier pour connaître les signes que l'arbitre fait, ils connaissent les règles du jeu et la terminologie de chaque geste. Les membres d'une tribu d'informaticiens vont partager les termes adéquats pour pouvoir communiquer et uniquement les personnes familières avec ce

le discours, il y a la figure-forme » (Lyotard, 1999 : 22). Il garde en soi l'idée que le groupe a de lui-même comme le totem, comme le mythe. Ce n'est pas l'exception du savoir scientifique, celui qui proportionne les réponses, celui qui prend la place du religieux, il « est [aussi] une espèce de discours, le savoir en forme de science, et [dans le futur] peut être le principal enjeu dans la compétition mondiale pour le pouvoir » (Lyotard, 1979 : 13). Les détenteurs de ce discours, les groupes du pouvoir conçoivent que « le système doit être programmé comme une *machine intelligente*, optimisation du rapport global de sa performativité. « La seule alternative du système à ce perfectionnement des performances étant l'entropie, c'est-à-dire le déclin » (Ibid. : 25).

« Nos récits (traditions, chrétienne et moderne) faillissent, et ça non pour le développement de la réalité, sinon plutôt parce que l'Occident s'interroge sur son essence de civilisation » (Lyotard, 1993 : 200). L'Occident questionne ainsi ses idéaux. Il sait que les civilisations sont mortelles, « “mais qu'il le sache suffit à le rendre immortel”. Il se fait la muse du monde, il cesse par là d'être une civilisation. Il devient une culture » (Ibid.). De cette manière, en connaissant son déclin, l'Occident devient le mythe par excellence, sa propre mort devient création, une source de représentations nouvelles qui se transforment en emblème de sa culture, en l'inspiration du nouveau totem, en hiérophanie du sacré. Cette nouvelle culture consiste « à dissiper ce qu'il y a de destin, de douleur de finitude, dans l'existence des corps, individuels ou collectifs » (Ibid. : 44).

De là se forme une nouvelle image de la société. « La fonction de régulation et donc de reproduction seront confiées à des automates. Dès lors, la nouvelle façon de diriger sera aux mains de certaines entreprises, des hauts fonctionnaires, des grands organismes professionnels »⁶⁹ (Ibid. : 30). Ainsi, les institutions traditionnelles perdent leur popularité, leur place au sein du social, l'identification au héros de l'histoire, de la nation, de la république devient plus difficile. Cette perte de la figure du héros, des modèles d'identification « a laissé un poste vacant pour la reconstruction des communautés

langage pourront comprendre. Et ainsi notre liste pourrait continuer à loisir, autant de tribus il y a dans la société, autant il y a de langages adaptés.

⁶⁹ Comme George Lucas l'a bien montré dans son film *THX 1138*. Les policiers sont des machines, des robots qui font régner l'ordre dans la ville. Le guide spirituel est une machine qui récite, de fois en fois, les préceptes religieux que les membres du groupe doivent croire. Peut-être Lucas nous laisse entrevoir sa vision d'un futur qui se transformera en réalité ?

sur le modèle occidental » (Ibid., 1993 : 70). Ce qui a comme corollaire que : « maintenant “chacun est renvoyé à soi”. Et chacun sait que ce SOI est peu » (1979 : 30.).

De l'avis de Lyotard, le soi est peu, mais « il n'est pas isolé, il est à l'intérieur d'une texture des relations plus complexes et plus mobiles que jamais » (Ibid. : 31). L'humain est au centre d'un système par lequel passent des messages, des discours de natures diverses. C'est pour cette raison que Lyotard observe le lien social comme une question du jeu de langage : « dans une conversation *émetteur – message – récepteur* se réalise un lien social » (Ibid. : 32). Ainsi, pour comprendre ce lien social, il fait appel à la théorie des jeux, des échanges, des règles. Le social souffre en conséquence d'une « atomisation, le panorama actuel est représenté comme un réseau, comme un jeu du langage » (Ibid. : 33). L'individu est là pour accomplir son labeur et ses rôles, il est immergé dans un réseau très vivant d'échanges et d'interactions. Ces interactions imposent un rythme à ce système composé d'informations, de savoirs, de discours, de messages, partout où les métarécits peuvent s'insérer. Ainsi, le savoir change de statut « en même temps que la société entre dans l'âge post-industriel et les cultures dans l'âge postmoderne » (Lyotard, 1979 : 11).

Nous accédons ainsi à l'époque postmoderne, là où, de l'avis de Lyotard, « *in postmodernisme there is: a shift of emphasis from content to form or style; a transformation of reality into images; the fragmentation of time into a series of perpetual presents* » (Sarup, 1993 : 132). C'est-à-dire « le point extrême de ce tournant symbolique [...] [où] toute la réalité sociale ne devient qu'un champ de représentations, tant l'absence d'un récit fondateur liminaire laisse flotter les signes » (Martucelli, 1999 : 557). Là où les groupuscules et leurs totems qui constituent la nébuleuse sociale réclament être vus, respectés et émancipés. Puisque le « savoir postmoderne raffine notre sensibilité aux différences et renforce notre capacité de supporter l'incommensurable. Il trouve sa raison dans la paralogie des inventeurs » (Lyotard, 1979 : 11). Ces inventeurs ne sont que les bricoleurs qui octroient de nouveaux sens aux représentations qui consolident notre système symbolique. Tel que nous l'avons vu lors de l'activité structurelle, l'important est le « nouveau », l'intelligible octroyé à l'objet... L'assemblage du simulacre ! Ce nouveau système « a un espace intérieur vacant qui est protégé, car il est la ressource de la critique. Cet espace autorise, aussi, l'imagination, il permet qu'on raconte des histoires en toute

liberté » (Ibid., 1993 : 78). Un espace qui est prêt à recevoir le sens que le bricoleur veut lui octroyer. Il accomplit le rôle de signifiant flottant, le *mana* de cette nouvelle société.

De cette manière, « nous sommes entrés, depuis un certain temps, dans ce que l'on peut appeler une zone de haute pression imaginaire » (Durand, 1996 : 17). Nous expérimentons le retour du mythe et la problématique des visions du monde. Durand nous explique que nous expérimentons une re-mythisation qui nous convie au monde des images, des symboles et dès lors à celui de l'imagination symbolique. Cependant, nous nous posons une question : quels sont les motifs et arguments de Durand pour affirmer le retour du mythe au cœur d'un monde séculier comme l'Occident ? Pour répondre à notre question, il montre qu'au sein d'une société scientiste et iconoclaste l'imagination « a des moyens de rééquilibrage, [...] elle a le pouvoir de promouvoir un intense activisme culturel » (2003 : 124). Autrement dit, Durand croit qu'« il faut contrebalancer notre pensée critique, notre imagination démythifiée, par l'inaliénable "pensée sauvage" qui tend la main fraternelle de l'espèce à notre déréliction orgueilleuse de civilisé » (Ibid. : 126). Ce sont les mythes, le symbolique et l'imagination qui — avec l'aide de « l'art des civilisations autres que la nôtre — seront le moyen, le seul moyen, de rétablir un équilibre humaniste réellement œcuménique » (Durand, 2003 : 124). Puisqu'aujourd'hui, « plus que jamais nous ressentons qu'une science sans conscience, c'est-à-dire sans affirmation mythique d'une Espérance marquerait le déclin définitif de nos civilisations » (Durand, 2003 : 130). Dans les mots de Lyotard, nous expérimentons « cette fable [qui] était le rêve inavouable que le monde postmoderne rêve à propos de lui-même. Un conte que le monde se raconte, un grand récit dans un univers, où les récits ont fait faillite. Et accepter que le nouveau héros de notre nouveau conte, fable n'est plus l'Homme » (1993 : 78).

Selon Lyotard, « le sujet perd sa centralité métaphysique pour ne devenir qu'un récit ; une conception d'un moi éclaté, fragmenté, en rupture radicale avec toute idée de totalité » (Martuccelli, 2004 : 558). Dans la société post-industrielle, « les humains sont une invention de développement. Le héros de l'histoire n'est pas l'espèce humaine, mais l'énergie » (Lyotard, 1993 : 87). Cette énergie — qui est au cœur de cette ambiance — « obéit à des lois aveugles locales et à des hasards. Elle est transitoire » (Ibid.). Une énergie du type langagière qui est dépensée à imaginer. Pour cette raison, elle fabrique une réalité, celle de l'histoire qu'elle raconte ; cette réalité s'appelle *imaginaire*. Nous nous

permettons de réaliser une parenthèse pour attirer votre attention sur le concept d'*imaginaire*. Cet imaginaire n'est que la conscience collective chez Durkheim et l'inconscient collectif chez Lévi-Strauss. Comme nous avons eu l'opportunité de l'observer chez Durkheim, la conscience collective est l'ensemble des croyances et des sentiments communs des membres d'une tribu ou d'un groupe qui forment un système qui a sa vie propre. Selon Durkheim cette conscience se trouve dans toutes les sociétés, et c'est à partir d'elle que les humains s'identifient à un type commun. Or, pour Lévi-Strauss l'inconscient « se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois... » (Dubuisson, 1993 :137). Or, cette « fonction symbolique révèle les principes inscrits dans l'Esprit et, comme lui, agit de manière inconsciente » (Ibid.). Ainsi ces structures inconscientes ont aussi pour finalité de faire perdurer le sentiment collectif. L'inconscient est observé comme la pensée sauvage qui est universelle à tout être humain.

« L'existence des réalités imaginaires présuppose des zones neutralisées par rapport aux contraintes simplement réalistes » (Lyotard, 1993 : 89). Cette énergie est alors comme l'*anima minima* qui n'est que « le mode d'une civilisation désertée par ses idéaux. Elle cultive le plaisir de les représenter. Elle se nomme alors culture esthétique » (Ibid. : 172). Une *anima minima* qui fabrique de nouveaux sens à la réalité, une culture esthétique qui occupe de plus en plus l'ambiance qui nous entoure. Le plaisir de cette culture est de représenter les humains comme dieux d'une réalité où l'individu n'a plus la place centrale, comme nous l'avons vu ci-dessus. Or, l'ambiance que l'Occident expérimente est celle de l'observation de « ces idéaux ruinés, il observe que l'imaginaire prévalence sur la réalité » (Ibid. : 200). Un imaginaire, qui n'est que l'intelligible de la réalité, en un mot, son simulacre. « Alors, on observe d'une nouvelle façon le monde des apparences, des processus discursifs et des formes symboliques, jusqu'à arriver à une *glorification des simulacres* » [notre traduction] (Ballesteros, 1996 : XIX)⁷⁰. Qu'est-ce que Lyotard veut nous dire avec cette glorification des simulacres ? Quelle est l'ambiance qui se vit au cœur de cette réalité re-mythifiant ou l'imagination semble vouloir prendre la place laissée par la Raison et ses discours en faillite ? Pour répondre à nos questions, il faut entrer au plus

⁷⁰ Por esta vía se intenta observar de una manera nueva el mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las formas simbólicas, hasta llegar incluso a una glorificación de los simulacros.

profond du décor postmoderne. De cette manière, nous marquerons une autre piste sur la vision totémique des sociétés postmodernes.

3.4 L'AMBIANCE DE LA POSTMODERNITÉ

*La barbarie de notre nouveau monde a donc révélé au moins deux visages masqués : la figure déjà ancienne des fanatismes (cruauté, racisme, nationalismes, intégrismes...) renforcés, décuplée par la nouvelle barbarie anonyme et glacée de la bureaucratie, de la techno science et du **buy** annoncé de nos moyens sophistiqués de la communication.*

Durand⁷¹

Nous sommes au cœur de la postmodernité, là où l'imagination, le mythe et la tradition tentent de reprendre leur place. Un monde qui se présente à nous comme une ouverture à une pluralité de traditions avec la même validité, qui a comme conséquence une super abondance d'options qui sont des « points d'accès, où se produit le contact entre profanes, les collectivités et les représentants de systèmes abstraits » (Martucceli, 2004 : 518). En un mot, « *“that posmodernity emphasizes diverse forms of individual and social identity”* (Sarup, 1993 : 130), qui font appel au « surgissement des cultures non-occidentales » [notre traduction] (Ballesteros, 1996 : V)⁷². De l'avis de Lyotard, cette époque est ouverte à un ordre symbolique du même type de celui que la religion octroie, mais totalement sécularisé (Ibid. : 102). Cependant, cette société a comme centre stratégique la production des idées et des images. Il se vit un incrément dans la production et la consommation de l'information, elle est une société qui a comme principe l'idée suivante : *qui a l'information a le pouvoir* (Ibid.). L'obsession pour l'information se laisse sentir un peu partout, elle doit être transmise en temps réel et les images sont ses meilleures alliées. Grâce à ce réseau global d'information, l'économie change de visage en laissant derrière elle l'idée du local et en envisageant l'idée de l'universel. De la même manière, nous sommes témoins de « l'informatisation de la société, de là on observe la transformation du pouvoir et ses effets sur la puissance publique et les institutions civiles » (Lyotard, 1979 : 17). Par conséquent, « nous sommes à l'intérieur d'un panorama économique très vivant, l'hégémonie du capitalisme » (Ibid.). La culture postmoderne recherche

« la qualité de vie, la sensibilité écologiste, l'abandon des grands systèmes de sens, l'ouverture à la participation et l'expression, la re-fonctionnarisation de la mode et de façon particulièrement

⁷¹ G. Durand, cité par Xibarras p. 160.

⁷² [...] y el resurgimiento de las culturas no occidentales.

importante, la réhabilitation du local, du régional et des pratiques et croyances traditionnelles » [notre traduction] (Ballesteros, 1996 : XIV)⁷³.

Ici commence à se dessiner un processus de personnalisation, en accentuant les valeurs hédonistes, le respect pour les différences, le culte de la libération personnelle et de la libre expression (Ballesteros, 1996 : 115). Cette culture se place sur un individualisme qui est exprimé en ramifications et liens collectifs formés à partir des intérêts différenciés, de solidarité de micro groupe et de la participation aux réseaux des divers types en accord avec le paradigme de l'information (Ibid. : XV). Ainsi, « la *condition postmoderne* est conceptualisée comme l'état de la culture après des transformations qui ont affecté les règles du jeu de la science, la littérature et les arts à partir du XIXe siècle » (Lyotard, 1979 : 11). La caractérisation de la société comme postmoderne correspond à l'âge postindustriel déterminé par ladite informatisation.

« "The status of knowledge is altered as societies enter what is known as the postmoderne age. [...] anything in the constituted body of knowledge that is not translatable into quantities of information will be abandoned and the direction of new research will be dictated by the possibility of its eventual results being translatable into computer language. The old principle that the acquisition of knowledge is indissociable from the training of minds, or even of individuals, is becoming obsolete. Knowledge is already ceasing to be an end in itself. It is and will be produced in order to be sold.

It is widely accepted that computerized knowledge has become the principal *force of production* over the last few decades. [...] Knowledge will be the major component in the world-wide competition for power and this is conceivable that nation-states will one day fight for control of information" » (Sarup, 1993 : 133).

Or, nous vivons la marchandisation du savoir, sa traduction en langage de machines, pour ainsi donner l'hégémonie à la technologie. C'est l'âge de la technique et de la science qui fait la crise des récits. « Les grands récits ont perdu la crédibilité au moment de faire plus d'emphases dans les media de l'action que dans les fins. La condition postmoderne est la décadence de la capacité unifiant et légitimant de grands récits de spéculation et d'émancipation » [notre traduction] (Ballesteros, 1996 : 128)⁷⁴.

C'est ainsi que se concrétise une ouverture au monde de l'imaginaire ; les arguments pour construire les changements d'époque se situent sur le terrain de l'esthétique. Une esthétique observée comme « le lien subtil qui existe entre le souci du

⁷³ [...] la búsqueda de la calidad de vida, la sensibilidad ecologista, el abandono de los grandes sistemas de sentido, la apertura la participación la expresión, la refuncionalización de la moda y la manera particularmente importante, la rehabilitación de lo local, de lo regional y de las practicas y creencias tradicionales.

⁷⁴ Los grandes relatos han perdido credibilidad, al hacer un énfasis mayor en los medios de la acción que en los fines. La condición postmoderna es la decadencia de la capacidad unificadora y legitimadora de los grandes relatos de especulación y emancipación.

présent, la vie quotidienne et l'imaginaire, en un mot l'esthétique, entendue ici au sens le plus large : celui d'empathie, de désir *communautaire* d'émotion ou de vibration commune » (Maffesoli, 1993 : 9). Cependant, lors de la faillite des récits de la Modernité, un moyen de légitimation est nécessaire. Cette dernière est accomplie par des *petits récits*, ou en mots de Lyotard par une *paralogie*, « se reconnaît la présence du « petit récit » face à l'insuffisance du principe de consensus comme moyen ou critère de validation » [notre traduction] (Ballesteros, 1996 : 130)⁷⁵. Il se conclut alors « que le consensus s'est transformé dans une valeur antique et suspecte en laissant le champ ouvert à une idée de justice non liée au consensus universel » [notre traduction] (Ballesteros, 1996 : 132)⁷⁶. Ces petits récits jouent le rôle des mythes fondateurs des premiers temps. Ils octroient les réponses, ils préservent l'histoire des tribus postmodernes. Ils ont aussi un sens caché qui est traduisible lors de la traduction du langage métaphorique et par le fait même, ils portent métaphoriquement les structures inconscientes des humains. Ils exécutent le même rôle que leurs homologues traditionnels : établir et faire perdurer le sentiment collectif. En d'autres mots, ils préservent les normes et les règles pour vivre en société, ils conservent la mémoire de leur tribu, ils sont les gardiens de l'imaginaire collectif, du sentiment qui nous fait être ensemble, de cet *intelligible* de la réalité. Les mythes se laissent sentir un peu partout. Quel meilleur exemple que la diffusion qui se fait dans les médias de masse. L'image de Superman qui arrive pour satisfaire une des multiples nostalgies de l'individu moderne qui, « en se sachant déchu et limité, rêve de se révéler un jour un "personnage exceptionnel" un "héros" » (Eliade, 1988 : 227). Nous pouvons voir cette idée dans les romans, dans les films et pourquoi pas dans les combats de *lutte libre* qui personnifie la lutte entre le bien et le mal. Toutes sont des formes mythiques déguisées en formes profanes. Tout ce qui nous provoque une sortie du Temps nous rapproche d'une réalité mythique.

À la différence des membres des tribus totémiques traditionnelles, au cœur de la postmodernité, les personnes n'ont plus besoin de se rassembler pour appartenir à un groupe. Le monde est fortement médiatisé, les êtres humains sont contraints de s'adapter à cette forme de participation (nous approfondirons ce sujet dans le chapitre destiné à cette

⁷⁵ [...] se reconoce la presencia del "pequeño relato" frente a la insuficiencia del principio de consenso como medio o criterio de validación.

⁷⁶ [...] que le consenso se ha convertido en un valor anticuado y sospechoso, dejando el campo abierto a una idea de justicia no ligada a la de consenso universal.

fin). Les néo-mythes sont transmis et créés en grande partie par les médias. Ces derniers inventent des personnages auxquels les gens s'identifient, et en même temps auxquels ils peuvent octroyer le sens voulu. Le sentiment d'appartenance se ressent à distance, les humains sont nomades, ils n'ont plus besoin de se rassembler pour sentir qu'ils font partie d'un groupe⁷⁷. « Détachés des traditions, les individus doivent se construire eux-mêmes, en construisant leurs relations avec les autres et avec le monde » (Martucceli, 2004 : 535).

À l'époque actuelle, les néo-mythes peuvent être incarnés par les extraterrestres, ou par l'image de la fin du monde hautement propagée par la machinerie de fiction (Hollywood). L'humain est à la recherche constante pour s'évader de l'histoire pour chercher un refuge à l'intérieur du temps harmonieux des dieux, pour se sortir du passage du temps. « L'être humain est un infatigable producteur de fictions destinées à doubler en tout point la vie réelle » (Boia, 1998 : 137). Par la médiation de l'art, de la fête, des rituels, l'être humain transforme sa réalité, la découpe et lui redonne des sens, elle devient son simulacre. Un bon exemple est le carnaval... le temps où tout est permis, le temps où la réalité se vit à l'inverse. On découvre que « laïcisés, dégradés, camouflés, les mythes et les images mythiques se rencontrent partout : il n'est que de les reconnaître » (Eliade, 1957 : 33). Il y a des pratiques qui reflètent notre nostalgie envers le monde enchanté des mythes⁷⁸. Le mythe du Paradis incarné, de nos jours, est la vision de la terre paradisiaque du sud. Le rêve scientifique de vivre dans l'espace, l'espoir de revenir à l'harmonie brisée entre les humains et les dieux, d'atteindre le monde de l'au-delà. Tout ce vit *ici et maintenant*, l'humain n'attend plus la promesse d'un monde meilleur dans l'au-delà. Cette promesse est accomplie dans la figure du bonheur terrestre. Cette re-mythification est la seule façon « d'échapper à la prolifération cancérigène des images "sauvages" qui

⁷⁷ Par exemple, les membres de la tribu Che guevariste de n'importe où n'ont pas besoin d'habiter Cuba ou un pays quelconque de l'Amérique latine. Un individu peut porter un t-shirt avec son image. Il manifeste ainsi son goût pour la vision sociale du Che et sa filiation à celle-ci. Dans ce cas, le vêtement a une fonction de signification : « L'homme est vêtu pour exercer son activité signifiante. Le port d'un vêtement est un acte de signification, donc un acte profondément social ». (Umberto Eco op. cit. Pages, p. 71).

⁷⁸ À présent, nous voyons renaître le mythe prométhéen du XVIIIe siècle. La renaissance de la technique, mais plus extravagante que celle d'hier. De 1920 à 1945, nous observons l'avancement des *mass media*, le fordisme, l'incrément de la classe moyenne. Le dieu Dionysos remonte et s'institutionnalise. Le dieu devient bureaucratique ; il devient le loisir, la sécurité sociale et la maîtrise surhumaine des énergies. Les rôles du journaliste, du bureaucrate et du syndiqué prennent de la force dans le social. Les nouvelles idoles politiques, *stars* des sports, arts,... sont diffusées par les médias tous les jours en les renforçant et en les imprégnant dans l'imaginaire du peuple (Durand, 1996 : 198).

caractérise notre époque, et qu'a entraîné l'erreur optimiste de Mc Luhan sur le devenir des médias visuels » (Thomas, 1998 : 104).

Voilà l'importance de cette résurgence du mythique au sein de la postmodernité, puisque le sentiment que le mythe préserve « implique la promesse d'une communauté, d'un sens commun qui est uniquement idée » [notre traduction] (Ballesteros, 1996 : 133)⁷⁹. Au même titre « Durkheim montre bien comment l'idée peut-être "le moteur initial du progrès". La société est avant tout une communauté d'idées » (Maffesoli, 1987 : 92). Cette idée qui est cachée dans l'histoire racontée par le mythe. De nos jours, nous expérimentons une forme d'être ensemble « où importe chaque fois plus la réceptivité des idées » [notre traduction] (Ballesteros, 1996 : 133)⁸⁰. Car notre entourage est consolidé par les simulacres que l'*homo signifiantis* a construits lors de son activité de découpage et d'assemblage de la réalité. Il ajoute l'intellect à ses objets, il octroie de nouveaux sens en érigeant l'hyperréalité caractéristique de la postmodernité. Cette situation est associée au développement technoscientifique et à ses réquisitions d'argumentation très élaborées. « Mais au même moment se provoque une complication des sentiments qui s'observent dans la division des facultés inscrites, c'est-à-dire, une Esthétique du Sublime » [notre traduction] (Ibid., 134)⁸¹.

Lyotard nous parle ainsi des communautés esthétiques qui mènent avec elles « la promesse d'universalisation comme trait constitutif de sa singularité » [notre traduction] (Ibid.)⁸². Pour Lyotard le postmoderne « serait ce qui nie la consolation des formes belles, au consensus d'un goût qui permettrait d'avoir en commun la nostalgie de l'impossible ; ce qui se recherche par le moyen des choses nouvelles pour percevoir s'il y a quelque chose qui est inexprimable » [notre traduction] (Ibid. : 137)⁸³. Cette esthétique du sublime confronte l'humain à un mélange de bonheur et de tristesse, puisqu'il se rend compte qu'il ne peut pas arriver à imiter son entourage à la perfection. « L'imagination échoue, elle n'arrive pas à trouver la représentation adéquate et l'objet reste uniquement comme une

⁷⁹ [...] implica la promesa de una comunidad, un sentido común que es sólo una idea.

⁸⁰ [...] donde importa cada vez más la receptividad de las ideas.

⁸¹ Pero, paralelamente, se despliega también una complicación de los sentimientos que se observa en la división de las facultades inscrites en lo Lyotard llama la Estética de lo Sublime.

⁸² [...] lleva consigo la promesa de universalización como rasgo constitutivo de su singularidad.

⁸³ Lo postmoderno, en cambio, sería aquello que se niega a la consolidación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que se indaga por medio de formas nuevas, no para gozar de ellas, sino para percibir que hay algo que es inexprimable.

idée de la raison » [notre traduction] (ibid. : 138)⁸⁴ dans l'imaginaire. Cependant, si cette situation occamienne une douleur, elle est aussi un double plaisir : « celui qui surgit de la tentative d'harmoniser l'objet avec la raison et l'immensité du pouvoir des idées, en face à l'impotence de l'imagination » [notre traduction] (Ibid.)⁸⁵. Alors, l'artiste, le bricoleur postmoderne, octroie un nouveau sens et une nouvelle perspective à l'objet. Par exemple, l'artiste va nous montrer ce qu'il est possible de voir et non ce qui est visible. Voilà l'esthétique du sublime, elle est la non action de rendre inaliénable le sujet. Elle est l'ordre intelligible de l'objet, l'intelligible du symbole, de nos totems. L'esthétique du sublime est le résultat de ce que nous avons vu lors de l'activité du simulacre. Ainsi, la tâche de l'humain au cœur du postmoderne est d'« essayer de montrer qu'il existe un non montré » [notre traduction] (Ibid.)⁸⁶. L'humain doit tenter d'instaurer une réalité non montrée, de faire externe le pouvoir des idées. Bref, l'instauration d'une nouvelle dimension de la réalité, la dimension du simulacre.

En somme, en réaction à cet héritage de la Modernité : la conquête du savoir et de la technologie, le mondain social c'est-à-dire, la vie quotidienne se tourne vers l'imaginaire, vers une culture esthétique qui exalte notre socialité et nous pousse vers des activités exacerbées qui sont le principe de toute création symbolique dont le corollaire est la tribalisation du social. Puisque « l'esthétique est un moyen d'éprouver, de sentir, commun. C'est aussi un moyen de se reconnaître » (Maffesoli, 2000 : 139). Aujourd'hui, nos tribus sont le résultat de cette manière d'éprouver le sentiment commun. Nous sommes au cœur de la postmodernité, là où tout est chargé de sens. Un sens qui n'est que le résultat de l'activité de notre imagination et de l'esthétique du social. L'individu se délecte de la production de sens, il se submerge de nouvelles créations, virtuelles ou matérielles, et se différencie à travers elles. Il semblerait que nous avons perdu — en le construisant — le sens de la réalité. Telle est l'atmosphère de cette société qui se débat entre le traditionnel et le civilisationnel, entre les grands récits de la Modernité et la propagation des néo-mythes bigarrés de la postmodernité. Une société constituée d'une multiplicité de tribus qui nichent au cœur d'un système totémique où se ressent de plus en plus le désir d'*être*

⁸⁴ *La imaginación fracasa. no logra proporcionar una representación adecuada y el objeto queda sólo como una idea de la razón.*

⁸⁵ *El que surge de intentar armonizar el objeto con la razón y la inmensidad del poder de las ideas ante la impotencia de la imaginación.*

⁸⁶ *[...] intentar presentar que existe un impresentable.*

ensemble. Une société qui transgresse la Modernité où s'expérimente un tribalisme qui « est une déclaration de guerre au schéma substantialiste qui marque l'Occident : L'Être, le Dieu, l'État, les institutions, l'Individu » (Maffesoli, 2000 : XVII). Un tribalisme qui essaie de surpasser l'héritage laissé par la Modernité pour ainsi créer une *unicité* c'est-à-dire un « ajustement d'éléments divers » (Ibid. : 185) et un sentiment partagé par l'intermédiaire de l'esthétique, et du système symbolique résultat de nos activités du simulacre.

3.5 NÉO-TOTÉMISME OU TRIBALISATION ESTHÉTIQUE :

L'esthétique est la grande fête onirique de la participation, au stade où la civilisation a gardé sa ferveur pour l'imaginaire, mais a perdu la foi en sa réalité objective.

Edgar Morin⁸⁷

Jusqu'ici nous savons que la société est le produit des diverses activités que l'humain réalise en commun avec ses semblables tels le rituel, l'activité structurelle ou le bricolage. Tous les trois ont comme corollaire les divers symboles et sens qui consolident notre quotidien. C'est grâce à ces activités que nous octroyons un sens et une signification à tous et chacun de nos objets, à toutes nos créations, à notre réalité. Comme résultat de cette infatigable activité de l'humain, il se construit une hyperréalité, un monde de simulation, comme celui que Baudrillard avait prédit. Cependant, au cœur des sociétés postmodernes, nous sommes aussi structurés et regroupés en suivant la logique totémique. Nous possédons aussi un système symbolique qui préserve l'ensemble de nos représentations collectives, en un mot, l'imaginaire collectif du groupe. La société est alors le résultat de notre socialisation, de nos interactions avec le monde, avec la nature, avec l'humain, bref, d'une socialité. « Cette socialité n'est qu'une concentration de petites tribus s'employant, tant bien que mal, à s'ajuster, à s'accommoder à composer entre elles. [...] Celle-ci est avant tout pulsionnelle fusionnelle et grégaire » (Ibid. : XVII).

Notre histoire, notre conscience collective, nos règles de conduite, nos traditions sont aussi construites à partir de nos rituels et conservées dans nos mythes. Cependant, « les nouvelles tribus préfèrent "entrer dans" le plaisir d'être ensemble, "entrer dans" l'intensité du moment, "entrer dans" la jouissance de ce monde tel qu'il est » (Ibid. : VII). Pour cette raison, nos rituels ont changé de voie : ils sont païens. Ils se mènent à bien de façon quotidienne : nous vivons au cœur du paganisme. « Une espèce de paganisme

⁸⁷ Edgar Morin : *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, p. 118.

reposant sur les sentiments communs, sur le désir de jouissance ici et maintenant » (Ibid., 1990 : 70). Il « renvoie au temps éclaté qui ne vaut que par et pour les instants vécus au jour le jour » (Ibid., 1979 : 29). Voilà le terreau du totémisme postmoderne. De plus « le quotidien et ses rituels, les émotions et passions collectives [...] l'importance du corps en spectacle et la jouissance contemplative, la reviviscence du nomadisme contemporain, voilà tout ce qui fait cortège au tribalisme postmoderne » (Ibid., 2000 : III).

Ces tribus se différencient de celles que nous avons déjà analysées. Elles réalisent des rituels de jour en jour, elles sont immergées au « centre d'une multitude de situations, d'expériences, d'actions logiques et non logiques que constituent la[dite] socialité » (Ibid. : 19). Ainsi, les membres des tribus peuvent partager des sentiments communs, s'identifient, interagissent, créent des mythes et ils octroient des nouveaux sens à leurs totems pour donner un nouveau rythme et une signification à la scène globale. Toutefois, « les tribus ne sont pas stables, les personnes composant ces tribus peuvent évoluer de l'une à l'autre » (Ibid.). Ces tribus sont constituées d'humains qui ont laissé en derrière eux leur statut d'individu doté de multiples fonctions pour *jouer un rôle* dans ce scénario postmoderne. Aujourd'hui, l'humain peut changer de tribu à son plaisir et il peut appartenir à plus d'une. Ce qui transforme chaque humain en

« simple *punctum* d'une chaîne ininterrompue ou encore qui lui attribue une multiplicité de facettes faisant de chacun un microcosme, *crystallisation* et *expression* du macrocosme général. On reconnaît ici l'idée de personne, du masque qui peut être changeant et surtout s'intègre dans une variété de scènes, de situations qui ne valent que parce qu'elles sont jouées à plusieurs » (Ibid. : 25).

Ces scènes constituent un spectacle qui se déroule pour et par les membres de ces tribus et qui produit un *vitalisme*, un bouillonnement continu qui se nomme société. Un vitalisme « qui est le support de la vie quotidienne [...] ; la puissance d'être ensemble [...]. Une puissance irrépressible. Il s'agit là d'une force bien difficile à expliquer, mais dont on peut constater les effets dans les diverses manifestations de la socialité » (Ibid. : 63-64). Cette puissance nous convie à un jeu sans arrêt, sans fin à l'incessante pratique rituelle et par conséquence, l'instauration de nouveaux sens. De l'avis de Maffesoli, « la "fascination de cette puissance" peut se transformer en religion » (Ibid. : 70). Une religion qui est de transcendance : « que celle-ci soit située dans un au-delà ou qu'elle soit une "transcendance immanente" (le groupe, la communauté qui transcende les individus) ne change rien à l'affaire » (Ibid. : 79).

Maffesoli comprend le terme religion comme « un mot qui est employé pour désigner ce qui nous unit à une communauté » (Ibid. : 75), bref *le divin social*. Nous voulons attirer votre attention puisqu'ici il y a une analogie entre le terme du *vitalisme* ou *divin social* chez Maffesoli et celui du *mana, principe totémique* chez Durkheim. Tous les deux leur confèrent le rôle unificateur des tribus, celui qui produit le sentiment d'être ensemble, le support de la vie quotidienne. Tous les deux nous parlent d'une religion à travers laquelle la société se vénère elle-même sous la forme d'un symbole et par la médiation de la pratique rituelle. Pour cette raison, ce qui nous intéresse est sa fonction unificatrice des humains et le support qu'elle octroie pour promouvoir l'être ensemble. Une religion (*reliare*) qui se définit comme « l'étonnante pulsion qui pousse à se rechercher, à s'assembler, à se rendre à l'autre » (Maffesoli, 2002 : 41), « on peut imaginer une conception de religion qui avant tout insiste sur la forme de l'être ensemble, sert ce que j'appelle la "transcendance immanente", autre manière de dire l'énergie qui cimente les petits groupes et communautés » (Ibid. : 109). Puisque c'est là — au cœur de cette *reliance* — que naît le désir d'effervescence qui « va faire que *quelque chose* deviendra chose sacrée et "objet de véritable culte" » (Ibid.). Maffesoli souligne ainsi qu'il est « important de se servir des images religieuses pour saisir *in nunc* les forces d'agrégation sociale » (Ibid. : 149), pour se représenter cette puissance, ce vitalisme vecteur du sentiment d'agrégation. Voici le rôle du totem traditionnel qui incarne le principe totémique (la société) et qui sert d'axe de communion sociale. Nous constatons que les humains postmodernes ne sont pas loin des pratiques homologues au totémisme traditionnel.

Alors, « la post-modernité serait ce mélange organique d'éléments archaïques et d'autres on ne peut plus contemporains » (Ibid., 1979 : 16). On peut entrevoir qu'« on essaye de revenir aux traditions, aux connaissances traditionnelles, on est en quête de sens. On essaye de trouver cette puissance qui est le moteur du social » (Ibid., 2000 : 68). La nostalgie du passé et du sentiment d'appartenance s'instaure dans les sociétés postindustrielles : la socialité de Éros se trouve être *le nouvel Esprit du temps*, de l'époque (Maffesoli, 2000 : 133). Le royaume d'Éros change de tangente et se propage⁸⁸,

⁸⁸ Éros évoque l'amour et la source de vie, mais il représente aussi l'excès de la passion et la source de la mort, dès lors il est ambivalent. Éros inverse la valeur symbolique par son caractère ambivalent. Durand nous explique que dans la mythologie grecque Éros est frère de *Thanatos* et de *Chronos*. Dans un premier temps, le couple Éros et Thanatos (la mort) nous connote le désir d'éternité : les héros expérimentent

en créant une socialité qui nous pousse à la reconnaissance et à l'expérience de l'autre. Socialité qui a comme corollaire cette nouvelle atmosphère d'*érotique sociale*. Cette dernière nous invite à prendre l'esthétique « comme faculté commune de sentir et d'éprouver » (Ibid. : 135). Ainsi, le *divin social* et l'esthétique sont amalgamés dans la même sphère de socialité qui se caractérise par le fait que « la personne joue des rôles, tant à l'intérieur de son activité professionnelle qu'au sein des diverses tribus à lesquelles elle participe. Elle prend sa place dans les divers jeux du *theatrum mundi* » (Ibid. : 138).

Cette « théâtralité instaure et conforte la communauté » (Ibid. : 139) parce que le spectacle, cette mise en scène, assure la fonction de communion. Pour cette raison, la socialité théâtrale se caractérise par sa religiosité. Au sein de l'*érotique sociale*, « on retrouve que l'individu ne peut pas être isolé, mais qu'il est lié, par la culture, la communication, le loisir, la mode, à une communauté » (Ibid. : 140). Bref, l'érotique incite à l'interaction entre les tribus, ses membres et la société elle-même. En conséquence, la « religiosité peut aller de pair avec le développement technologique, et même être conforté par lui » (Ibid. : 140)⁸⁹. Le résultat de cette religiosité est une pluralité des tribus émotionnelles qui peuvent être éphémères ou de longue durée, changeantes ou stables, « qui partagent un territoire réel ou un territoire symbolique, [elle est un] regroupement en fonction des goûts, des passions et des émotions diverses » (Ibid., 2002 : XIX). Peu importe la sorte de tribu, elle « tend à restaurer, structurellement l'efficacité symbolique. Et de personne en personne, on voit se constituer un réseau mystique aux fils tenus mais solides, ce qui permet de parler d'un resurgissement du culturel dans la vie

un instinct de mort pour ainsi combattre l'Éros qui incarne la monstruosité. Il est vaincu par les actes de purification (rituels de purification). « La libido [Éros] composera avec les douleurs du temps renversant comme de l'intérieur le régime affectif des images de la mort » (Xibarras. 2002 : 51). Or, le couple d'Éros et Chronos habite au cœur de la postmodernité. S'expérimente alors le désir d'éternité qui veut surpasser la crainte de la mort et du temps qui s'enfuit. Or, cette nouvelle alliance, en plus de révéler l'histoire primordiale, permet aux humains d'imiter et de ritualiser les actes fondateurs ; « opérer sur la substance même du temps, pour en maîtriser le devenir, maîtriser Kronos le dévoreur, en le transformant en Chronos, celui qui devient alors le dieu du temps » (Xibarras, 2002 : 81).

⁸⁹ En guise d'exemple de la religiosité, sur un pied d'égalité à la technologie, pourquoi ne pas penser aux nouveaux réseaux virtuels que nous pouvons observer aujourd'hui. Les membres de ces tribus se servent d'Internet pour se joindre et pour se savoir faisant partie d'un groupe. Comme la communauté cybernétique de Wikipedia. Là, les membres de cette tribu peuvent exprimer leur point de vue et interagir entre eux, et de cette manière ils connaissent qu'il y a des personnes comme eux qui partagent un espace (virtuel) avec qui ils peuvent communier. Il commence même à se développer du Marketing pour ces groupes virtuels... On le connaît sous le nom de *marketing tribal*. « Ce sont les nouvelles technologies qui ont donné au phénomène communautaire sa dimension virtuelle. Grâce à elles il a pris de nouvelles formes ou a permis à des formes existantes de prendre davantage d'ampleur. À ce titre, les communautés existantes sur Internet font l'objet d'un chapitre spécifique. Le marketing sur Internet a de plus suffisamment de spécificité pour justifier un traitement propre » (<http://www.communautesvirtuelles.net/>).

sociale » (Ibid., 2000 : 151). Voilà le ré-enchantement du monde. Ce dernier a comme résultat une « forme sociale qu'est le *réseau* : ensemble inorganisé et néanmoins solide, invisible et pourtant servant d'ossature à quelque ensemble que ce soit » (Ibid., 2000 : 154). De cette manière, même aujourd'hui, au cœur de cette érotique sociale, de cet univers bigarré de tribus, il est possible — à travers la religion — de renforcer et transformer l'imaginaire collectif, le *divin social* en *aura* qui transcende le groupe⁹⁰. Ainsi, elle prend place dans une perspective imaginaire émanant d'une émotion créatrice qui cimentera la tribu. Une émotion qui n'est que la pratique rituelle. Un rituel comme celui que Durkheim nous avait expliqué auparavant, une effervescence commune qui crée et instaure les représentations collectives du groupe. Comme nous pouvons le constater, et comme Maffesoli nous l'apprend, dans la culture postmoderne s'expérimente aussi cette sorte de rituel : les sensations exacerbées.

Telles sont les structures qui composent la société postindustrielle. Une société qui envisage une harmonie des contrastes, une harmonie qui suit le modèle de l'univers. Une harmonie née du chaos originel, qui surgit de la multiplicité des idéologies et groupes sociaux. Un chaos qui nous offre un équilibre fluctuant, dépendant de la naissance et de la mort des tribus et des récits. De la constance et du vitalisme du rythme social. Elle est « un processus complexe fait d'attractions, de répulsions, d'émotions et de passions » (Ibid., 1990 : 16). Un « mimétisme conflictuel, déambulation existentielle. [Où] l'équilibre des rôles et des situations reste constant. Ce qu'on peut comprendre, ce qu'on appelle le perdurant social » (ibid. : 27). Par le fait même, Maffesoli nous propose de concevoir la société comme l'œuvre d'art de tous et chacun. Il observe que « le sensible, en tant que réalité empirique, et le sens commun, en tant que catégorie philosophique, redonnent le goût au bonheur terrestre. C'est cela même qui leur donne cette connotation païenne » (Ibid. : 67). Car « la puissance collective crée une oeuvre d'art : la vie sociale en soi entière et dans ses divers modalités » (Ibid., 1990 : 27). Une société animée par une

⁹⁰ Cette *aura* n'est que le *mana*, le principe totémique que nous avons observé dans du totémisme traditionnel. Une *aura* qui transcende le groupe et qui se ressent chez les membres des tribus. Or, en guise d'exemple nous pouvons citer la tribu de Michel Jackson. La religion qu'il nous propose est celle de la culture *pop*, avec tous les rituels et croyances qui la consolident. S'il est bien une vedette POP, il a instauré tout un imaginaire relié à cette culture. Les membres de cette tribu vont suivre les préceptes laissés par son représentant. Ils vont porter des *masques* à travers lesquels ils montreront leur filiation envers cette tribu. Et ainsi ils vont créer un réseau qui ne serait peut-être pas rassemblé pour toujours, mais la tribu serait constituée dans l'imaginaire de tous et chacun des membres de cette tribu. Cependant, elle se manifeste lors des rituels communs tel un concert. Alors, cette *aura* va transcender les membres et va rester, elle sera adoptée par de nouvelles générations et ainsi la tribu sera perpétuée au cœur de la nébuleuse tribale.

esthétique, « où tout favorise un sensualisme collectif [...] où l'esthétique, le sentir commun, semble être le meilleur moyen de nommer le "consensus" qui s'élabore sous nos yeux, celui des sentiments partagés ou sensations exacerbées : *Cum-sensualis* » (Ibid. : 14). C'est l'esthétique qui fait la promotion de la jouissance d'être ensemble, de créer et de vivre diverses situations, d'être capable de partager son émotion dans l'accomplissement du rituel quotidien, « puisque la société est organisée et vit à travers des rencontres, des situations, des expériences au sein des divers groupes auxquels chaque individu appartient » (Ibid., 2000 : 160).

La fusion sociale prend une des places prépondérantes dans l'âge esthétique, « elle repose sur le plaisir et le désir d'être ensemble sans but particulier et sans objectif spécifique » (Ibid., 1990 : 49). Maffesoli nous convie ainsi à la « compréhension du lien social à partir de ces paramètres non rationnels que sont le rêve, le ludique, l'imaginaire et le plaisir des sens » (Ibid. : 65). Ainsi, le tribalisme esthétique est basé sur l'idée du partage, de l'extase, du consensuel. « Le paradigme tribal est tout à fait étranger à la logique individualiste. Le groupe n'est compréhensible qu'à l'intérieur d'un ensemble » (Ibid., 2000 : 177). Un tribalisme qui fait resurgir le sentiment d'un « nous » communautaire. Pour cette raison, le tribalisme est en train d'imprégner les formes de vie, « il rappelle l'importance de l'affect dans la vie sociale » (Ibid. : 178).

Dans ce tribalisme, nous sommes témoins d'une prolifération de groupes, de tribus, de villages... Tous et chacun veulent être écoutés, les minorités sont légitimées, tous et chacun ont le droit d'exister, de s'exprimer, de jouir⁹¹. Car, il faut que « le ciment d'un ensemble donné soit justement constitué par ce qui divise. La tension des hétérogénéités les uns sur les autres assurerait la solidité de l'ensemble. [...] Ainsi des modes de vie étrangers les uns aux autres peuvent-ils engendrer en pointillé une manière de vivre commune » (Ibid. : 185). Le totémisme postmoderne est caractérisé alors par sa fluidité et son éparpillement « c'est ainsi qu'on peut décrire le spectacle de la rue dans les mégapoles modernes » (Ibid. : 137). Les néo-tribus de ce tribalisme se créent, se détruisent, se régénèrent. Elles sont comme l'oiseau phénix de l'actualité : il meurt, mais chaque fois qu'il revit, il le fait avec plus d'aplomb. De la même manière, les tribus, les styles et les

⁹¹ Lyotard nous l'expliquait lors du passage à la postmodernité. Dû à l'éclatement des récits fondateurs, les groupes qui composent la société réclament d'être vus, respectés puisque le « savoir postmoderne raffine notre sensibilité aux différences et renforce notre capacité de supporter l'incommensurable » (Lyotard, 1979 : 11).

idéologies (mythes) meurent pour renaître et ainsi engendrer le vitalisme caractéristique de notre société, « dans cette ambiance s'opèrent des "condensations instantanées" fragiles, mais qui dans le moment même sont l'objet d'un fort investissement émotionnel » (Ibid., 138).

Par le fait même, les humains sont immergés dans une pluralité de tribus où l'apparence joue un rôle primordial. Ils suivent une logique d'identification qui « met en scène des "personnes" aux masques variables, qui sont tributaires du ou des totems emblématiques auxquels elles s'identifient » (Ibid., 1990 : 19). Ainsi, les personnes s'associent autour d'un totem à tout moment et en toute situation. « Cette liaison renvoie davantage à une ambiance, un état d'esprit, elle s'exprime de préférence à travers des styles de vie, qui vont privilégier l'apparence et la "forme". [...] Une sorte *d'inconscient collectif* qui sert de maîtrise à la multiplicité d'expériences » (Ibid., 2002 : 179). Pour cette raison, l'action la plus minime est chargée de signification, de sens. Dans les coulisses du *theatrum mundi* se mijote le spectacle de la symbolisation. Les individus démontrent leur filiation aux tribus sans s'en rendre compte : en portant un habillement, en observant les mêmes vitrines, en étant le public d'une émission quelconque, les lecteurs d'un même journal, d'un magazine, les admirateurs d'une vedette, en participant à un événement sportif, à un concert, en achetant un produit, en consommant les produits de la même chaîne alimentaire...⁹² La personne n'est plus considérée comme isolée, elle communique avec plusieurs tribus pour composer l'œuvre d'art suprême : le *divin social*.

Les individus expriment leur appartenance, leur goût, leur attirance pour les multiples tribus en utilisant l'apparence qui, « sous toutes ses formes, est le fondement de multiples situations et actes sociaux » (Maffesoli, 1979 : 15)⁹³. Une effervescence

⁹² Par exemple, une personne peut appartenir à une tribu universitaire, à une tribu des fans de Plume Latravers, à la tribu de simplicité volontaire, à la tribu des lecteurs du Devoir, à un groupe ou elle participe comme bénévole tel le YMCA, à un parti politique, à un groupe écologiste, à un groupe activiste... et ainsi la liste pourrait continuer à loisir. Or, sa participation à ces tribus va former la personnalité de ladite personne. Elle va s'identifier à chacune de ces tribus en utilisant divers masques qui montrent sa filiation et qui laissent entrevoir sa personnalité et les rôles qu'elle occupe dans le terrain de la socialité. Alors, un des masques pourrait être d'utiliser un chandail avec l'image de la pochette d'un de disques de Plume, utiliser un sac en tissu offert par le groupe de Simplicité en montrant son engagement à l'association et son intérêt à l'écologie, l'utilisation d'un porte-clés avec l'insigne du Bloc québécois... En même temps, ce personnage appartient à sa grande tribu Québec et à un niveau élargi à la tribu des Canadiens. Les humains de la culture postmoderne, ceux qui sont des participants de cette érotique sociale sont immergés dans une tribu sans nom qui les charpente en même temps qu'elle charpente la société.

⁹³ Chacun de nous s'identifie et se différencie en utilisant des totems. Un totem chargé de sens, qui servira d'emblème, comme le drapeau gay par exemple. Des rituels un peu partout. Dans les centres

commune comme celle que Durkheim nous avait expliqué lors des rituels totémiques. Une effervescence créatrice où les membres de la tribu instaurent et renforcent leur imaginaire tribal et ratifient le caractère sacré de leur totem. Or, ici nous sommes en train de voir comment –au cœur du postmoderne – la même expérience se vit. Un social dérivé de la pratique des rituels, de cette effervescence commune qui nous inclut dans les multiples tribus qui composent notre société. Maffesoli nous présente un panorama postmoderne avec autant de caractéristiques que ses homologues totémiques. Voilà une autre similitude entre les deux visions.

Aujourd'hui, l'apparence est l'une des meilleures façons d'exprimer notre pensée, notre filiation et notre désir, « la bigarrure de nos rues ne doit pas nous faire oublier qu'il peut y avoir une subtile dialectique entre le montrer et le cacher » (Ibid. 2000 : 165). Fait qu'on peut voir reflété lors de l'utilisation du masque « dont on sait qu'il a entre autres fonctions celle d'intégrer la personne dans une architecture d'ensemble » (Ibid.). Néanmoins, le masque peut être présenté de diverses manières : à travers leur style, leur *look* ou leurs vêtements, les personnages expriment leur association au groupe qu'ils ont choisi. Comme en d'autres temps, l'utilisation de tatouages, la déformation physique, les parties du corps d'un animal pouvaient distinguer les membres d'une tribu. Un masque qui s'adapte selon le scénario à jouer. Un masque qui, en unisson avec l'apparence, joue un rôle primordial dans la mise en scène du quotidien. Puisqu'« il y a bien là "désindividualisation", participation dans le sens mystique du terme, à un ensemble plus vaste » (Ibid. : 166). Car l'individu personnifie divers rôles pour constituer des tribus qui, à leur tour, constitueront la société. En même temps, chaque fois qu'il interagit, il participe à la création d'un imaginaire tribal qui est la source d'inspiration des histoires et des mythes, et crée une base solide du réseau mystique mentionné auparavant. Il réenchante et re-mythifie la sphère du social, car au moment de la délectation commune se réaffirme le système symbolique et ainsi se délimitent les frontières tribales au cœur de la nébuleuse sociale.

commerciaux, dans le stade de *football*, dans les cafés... tout est prétexte à vivre l'expérience d'être ensemble : un *chat room*, des sites de rencontres, le cinéma. Notre place publique se propage autant dans le réel que dans le monde virtuel. L'humain s'unifie en oubliant son être individuel, il s'entrelace pour entrer en communion avec ses prochains, avec l'autre, avec Autrui. Il acquiert ainsi sa valeur en partageant ses passions et ses sentiments, il se place sur la scène mondaine de jour en jour.

Les membres des tribus éprouvent une fièvre d'être ensemble, cette ouverture permet l'expérience du différent, de l'autre, de l'étranger. Car, les caractéristiques des membres de la tribu ne sont plus perçues. Tous et chacun sont camouflés derrière leur masque, nous sommes tous – en même temps — des étrangers. Des étrangers dans le sens où le conçoit George Simmel (1858-1918). Une figure qui devient le symbole de la médiation, l'étranger « ne se définit ni par l'errance ni par la sédentarité, mais comme une médiation entre les deux caractéristiques » (Martucelli, 2004 : 386). L'idée du nomade, la nostalgie du mouvement, le sentiment de nouveau. Une nostalgie que nous pouvons traduire comme le désir de transgresser, puisque l'étranger « symbolise la mobilité. Il est le moins contraint de se soumettre à la tradition. [...] Il est un symbole de la médiation au sein du groupe du dedans et du dehors » (Ibid.). Nostalgie qui nous fait participer à un *double jeu*, « il s'agit de jouer, de théâtraliser, d'être autre chose que ce que l'on est quotidiennement » (Maffessoli, 2002 : 117). Un jeu à travers lequel nous constatons le caractère hétérogène, marginal et étrange de nos tribus. Puisqu'« en vivant en même temps plusieurs réalités c'est comme si l'on vivait une multiplicité de vies » (Ibid. : 107). Néanmoins, il y a une manière de domestiquer l'étrangeté : « la multiplicité de vies étant en la matière une autre manière de dire l'éternité. Une éternité qui se vit au présent » (Ibid.). Or, cet étranger – domestiqué — est le personnage parfait pour caractériser notre réalité post-moderne. « Il n'est pas possible de nier l'Étranger, ou de dénier son rôle » (Ibid. :195). Puisque sa présence est comme une métaphore qui nous permet de penser

« l'efflorescence des images, l'hédonisme et le vitalisme que l'on peut qualifier de dionysiaque. Toutes choses que, parce qu'elles sont vécues en petits groupes, d'une manière différenciée, parce qu'elles ne sont pas dépendantes d'un lien particulier, et ne renvoient pas à des représentations unifiées, interdisent une explication unidimensionnelle » (Ibid.).

Un personnage qui, comme nous venons de le dire, peut être n'importe quel membre de la société, et qui est en même temps proche et lointain. Néanmoins, l'étrangeté ne signifie pas nécessairement une distance géographique ou culturelle, sinon qu'il y a un croisement de frontières (Guillaume, 2000 : 22). Cependant, de l'avis de Guillaume, nous vivons aujourd'hui une *étrangeté artificielle*, dû aux « nouvelles formes d'expression et de communication permises par dispositifs techniques, installés industriellement ; et surtout par les changements dans la sensualité sociale » [notre traduction] (Ibid. : 24)⁹⁴. Or, à

⁹⁴ *Nuevas formas de expresión y comunicación permitidas por dispositivos técnicos, instalados industrialmente; y sobre todo por cambios en la sensibilidad social.*

l'époque actuelle « nous sommes au milieu d'un monde de réseaux multiples qui nous permettent de nouvelles manières de socialité. [...] Je nomme spectral cette nouvelle manière d'être et de réaliser des échanges » [notre traduction] (Ibid. : 25)⁹⁵. La spectralité se montre « dans les attitudes de consommation massive, qui ont permis une non action de rendre inaliénable entre la réalité et le rôle social et qui ont généré un espace dans lequel nous avons appris à être ce que nous ne sommes pas » [notre traduction] (Ibid. : 26)⁹⁶. Donc, nos tribus sont constituées d'étrangers qui sont à la fois distants et proches, avec qui « nous sommes obligés, en même temps et en de multiples occasions, à l'administration des signes, rôles, relations avec des inconnus et des étrangers avec qui il faut partager ou échanger » [notre traduction] (Ibid. : 27)⁹⁷. Ainsi, dans la relation avec autrui, il y a une double dimension : le désir d'être ensemble et le désir de rester incognito ; « à l'époque actuelle, le peuple a accès au plaisir du incognito » [notre traduction] (Ibid.)⁹⁸. « L'agressivité des looks citadins sont l'indice le plus net de la vie secrète et dense de nos micro-groupes contemporains » (Maffesoli, 2000 : 165). Or, dans la mise en scène quotidienne, « il est courant qu'un même individu change chaque jour de costume. Multiplicité extérieure et multiplicité intérieure pourrait-on dire » (Maffesoli, 2000 : 210). Les membres de la tribu peuvent disparaître ou réapparaître au sein de la tribu selon leur désir. La mise en scène est jouée alors par des êtres anonymes. La clé des interactions est l'anonymat, il faut rester dans le secret, sous nos masques, inventer des rôles selon le rôle que nous avons à jouer. Parce que « plus l'individu appartient à différents cercles sociaux, et plus il vit un processus ambivalent d'émancipation individuelle » (Martucceli, 1999 : 391). Pour cette raison, « on trouve l'acceptation de l'étranger. Le fait qu'il soit emblématisé est une manière de reconnaissance » (Maffesoli, 2000 : 211). En jouant des rôles, nous aidons à préserver l'idée de l'hétérogène, nous construisons notre *theatrum mundi* où « tous les acteurs sont parties prenants de la même scène, alors que ses rôles sont différents, hiérarchisés, parfois conflictuels » (Ibid. : 213).

⁹⁵ *Nos encontramos en medio de un mundo de redes múltiples que permiten el desarrollo de nuevas formas de socialidad [...]. Llamo spectral a esta nueva forma de ser y de hacer intercambios.*

⁹⁶ *La espectralidad se muestra también en las actitudes de consumo masivo, que han permitido una desvinculación entre la realidad y el rol social, y han generado un espacio en el que hemos aprendido a parecer lo que no somos.*

⁹⁷ *Nos vemos obligados, al mismo tiempo y en múltiples ocasiones, a administrar signos, roles, relaciones con desconocidos y extraños con quienes hay que compartir o intercambiar.*

⁹⁸ *Hoy en día el pueblo tiene acceso a los placeres del incógnito.*

Avec la télévision, la radio et le cinéma, l'idée d'anonymat se renforce. Nous observons et écoutons des humains, mais tous suivent un rôle : ils sont spectraux (Guillaume, 2000 : 23). Nous nous dissimulons derrière des masques et des pseudonymes. « Les média rendent visible le proche, celle-ci secrète un "liant" pour une communauté donnée, de cette manière la communauté émotionnelle partage ses sentiments à l'égal que dans les sociétés traditionnelles » (Maffesoli, 2000 : 57). Alors, « aujourd'hui le rituel peut-être est informatisé, nos récits sont informatisés à travers les médias de masse. Les coutumes sont transmises par les médias de masse. Par les mythes que ces dernières transmettent s'assure l'ensemble social » (Ibid. : 55)⁹⁹. L'important est que l'humain, au sein de cette érotique sociale — et grâce à l'activité du simulacre —, s'invente, se crée, se dessine, bref se redonne des sens. Et, par corollaire il participe à la création des histoires quotidiennes qui donnent corpus au réel.

La logique postmoderne est une « logique d'être ensemble centrée au quotidien : *hic et nunc*, une structure du domestique » (Ibid., 1990 : 37) ; où « la réalité est la suite de petits réels, une sorte de situationnisme généralisé fait de sincérités successives aboutissant à une forme baroque où tout ce qui disparaît fait corps » (Ibid. : 1990 : 79). Or, « l'imaginaire de creux est ce qui permet la structure de réel » (Ibid. : 75). Pour un tel motif, « la raison s'est vu supplantée par l'imagination, car elle permet le polythéisme que notre époque exige » (Ibid. : 50). Au cœur du tribalisme postmoderne, nous avons « de multiples dieux comme la société grecque ou romaine. Nous avons des dieux qui peut-être ont changé de noms, mais qui possèdent une charge emblématique qui reste identique à elle-même » (Ibid., 2000 : 86). Comme nous l'avons vu lors du symbolisme totémique, nous avons dans notre quotidien des dieux sous divers symboles : le dieu de l'agent sous le symbole de la banque ; le dieu de l'amour, sous la figure de Cupidon ; le dieu du commerce sous la multiplicité des symboles de la publicité ; le dieu de la violence lors de la guerre ; le dieu de la fête sous la figure de Dionysos que nous pouvons percevoir lors de rituels collectifs comme les jeux Olympiques, la coupe du monde, le carnaval... Nous assistons ainsi au temps mobile, au présent éternel, celui qui se vivait lors des rituels, mais

⁹⁹ À travers les films créés et transmis par Hollywood se propage l'*American Way life*. Sans nous en rendre compte, chaque fois que nous voyons un film, on nous incite peut-être, à notre insu, à consommer des produits tels Mac Do par exemple. Ou une manière de vivre. Or, si nous pensons aux télé séries quotidiennes, alors que les jeunes voyaient *Beverly Hills*, ils avaient des modèles à suivre lors de l'adolescence. De cette manière, les nouvelles générations aspiraient peut-être à vivre tel que les écrans leur montraient ...

d'une manière quotidienne : celui du mythe et du symbolisme. « L'esthétique en tant que *moments* vécus en commun renvoie à une autre conception du temps. Celui qui varie selon les personnes et leurs regroupements » (Ibid. 52), celui qui est relatif à la tribu qui le conçoit et l'expérimente.

« Le temps prend racine, s'enroule sur lui-même » (Ibid. 1990 : 156), en nous laissant « l'illusion comme vecteur essentiel de cette ambiance : artificiel, pittoresque, fantastique, apparence superficialité... » (Ibid.) au cœur de l'érotique sociale. Aux yeux de Maffesoli, « aucun domaine de la vie sociale n'échappe à ce jeu de l'apparence. [...] Le monde des apparences est le seul lieu vivable » (Ibid. : 157). L'ambiance et apparence se jumellent et ainsi « en tous domaines et en tous lieux, le paraître l'emporte sur l'être [...] tout est possible d'une mise en image, tout se plie aux contraintes de l'image » (Ibid.). Maffesoli appelle *monde imaginal* cette nouvelle liaison espace-temps. Un présent éternel et un espace qui se vit au cœur du monde des apparences. « L'image est omniprésente dans le social » (Ibid., 1993 : 105). Ce que nous observons dans le « jeu d'interactions qui s'établit entre l'image du moi et les images de l'environnement naturel et social. Images qui ne manquent pas de jouer leurs rôles dans ces situations et expériences des divers ordres que constituent les sociétés » (Ibid. 108). Or, ce monde imaginal peut être observé comme « un ensemble matriciel qui transcende et ordonne les images et expériences mondaines. Ce monde imaginant assurant également le fondement de l'intelligence figurative grâce à laquelle nous comprenons ces mêmes images mondaines » (Ibid. : 109). Nous observons alors que notre quotidien s'organise d'images à partager, ces images qui nous donnent un sens, auxquelles nous nous identifions comme membres d'une tribu, « que ce soient les images macroscopiques, ou celles qui façonnent l'intimité des personnes et leurs micro-regroupements. Le monde imaginal serait en quelque sorte la condition de possibilité d'images sociales » (Ibid.).

Ainsi, le terme monde imaginal tente de nous rendre compte « de tout cet ensemble fait d'images, d'imagination, de symboles, dont est pétrie la vie sociale » (Ibid. : 111). Ici, nous revenons à l'idée de la vie comme une œuvre d'art, puisqu'elle n'est que « l'expression visible d'un flux vital issu du "frottement" d'objets matériels (le monde naturel) et d'objets immatériels (le monde des représentations) » (Ibid. 112). Or, de l'avis de Maffesoli, « l'image est l'expression du vitalisme et s'enracine dans un substrat

naturel [...] elle favorise les interactions et les rend visible » (Ibid. : 113). Nous attirons votre attention ici, puisque Maffesoli — en nous disant que l'image est l'expression du vitalisme — octroie indirectement le rôle du totem à l'image. Le vitalisme n'est que la puissance qui nous motive à la pratique rituelle, il nous fait sentir le besoin d'être ensemble, il est l'équivalent du *mana* durkheimien, du principe totémique. En un mot : il est la société. Or, il nous dit que l'image favorise l'interaction. Que manque-t-il pour lui donner le rôle du totem ? Pour nous renforcer, il nous dit que « l'image en rendant visible peut jouer le rôle d'un sacrement généralisé. En un sens [...] l'image sert de pôle d'agrégation aux diverses tribus qui fourmillent dans les mégapoles contemporaines » (Ibid.). Elle peut être un pôle d'agrégation puisqu'« elle se diffracte à l'infini, en autant de parcelles d'images qu'il y a de groupes porteurs » (Ibid.). Nous voulons souligner que l'image est emblème « de ce qui se vit *hic et nunc*, ce qui en quelque sorte permet de faire corps. L'emblème peut varier sa fonction quant elle est indiquée : vivre au présent la réalité d'un corps communautaire » (Ibid.). Voilà l'ambiance postmoderne de l'érotique sociale.

Le terreau parfait pour distiller la jouissance collective, pour se laisser aller, pour vivre le désir sans limites, sans lendemain au cœur du *hic et nunc*. « Toutes choses traduisant, pour le meilleur et pour le pire, le plaisir-désir de partager, au plus proche, ce qui est donné à vivre *hic et nunc* » (Ibid. 2002 : XV). Ainsi, l'individu expérimente le désir d'appartenance, de se confondre dans l'immensité d'un *nous collectif*, de cette érotique sociale « où ce qui compte, c'est la perte du soi dans un sujet collectif plus vaste : celui de la tribu » (Ibid.). Autrement dit, il vit la dépossession du soi en suivant le rythme du plaisir grégaire, base de tout système tribal. Là, l'affect et la passion acquièrent une place incontournable quant au lien social. Nous sommes au sein de ce *présentisme*. Une « prévalence de l'ambiance et l'apparence » (Ibid. 1990 : 158) qui nous fait éprouver à tout moment et en tous lieux un *hic et nunc* à travers lequel nous pouvons rêver d'être immortels. La vie d'ici et maintenant renforce l'idée de *l'instant éternel* qui s'instaure au cœur de nos sociétés. Nous sommes éternels grâce à nos inventions, à nos images, à notre monde imaginal. Les images « deviennent magiques. Nouveau totem, l'objet est vecteur d'agrégation. Mais cet objet remplit ce rôle justement parce qu'il concentre le temps. Il devient un condensé de temps et d'espace, d'où sa fonctionnelle événementielle » (Ibid. :

159). Les images immortalisent autant l'être humain que le temps et l'espace¹⁰⁰. C'est-à-dire, le totem provoque un consensus de sentiments partagés et de sensations exacerbées au cœur de l'ambiance postmoderne résultant de l'érotique sociale, car – comme nous l'avons vu auparavant — elle est un mélange organique d'éléments archaïques et contemporains. Un amalgame de corpus opposés et cependant capables de vivre en fraternité dans la même *unicité*. En conséquence dudit amalgame, le temps et l'espace linéaire sont court-circuités.

Maintenant, tout est question de différence, d'apparence, de simulacre, de multiplicité, d'excès, de mouvement, de *présentisme* qui, selon Maffesoli (1944-), évoquent l'époque baroque. Il met l'« accent sur une *érotique* globale [...] qui privilégie le mouvement, le sensible et l'émotion » (Maffesoli, 1990 : 170), où subsistent le rituel, le sensible, le tactile, le jouir ensemble. L'apparence, l'art, le beau, l'illusion, toutes caractéristiques de notre actualité, de notre postmodernité, prennent le dessus. Nous observerons, au fur et à mesure des pages qui suivent, la manière selon laquelle nous sommes retombé dans cette réalité mondaine composée d'illusions et d'apparences, de simulacres, de théâtralité et d'exaltation du beau. Ainsi, nous pourrions comprendre l'importance de l'ici et maintenant, des émotions partagées, du ritualisme quotidien. En somme, la faillite, l'éclatement des valeurs sociales instaurées par la Raison et la Modernité.

En résumé, notre tribalisme est caractérisé par l'ouverture au plaisir, au désir et à la jouissance d'être ensemble. Par une vision du temps et de l'espace incarnée dans un localisme et un *présentisme* qui se reflètent dans la vie de l'ici et maintenant, dans la pratique incessante des rituels quotidiens. Il y a là un nouvel exemple du sentiment d'appartenance, du grégarisme et du désir commun. D'une société émotionnelle où sont acceptées et exigées les émotions communes et leurs expressions pour sa propre consolidation. On observe une résurgence du polythéisme culturel et religieux qui se répercute dans la création des multiples groupes et mythes caractéristiques du tribalisme postmoderne. La prolifération des rituels qui — comme nous aurons le temps de l'observer — sont basés sur la séduction fondatrice — essence de notre ambiance esthétique — un jeu des apparences et des rôles qui donne la naissance à cette mise en

¹⁰⁰ Cette idée est exemplifiée dans le roman d'Adolfo Bioy Caseres, *L'Invention de Morel*, qui nous raconte les péripéties d'un fugitif sur une île déserte. Celle île abrite un projecteur d'images qui joue inlassablement. Conçu par Morel dans le but d'assurer son immortalité à travers la projection de ses images. Cette mise en scène spectrale trompe ses observateurs par son excès de réalisme.

scène païenne, élément primordial du vitalisme social. Le lien social (l'énergie fondatrice), ce mana qui déambule dans l'ambiance érotique du social, se laisse percevoir à travers la coutume, la tradition, les idoles, la langue, le style, en un mot, dans les représentations symboliques du quotidien. Ces derniers, dans leur ensemble, constituent la vie sociale et culturelle d'un peuple, bref son imaginaire. Tout cela pour dépasser la tradition de la Modernité. Les grands récits sont tombés pour céder la place à l'imagination, au sensualisme, à la nébuleuse des petits mythes qui jouent le rôle de mémoire sociale.

Dans cette ambiance, le non-logique, les passions et l'imaginaire sont les protagonistes de notre vie urbaine. Là où le sensible et les interactions existent pour la faire vivre. Le sensualisme et l'hédonisme envahissent nos sociétés pour amorcer le pluralisme tribal et social. Un tribalisme qui privilégie l'interaction des tribus à tous les niveaux. Interactions qui sont cause et effet de la vie en société. Celle-ci est renforcée par les pratiques rituelles engendrant l'exténuante production des sens et des images qui les matérialise, des représentations communes et sacrées qui — comme nous l'avons vu — jouent le rôle de totems. Un totem ayant le même caractère emblématique et symbolique que celui conçu par Durkheim. Produit de l'activité structurelle qui lui octroie de nouveaux sens, de la pratique du simulacre qui donne un nouveau caractère, un nouveau sens à notre environnement. Un totem emblématique. Car l'individu et ses tribus se différencient à travers ces symboles. En même temps, ils adorent une image laissant entrevoir un individu, un sujet, un être humain qui n'est plus le centre de l'univers. La nostalgie inspirée de notre narcissisme moderne est remplacée par un sentiment d'orgie collective où l'humain jouit dans le gréganisme et le tribalisme : l'être ensemble.

Tel est le préambule, l'environnement où s'accomplissent les rituels qui cimentent la société. Des rituels païens qui métamorphosent leur filiation avec le sens religieux du *divin social*. Des pratiques rituelles qui vénèrent et idolâtrant des totems, témoins d'une réalité immergée dans l'immense monde des représentations, des symboles, des apparences et des simulacres.

QUATRIÈME CHAPITRE

RITUEL SÉDUCTEUR : CONCEPTEUR DE TRIBUS ET REALITES

Toute société humaine est une entreprise de construction du monde. La religion occupe une place caractéristique dans cette entreprise.

P. L. Berger¹⁰¹

Dans le cadre des chapitres précédents, nous avons élucidé que les sociétés post-industrielles peuvent être observées avec une vision totémique. En effet, lors de notre promenade au cœur de la vision durkheimienne sur le totémisme nous avons constaté que c'est un système d'organisation social et symbolique. À travers ses études sur le totémisme, Durkheim a discerné que ce système est composé de croyances et de rituels et que lors de la pratique rituelle, les humains adoraient le totem – leur divinité – et ils instaurent ainsi leur conscience collective. Par contre Durkheim nous a appris que le totem n'est qu'un symbole qui matérialise le mana, le principe totémique, l'essence sacrée, bref la société. Si les sociétés post-industrielles peuvent être observées comme totémiques, cela veut dire qu'elles ont aussi besoin de la pratique rituelle pour se structurer. Elles aussi adoraient un totem qui était la matérialisation de leur société. Toutefois, il est important de souligner que selon Durkheim, la religion est une manière de relier les membres d'une même tribu autour d'une divinité (totem). Pour reprendre les mots de Durkheim : la religion est une société. « Ce qui constitue cette société, c'est l'existence d'un certain nombre de croyances et de pratiques communes à tous les fidèles, traditionnelles, par suite obligatoires » (Durkheim, 1986 : 173). De cette manière, nous pouvons constater le rôle prépondérant que Durkheim octroie à la religion au sein des sociétés.

Par la suite, nous avons survolé le monde structuraliste qui s'attache à découvrir les structures sous-jacentes des sociétés et, au même moment, nous avons identifié l'importance du symbolisme totémique, le rôle du *mana* (signifiant flottant), ainsi que l'activité du simulacre à travers laquelle les humains octroient les nouveaux sens à leur réalité. Nous avons préservé de cette vision le rôle du *mana* et la façon dont les humains octroient des nouveaux sens à leur réalité, c'est-à-dire leur activité de simulacre. Car, comme nous l'avons observé, c'est à travers ladite activité que les humains peuvent redonner du sens à leur réalité. Conséquemment, nous sommes arrivé au cœur des sociétés

¹⁰¹ Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, pp. 50

transgresseuses, celles qui essaient de se distancer de l'héritage d'un monde conquis par la Raison. Nous avons observé – d'une manière rapide et concise – le passage de ce monde vers l'époque connue sous le nom de postmodernité. Cette époque est le corollaire du *big bang* social, de l'incrédulité envers les récits fondateurs de la Modernité qui s'est traduite par la propagation d'une multitude de néo-tribus et de leurs néo-mythes respectifs. Ces derniers accomplissent le même rôle que leurs équivalents traditionnels, ils préservent la mémoire collective, ils racontent l'histoire de la fondation du monde. Bref, ils gardent l'imaginaire tribal de chacun des groupuscules qui constituent l'ensemble social. De cette manière, nous avons tenté de présenter le panorama qui sert de décor à ces sociétés postindustrielles, ainsi que l'ambiance qui les entoure. Enfin, nous avons élucidé l'ambiance esthétique dans laquelle évolue la vie de tous les jours. Maffesoli nous apprend que les personnes — loin d'être isolées — se délectent d'être ensemble. De plus, elles expérimentent un sentiment d'appartenance, de gréganisme qui les motive à adhérer à une tribu, à pratiquer des rituels qui assurent l'hétérogénéité de l'espace social, pour instaurer l'ambiance caractéristique du tribalisme contemporain. Or, comme l'approche durkheimienne du totémisme nous l'apprend, pour qu'une tribu se constitue et perdure, pour que l'imaginaire collectif de la communauté se préserve, pour que l'instauration du totem arrive à terme, la pratique des rituels est indispensable.

C'est ici que nous commençons une nouvelle étape de notre cheminement. Dans un premier temps, nous nous arrêterons au monde du sacré et du profane. Ce qui aura comme finalité de vous exposer – grosso modo — l'importance de la sacralité au cœur des religions païennes comme celles qui caractérisent nos sociétés. Car, tel que Durkheim nous l'avait appris, le sacré est l'essence de la religion, il est la source de cette dernière. Or, nous suivrons la même méthode qu'auparavant, en ayant comme préambule un rapide survol sur la vision du sacré chez les cultures traditionnelles, nous essayerons d'élucider si les sociétés postindustrielles jouissent encore d'une nature sacrée.

Par la suite, nous nous arrêterons au sujet du caractère profane du réel. Nous aurons l'opportunité d'observer pourquoi notre réel peut être considéré comme profane, comment il est devenu obscène et hyperréel, et comment, alors notre réalité s'est désenchantée. Par corollaire, nous pourrions découvrir comment notre culture postmoderne est revenue sur l'idée et sur le besoin de re-sacraliser et ré-enchanter le monde. Nous tenterons de comprendre que — comme l'avait si bien constaté Durkheim — la religion est

d'ordre séculier, mais en ne s'éloignant pas de la sacralité. Qu'elle et son essence sacrée jouent un rôle prépondérant au cœur du totémisme postmoderne, qu'elle est la gardienne de notre illusion. De cette manière, nous tenterons de poser la base pour découvrir le rôle du rituel dans le système totémique. Nous nous apercevrons qu'il est le médiateur entre les deux mondes, entre le temps sacré et son homologue profane. En sachant la différence entre sacré et profane, nous pourrons mieux comprendre l'atmosphère au sein de laquelle se déroule notre quotidien.

Une fois que nous aurons saisi la dimension du sacré dans les sociétés postmodernes et par surcroît son caractère profane, nous découvrirons l'importance des rituels, ainsi que la manière par laquelle le rituel païen et la sphère du sacré travaillent pour la conception et la propagation de la religiosité, de l'érotique sociale qui caractérise notre tribalisme. Or, si nous parlons d'un système néo-totémique, il nous faut réaliser un survol au cœur du rituel, puisque c'est lui qui nous fait expérimenter cette érotique sociale, cette effervescence commune. En continuant avec la vision durkhemienne de la société, nous constaterons que le rituel continue en nous immergeant aux moments de délectation créatrice qui ont comme corollaire l'instauration du sentiment collectif, les représentations collectives, le système symbolique bref, l'imaginaire qui enfante la dite société. Nous aborderons le sujet du rituel en soulignant le concept de rituel transgresseur. Nous constaterons que les rituels au cœur des sociétés imaginaires sont imprégnés de séduction, bref, ils sont séducteurs.

En remarquant que la société est le résultat de notre pratique rituelle quotidienne, nous accéderons à la vision théâtrale du social. Nous verrons que cette pratique est réalisée comme une mise en scène, comme un bal masqué quotidien. Une fois que nous aurons compris l'importance du rituel quotidien, nous tenterons de comprendre pourquoi la séduction peut être observée comme rituel caractéristique des sociétés postindustrielles. Cette promenade au cœur du rituel aura comme finalité de dévoiler les stratégies suivies pour produire l'hyperréalité qui façonne notre réalité. Hyperréalité composée d'images comme celles desquelles Maffesoli nous avait parlé lors de son explication du monde imaginal. Des images auxquelles – en suivant l'exemple de Maffesoli — nous avons octroyé la place de divinité, de totem. Des images qui sont corollaires de notre entourage esthétique et ritualiste, de notre extase collective, de notre présentisme. Des images qui

utilisent tout leur charme séducteur pour nous immerger dans l'illusion d'une réalité parfaite, laquelle n'est qu'une construction, un simulacre conçu par la société du spectacle.

Ces rituels, ces mises en scène ont comme décor l'ambiance esthétique, séductrice du social où chacun de nous joue une multiplicité de rôles en étant tour à tour séducteur et séduit. Un monde où règnent l'image et les mythes qu'elle génère. Enfin, un monde *imaginal* où la séduction est l'essence de tout lien social, de tout rituel. Cette séduction est le vecteur de re-mythification de la réalité : le destin. Nous savons d'avance que nous ne pouvons pas approfondir chacun des sujets ici proposés. Cependant, en réalisant un survol de ces diverses visions, nous aurons un panorama avec lequel nous pourrions dégager une idée de l'importance du rituel et de l'univers sacré pour la consolidation du social.

4.1 LA RE-SACRALISATION DU MONDE

Le cosmos sacré qui transcende et englobe l'homme dans la mise en ordre de la réalité procure ainsi à celui-ci une garantie suprême contre la terreur face à l'anomie.

P. L. Berger¹⁰²

Nous venons de plonger au sein de l'atmosphère postmoderne. Jusqu'à présent, nous savons – grâce à la vision de Maffesoli — que les tribus néo-totémiques sont immergées au sein d'une érotique sociale. Elle invite ses membres à pratiquer des rituels, à jouir ensemble. « Les divers rituels rappellent le désir d'organicité qui unit les compagnons entre eux » (Maffesoli, 1979 : 55), nous ne connaissons pas encore la finalité des dits rituels. Lors de notre survol des études totémiques traditionnelles, nous avons élucidé que la pratique rituelle cherchait la préservation des croyances, de l'imaginaire collectif et, par surcroît, de la société. La société postindustrielle n'y fait pas exception. Toutefois, les rituels néo-totémiques sont considérés comme païens. Ils résultent de l'éclatement social, du foisonnement des tribus et des dieux, de l'exaltation du temps présent, de l'expérience d'ici et maintenant. Toutefois, ces rituels exaltent — à l'égal de leurs homologues traditionnels — le sentiment d'appartenance, le désir de jouir ensemble, « sans doute, parce qu'un sentiment collectif ne peut s'exprimer collectivement qu'à condition d'observer un certain ordre qui permet le concert et les mouvements d'ensemble » (Durkheim, 2000 : 309). Or, avant de plonger dans le monde du rituel, nous nous demanderons quelle est la fonction du sacré à l'intérieur d'une tribu, d'un groupe ou d'une

¹⁰² Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, pp. 32.

société ? Est-ce que notre paganisme est éloigné de la *sacralité* ? Nous souhaitons connaître si notre ambiance esthétique s'est dissociée de l'univers sacré, ou si elle y est plus immergée que jamais.

4.1.1 L'univers du sacré

Le sacré dérobe à la conscience collective et individuelle quelque chose du contenu des rapports sociaux, quelque chose d'essentiel à la société, et, ce faisant, le sacré travestit le social, le rend opaque à lui-même.

Godelier¹⁰³

Tout d'abord, en guise d'introduction à notre incursion dans l'univers du sacré, nous parlerons de la genèse des rituels selon la vision totémique. Comme nous l'avons vu auparavant, au sein des sociétés totémiques, les premiers rituels s'adressaient aux ancêtres. Plusieurs théories ont été développées pour expliquer ce culte, l'un d'entre elles étant la théorie animiste développée par Tylor – expliqué dans le corpus de notre premier chapitre. Celle-ci nous expliquait que l'être humain avait découvert qu'il était constitué de deux entités : le corps et l'âme. « La notion d'âme [...] est construite tout entière avec les vagues et inconscientes images qui occupent notre esprit pendant le sommeil ; car l'âme, c'est le double, et le double n'est que l'homme tel qu'il s'apparaît à lui-même tandis qu'il dort » (Durkheim, 2003 : 97). C'est au moment de la mort que l'esprit humain se purifiait pour devenir âme. Malgré cela, cette dernière restait captive du monde terrestre, puisqu'elle souffrait de mélancolie et gardait la nostalgie des sentiments humains. Pour cette raison, les membres de la tribu la reliaient aux événements qui sortaient de l'ordinaire, donc ils attribuaient des causes et des explications à tous les phénomènes inexplicables. Les âmes d'êtres humains se métamorphosaient en divinités, en dépositaires du culte. Les rituels se pratiquaient alors pour les vénérer, pour leur demander faveurs et protection, pour les contenter et essayer d'appréhender l'inconnu.

Les membres de la tribu ont commencé à constater l'existence de deux univers, de deux ambiances différentes : le monde sacré (celui des dieux) et le monde profane (celui de la vie de tous les jours). Une frontière s'est peu à peu établie entre ces deux mondes, une démarcation entre eux s'est amorcée. Or, au cœur du totémisme traditionnel, les deux mondes « ne sont pas seulement conçus comme séparés et jalousement rivaux l'un de l'autre. Puisqu'on ne peut appartenir pleinement à l'un qu'à condition d'être entièrement

¹⁰³ Godelier. *L'énigme du don*, p. 241.

sorti de l'autre » (Durkheim, 2003 : 55). En conséquence, leur univers s'était en même temps structuré à partir de cette dichotomie. « C'est donc, en définitive, l'unité et la diversité de la vie sociale qui font, à la fois, l'unité et la diversité des êtres et des choses sacrées (Durkheim op. cit. Prades, 1987 : 141). Ainsi, les entités qui n'appartenaient pas à l'univers sacré se classifiaient dans le domaine du profane. « La chose sacrée, c'est, par excellence, celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher, [...] les deux genres ne peuvent se rapprocher et garder en même temps leur nature propre » (Durkheim, 2003 : 56).

D'ailleurs, le monde sacré était interdit, les objets sacrés étaient défendus à l'intérieur des sanctuaires, ils « sont conservés dans une sorte de temple, au seuil duquel les bruits de la vie profane viennent mourir ; c'est le domaine des choses saintes » (Durkheim, 2003 : 188). D'après les études de Durkheim par rapport aux tribus totémiques, « ce n'est pas à dire cependant qu'un être ne puisse jamais passer d'un de ces mondes dans l'autre : mais la manière dont ce passage se produit, quand il y a lieu, met en évidence la dualité essentielle des deux règnes. Il implique une véritable métamorphose » (2003 : 54). C'est en pratiquant les rituels que les humains pouvaient passer d'un monde à l'autre, puisque le rituel était observé comme « une transformation *totius substantiae* » (Ibid.). Il était, et continue à l'être, un « état exceptionnel d'exaltation où "l'effervescence devient souvent telle qu'elle entraîne à des actes inouïs" » (Durkheim op. cit. Prades, 1987 : 234). Nous apercevons une analogie avec la vision des rituels chez Maffesoli ; tous les deux l'observent comme un état d'exaltation ou d'effervescence.

En ayant comme constat ce bref préambule, nous passerons maintenant à une vision un peu plus générale du monde sacré. Nous posons une question : quelle est la première idée qui vient à notre esprit lorsque nous pensons à l'univers du sacré ? Nous pouvons dire qu'une des premières idées est celle de la religion, celle des interdits et celle des croyances. L'« idée de sacré [est] l'idée cardinale de tout le religieux » (Prades, 1987 : 34). Selon Durkheim, toutes les croyances religieuses connues « présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses réelles ou idéales, que se représentent les hommes en deux classes, en deux genres opposés » (Durkheim, 2003 : 50). Ces deux genres que Durkheim nous présente sont identifiés généralement par deux termes que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. Alors, le trait distinctif de la pensée religieuse est « la division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce

qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane » (Ibid. : 51). Ils sont « deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun, car les énergies qui jouent dans l'un et dans l'autre sont d'une autre nature. Il s'agit de deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui, s'excluant radicalement, sont deux genres d'une hétérogénéité "absolue" » (Durkheim op. cit. Prades, 1990 : 117)

Aux yeux d'Eliade, « l'opposition sacré-profane se traduit souvent comme une opposition entre le réel et l'irréel » (Eliade, 2003 : 18). De l'avis de Caillois, au cœur de l'univers sacré, les humains se trouvent séparés du mondain, du monde habituel ; ici tous leurs gestes suivent une règle et chacun d'eux a une charge symbolique. Cependant, le sacré est un monde où « règne une propension à s'entourer de mystère et à se déguiser afin de se séparer du monde habituel » (1989 : 205). Les activités sacrées enchantent le monde, le passage d'un monde à un autre octroie du rythme à la vie des humains, à leur vie en société. Le sacré est alors revu lors des rituels qui sont « un espace où certaines règles sont en vigueur. Ce sont des mondes temporaux au sein du monde habituel » (Ibid. : 206). Ces mondes nous invitent aux premiers temps, le temps de la fondation du monde, celui qui est raconté par les mythes. Lors des rituels, la vie religieuse de la tribu se fait sentir. Elle se montre comme l'ensemble des rapports entre l'humain et le monde sacré. Le rituel est alors le temps de la prééminence du sacré. Le sacré est alors le moment de transmission des mythes et par surcroît de l'imaginaire. C'est le retour à la création, au temps initial, là où la mise en scène du mythe « assure la fonction de régénérer le monde réel » (Ibid. : 143).

Le sacré est toujours un acte mystérieux : « la manifestation de quelque chose de "tout autre", d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde "naturel", "profane" » (Eliade, 2003 : 17). L'univers sacré engendre des phénomènes hors de l'ordinaire, remplis d'événements qui semblent issus d'un monde étranger, le sacré se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane. Or, « le sacré évoque une manifestation d'un absolu invisible et supra-humain, le divin » (Wunemburger, 1981 : 3). Il est omniprésent, il est la source d'hiérophanies où la divinité devient visible, puisque « le sacré se manifeste toujours comme une puissance d'un tout autre ordre que les forces naturelles » (Eliade, 1957 : 155).

L'hiérophanie est « une manifestation de la force, du *mana* » (Ibid. : 157). Selon Eliade, « ce mana n'est pas fixé dans un objet déterminé, bien que presque n'importe quel

objet soit susceptible de le véhiculer » (Ibid. : 158). « Tout ce qui *est* par excellence possède de ce fait le *mana* ; autrement dit, tout ce qui apparaît à l'homme comme efficace, créateur, parfait » (Ibid.). Nous pouvons réaliser une analogie en première instance avec la vision de Lévi-Strauss sur le *mana*. Tous les deux observent que le *mana* peut se trouver dans n'importe quel objet. Lévi-Strauss nous parle d'un *signifiant flottant* susceptible de prendre n'importe quel sens. Or, si nous réalisons une analogie avec la vision de Durkheim sur le *mana*, nous pourrions dire que la société est ce qui apparaît comme efficace, comme créatrice comme parfaite, puisque la société n'est que le *mana*, le principe totémique hypostasie sous la figure du totem¹⁰⁴. Nous pouvons observer que nous retrouvons l'idée de matérialisation du sacré chez Durkheim et Eliade respectivement, comme hiérophanie ou comme totem ; ils nous laissent entrevoir le rôle du sacré, le rôle de la religion, en un mot, le rôle de la société.

De cette manière, « la condition d'une hiérophanie réside dans la capacité de faire d'une réalité matérielle un symbole » (Wunemburger, 1981 : 23). Puisque « le sacré valide symboliquement les expérimentations culturelles, sociales et politiques, qui se veulent justement créatrices de sens » (Prades, 1987 : 115). Chez Lévi-Strauss, nous avons vu que la société se verbalise lors du mythe et de cette manière elle acquiert son caractère de symbole, bref, elle devient totem. Or, « donner accès au sacré c'est d'abord le rendre accessible, c'est en élaborer non seulement une histoire, mais aussi une représentation concrète » (Wunemburger, 1981 : 33), puisque le sacré est fait « surtout par l'imagination symbolique » (Ibid. : 22). C'est par la voie de l'imagination symbolique que « l'esprit peut s'émanciper des seules données immédiates du réel et découvrir un sens second, figuré, qui reste d'une profondeur insoupçonnée » (Wunemburger, 1981 : 23). Comme nous l'avons vu lors du structuralisme, nous pouvons observer ce sens second, ce sens caché lors de la traduction du monde mythique, lors de l'observation du langage métaphorique. Puisque « l'imagination symbolique va composer et ordonner la constellation des images hiérophaniques selon les impératifs d'un récit » (Ibid. : 28) : le mythe. Ce dernier raconte une histoire sacrée, il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, celui des « commencements ». Pour cette raison, le rôle du mythe est de préserver l'imaginaire de la

¹⁰⁴ Il est intéressant de constater toutes les analogies entre les diverses visions ici utilisées, des auteurs comme Eliade, comme Wunenburger, Lyotard, Maffesoli, Lévi-Strauss et Durkheim, nous parlent tous de cette essence de la vie sociale, d'une puissance, d'un vitalisme qui n'est que la société elle-même.

tribu, parce que « le mythe dit en quel *sens* le Monde est ; [...] les mythes révèlent les structures du réel et les multiples modes d'être dans le monde » (Eliade, 1957 : 13).

Selon Eliade, c'est à partir de l'idée du sacré que le monde réel est apparu, or « les mythes décrivent les diverses, et parfois dramatiques, irruptions du sacré dans le Monde. C'est cette irruption du sacré qui *fonde* réellement le Monde et qui le fait tel qu'il est aujourd'hui » (Ibid. : 17). Ainsi, « les mythes révèlent donc leur activité créatrice et dévoilent la sacralité de leurs œuvres » (Ibid.). Les humains se remémorent la fondation du Monde par l'intermédiaire des rituels (qui ne sont que la mise en scène des mythes). Par corollaire, l'expérience du sacré « aboutit à une mise en forme collective par l'intermédiaire des mythes et des rites religieux. Elle devient institution, s'organise dans le temps et dans l'espace, en faisant appel aux structures symboliques de l'imaginaire humain » (Wunenburger, 1981 : 22). Nous sommes témoins d'autres explications sur la manière dont la société est consolidée par l'intermédiaire de la pratique rituelle et de la mise en oeuvre des mythes. La société devient institution et fait appel aux structures symboliques de l'imaginaire. Il semblerait que Wunenburger partage la vision de Durkheim par rapport à la consolidation de la tribu ou société.

Wunenburger nous dit que l'imaginaire humain a pour fonction de « doter un scénario imagé qui illustre et fixe la rencontre du sacré, enferme la mémoire du sacré et assure enfin une communication autour des mêmes croyances et comportements » (Ibid. : 28) et autour des mêmes hiérophanies. Nous pouvons constater que le rôle de l'imaginaire humain est semblable à l'inconscient collectif chez Lévi-Strauss et, à la fois, à la conscience collective chez Durkheim. Ils ont tous pour fonction d'assurer la communion autour des mêmes croyances et comportements. Il nous restera à constater si l'idée d'*imago mundi* d'Eliade accomplit la même fonction que les autres notions mentionnées ci-dessus. Cet imaginaire, ce « nombre considérable de croyances, de mythes et de rites divers dérivent de ce "système du Monde" traditionnel » (Eliade, 2003 : 39). Mais quel est ce *système du Monde* ? De l'avis d'Eliade, il s'agit d'« un enchaînement de conceptions religieuses et d'images cosmologiques » (Ibid. : 38). Ce système du Monde se présente à nous sous la forme du *centre du monde*, qui n'est que la représentation de l'espace sacré. La révélation d'un espace sacré « permet d'obtenir un "point fixe", de s'orienter dans l'homogénéité chaotique, "de fonder le Monde" et de vivre *réellement* » (Eliade, 2003 : 27) au cœur de l'expérience quotidienne.

Cette conception géographique sacrée et mythique nous apprend que l'espace sacré est l'espace réel par excellence, puisqu'il représente le début de la fondation du monde à partir de l'archétype divin. « Il s'agit toujours d'un cosmos parfait quelle qu'en soit l'entendue. [Les espaces sacrés] représentent un *imago mundi*» (Ibid. : 43). Cette géographie sacrée donne l'impression de vivre réellement, car les tribus suivent les prototypes qui émanent de l'univers du sacré par la conception de leur réalité. Ainsi, l'apparition du *centre du monde* brise l'homogénéisation du temps et de l'espace en circonscrivant d'une manière encore plus prononcée la frontière entre les deux univers. « Le sanctuaire, le « centre » par excellence, est là [...] pour communiquer avec le monde des dieux, il lui suffit de pénétrer dans le Temple » (Ibid. : 44).

Le *centre du monde* est le scénario consacré, créé et habité par les dieux. La tribu communique avec ceux-ci à travers l'image visible de la divinité — l'hiérophanie, le totem — dans le monde *transcendantal* du sanctuaire. Le lieu sacré est une ouverture au monde métaterrestre, « un signe quelconque suffit à indiquer la sacralité du lieu. [...] C'est que le *signe* porteur de signification religieuse introduit un élément absolu et met fin à la relativité et à la confusion » (Eliade, 2003 : 30). Toutefois, aux yeux d'Eliade, « la profonde nostalgie de l'homme religieux est d'habiter un “monde divin”, d'avoir une maison semblable à la “maison des dieux”, telle qu'elle a été plus tard figurée dans les temples et les sanctuaires » (Ibid. : 62). Le Temple s'érige à partir des récits qui racontent la fondation du monde, il est conçu pour signifier puisque « l'image du sacré obéit à des lois, respecte une sémantique et une syntaxe symbolique, qui rendent possible l'universalité de son expression » (Wunemburger, 1981 : 24). Pour cette raison, le « sacré peut imprégner davantage le domaine séculier » (Prades, 1987 : 115).

Chez les sociétés totémiques, par exemple, les *centres du monde* étaient les endroits où les objets sacrés étaient préservés, la place où s'érigeait le totem, le lieu où les rituels s'accomplissaient. C'est au moment de la pratique rituelle que se personnifient les mythes qui racontent la fondation du monde ; les membres de la tribu revivaient les premiers temps, le temps où le monde fut créé. En accomplissant leurs rituels, ils accédaient aux modèles qui leur indiquaient les pas à suivre pour la construction du monde, la façon de se comporter envers les divinités. Cet espace sacré était aussi le principe géographique de la tribu. Or, par exemple, pendant le Moyen Âge, les espaces sacrés étaient les Églises et tout lieu qui avait un lien avec l'ecclésiastique. De nombreuses églises s'érigeaient un peu

partout, et toujours au centre des villes. Cependant, « depuis le XVII^e siècle se vit une *laïcisation* des structures, la séparation Église-État » (Wunemburger, 1981 : 96). Ce qui a comme corollaire qu'à l'époque des Lumières, ces *centres du monde* pouvaient être représentés autant par les universités que par les *cafés* qui furent le lieu de socialisation et de transmission du savoir, puisque le savoir scientifique commençait à répondre à toutes les questions auxquelles la religion répondait auparavant.

C'est de cette manière que notre sacré s'est peu à peu sécularisé. « La sécularisation (du latin *saeculum*, le temps présent, opposé à l'immutabilité de la tradition) subit une adaptation du vécu religieux aux exigences nouvelles de l'homme émancipé et en progrès » (Wunemburger, 1981 : 98). Actuellement, nos *centres du monde* sont variés, tout comme nos néo-tribus et leurs dieux : les centres commerciaux pour les tribus du loisir et de la mode, les centres boursiers pour les tribus économiques, les universités pour les intellectuels, les laboratoires pour les scientifiques, les lieux de spectacle pour les fans d'un groupe ou pour les amants de la musique, les sites de clavardage ou forums pour les milliers de tribus virtuelles, les mégapoles telles New York, Paris, Tokyo, là où on retrouve les centres boursiers, l'industrie, les principaux centres de loisirs, les places de culture par excellence, où nous voyons s'installer une multitude de tribus hétérogènes qui octroie son vitalisme, sa puissance caractéristique à ces mégapoles. Des villes comme La Mecque qui est le centre du monde pour les musulmans, Jérusalem pour les juifs et les Catholiques, Bodhgaya pour les bouddhistes...

Vous pourriez vous demander quel est notre intérêt pour le monde sacré et son homologue profane. L'intérêt de la recherche sur le sacré et le profane, c'est de découvrir les moyens par lesquels la culture postmoderne peut expérimenter une sacralisation qui réenchante l'univers profane du réel. Nous connaissons maintenant les caractéristiques de l'univers sacré. Néanmoins, nous ne savons pas comment notre monde réel est conçu comme profane. Nous ne connaissons pas les moyens qu'il utilise pour camoufler son caractère profane et ainsi nous convier au cœur d'une ambiance d'érotique sociale où le re-sacralisation est l'axe conducteur de la jouissance commune qui a comme corollaire la fondation du social.

4.1.2 Le caractère profane du réel

Le monde réel demeure comme un déchet de la naissance du monde divin. Dans la mesure où elle est esprit, la réalité humaine est sainte, mais elle est profane dans la mesure où elle est réelle.

Georges Bataille¹⁰⁵

Le sacré subit le même sort que les dieux, dénoncés comme fiction illusoire, inventés par les hommes pour masquer leur ignorance et lutter contre l'angoisse de l'inconnu.

Wunenburger¹⁰⁶

Le tribalisme repose sur la sacralité et la religiosité, peu importe si l'être humain les considère peut-être un peu banales. « L'Homme moderne qui se sent et se prétend a-religieux dispose encore de toute une mythologie camouflée et de nombreux ritualismes dégradés » (Wunenburger, 1981 : 100). Celles-ci sont les fondements essentiels de la ritualisation du quotidien, de la représentation de soi, de la mise en scène qui provoque le bouillonnement social. Puisque « le Monde Moderne a certes renoncé à beaucoup de formes d'expression religieuse, mais il assure en même temps le transfert du sacré sur d'autres objets que les dieux » (Durkheim, op. cit. Ibid. : 99). Cependant, autant dans les sociétés traditionnelles que dans les sociétés imaginaires, l'univers profane est celui de la vie mondaine, du séculier, du ludique, un festin continu. C'est-à-dire que « l'activité libre par excellence est le profane pur, il n'a pas de contenu [...] Il n'est que plaisir et divertissement par rapport à la vie. Or c'est au contraire la vie qui est vanité et divertissement par rapport au sacré » (Caillois, 1989 : 215).

L'univers profane est délimité par des frontières invisibles. Il y a une ligne différentielle entre les deux mondes : *les interdictions ou tabous¹⁰⁷*. C'est par la pratique du rituel que les membres des tribus « ont tracé les parts du sacré et du profane, défini les limites du permis et du défendu » (Ibid. : 29). En d'autres mots, le domaine du profane est celui de « l'usage commun où l'individu peut exercer sans contrainte son activité. Le monde sacré au contraire apparaît comme celui de dangereux ou défendu » (Ibid. : 30). Or, le monde sacré s'expérimente lors de la fête et du rituel. En contrepartie, le profane est l'univers en dehors du sanctuaire, celui de la vie banale, il est un temps linéaire, il est « une

¹⁰⁵ Dans son livre *Théorie de la religion*, pp. 51-52.

¹⁰⁶ Jean-Jaques Wunenburger, *Le sacré*, p. 101.

¹⁰⁷ Nous savons d'avance l'importance qu'a le sujet de « tabou » au cœur des études totémiques. Cependant, nous ne parlerons pas ici, pas plus que des études d'exogamie, car notre attention vise à élucider si nous pouvons observer la société post-industrielle et sa culture postmoderne avec une vision totémique. Nous voulons savoir si la séduction peut occuper la place du rituel et si l'image (eidolon) peut accomplir le rôle du totem. Pour cette raison, nous ne nous attarderons pas à l'observation du *tabou*.

sorte d'«autre monde», un espace étranger, chaotique, peuple de larves, de démons » (Eliade, 2003 : 32). L'expérience du profane maintient l'homogénéité et conséquemment la relativité de l'espace. « Un territoire inconnu, étranger, inoccupé, participe encore à la modalité fluide et larvaire du "Chaos" » (Ibid. : 33). Au sein du profane, il n'y a pas de sanctuaire, uniquement des fragments d'un univers brisé, une multiplicité d'endroits, de places, de lieux qui apparemment n'ont pas de signification profonde. Il s'y vit « le libertinage des signes dans tous les terrains qui est plus puissant que la propre réalité » (Baudrillard, 2000b : 77). Le profane n'est pas alors « réel » puisqu'il ne bénéficie pas de la légitimation des mythes fondateurs. L'individu ne veut pas vivre dans ce monde désordonné et désenchanté...

Pour Baudrillard « le réel c'est un lieu de désenchantement, le lieu d'un simulacre, d'accumulation contre la mort. Il n'y a rien de pire. Parfois, ce qui le rend fascinant et qui rend sa vérité fascinante, c'est la catastrophe imaginaire qu'il recouvre » [notre traduction] (1993 : 49)¹⁰⁸, puisqu'aujourd'hui, nous vivons « une perte de la scène à tout niveau. Partout il y a une perte du secret, de la distance et du domaine de l'illusion » [notre traduction] (Ibid., 2000b : 52)¹⁰⁹. Or, « pour que quelque chose ait des sens, il faut une scène, et pour qu'il existe une scène, il faut une illusion, un minimum d'illusion, de mouvement imaginaire, de défi au réel, qui nous entraîne, qui nous séduit, qui nous rebelle » [notre traduction] (Ibid. : 67)¹¹⁰. Ainsi, à son avis, la réalité devient obscène « en respect au social on peut dire que l'obscénité est à présent pleinement réalisée, c'est du cadavre que nous ne savons pas comment nous libérer » [notre traduction] (Ibid. : 59)¹¹¹. Puisque « l'obscénité commence quand il n'y a plus de scène, quand tout se transforme en une transparence inexorable » [notre traduction] (Ibid. : 70)¹¹². Pour cette raison, « le réel est arrivé à son comble, [...] nous pouvons parler d'un excès de réalité » [notre traduction] (Ibid., 2000a : 91)¹¹³. Aujourd'hui, « le monde est plus réel que ce à quoi nous nous

¹⁰⁸ *Lo que a veces lo vuelve fascinante, vuelve la verdad fascinante, es la catástrofe imaginaria que hay detrás.*

¹⁰⁹ *En todas partes una perdida del secreto, de la distancia y del dominio de la ilusión.*

¹¹⁰ *Para que una cosa tenga sentido, hace falta una escena, y para que exista una escena, hace falta una ilusión, un mínimo de ilusión, de movimiento imaginario, de desafío al real, que nos arrastre, que nos seduzca, que nos rebele.*

¹¹¹ *Respecto a lo social, puede decirse que su obscenidad está hoy plenamente realizada, es la del cadáver del que no sabemos como librarnos, mas exactamente, entre en esta fase maldita de la putrefacción.*

¹¹² *La obscenidad comienza cuando ya no hay escena, cuando todo se convierte en una transparencia inexorable.*

¹¹³ *La realidad ha llagado a su colmo [...] podemos hablar incluso de un exceso de realidad.*

attendions. Il s'est produit une inversion des données réelles et rationnelles par son propre accomplissement. Toute la Modernité a eu pour objet le déroulement de ce mural du réel » [notre traduction] (Ibid. : 92)¹¹⁴.

« Aujourd'hui, le point est de penser une réalité à laquelle il ne manque rien, des individus auxquels potentiellement il ne manque rien » [notre traduction] (Ibid.)¹¹⁵. Or, ce qui terrifie l'humain « n'est pas la disparition du naturel dans la perfection de l'artificiel, sinon au contraire *la disparition de l'artificiel* dans l'évidence du naturel » [notre traduction] (Ibid., 2002b : 52)¹¹⁶. Puisque notre réalité est produite, nous avons « transformé le religieux symbolique en "commercial" » [notre traduction] (Ibid., 1995b : 196)¹¹⁷. De nos jours, la consommation « est un mode actif de relation, un mode d'activité systématique et de réponse globale dans lequel se fonde tout notre système culturel » [notre traduction] (Ibid., 1995a : 223)¹¹⁸. Baudrillard nous dit que malgré que l'humain « a toujours acheté, possédé, profité, gaspillé et cependant, on ne consomme pas » [notre traduction] (Ibid.)¹¹⁹. À la différence, aujourd'hui, tout est conçu pour être consommé.

Les rituels ont changé de voie : hier l'objet se sacralisait, à présent il est consommé. Le totem qui était au centre de nos rituels est consommé, vidé de son caractère symbolique et laissé comme étant un « objet de consommation qui indique le projet même de vivre » [notre traduction] (Ibid. 228)¹²⁰. Toutefois, cet objet signe « peut remplir une réalité absente. Finalement, puisque la consommation se fonde dans un *manque ou carence*, il est irrépressible » [notre traduction] (Ibid. : 229)¹²¹. Cet objet joue le rôle du *signifiant flottant* que nous avons observé lors du structuralisme, il est comme le *mana* qui peut remplir une réalité absente. Il accomplit encore le rôle du totem, du *mana*. Cet objet consommé n'est qu'« une modification simultanée de la relation humaine, qui se transforme en une relation

¹¹⁴ *El mundo es más real de lo que esperábamos. Se ha producido una inversión de los datos reales y racionales por su propio cumplimiento. La Modernidad tuvo como objetivo el desarrollo de este mural de lo real.*

¹¹⁵ *Hoy se trata de pensar una realidad a la que no le falta nada, unos individuos a los que potencialmente no les falta nada.*

¹¹⁶ *Lo que resulta terrorífico no es la desaparición de lo natural en la perfección de lo artificial, sino la contrario la desaparición del artificio en la evidencia de lo natural.*

¹¹⁷ *Hemos transformado lo religioso simbólico en « comercial ».*

¹¹⁸ *El consumo es un modo activo de relación, un modo de actividad sistemática y de respuesta global en el cual se funda todo nuestro sistema cultural.*

¹¹⁹ *Siempre se ha comprado, poseído disfrutado, gastado y, sin embargo, no se « consumía ».*

¹²⁰ *Objeto de consumo que indican el proyecto mismo de vivir.*

¹²¹ *Es preciso que lo puedan hacer para llenar, a cada momento, una realidad ausente. Finalmente, porque el consumo se funda en una falta o carencia es incontenible.*

de consommation »¹²² [notre traduction] (Ibid. : 224)¹²³. Ainsi, la relation ne se vit plus, « elle s'abstrait et s'annihile dans un objet-signe dans lequel elle se consomme » [notre traduction] (Ibid. : 225)¹²⁴. Cet objet de consommation représente « une relation sociale abolie, rectifiée, "signifiée" dans un code » [notre traduction] (Ibid., 1995b : 55)¹²⁵. Il nous faut le reconvertir en objet symbolique qui est « la transparence des relations sociales en une relation duelle ou relation de groupe intégrée » [notre traduction] (Ibid. : 56)¹²⁶.

« Notre culture de sens s'immerge sous l'excès de sens, la culture de la réalité s'immerge sous le sens de la réalité » [notre traduction] (Ibid., 2000a : 32)¹²⁷. Voilà notre réalité désenchantée : l'univers de l'hyperréel qui nous entoure. Celui où l'humain ressent de la peur face à ce chaos qu'il s'acharne à camoufler. « Notre effort pour créer le réel, c'est de ne pas désespérer l'espèce humaine avec la constatation de son existence réelle et de sa finitude » [notre traduction] (Ibid., 2000a : 40)¹²⁸. Aujourd'hui, ce réel « n'est pas une socialité mythique transcendante, c'est une socialité pathétique d'approximation, de contacts, de prothèses, de réassurance » [notre traduction] (Ibid., 2000b : 58)¹²⁹. Aux yeux de Baudrillard, « le groupe est obsédé par la socialité, comme l'individu l'est par la sexualité : les deux sont sexuellement obsédés par sa disparition » [notre traduction] (Ibid.)¹³⁰. Au cœur de cette obscénité « l'équilibre, l'harmonie d'un certain contrat social a disparu dans l'horizon de l'histoire et nous sommes donnés à l'obscénité diaphane du

¹²² Hier, cette relation était faite de don et de contre-don. Les rituels tel le Potlatch avaient comme finalité de créer un lien entre les membres de la tribu totémique. Il était basé sur une dépense (matérielle) cérémonielle, il n'y avait pas de consommation. Il était l'usage non productif de biens matériels, qui n'étaient pas consommés (Pour en savoir plus, George Bataille, *La part maudite*, ou Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie, Essai sur le don*). Aujourd'hui, les relations sont de consommation : nous achetons au lieu d'échanger. Nous échangeons de l'argent contre une marchandise, elle est conçue pour être consommée. Aujourd'hui nous consommons même les services, les idées, les idéologies, les images...

¹²³ *Una modificación simultanea de la relación humana, que se convierte en relación de consumo.*

¹²⁴ *La relación ya no es vivida: se abstrae y se aniquila en un objeto-signo en el que se consume.*

¹²⁵ *El objeto de consumo y sigue siendo relación social abolida, reificada, « significada » en un código.*

¹²⁶ *La transparencia de las relaciones sociales en una relación dual o en una relación de grupo integrada.*

¹²⁷ *Nuestra cultura de sentido se hunde bajo el exceso de sentido, la cultura de la realidad se hunde bajo el exceso de la realidad.*

¹²⁸ *Nuestro esfuerzo por engendrar un mundo real, es, en el fondo, idéntico al de Dios: no desesperar a la especie humana con la constatación de su existencia real y de su finitud.*

¹²⁹ *Ya no hay socialidad mítica transcendente, es una socialidad patética de aproximación, de contacto, de prótesis, de reaseguro.*

¹³⁰ *El grupo está obsesionado por la socialidad como el individuo lo está por el sexo: ambos están sexualmente obsesionados por su desaparición.*

changement. [...] Nous vivons, ni plus ni moins, au cœur de la réalisation de l'utopie, c'est-à-dire, son immersion dans le réel » [notre traduction] (Ibid. : 64)¹³¹.

Nous plongeons dans le monde de la simulation qui est « une stratégie du réel, du non-réel et de l'hyperréel, pliant un peu partout à une stratégie de dissuasion » [notre traduction] (Ibid., 1978 : 15)¹³². Pour cette raison, il faut re-sacraliser notre réalité par la voie de l'imagination, fuir du monde profane qui n'est que l'hyperréel, notre *vrai réel*, notre réel désenchanté. Puisque « pour vaincre l'illusion nous avons besoin de double, de l'illusion » [notre traduction] (Ibid., 2000a : 32)¹³³. « Il faut recomposer l'illusion, recouper l'illusion, cette force à la fois immorale et maléfique, *d'arracher le même au même* qui s'appelle séduction » [notre traduction] (Ibid., 2000b : 53)¹³⁴. Nous pouvons commencer à élucider le rôle de la séduction, car « dans le mouvement de la séduction, [...] l'illusion resplendit avec toute la force de la vérité » [notre traduction] (Ibid. : 54)¹³⁵.

Nous sommes témoins d'un monde imaginal. Un monde polythéiste qui est structuré par des rituels séducteurs qui ne visent que l'interaction sociale, qui vise à réenchanter l'hyperréel. Un monde qui profite, jouit d'une ambiance festive continue et y vit. Un monde qui, grâce aux apparences et aux illusions (voile propagé par sa sacralité du rituel), s'éloigne de l'homogénéité ; « Le fictif travaille (creuse) le réel et le rend singulièrement plus attractif » (Maffesoli, 1979 : 76). Les néo-tribus qui le constituent se battent pour leur différence, pour défendre leur totem, leur eidolon, pour l'instauration de *centres du monde* qui soient la source d'inspiration des mythes gardiens de leur petite histoire originale. « La réalité même, le monde même, avec toute cette activité frénétique de clones, s'est transformée en une performance interactive » [notre traduction] (Baudrillard, 2000 : 175)¹³⁶. De cette manière, un monde de simulacres, de nouveaux sens, se construit au-dessus de cette réalité homogène. On est en présence d'un séducteur

¹³¹ *El equilibrio, la armonía de un cierto contrato social ha desaparecido en el horizonte de la historia, y estamos entregados a la obscenidad diáfana del cambio [...] vivimos ni más ni menos la realización de la utopía, es decir, su hundimiento en lo real.*

¹³² *Una estrategia de lo real, de neo-real y de hiperreal, doblando por doquier una estrategia de disuasión.*

¹³³ *No se combate la ilusión con la verdad – sería la ilusión redoblada –, sino con una ilusión más elevada.*

¹³⁴ *Hay que recomponer la ilusión, recuperar la ilusión, esta fuerza a la vez inmoral y maléfica, de arrebatar lo mismo a lo mismo que se llama la seducción.*

¹³⁵ *En el movimiento de la seducción es como si [...] la ilusión resplandeciera con toda la fuerza de la verdad.*

¹³⁶ *La realidad misma, el mundo mismo, con toda su actividad frenética de clones, se ha transformado ya en una performance interactiva.*

profane qui se déguise en ambiance esthétique », pour redonner un sens à notre monde spectral, pour nous ensorceler dans la complicité de nos rituels.

Cependant, ces rituels ne sont qu'« une mise en scène et une mise en question de l'image en tant que telle se cristallise en double du réel ou d'une autre représentation qui la précède » (Wunemburger, 1987 : 5). Nous vivons à l'intérieur d'un monde où l'« image se targue d'avoir tellement pris position du réel – et dans le réel – qu'elle s'attribue une civilisation de l'image » (Ibid. : 6), telle que Maffesoli nous l'avait dit au moment de parler du monde imaginal¹³⁷. Ces images ont « progressivement recouvert la réalité, laborieusement élaborée par la raison objectivante » (Ibid.).

De l'avis de Baudrillard, « la simulation ne correspond pas à un territoire, à une référence, à une substance, sinon qui est la génération par des modèles de quelque chose de réel sans origine ni réalité : l'hyperréel » [notre traduction] (1978 : 5)¹³⁸. « Ce n'est plus du réel, ni de la vérité, l'ère de la simulation s'ouvre, avec la liquidation de tous les référents – pire encore : avec sa résurrection artificielle dans les systèmes de signes. [...] Une supplantation du réel par les signes du réel » [notre traduction] (Ibid. : 7)¹³⁹. Voilà la réalité que nous vivons, un monde hyperréel où « la simulation revient à la question de la différence entre le “vrai” et le “faux”, entre le “réel” et de “l'imaginaire” » [notre traduction] (Ibid. : 8)¹⁴⁰. Nous pourrions dire que l'hyperréel nous pose encore une fois la question de la différence entre le sacré et le profane, entre le réel et l'hyperréel. Ce qui a comme corollaire que du « moment que le réel n'est plus ce qu'il était, la nostalgie se laisse sentir, elle prend du sens » [notre traduction] (Ibid. : 15)¹⁴¹.

C'est pourquoi nous tentons de sacraliser la réalité profane ; nous maquillons notre monde profane à l'aide de nos créations, de nos symboles pour maintenir le simulacre et

¹³⁷ « Terme qui ici rend compte de tout cet ensemble fait d'images, d'imagination, symboles, dont est pétrie la vie sociale » (Maffesoli, 1995 : 109). Des images qui sont, cependant, vecteurs d'agrégation dans notre tribalisme postmoderne. Des images qui s'approprient la réalité, mais qui nous font jouir ensemble... Quel paradoxe de notre réalité, elle nous trompe tout en nous faisant jouir. Elle nous invite à la pratique rituelle à travers laquelle nous que couvrons cette hyperréalité avec un voile de sacralité pour nous faire penser que nous habitons encore au cœur du monde réel qui est celui des dieux, celui qui est légitimé par les mythes fondateurs et qui préserve notre conscience collective, notre imaginaire tribal.

¹³⁸ *La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal.*

¹³⁹ *Ya no es la de lo real, ni la de la verdad, la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes —peor aún: con su resurrección artificial en los sistemas de signos, [...] una suplantación de lo real por los signos de lo real.*

¹⁴⁰ *Por su parte la simulación vuelve a cuestionar la diferencia de lo «verdadero» y de lo «falso», de lo «real» y de lo «imaginario».*

¹⁴¹ *Cuando lo real ya no es lo que era, la nostalgia cobra todo su sentido.*

non la simulation¹⁴². « On tente de sectionner le réel pour ainsi s'ouvrir à l'imaginaire » [notre traduction] (Ibid. : 28)¹⁴³. Puisque la « question est de prouver le réel avec l'imaginaire, la vérité avec le scandale, la loi avec la transgression, le travail avec la grève, le système avec la crise et le capital avec la révolution » [notre traduction] (Ibid. : 40)¹⁴⁴. Le fait est que nous nous soustrayons à son obscénité caractéristique – par la séduction, par le rituel — pour lui ajouter un peu d'illusion. « Tout le monde est complice de sauver le principe de réalité » [notre traduction] (Ibid. : 71)¹⁴⁵. Ainsi, « l'homme la transforme symboliquement en Cosmos par une répétition rituelle de la cosmogonie. Ce qui doit devenir “notre monde” doit être préalablement “créé”, et toute création a un modèle exemplaire : la Création de l'Univers par les dieux » (Eliade, 2003 : 33). Puisqu'« une création implique [...] l'irruption du sacré dans le monde » (Ibid. : 45).

L'homme religieux est terrifié face au chaos, au manque de signification, face à l'inconnu, à l'étranger, bref face au monde *profane*, car ce dernier représente le *non-être absolu*. « La fonction la plus importante peut-être de l'ordre social établi est de protéger contre l'angoisse. [...] C'est-à-dire d'établir des normes, des points de référence » (Berger, 1971 : 51). L'individu néo-tribal craint l'angoisse existentielle, il a besoin de points de référence. Pour cette raison, « c'est le besoin de signification de l'homme qui semble avoir une force d'un instinct. Les hommes sont poussés [...] à imposer un ordre signifiant à la réalité » (Ibid.). Cet ordre les protège contre l'angoisse de succomber au « danger le plus grave : l'absence de signification. L'individu sombre dans un monde de désordre, d'absurdité de folie » (Ibid. : 52). C'est l'illusion sacrée, apportée par la religion, qui instaure cet ordre dans l'imaginaire social. Elle empêche l'humain de succomber « à la terreur de l'angoisse face à l'absurde » (Ibid.). Ainsi, le monde sacré devient un archétype de la création du Monde, de tout geste créateur humain et, dès lors, du réel. En d'autres mots, « un cosmos sacré qui transcende et englobe l'homme dans la mise en ordre de la réalité dote ainsi l'homme d'une garantie suprême contre la terreur de l'anomie » (Ibid.

¹⁴² Nous attirons ici votre attention sur le fait que le simulacre est le résultat de notre activité structurelle, celle qui octroie de nouveaux sens à la réalité, celle qui est l'intellect ajouté à l'objet. Le simulacre est l'idée mentale du monde, un nouveau sens et une nouvelle dimension de la réalité. En un mot, la manière dont la tribu pense sa réalité. À la différence de la simulation qui se veut l'hyperréalisme qui « se traduit partout dans l'hallucinant semblable du réel avec lui-même » (Baudrillard, 1978 : 49).

¹⁴³ *Nunca se vio con mayor claridad que se trata de seccionar lo real para abrirse a lo imaginario.*

¹⁴⁴ *La cuestión es probar lo real con lo imaginario, la verdad con el escándalo, la ley con la trasgresión.*

el trabajo con la huelga, el sistema con la crisis y el capital con la revolución.

¹⁴⁵ *Todo el mundo es cómplice, de mantener la ilusión y la realidad.*

59). Donc, « le passage du sacré au profane, et inversement, du réel à l'irréel, du pur à l'impur donne harmonie et rythme à la vie sociale » (Caillois, 1989 : 30).

4.1.3 La sacralisation du réel.

On assiste à un véritable ré-enchantement du monde. Les masses se diffractent en tribus, ou des tribus qui s'agrègent en masses, un tel ré-enchantement a pour principal ciment une émotion ou une sensibilité vécue en commun.

Maffesoli¹⁴⁶

Nous vivons une époque où les membres des tribus pratiquent des rituels pour réenchanter le monde, pour mener à bien cette sacralisation du profane. Car, « ce que les individus font sans modèle mythique appartient à la sphère du profane : aussi est-ce une activité vaine et illusoire, en fin de compte irréaliste » (Eliade, 2003 : 86). Or, dans notre ambiance esthétique, nous avons davantage qu'une tribu : une multitude de mythes, de *centres du monde*, de réalités et de simulacres. Nous pouvons constater une envie des tribus de re-sacraliser leur réalité puisque « plus l'homme est religieux, plus il dispose de modèles exemplaires pour ses comportements et ses actions » (Ibid.). Or, au cœur de cet érotisme sociale se construit un monde d'illusions qui constitue notre quotidien social. Nous sommes immergés dans le plus profond d'une sphère hyperréelle, mais re-sacralisée. Elle est consolidée par une nébuleuse de tribus, de totems, d'imaginaires, de sens, de centres du monde. Cette nébuleuse est sacralisée par de multiples rituels qui personnifient les mythes, qui légitiment ses tribus, et par conséquent, s'établit le caractère hétérogène de la culture postmoderne. Cette hétérogénéité est nécessaire pour surpasser la monotonie de la vie quotidienne, du mondain, « l'hystérie caractéristique de notre temps : la production et la reproduction de la réalité » [notre traduction] (Baudrillard, 1978 : 49)¹⁴⁷.

Pour cette raison, chacune des néo-tribus se bat pour instaurer sa propre vision de la réalité, ses systèmes de croyances, ses systèmes symboliques, puisque avec l'instauration de son *centre du monde*, elle met « fin à la tension provoquée par la relativité et à l'anxiété nourrie par la désorientation, en somme, pour trouver un *point d'appui* absolu » (Eliade, 2003 : 31). Par corollaire, une multitude de religions prônent leur propre pensée en nous

¹⁴⁶ Michel Maffesoli dans son livre *Le temps de tribus*, p. 59.

¹⁴⁷ *La histeria característica de nuestro tiempo: la de la producción y reproducción de lo real.*

disant qu'elles possèdent la vraie source du réel¹⁴⁸. Car, « le sacré est le *réel* par excellence, à la fois puissance, efficence, source de vie et de fécondité » (Ibid.). Or, nous sommes témoins de la sacralisation du profane. Il importe peu importe que notre monde social ait éclaté, que nous ayons plongé au plus profond de l'hyperréalité. Nous comptons actuellement, des milliards d'espaces sacrés, une infinité de mythes qui s'adaptent à nos besoins. Parce que le désir de l'homme religieux de vivre *dans le sacré* « équivaut, en fait, à son désir de se situer dans la réalité objective, de ne pas se laisser paralyser par la relativité sans fin des expériences purement subjectives, de vivre dans un monde réel et efficient, et non dans une illusion » (Eliade, 2003 : 31).

L'humain est confronté à la prolifération d'espaces sacrés résultant du caractère hétérogène et pluriel de l'ambiance baroque postmoderne. « Toute *vraie* orientation disparaît, car le "point fixe" ne jouit plus d'un statut ontologique unique : il apparaît et disparaît selon les nécessités quotidiennes » (Eliade, 2003 : 27). Les tribus inventent des endroits sacrés selon leurs caprices, en suivant les pulsions de leurs désirs d'appartenir au monde réel¹⁴⁹. Cependant, « la multiplicité, voire l'infinité, de Centres du Monde ne fait aucune difficulté pour la pensée religieuse » (Eliade, 2003 : 55). « Le monde moderne a certes renoncé à beaucoup de formes d'expression religieuse, mais il assure en même temps le transfert du sacré » (Durkheim op. cit. Wunnemburger, 1981 : 99). Même actuellement, les tribus recréent un monde mythique de dieux et de récits qui racontent l'aube des néo-tribus. Ainsi, les membres du groupe trouvent la légitimation de leurs tribus¹⁵⁰. Lorsqu'ils s'y joignent, cet espace sacré est considéré par ces derniers comme un

¹⁴⁸ Des religions comme la consommation, le néolibéralisme, le jeu, le monde ecclésiastique catholique, musulman, bouddhiste, le capitalisme, la mode, le monde des stupéfiants, le monde diplomatique, le monde virtuel ... notre liste pourrait se prolonger à loisir.

¹⁴⁹ Nous pouvons aujourd'hui expérimenter le sacré un peu partout, à la différence d'hier où le sacré était réservé au temps rituel. Nous vivons une fête continue, notre temps rituel se vit toute l'année. Voilà une autre caractéristique de notre acharnement à re-sacraliser le monde. Alors, le temps sacré peut être lorsque nous faisons notre magasinage, lorsque nous voyons une œuvre théâtrale, lorsque nous jouons à un jeu virtuel où lorsque nous rencontrons notre communauté habituelle. Au moment de participer à un concert nous sommes en train de partager une émotion commune ; nous faisons partie de la fête de notre quotidien. À chaque jour nous pouvons participer à plus d'un rituel : lors de notre conversation avec un ami via Internet ; au moment de voir notre émission hebdomadaire à la télévision ou de l'écouter à la radio ; au moment de lire notre journal...

¹⁵⁰ Au cœur du social tous les groupes possèdent l'histoire de leur fondation, leur parcours dans le social ainsi que leurs réussites. Ces discours ne sont que leur histoire sacrée, leur mythe fondateur qui est accompagné des héros et des faits remarquables. Par exemple, le groupe pour la simplicité volontaire de Montréal a publié depuis ses commencements des bulletins qui nous racontent le parcours de ce groupe. Au début, nous pouvions lire comment ses membres se sont organisés, comment ils se sont unifiés, le nom qu'ils veulent octroyer à leur tribu, une image, des principes... Toute cette information peut être acquise par n'importe qui de la société, mais ces bulletins constituent leur mythologie, leur imaginaire. Or, si nous

univers réel. « À partir du moment où les sociétés imaginent une origine surnaturelle au social, le social devient sacré et la société, telle qu'elle est, est légitimé » (Godelier, 2002 : 171)¹⁵¹. Voilà une analogie avec la vision durkheimienne de la religion et par surcroît de la société. Nous apercevons ici une autre explication de la manière dont la société devient sacrée et légitime par elle-même.

Autant dans les sociétés traditionnelles que dans le monde contemporain, les *centres du monde* légitiment l'espace, la réalité. Ils correspondent au lieu où nous communions avec les dieux, avec nos héros, bref avec les créateurs de notre univers. « Le lieu sacré est une "ouverture" vers le monde des dieux » (Eliade, 2003 : 29). « L'homme religieux ne peut vivre que dans un monde sacré, parce que seul un tel monde participe à l'être, *existe réellement* [...] il veut se situer au cœur du réel, au Centre du Monde, là où l'on est plus proche des dieux » (Eliade, 2003 : 61). Les membres de la tribu assistent à leur *centre du monde*, à leurs *hauts lieux* qui, de l'avis de Maffesoli, peuvent être réels ou symboliques « ce territoire étant, en matière, cause et effet de la communication-communion » (1990 : 214). Or, la ville postmoderne, la mégapole « est constituée par une suite de « hauts lieux », dans le sens religieux du terme, où sont célébrés divers cultes au fort coefficient esthétique » (Ibid. : 215). Ces endroits sont « le dénominateur commun où se fait le culte [...] ainsi le lieu devient le lien. Célébration qui donne au religieux sa dimension originale de *reliance* » (Ibid.). À travers ces *hauts lieux*, les membres de la tribu recherchent une participation au monde réel, au monde des dieux. « L'homme religieux est assoiffé de réel. Par tout ses moyens, il s'efforce de s'installer à la source de la réalité primordiale, lorsque le monde était *in statue nascendi* » (Eliade, 2003 : 73). Par leur présence, les individus éprouvent au moins pour un instant les délices de la sainteté. Les humains participent « au sein du quotidien, à une *transcendance immanente*, cause et effet de la communauté » (Maffesoli, 1990 : 216). Les *hauts lieux* sont des espaces de socialité, ils « sont pétris d'affects et d'émotion commune, sont consolidés par le ciment

observons n'importe quelle entreprise, nous pouvons avoir accès à l'histoire du groupe. En lisant, nous pouvons savoir le nom du fondateur, les changements dont elle a souffert tout au long de son histoire... Ces documents sont aussi les mythes, les histoires sacrées de l'entreprise.

¹⁵¹ Par exemple, les nouvelles religions qui basent leur culte sur la croyance aux extraterrestres : nous observons qu'elles font aussi appel aux événements hors de l'ordinaire. Le New Age, le néopaganisme telles la Wicca, le spiritisme, le culte à la sainte mort (culte très répandu en Amérique latine et principalement au Mexique), toutes ces religions ne s'éloignent pas de l'explication surnaturelle. Alors, autant les cultes d'hier que ceux d'aujourd'hui relèvent bien d'une sacralité.

culturel ou spirituel, en bref, ils sont faits par et pour les tribus qui y ont élu domicile » (Ibid.)

L'humain « sent le besoin de reproduire indéfiniment les mêmes gestes exemplaires, c'est qu'il aspire et s'efforce à vivre tout près des dieux » (Eliade, 2003 : 81). C'est grâce au rituel que l'humain « retrouve pleinement la dimension sacrée de la vie » (Ibid. : 80). Ce rituel se déroule toujours dans le temps sacré, dans le Temps original, « temps sacré qui différencie le comportement humain *pendant* la fête de celui d'*avant et après* » (Ibid. : 77), puisque pendant la célébration du rituel les membres de la tribu croient « qu'ils vivent alors dans un *autre* Temps, qu'ils ont réussi à retrouver l'*illud tempus* mythique » (Ibid.). De cette manière, ils participent au moment sacré de la création du Monde. « Le Temps sacré est toujours le même, il est une « suite d'éternités » » (Ibid. : 79), le temps idéal pour accueillir les tribus postmodernes, « c'est le *Temps d'origine* qui "ne coule pas", un *éternel présent* indéfiniment récupérable » (Ibid.).

Pour les membres d'une tribu, le temps s'arrête lorsqu'ils voient leurs dieux, à l'instant même où le rituel s'accomplit. Ils retournent au principe du temps. Par exemple, lorsque nous participons à un concert, lorsque nous vénérons nos dieux, lorsque nous regardons la télévision, le temps s'arrête. C'est comme si nous entrions dans le temps de l'éternité. Le rituel séduit le temps pour que celui-ci lui permette de créer l'ambiance esthétique qui nous entoure. Néanmoins, aujourd'hui notre quotidien s'incarne dans le temps présent, il est une *suite de présents*, de petits récits¹⁵², un temps sans principe ni fin. Les individus tribaux vivent l'ici et maintenant, la vie et la mort quotidienne, le *présent éternel* ; ils ne s'arrêtent pas à penser au passé ou au futur, ils jouissent dans le temps présent. Le temps profane — celui de la vie de tous les jours, du travail, de l'école — commence ainsi à être envahi et re-sacralisé par l'univers sacré. « On assiste au retour d'un temps immobile, d'un présent éternel : celui du mythe et du symbolisme » (Maffesoli : 1990, 52).

Un temps qui — tout comme les multiples *centres du monde* — varie au même rythme que ses tribus. Tous les deux peuvent être fugaces, constants, instantanés puisque « le sacré appartient comme une propriété stable ou éphémère à certaines choses, à certains êtres, à certains temps » (Caillois, 1989 : 24). Les rituels donnent le rythme social, ils se

¹⁵² Idée que nous retrouvons chez Maffesoli, dans *Au creux des apparences*, et chez Lyotard, dans *Les instructions païennes*. « Notre culture est un montage en série, une montagne de métarécits » (Lyotard : 1977, 67).

métamorphosent à l'unisson avec notre société. Les individus tribaux cherchent leur délectation dans un présentisme jamais vu auparavant. Peu importe ce qui se passera après, les rituels païens vivent l'extase du moment, ils ont une ouverture à l'hétérogène, aux multiples options d'un monde à la carte, à de nouvelles visions du sacré. Telle est la jouissance du paganisme, de la postmodernité. Ce profane « est constitué structurellement par ce double mouvement, il cache et il manifeste à la fois le sacré. Cette polysémie est une métaphore de la banalité quotidienne qui est à la fois triviale (ennuyeuse) et exalte (intense) » (Maffesoli, 1979 : 30). Notre atmosphère se fabrique dans une *éthique de l'instant*, elle est une suite de petits réels, d'expériences vécues au même moment et à des différents endroits dans l'infinitude des néo-tribus qui composent notre univers social¹⁵³. Il y a mille et une représentations théâtrales qui engendrent les images qui constituent notre monde *imaginal*. Comme Maffesoli l'avait expliqué, au cœur de la culture néo-tribale, il s'expérimente un *hic et nunc*, un présentisme qui instaure l'érotique sociale caractéristique de l'époque. Un *hic et nunc* qui nous laisse entrevoir un désir de sacraliser le temps et la réalité, bref, une autre stratégie du rituel pour réenchanter le monde.

Les humains se réunissent autour des représentations sacrées pour éprouver leur lien commun, pour vivre l'extase d'être ensemble et sentir leur rapport avec leurs dieux, pour communier ensemble et ainsi se sentir partie intégrante d'une tribu. « Le sacré est vécu sur un plan ludique, incarné de manière sensible et figurative, autrement dit mis en scène et théâtralisé » (Wunemburger, 1981 : 33). Cette particularité du religieux nous la retrouvons entre autres dans les assemblées politiques, les spectacles musicaux, un match de hockey, un congrès, dans une salle de cinéma, un centre sportif, ou dans le confort de notre foyer, assis devant de nos téléviseurs par la voie des rituels télétransférés ou devant nos ordinateurs en plein monde virtuel ... Dans chacun de ces événements, il y a un rassemblement autour de symboles sacrés, autour d'un hiérophanie « parce qu'elle est, en même temps, point de départ d'une quête de significations latentes et point d'arrivée d'une révélation de ces profondeurs dans une forme visible définie » (Wunemburger, 1981 : 24).

¹⁵³ Au cœur de la société se réalise une infinitude de rituels au même moment. Des cours se donnent dans les universités, un vernissage a lieu dans une galerie d'art, il y a un concert dans un bar, une réunion où l'on parle du devenir de l'entreprise a lieu dans un bureau, une conférence sur les changements climatiques bat son plein dans un bureau du gouvernement, certaines personnes regardent une émission *en vogue* dans quelques maisons et de cette manière il y a un groupe qui partage un rituel à distance. Chacun de ces rituels est célébré par la tribu en question et ils adorent un totem présent. Soit une vedette musicale, un intellectuel connu, un artiste, un compositeur amateur, le fondateur d'une entreprise, le premier ministre ou les vedettes qu'il est possible d'observer au petit écran... Les totems sont présents et sont un vecteur d'agrégation.

Selon Caillois « tout se passe comme s'il suffisait pour rendre sacré quelque objet, quelque cause ou quelque être de le tenir pour fin suprême, et de lui consacrer la vie » (op. cit. Wunemburger, 1981 : 116). Comme si aujourd'hui nous pouvions donner un sens sacré à n'importe quelle représentation. C'est-à-dire « de lui vouer son temps et ses forces, ses intérêts et ses ambitions, de lui sacrifier au besoin son existence » (Ibid.). Sens qui peut être attribué par la voie de l'activité structurelle. L'humain prend un objet et lui donne un nouveau sens en le transformant en sacré. Ainsi, n'importe quel objet peut devenir sacré. Comme Durkheim l'avait expliqué, lors du rituel les membres de la tribu octroient le caractère de sacré, par convention, à une représentation collective.

La religion joue alors un rôle prépondérant dans notre atmosphère païenne. Elle préserve les imaginaires des tribus, le système symbolique, les représentations communes à la tribu. Puisque le sens profond de la vie religieuse est de « ritualiser la vie et la mort au quotidien afin, tout à la fois, de protéger des angoisses qui leur sont liées et d'enchanter l'existence » (Jeffrey, 1998 : 25). Par corollaire elle engendre des sphères d'appartenance, des styles de vie, des extases collectives, la jouissance d'être ensemble. « La religion est l'entreprise humaine qui crée le cosmos sacré » (Berger, 1971 : 52). Elle repose sur l'idée du partage, de l'extase, du consensuel. Le sentiment grégaire — caractéristique des néo-tribus — s'exprime à travers les multiples religions païennes auxquelles l'individu appartient. Notre religiosité est syncrétiste, tribale, séductrice, fictionnelle, et tient de l'imaginaire. Pour toutes ces raisons, l'être humain a besoin de l'existence de la religion. Elle est « l'établissement, à travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité, c'est-à-dire d'un cosmos sacré qui sera capable d'assurer sa permanence face au chaos » (Berger, 1971 : 94). En d'autres mots, elle établit le voile d'illusion qui couvre notre hyperréalité, elle préserve nos totems qui nous aident à réenchanter le monde. Elle est alors la gardienne de nos mythes, la créatrice de nos illusions, l'*aura* qui transcende les groupes, le sacré, en un mot : la société elle-même (tel que Durkheim nous l'avait dit).

Ainsi, les sentiments communs éprouvés par les membres de la tribu dans la religiosité sont leur manière de s'approprier le monde, « l'individu s'approprie le monde en dialoguant avec les autres. Il n'absorbe pas passivement le monde social (avec ses rôles, ses institutions et ses entités déterminées), mais il se l'approprie activement » (Berger, 1971 : 43-46). Sans la présence de la religion, l'individu errerait dans le néant ; la religion est nécessaire comme source de légitimation, comme source de désirs et de

modèles pour surmonter l'excès de réalité, notre obscénité qui s'expérimente dans notre univers quotidien. Nous avons besoin d'une machinerie constante d'illusion qui peut surpasser l'excès de sens, notre hyperréalité résultant de notre incessante activité du simulacre avec laquelle nous habillons notre réalité. La religion est la gardienne du monde mythique, de l'illusion de croire qu'il existe encore l'opportunité de partager notre réalité avec nos dieux, de retourner aux premiers temps, ceux de la création du Monde.

Toutefois, Wunemberger nous dit de ne pas oublier que « les entreprises de re-sacralisation¹⁵⁴ [...] servent aussi de mécanismes sophistiqués de conditionnement des esprits et d'asservissement des masses » (1981 : 124). Ainsi, ce qui en d'autres temps était le monde des dieux, est aujourd'hui le monde des vedettes, des politiciens, des sportifs, des philosophes, des intellectuels, des Nobel, des sectes, de la télévision, de l'Internet... « Alors que le sacré devrait installer en l'homme le sens différentiel, de la profondeur et de l'inachevé, les re-sacralisations contemporaines engendrent nivellement, uniformisation et finalement aliénation » (Ibid.). Toutefois, nous avons besoin de ce voile qui couvre notre hyperréalité, nous avons besoin de notre monde sacré, peu importe qu'il soit une apparence, une simulation du réel. Notre quotidien profane ne peut pas désinstitutionnaliser la gardienne de l'équilibre de notre réalité, nous retirer l'assurance de notre organisation, la fabulatrice des mythes et tabous qui normalisent la société. Il nous faut rester séduits par l'illusion que la religion et l'univers sacré propagent.

¹⁵⁴ C'est le rôle des médias de masse, des entreprises de loisir, des concepteurs d'imaginaires modernes. Par les médias, les imaginaires peuvent être créés, modelés, alimentés. Un bon exemple pourrait être la manière dont nous est présentée une nouvelle. Les médias de masse vont prendre une nouvelle, la propager un peu partout, ils vont donner leur vision du monde. Par exemple la chasse aux phoques, ici au Canada. La nouvelle est présentée de manière différente et est perçue aussi différemment selon la communauté où elle arrive. Ici, la nouvelle nous est transmise en disant qu'il y a une quantité de permis d'octroyés parce qu'il y a surpopulation de l'espèce et qu'il faut faire un équilibre, de telle sorte que si cet équilibre n'est pas créé, ce sera la ressource en poisson qui sera insuffisante pour ces mêmes phoques. Cependant, Green Peace a donné un autre sens à la nouvelle. Dans d'autres pays, les images propagées dénoncent la manière dont les Terre-Neuviens chassent les phoques. Ainsi, il y a une grande controverse par rapport à cette nouvelle, les uns essayaient de défendre leur droit à cette pratique qui, en plus d'être ancestrale, est une ressource financière importante. Alors que pour les autres, les Terre-Neuviens ne sont que des assassins. Par l'usage des courriels sont transmises des images des phoques qui semblent demander pitié à leurs assassins. De plus, la vision du sang des phoques déversé sur la banquise blanche semble accentuer cette vision d'horreur et vient renforcer les arguments dénonçant la chasse au phoque. Alors, le monde n'a pas eu la vision des Terre-Neuviens et grâce aux media de masse, il s'est propagé une vision de cette pratique de la chasse qui n'est peut-être pas la meilleure, ni la plus juste.

4.2 Séduction et rituel, alliés dans la symphonie du social

Pour être membre à part entière de la communauté, il faut comprendre que celle-ci fonctionne sur un jeu de simulacres qui s'ordonnent, se combattent, sont antinomiques, mais constituent le fond théâtral, l'horizon spectaculaire, imaginal qui structurent l'existence.

Michel Maffesoli¹⁵⁵

De quelle manière construisons-nous l'illusion de sacralité qui recouvre notre environnement social ? Comment se construisent les liens sociaux ? Qui sont les concepteurs de la société ? De quelle manière est structuré le monde *imaginal* ? Comment le rituel agit-il pour nous tromper et nous faire croire que nous vivons dans la réalité ? C'est en approfondissant le monde du rituel que nous trouverons une réponse à nos questionnements. Jusqu'ici, nous savons que la pratique rituelle est la manière par laquelle nous exprimons notre jouissance sociale, le plaisir d'être ensemble, le désir d'appartenance. C'est en accomplissant des rituels que la société se structure, se normalise et propage les croyances de la collectivité. Ils sont la mise en scène de nos mythes, des récits qui racontent la fondation du monde. C'est par la pratique rituelle que nous pouvons changer d'univers entre le sacré et le profane. Ces rituels renforcent, régénèrent et transmettent l'imaginaire collectif de génération en génération pour construire notre mémoire sociale. Puisque le rituel est le vecteur par excellence de la socialisation ; il est source de vitalisme, de dynamisme, bref d'équilibre social.

«L'existence humaine est toujours un "acte de rééquilibration" entre l'homme et son corps, l'homme et son monde. [...] C'est à travers ce processus que l'homme construit le monde ; [...] non seulement l'homme crée un monde, mais il se crée également lui-même. Plus précisément, il se crée lui-même dans un monde » (Berger, 1971 : 28).

Dans le premier chapitre, nous avons expliqué la fonction du rituel dans l'organisation totémique. En utilisant les études réalisées par Durkheim, nous avons constaté que la religion est un acte de *reliance* sociale. Elle est « un système solidaire de croyances et pratiques relatives à des choses sacrées [...] croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui s'adorent » (Durkheim, op. cit. Halbwachs, 1925 : 21). Par cette pratique, la société, en adorant son totem, s'adore elle-même, le *divin social*. Son totem représente l'organisation sociale du groupe, la matérialisation de ses croyances, le *mana*, bref la société elle-même. D'ailleurs, le phénomène religieux totémique se divise en deux catégories : les croyances et les rites.

¹⁵⁵ Michel Maffesoli. *La conquête du présent*. pp. 123.

Les croyances « sont des actes d'opinion qui représentent, expriment la nature des choses sacrées, ainsi que les rapports qu'elles soutiennent » (Durkheim, 2003 : 56). Elles « sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui sont solidaires » (Ibid. : 60). Elles ne sont pas admises par un seul humain, « elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par le seul fait qu'ils ont une foi commune » (Ibid.). Conséquemment, les croyances structurent et limitent la pensée, en même temps qu'elles définissent les catégories par lesquelles la pensée se régit.

Alors, chez les tribus traditionnelles, les membres de la tribu incarnaient les mythes qu'ils racontaient — en quelque sorte — comment et pourquoi ils avaient choisi ledit totem comme insigne social, ainsi que l'histoire de la tribu en question. En utilisant des ornements, des artifices, des accessoires et des masques, ils dramatisaient leur mémoire sociale pour ainsi remémorer, renforcer et préserver les croyances, les normes et les règles, bref l'imaginaire de la collectivité. De ces constatations nous pouvons dire que les rituels sont alors « un ensemble de pratiques visant à respecter l'ordre du monde institué par des héros mythiques ou des prophètes dans une société » (Jeffrey, 1998 : 54). Les pratiques rituelles sont prescrites par un code. « On peut dire que le mythe est la codification de tout rituel » (Ibid. : 55). C'est-à-dire que le rituel est le mythe en action. Il se déroule dans un « espace et temps spécifiques, avec un décorum approprié, et des artifices qui forcent l'émotion à s'exprimer ou à se dramatiser » (Ibid. 111).

Dans l'accomplissement du rituel, la tribu – autant traditionnelle qu'actuelle — « participe à l'élaboration du sens et de la valeur des objets et des êtres, donc à la structuration du monde. [...] Le rite s'interprète bien comme rapport à l'ordre de la société et de la culture » (Rivière, 1995 : 56). À travers le rituel, la tribu connaît et établit l'ordre du cosmos qui est le modèle à suivre pour ordonner les rapports entre les dieux et les individus, ainsi que l'ordre des individus entre eux. Autrement dit, « les rituels sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'individu doit se comporter à l'égard des choses sacrées » (Durkheim : 2003 : 56). Ils sont « l'expression symbolique des valeurs fondamentales qui unifient les membres d'une société. Forme générale d'expression de la société et de la culture » (Rivière, 1995 : 23). « Il s'agit d'une catégorie d'activités répétitives, compulsives, promouvant un certain contenu des relations sociales » (Ibid. : 238). Bref, ils sont la forme d'expression de la société et de la culture. Le rituel « a pour

finalité essentielle de faire communiquer des êtres et des choses entre eux, selon des règles codées. Il apparaît [alors] comme un langage commun à un groupe » (Ibid. : 57).

De l'avis de Rivière, en montrant que la religion est la manière par laquelle la société se vénère elle-même et que le culte est la manière dont elle se constitue comme telle, Durkheim incite à une vision profane du rituel (Ibid. : 25). Or, « les rituels profanes convertissent en représentations l'action sociale de la vie quotidienne et constituent un pont entre la culture revécue et le sujet acteur » (Ibid. : 49). Vision propice au sein des sociétés postmodernes qui, en utilisant ces rituels pour propager l'illusion du sacré, visent la transgression de l'ordre établi par les structures de la Modernité. Les rituels visent la transgression puisqu'ils « tendent explicitement à rompre un ordre établi, à créer une ouverture ou une crise propice à la transformation d'une existence mortifiée » (Jeffrey, 1998 : 112). Ainsi, nos rituels répondent à l'appel de l'excès de réalité, de la saturation de sens, de la culture des apparences, de l'excédent, de l'obscénité, bref de l'interdit de l'imaginaire. Ils tentent d'installer l'ambiance esthétique qui favorise l'esprit ludique de séduction. Toutefois, nos rituels sont de l'ordre du païen, ils « sont une manière licite et extraordinaire, une transgression des limites de l'ordre social et de l'ordre mental » (Pierre Bourdieu, op. cit. Rivière, 1995 : 23).

Les rituels païens nous rappellent qu'il « peut exister une religion sans dieux et sans finalité. On est “relié” pour être relié, tout simplement » (Maffesoli, 2002 : 159). L'intention de ces rituels est de relier et de propager un désir d'agrégation autour d'une représentation commune. « Les rituels sans dieux se contentent d'exprimer le “divin social”, c'est-à-dire un social autosuffisant, qui trouve en lui-même sa propre signification » (Durkheim, op. cit. Ibid. : 160). Les rituels des néo-tribus reflètent ce besoin d'agrégation pur : ils relient uniquement pour relier. Ils expriment le simple désir de partager avec le prochain, de vivre *hic et nunc*. « Ce sont des rituels qui servent d'anamnèse à l'être-ensemble. Ce bouillonnement, comme de toute culture naissant, il est essentiellement “présentéisme” » (Ibid. : 157). Les rituels sont le vecteur de vénération du divin social particulier de chacune des tribus. Nos rituels quotidiens ne sont plus reliés à une divinité exclusive : nous sommes polythéistes ! Au cœur de notre ambiance postmoderne « un même rite peut prendre des formes différentes et être vécu différemment par une pluralité de groupes sociaux » (Dariguenave, 2001 : 60). Ainsi, nos rituels sont pratiqués à tout moment et à tout endroit, au sein du désordre, de la fluidité, de

l'éparpillement ; « le rituel est tentative de contrer un excès d'émotions en les canalisant dans des formes convenues et acceptables » (Jeffrey, 2003 : 17). Cette ambiance laisse place à l'illusion, au sensualisme et au plaisir du sens (l'érotique) qui construisent notre nouvel ordre culturel. Ambiance qui met « l'accent sur les rituels, la vie banale, la duplicité, les jeux de l'apparence, la sensibilité collective, le destin, en bref la thématique dionysiaque » (Maffesoli, 2000 : 9), là où la nouvelle scène du rituel est le quotidien, la vie au jour le jour. C'est-à-dire, nous expérimentons, chaque jour, des rituels qui sont « les relations individuelles qui s'inscrivent dans le champ du quotidien » (Javeau, 2003 : 23). Puisque le rituel quotidien est « l'image que l'ordre social donne de lui-même à travers des acteurs en représentation, ritualisation, ritualisant leur vie quotidienne » (Rivière, 1995 : 51).

Néanmoins, ces rituels gardent les mêmes caractéristiques et fonctions que leurs homologues sacrés : le renforcement des fantaisies communes (imaginaire collectif). Le rituel païen est la force motrice de notre société. Il engendre la vie, le vitalisme, les interactions, les significations, les mythes, les illusions, la mystique communiale. Javeau nous explique — dans la même ligne de pensée que Durkheim — que la société « se diversifie en institutions, mais c'est l'action incessante des hommes qui leur donne leur *sens* » (Javeau, 2003 : 46). Pour cette raison, à son avis, « le quotidien apparaît ainsi comme le “degré zéro” de la société. De lui procède le *sens* véritable de l'ordre social » (Ibid.).

« Ces ressentiments affectifs, ces sentiments de symbolisation du social par la représentation rituelle, ce respect de l'ordre dans lequel on se projette, montre que le rituel est primordialement un facteur d'unification et d'ordre social : comme mode d'intégration, comme marquage des formes de la différence, comme pédagogie d'intégration de la culture à l'individu, comme signe de reconnaissance sociale à l'usage interne identitaire, comme voie de dérivation et transmutation, comme valorisation de certains actes dont le rituel souligne l'importance » (Rivière, 1995 : 51).

Bref, c'est par lui que nous concevons notre œuvre d'art suprême : la société. « Le rituel présente un caractère pulsionnel lié à la prescription d'un ordre » (Dartiguenave, 2001 : 55). Dès lors, il est en lui-même une forme d'énonciation de l'ordre de la culture, de la société, du cosmos. Il « recrée périodiquement l'être moral de la société » (Rivière, 1995 : 25). Il structure sa réalité sociale à travers la pratique d'« actions séquentielles et répétitives, de rôles théâtralisés, de moyens réels et symboliques et d'un système de codes » (Rivière, 1997 : 103) avec lesquels l'individu doit jouer pour maintenir les structures qui consolident la société. Parce que le rituel est « une forme sociale qui

procède, sur le mode de la répétition, à une différenciation et à une segmentation des événements, des êtres et des objets réels ou symboliques en leur conférant une certaine qualité » (Dartiguenave, 2001 : 69).

Au cœur du rituel, « nous apprendrons les règles de “savoir-vivre” qui imposent la structuration normative du temps et de l’espace social qui permet à tout un chacun de se situer par rapport à l’autre » (Ibid. : 63). Ces dernières varient selon les tribus, les moments et les endroits où les rituels sont pratiqués. Dartiguenave nous explique que c’est « le rituel qui définit les rôles respectifs des interactants, qui ordonne les séquences temporelles et délimite l’espace, qui confère une signification symbolique aux objets et aux lieux, le tout dans une atmosphère de religiosité » (Ibid. : 66). C’est à l’intérieur de cette atmosphère que s’instaurent les hiérarchies, les statuts sociaux, que s’attribuent les rangs et les étiquettes ainsi que les rôles à accomplir pour incarner le réel, en un mot les *façades*¹⁵⁶ individuelles et sociales des participants au rituel (Ibid. : 61). Les rituels « classent et identifient. [...] Pratiquer ces rituels, les connaître, c’est être identifié au groupe, différencié d’avec ceux qui ne s’y conforment pas » (Zonaben, 1986 : 180).

D’ailleurs, c’est pendant le rituel que se consolident les tribus, en créant des liens communautaires, et c’est de cette manière que l’imaginaire social s’alimente et se renforce. « En réalité, à travers ces différents rituels, c’est la mémoire collective du groupe qui se trouve ainsi préservée et transmise » (Ibid. : 181). C’est à ce moment que s’exprime le désir de partager un destin collectif, d’appartenir à un groupe, de se refléter dans autrui¹⁵⁷. « La personne participe à une logique de l’identification, elle est le reflet et le reflété » (Jeffrey, 1993 : 112). Ainsi, l’individu pénètre dans une atmosphère d’altérité qui n’est que la socialité elle-même. Elle « désigne, pour nous, la capacité fondatrice d’altérité par

¹⁵⁶ Dans la perspective de jouer un rôle ou de la représentation théâtrale du quotidien, là où chacun de nous accomplit un rôle, la façade peut être personnelle ou sociale, elle peut se présenter de deux manières soit par l’apparence ou par les règles de bonne conduite. La façade personnelle est intrinsèque à l’acteur (sexe, âge, gestuelle corporelle). Elle est un ensemble de caractéristiques fixes, et durant une période de temps, celles-ci ne varient pas d’une situation à autre. La façade sociale a un caractère abstrait ou général. Elle peut changer chaque fois que l’acteur change de scénario (masque, vêtements, rôles). Or l’apparence est le statut social, un état rituel temporaire. Les modales sont des stimulants qui jouent le rôle d’interaction. Ces façades tendent à s’institutionnaliser en fonction des attentes stéréotypées abstraites auxquelles elles donnent naissance. Alors, l’acteur social trouve les façades de manière préétablies, et, au moment de jouer un rôle, une façade lui a déjà été attribuée (Goffman, 1994).

¹⁵⁷ Ici, une autre piste se présente à nous pour élucider l’essence séductrice des rituels. Les participants au rituel se reflètent les uns dans les autres. Au moment du rituel nous trouvons nos semblables, nous entrons dans le jeu du miroir et du déguisement caractéristique à la séduction. Dans ce mimétisme, l’individu exprime son désir de prendre dans ses bras sa propre image et de s’évanouir avec elle (Baudrillard, 1993 : 63).

laquelle tout un chacun pose l'autre comme étant, à la fois semblable à et irréductiblement différent de soi-même » (Dartiguenave, 2001 : 39). Selon Maffesoli, la socialité de tous les jours « est bien le lieu où la puissance sociale tente de s'exprimer » (1979 : 58). Puissance que nous avons déjà observé chez d'autres auteurs tels Durkheim, sous la forme de *mana*, ou de Lyotard, qui nous parlait du vitalisme au cœur du social. Ces derniers font référence à une même idée : la société.

Lors du rituel, l'humain mime la divinité, il peut devenir un héros, un ancêtre fondateur ou la représentation des dieux¹⁵⁸. Il vit une catharsis, s'éloigne du temps mondain pour ainsi passer à l'illusion de l'instant éternel. Les participants au rituel entrent dans une atmosphère mythique où tout est possible, dans un scénario fondé sur le sentiment communautaire, l'ambiance esthétique et l'effervescence de l'être ensemble. Cette atmosphère incite à vivre esthétiquement, c'est-à-dire à « prendre le sens d'un rapport de séduction où chacun se met en scène et exposant ce qui le rend fort de lui-même » (Jeffrey, 1993 : 85). Toutefois, aujourd'hui « notre réalité est une théâtralité, les individus jouent des rôles... on est soumis à l'imperium des images » (Maffesoli, 1979 : 135). Les personnes pénètrent dans l'univers de la théâtralisation, du maquillage, là où le port d'un « masque et la duplicité sont des éléments d'importance dans le processus de ritualisation » (Ibid. : 138). Or, le masque est une partie structurelle de la personne ; par sa duplicité « l'homme risque et joue effectivement sa vie tous les jours C'est une des leçons de la ritualisation, c'est sur cette base que l'on peut comprendre la théâtralité du quotidien » (Ibid. : 152).

Ce double jeu (le masque et la duplicité) « permet d'exister et d'être, tout en faisant comme tout le monde » (Ibid. : 146). Ce double jeu a pour fonction de « répondre à l'artificialisme de la donnée sociale » (Ibid. : 141). De cette façon, les personnes se fascinent mutuellement, exaltent leurs traits artificiels, plongent dans le monde de la séduction, dans l'univers des apparences pures, des secrets, de leur propre spectacle ou de celui des autres. De l'avis de Maffesoli, « la vie sociale est en fait une perpétuelle mise en scène. [...] Le spectacle est partie intégrante de la vie sociale, il est organisé à l'intention

¹⁵⁸ L'idée de représentation des dieux par un être humain était une pratique commune chez les Aztèques. La victime, avant d'être sacrifiée, jouissait des mêmes privilèges que les dieux. Cependant, nous observons aujourd'hui cette personnification des dieux dans des spectacles comme Star Académie ou Big brother. Les humains font l'expérience d'être des dieux, être des vedettes pendant un temps déterminé, pendant le rituel télévisé qui sera observé par les membres de sa tribu. Ces deux émissions sont un bon exemple de la ritualisation profane de la postmodernité.

des autres, mais également à l'intention de l'acteur lui-même » (Ibid. : 144). Or, « la mise en scène est théâtrale, allégorie, apparence, simulation, c'est pourquoi elle est de l'ordre du rituel » (Jeffrey, 1993 : 85). Corollairement, le rituel est observé comme une mise en scène qui « suggère une ambiance, une façon de faire, des figures symboliques dépassant la réalité convenue » (Ibid. : 85).

Par le fait même, « la théâtralité quotidienne se définit comme cette puissance que porte chacun, de se montrer en autant de figures qu'il y a de scènes, dans le but de partager son *effet* » (Jeffrey, 1993 : 86). Nous sommes au cœur de la ritualisation du quotidien. Cette ritualisation c'est là « où se jouent des rapports de séduction » (Jeffrey, 1993 : 59). Jeffrey nous parle ici d'une séduction dans le sens « du désir de se rendre maître d'autrui en le trompant, un désir mystique d'entrer dans le jeu d'autrui » (1993 : 60). Ainsi, la séduction étend son pouvoir pour nous convier dans son univers, elle essaye de nous ramener au monde du secret et de l'illusion en utilisant les apparences pour nous faire participer à l'enjeu mystique de la théâtralisation (sacralisation) du monde. « La mystique fait appel à la fusion, à la communion, à l'union avec une divinité ou des forces transcendantes » (Jeffrey, 1998 : 128). Conséquemment, nous participons à un jeu de « mimétisme vertigineux, excitant, vitalisant dans le but de prendre contact, d'échanger, d'établir des liaisons nouvelles » (Ibid. : 119). Jeu auquel la séduction participe puisqu'elle est « l'expression libre de la vie. Par la séduction, la vie s'enchant. [...] Par la séduction, on arrive à se déprendre de soi. Fonction cathartique et sociale de la séduction de se délier de soi, pour se lier aux autres » (Ibid. : 119).

Le rituel et la séduction sont un mode d'intégration, un signe de différenciation, un échange symbolique¹⁵⁹. Comme Godelier nous l'explique, « avec Lévi-Strauss la vie

¹⁵⁹ Cet échange symbolique est indispensable dans la socialisation. Il a accompagné les humains dans leur histoire depuis longtemps. Dans le champ du totémisme, nous pouvons l'observer sous la forme du *potlatch* qui est un échange rituel qui avait pour finalité – entre autres – de démontrer le prestige des participants. Nous pouvons aussi faire appel aux études sur le don et le contre-don de Marcel Mauss. Il nous explique la notion du *mana* à partir cet échange. Le *mana* —la force immanente en chacun des objets donnés — oblige les détenteurs du don à redonner l'objet, car s'ils le gardaient pour eux, ils pouvaient être la cible d'un malheur infligé par ledit *mana*. Aujourd'hui nous pouvons observer l'échange lors de l'utilisation de la monnaie (qui n'est qu'un objet symbolique auquel chaque société octroie une valeur spécifique), ou par les objets chargés de signification (comme ceux d'une collection, d'objets qui représentent un souvenir). Nous pourrions parler aussi de la marchandise, du travail, du temps... Cependant, nous voulons souligner aussi l'échange de nous-mêmes (pendant la pratique rituelle quotidienne, nous nous échangeons les uns à les autres). Comme nous l'expliquons au cours de ce chapitre, il faut se sacrifier, se donner, pour créer un lien. De l'avis de Baudrillard cet échange symbolique « c'est la relation concrète qui peut s'établir entre deux

sociale devient un mouvement d'échanges perpétuels qui circulent entre les individus » (2002 : 29). Ainsi, le rituel et la séduction sont des moyens de négocier avec autrui et avec la collectivité, des formules pour se sortir de l'isolement, des manières de participer au festin du social. Car le rituel est « une forme symbolique qui nous aide à comprendre comment la vie se perpétue. [...] [Le rituel quotidien] relève de la mise en scène de l'Éros. Une mise en scène qui vise la vie » (Ibid. : 124). Pendant la cérémonie, l'humain prend conscience de son existence et de celle d'autrui pour ainsi acquérir — peu à peu — une identité sociale parce qu'il ne se connaît que par l'interaction avec autrui, par l'identification aux symboles communs de sa collectivité. Le rituel « permet d'accéder à un imaginaire collectif, dans la condition où l'imaginaire d'une collectivité permet l'agrégation des personnes » (Ibid. : 129). Dans ces conditions, la personne n'incarne pas uniquement son rôle pour être acceptée, mais aussi pour éviter d'être exclue du groupe en même temps que pour préserver le statut que la collectivité lui a conféré tout au long des multiples représentations rituelles. « La personne, en fait, est relationnelle et situationnelle comme veut la ritualité postmoderne. Elle est désireuse de communier avec les siens pour marquer un territoire propre » (Ibid.). Territoire qui n'est que le *centre du monde*, que nous avons observé auparavant. Un espace sacré qui peut être matériel ou symbolique, et qui a pour rôle la préservation de l'imaginaire collectif de la tribu, la préservation des hiérophanies sacrées.

Alors, la séduction est intrinsèque au rituel, elle exprime « le désir de communier ensemble au même rituel mystique : celui de sa propre chair » (Jeffey, 1993 : 59). La séduction invite au sacrifice. Elle « est une mise en circulation de soi : on s'offre à autrui pour qu'autrui s'offre à soi » (Ibid.) ; un jeu de reflets, une quête d'identification, une mise en scène où le plus important est le *savoir-paraitre* que le rituel nous apprend. Nous expérimentons ainsi « les formes narcissiques d'affirmation du soi. Les petits ensembles remplissent le vide en procurant un lien d'identification » (Ibid.). Un lieu qui est le territoire de la tribu. Communauté « identitaire qui se crée en idéalisant ce qui la fonde » (Ibid.). Comme nous l'avons vu auparavant lors de notre survol de la vision sociétiste de Durkheim, la société qui n'est que cette communauté s'idéalise elle-même, se matérialise lors du totem, se verbalise lors du mythe et ainsi elle se fonde. Ainsi, la société sert

personnes » (Maffesoli, 1976 : 61). Et pour Maffesoli, l'échange « est un élément constitutif de la cohésion sociale » (Ibid. : 60).

d'identification à ses membres. Un bon exemple serait la ferveur nationale, le nationalisme, la fierté d'une nation.

Nous acceptons les défis imposés par le jeu de séduction, nous transgressons le monde de la loi pour nous inclure dans l'univers de la règle, du ludique. Dans l'ambiance séductrice nous désirons restituer le secret, instaurer un peu du mysticisme perdu dans l'incessante activité du simulacre et qui a eu comme corollaire la surproduction de sens, notre hyperréalité. D'ailleurs, « nous continuons en fabriquant le sens, même si nous savons qu'il n'existe pas » [notre traduction] (Baudrillard, 2000a : 31)¹⁶⁰. En effet, « la stratégie de la séduction est l'illusion » [notre traduction] (Ibid., 1993 : 69)¹⁶¹. C'est pourquoi la séduction est importante, puisqu'« à partir de l'illusion on peut parvenir à toute autre chose » (Tortajada : 1999 : 15). Or, c'est dans cette ambiance séductrice, esthétique, érotique, faite d'illusions que s'accomplissent nos rituels : les individus sont séducteurs, notre réalité est séductrice, notre totem n'échappe pas au jeu de la séduction. En effet, « Séduire c'est mourir comme réalité et se produire comme illusion » [notre traduction] (Baudrillard, 1993 : 69)¹⁶².

La séduction travaille à l'unisson avec le rituel quotidien ; les deux se servent des mêmes stratégies, artifices et apparences, pour établir le lien social. Le deux « visent à provoquer une discontinuité pour introduire dans la vie le changement, l'encadrement, l'enchantement, la création, la fécondité » (Jeffrey, 1998 : 122). Alors, la séduction est indispensable au monde *imaginal* puisqu'elle seule est capable de ré-établir une illusion, redonner un nouveau sens, re-sacraliser cette réalité désenchantée. La séduction alliée au rituel participe à la création des illusions, de l'imaginaire et des mondes sacrés où les humains peuvent vivre sans la crainte de dévoiler le secret de la réalité : son hyperréalité. D'ailleurs, la séduction accomplit le rôle du rituel de transgression. « La transgression entretient avec la fonction ludique un lien de fraternité. Elle permet d'ouvrir un espace de jeu dans lequel les débordements sont permis » (Ibid. : 123). Voilà pourquoi elle est la force de transgression essentielle au cœur de nos sociétés. De plus « la fonction de transgression est un des pôles conditionnels à la *perdurance* de la vie » (Ibid. : 129). La séduction, avec sa fonction de transgression, « force la rupture, le changement dans le but de renouveler, de transformer l'ordre, la vie, un ordre stable. [...] Elle est un remède à

¹⁶⁰ *Seguimos fabricando sentido, incluso cuando sabemos que no existe.*

¹⁶¹ *La estrategia de la seducción es la de la ilusión.*

¹⁶² *Seducir es morir como realidad y producirse como ilusión.*

l'ordre mortifère » (Ibid. : 124) du quotidien. Tous les deux (séduction et transgression) nous conduisent vers « les limites de soi, les limites de ce qu'une personne peut entendre, voir [...] qui définissent son espace identitaire » (Ibid. : 127). La séduction, en étant rituel de transgression, « débouche sur la mise en place d'un monde nouveau [...], il se sert de la puissance sacrée de l'interdit pour profiter d'une crise, pour redonner une nouvelle jeunesse à un état d'ordre saturé » (Ibid., 1993 : 101), comme celui de notre réalité. C'est pourquoi, la séduction nous invite aux interdits, à les vivre, à jouir en eux ; en nous immergeant dans un état *liminaire* constant. État caractéristique des rituels séducteurs et transgressifs propres à cette époque postmoderne.

L'état *liminaire* est marqué par trois périodes : la séparation, la marge et l'agrégation. La première période correspond à un comportement symbolique qui signifie la séparation d'une personne ou d'un groupe, d'un point fixe antérieur. La deuxième, appelée *liminaire* par Turner, est la période intermédiaire où les caractéristiques du sujet sont ambiguës ; il vit dans une ambiance culturelle qui n'est ni celle d'avant ni celle de demain. Dans la troisième étape, l'individu est accompli. La stabilité revient une autre fois au groupe (Turner, 1990 : 95). Nous observons qu'au sein des sociétés post-industrielles, il y a une prolifération de tout, une multiplicité de choix, de tribus, de religions, de politiques¹⁶³. Les personnes tentent de trouver quel groupe leur convient le plus ; « chacune espère ainsi protéger les signes qui la distinguent. Il est devenu impératif de cultiver des masques personnels qui montrent paradoxalement, les multiples appartenances identitaires » (Jeffrey, 1998 : 22). Elles essaient une grande quantité de rituels ; ce sont des néophytes constants, ils changent de symboles, de masques, de personnages au même degré et au même rythme qu'ils changent de tribus. Tout cela se fait par la voie du rituel, parce qu'il « assure le passage à un autre mode, sauter du sacré au profane ou de tribu à tribu. Le rituel exprime le désir de communier et de communiquer.

¹⁶³ Les sociétés postindustrielles sont composées de milliers de tribus. C'est de là que découle son bouillonnement caractéristique. Dans une mégapole, nous pouvons voir des temples bouddhistes, des églises, des bureaux de sectes, des maisons de productions, les grandes chaînes de télévision, les bureaux du gouvernement, des centres d'art, et la liste pourrait continuer à loisir. La société est composée d'une mosaïque multicolore de tribus. Chacune a ses adeptes, ses fans, ses dirigeants, ses totems et bien sûr ses rituels pour donner un rythme à sa vie, pour réaliser la différence entre le monde sacré et son homologue profane. Lors de ces rituels, les tribus se renforcent et ses membres se lient à elle. Une personne a le choix entre toutes les tribus qui se présentent quotidiennement. Elle peut appartenir en même temps à 5, 6 ou 7 tribus sans que cette situation lui occasionne un conflit.

Alors, la mise en scène de ce désir reflète en même temps le désir d'être vu, d'appartenir, de trouver des témoins, des spectateurs » (Jeffrey, 1993 : 187).

Les personnes postmodernes sont liminaires, elles déambulent de tribu en tribu, jouent des rôles en quête d'une identité, mais malgré tout ne communient pas uniquement avec un totem. Elles vivent au cœur d'un état liminaire qui « donne à penser que pour exister on a besoin des autres » (Turner, 1990 : 98). De plus, « les multiples relations concoctées avec différentes communautés identitaires remplissent le vide causé par l'effritement des liens traditionnels » (Jeffrey, 1993 : 59). Certes, ils ressentent un sentiment d'appartenance, mais leur *être personnage* les empêche d'adhérer à un groupe spécifique. « Chaque individu fait dans sa vie l'expérience d'être exposé alternativement à la structure et à la communauté, ainsi qu'à des états différents et à des transitions de l'un à l'autre » (Turner, 1990 : 98). Elles sont changeantes, elles aiment la multiplicité de leurs personnages, elles adorent le *non-stop* offert par notre ambiance esthétique, par le dynamisme social qui exige la capacité d'être multiple, tout comme la réalité. Puis, la personne « est virtuellement multiple. Cependant, elle est unique en chacun de ses rôles. Au même moment rien n'est prédictible, tout est interchangeable dépendant du rôle qu'[elle] suit » (Jeffrey, 1993 : 113). Elles se sont transformées en individus aux multiples rôles et fonctions, protagonistes du totémisme postmoderne. À l'égal du séducteur, ils sont donc nécessairement des personnes « plurivoques ou pluri-stylistiques dans la mesure où, fabriqué[es] par la demande, [elles] ne peu[ven]t qu'adapter [leur] apparaître à la pluralité des demandes » (Vuarnet, 1980 : 69).

C'est dans ces instants liminaires que l'individu perçoit que, pour exister, il a besoin des autres ; il expérimente « la passion de partage, le désir de vivre intensément un lien de rattachement et de l'affirmer face à tous — cette émotion cimente l'ensemble » (Jeffrey, 1993 : 147). C'est dans cette mise en scène de soi qu'il se trouve comme une personne. Il reconnaît que les liens sociaux sont essentiels pour la société et pour lui-même. « Si un acteur joue le même rôle pour un même public en différentes occasions, un *rapport social* s'institue, qui renvoie à la structuration sociale » (Javeau, 2003 : 118). Lorsque la personne joue son rôle, elle se rend compte qu'elle vit un moment de *transition*, dans lequel elle est confrontée au défi d'être comme les membres de la tribu à laquelle elle veut appartenir. « L'état de soumission et le silence sont d'autres caractéristiques [de l'état liminaire]. [...] [La personne] doit se soumettre à une autorité qui n'est rien de moins que

celle de toute la communauté [...] qui représente l'autorité générique de la tradition » (Turner, 1990 : 103). Elle utilise les stratégies du séducteur : elle imite, reproduit, falsifie ; « le séducteur utilise l'illusion trompeuse, il manipule les signes, les gestes, les paroles » (Tortajada, 1999 : 24). L'individu se reflète dans l'objet de son désir, puisque cet objet représente quelque chose de manquant chez lui ; il présente son spectacle en quête d'acceptation. Lorsqu'il est en représentation, le séducteur liminaire est le miroir du groupe, il imite les caractéristiques de celui qu'il observe. À ce moment-là, il exprime le désir d'être comme les autres, de participer à leur univers, d'adopter les mêmes qualités.

« Le séducteur, malgré l'apparence, exerce, pour plaire, une pratique *sous contrainte*. Son message est comme dictée par la ou les destinataires. Pour ainsi dire forcé à séduire par celles qui demandent à l'être, s'il est obligé de mentir, ce séducteur fallacieux, c'est parce que c'est la personne séduite qui, finalement, commande ou ordonne » (Vuarnet, 1979 : 68).

Par le fait même, le séducteur interprète la scène que les autres espèrent voir. Il est le néophyte du groupe, ne possédant ni lieu ni position dans l'univers mythique conçu par la tribu jusqu'au moment où il sera accepté par cette dernière¹⁶⁴. « Séduire est une opération volontaire ; c'est tâcher de se rapprocher des canons d'une société donnée, auxquels charme et beauté échappent. La dimension culturelle est alors essentielle » (Bologne, 2002 : 34).

Les séducteurs liminaires se sacrifient pour et par nous. Ils sont le spectacle, le chevreau expiatoire de la communauté. Cependant, « le sacrifice divinise, sacralise la victime » (Bataille : 1987, 84), l'amène au centre du rituel, dans l'instant éternel, le monde de l'au-delà. Cette victime s'éloigne de la vie mondaine pour rejoindre — au moins pour un instant — le monde des dieux. Or, « le sacrifice, s'il est une transgression voulue, est l'action délibérée dont la fin est le soudain changement de l'être qui est la victime » (Ibid. : 91). Pour cette raison, nos idoles sont adorées, elles se sont sacrifiées pour préserver l'harmonie du social, « nos idoles se sont sacrifiées pour nous. Elles sont nos héros, nos

¹⁶⁴ « Il en va de même du séducteur théorique, du séducteur politique ou du séducteur artistique-suscités par le désir, dans les formes et le goût de l'autre » (Vuarnet, 1979 : 68). Ainsi, les néophytes doivent démontrer leur intérêt pour appartenir à une tribu. Si la tribu en question est le groupe pour la simplicité volontaire, ils vont peut-être demander de suivre un peu les modes de vie que la tribu propose. Ainsi, pour appartenir à ce groupe, il faut payer un abonnement grâce auquel on aura droit à un bulletin mensuel nous indiquant les activités et les aubaines de cette tribu. Si nous pensons au moment où quelqu'un va demander un emploi, il faut suivre un protocole pour bien paraître et ainsi pouvoir séduire le public qui observe ce spectacle.

messies, nos modèles à suivre » (Girard, 1998 : 25)¹⁶⁵. Les idoles laissent derrière elles une image qui nous séduit en suscitant le désir de leur ressembler. Les victimes et leur sacrifice sont les sources d'inspiration de nos mythes¹⁶⁶. Car, « le sacrifice est de l'ordre de la divinité, comme origine de tout le religieux » (Ibid. : 135). C'est le sacrifice de nos héros qui marque le début du monde, le début d'une nouvelle réalité. Puis — comme nous avons vu lors de notre survol dans l'univers sacré — « la présence du religieux à l'origine de toutes les sociétés humaines est indubitable et fondamentale » (Ibid. : 140). Le sacrifice est la cause et l'effet des grands chambardements sociaux, il recrée le social, et de cette manière recrée l'éthos. Au sein de nos néo-tribus, les rituels sacrificiels — séducteurs et par surcroît transgresseurs par excellence — s'accomplissent ; leur finalité est de « vivifier et de renouveler l'ordre culturel en répétant l'expérience fondatrice, en reproduisant une origine qui est perçue comme la source de toute vitalité de toute fécondité » (Ibid. : 181). De cette façon, le groupe possédera une victime *émisnaire*, un sacrifice volontaire¹⁶⁷ pour alimenter, adorer, vénérer le divin social et ainsi expurger la culpabilité du groupe. « La mise à mort symbolique de la victime émissaire consiste à momifier, à homogénéiser ce qui menace une société » (Jeffrey, 1993 : 104).

Bien entendu, au cœur du rituel, on trouve un peu de violence. Une violence qui, de l'avis de René Girard, « est à la fois, l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs » (1998 : 215). En effet, « la violence et le désir sont désormais liés l'un à l'autre. Le sujet ne peut pas subir la première sans voir s'éveiller le second » (Ibid. : 220). La violence et la séduction vont de pair. Les deux naissent du désir et du défi de s'accomplir ;

¹⁶⁵ Les meilleurs exemples sont les vedettes. Elles se sacrifient pour nous, elles sont les victimes de notre société. Les machineries du pouvoir les utilisent pour nous transmettre des modèles, des styles que nous devons suivre en vertu du nouveau sacré : le monde du spectacle.

¹⁶⁶ Auparavant, les sacrifices étaient effectués par des prêtres. Par exemple, dans la culture maya ou aztèque, les prêtres tuaient les victimes de guerre pour vénérer les dieux, en même temps que le peuple jouissait au moment du rituel. Dans le cirque romain, tout le peuple se rassemblait pour profiter du spectacle sanguinaire qui lui était présenté. Ou encore, au Moyen Âge, le peuple condamnait les sorcières pour avoir un spectacle gratuit. Aujourd'hui, nos victimes se présentent elles-mêmes, elles attendent l'occasion de se sacrifier, d'être visibles. Les nouveaux prêtres peuvent être les paparazzis qui poursuivent les nouvelles personnalités du *Star System*. Les rituels se déroulent à l'échelle mondiale, les victimes consacrées par les émissions de Big Brother sont observées par toute la planète. Elles laissent les masques de côté et sont observables ; elles sont plus que des figures publiques, elles deviennent publiques pour nous.

¹⁶⁷ Oui, dans notre tribalisme, le spectacle nous montre les victimes. Ces dernières ne sont pas choisies ; elles se sacrifient elles-mêmes. Ainsi, le spectacle nous normalise, il nous donne les nouvelles règles de cette société de consommation et de simulacres. Le spectacle est en train de construire une institution qui ressemble à celle de la religion catholique à la différence qu'il est déguisé en polythéisme. Il crée un monopole au sein de nos sociétés *imaginables*. C'est lui qui conçoit les illusions, les nouveaux mythes et les nouvelles divinités. Il instaure le monde sacré, celui qui gère une grande partie des rituels profanes.

l'individu « désire intensément, mais il ne sait pas exactement quoi, car c'est l'être qu'il désire, un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui paraît pourvu » (Girard, 1998 : 217). Le désir est essentiellement mimétique, « il se calque sur un désir modèle ; il élit le même objet de modèle » (Ibid.). C'est la raison pour laquelle la séduction allume ce désir sans jamais le satisfaire, car le modèle n'existe pas : il est une création, un simulacre ! « Nous avons exigé ce nouveau moule, afin qu'une quantité [...] de répliques humaines de ce modèle — les héros modernes — puisse être produite en flot continu et sans difficulté » (Boorstin, 1963 : 69). Le modèle est surchargé de significations, il est uniquement le reflet de ce que la personne veut être ; ce dernier est confronté à un manque de sens et de modèles identitaires, donc elle est obligée d'interagir. Cependant, de l'avis de René Girard, l'humain « a honte de se modeler sur autrui, il a peur de révéler son manque d'être, d'identité » (Ibid.).

Voilà pourquoi la personne profite de la jouissance collective pour se perdre dans l'immensité du *nous collectif*. Elle devient partie intégrante d'une masse amorphe qui lui offre des modèles dans lesquels elle peut être semblable à autrui sans crainte d'être découverte. Pour cette raison, elle fait appel au masque rituel¹⁶⁸ pour s'intégrer à ladite masse ; ainsi, elle ne perdra pas son anonymat, elle ne sera pas vue. « Le masque fascine, enchante, montre une autre peau, il transgresse et donne une caricature de ce qu'on s'empêche de voir. Le masque est obscène : il invite à voir ce qu'on ne montre pas autrement (Jeffrey, 1993 : 120). Son masque permet à l'humain un mimétisme apparemment créateur d'harmonie, mais qui sera pourtant une source de conflit et de rivalité. Les individus cherchent la différence, ils veulent être uniques, malgré cela ils suivent des modèles identiques engendrés par le monde social. Par conséquent, « ils ne sont que des miroirs des styles qui passent leur temps à recopier. On fait des polycopies » (Villani, 1991 : 60).

Toutefois, « jamais, en effet, quand nous nous trouvons en présence d'un masque, nous n'hésitons à l'identifier en tant que masque » (Girard, 1998 : 246). Ainsi, selon Girard, « on soutient parfois que la présence quasi universelle des masques répond à un besoin "esthétique" » (Ibid.). Néanmoins, l'individu observe autrui comme son prochain, vise une possible rencontre et un espoir d'altérité « une personne enrichit son propre

¹⁶⁸ Goffman nous explique dans son livre *La présentation du soi dans la vie quotidienne* que la signification originale du mot personne est masque. « C'est plutôt une reconnaissance du fait que, plus ou moins, consciemment, toujours et partout, chacun de nous joue un rôle » (Goffman, 1994 : 31).

monde, car elle se permet d'entrer en relation avec l'altérité qu'est autrui. La somme de multiples relations constitue, en quelque sorte, la personne » (Jeffrey, 1993 : 59). En d'autres mots, chaque fois que nous nous mettons en scène, chaque fois que nous réalisons nos rituels « c'est dans nos rôles où nous nous connaissons mutuellement, c'est dans ces rôles où nous nous connaissons nous-mêmes » [notre traduction] (Goffman, 1994 : 31)¹⁶⁹. Or, la personne entre en interaction avec autrui en espérant renforcer son être, mais ce faisant il prive l'autre de son essence¹⁷⁰ : l'Autre disparaît, se transforme en un *double monstrueux*¹⁷¹. « Le double monstrueux surgit là où il n'apparaît pas dans les étapes précédentes un "Autre" et un "Moi" toujours séparés par la différence oscillante » (Jeffrey, 1993 : 243). Un double qui l'oblige à porter un masque pour reconstruire sa différence, cacher l'obscénité du semblable – masque exigé pour jouer dans l'univers mythique de la séduction.

Le masque se transforme, ainsi, en un élément essentiel pour tout être social, en un accessoire nécessaire pour nous différencier dans ce monde homogène d'êtres semblables et de doubles. « Ce masque est le *nous-mêmes* que nous souhaitons être » [notre traduction] (Goffman, 1994 : 31)¹⁷². L'ornement primordial pour notre pratique rituelle de séduction, pour la conception de notre simulacre, du rôle que nous présentons, de l'image que nous montrerons dans les multiples scènes de la vie quotidienne. « Nous pouvons dire pratiquement que [la personne] a autant de "lui-même" comme *groupes* distincts de personnes où il y a une opinion qui les intéresse » [notre traduction] (Ibid. : 60)¹⁷³. Un masque que nous porterons pour interagir avec les autres sans perdre notre secret, une stratégie de séduction pour ne pas montrer totalement notre moi véritable, pour garder notre anonymat. Une manière de camoufler le crime que nous avons commis envers

¹⁶⁹ Es en estos roles donde nos conocemos mutuamente; es en estos roles donde nos conocemos a nosotros mismos.

¹⁷⁰ Baudrillard nomme imminence grise ce bizarre orgueil de posséder autrui, l'art de le faire disparaître, de le dissoudre, d'être fatal pour lui.

¹⁷¹ Car nous vivons dans un monde homogène, un monde de production, de semblables. Un monde donné à l'empire du Même, de la virtualité. Un monde où nous surexploitions aussi autrui, un univers social où nous entrons en interaction avec une multitude de *moi*, de *doubles* produits. Nous avons conçu notre production parfaite : autrui. Un *double* différent de celui auquel nous expose Edgar Morin dans son livre *L'homme imaginaire*. Le *double* de Morin est l'idée d'âme chez Tylor, l'idée de la perfection qui existe dans l'imaginaire de tous et chacun de nous.

¹⁷² Esta mascara es nuestro « si mismo » más verdadero, el yo que quisiéramos ser.

¹⁷³ Podemos decir prácticamente que él tiene tantos .si mismos. Como *grupos* distintos de peronas hay cuya opinión le interesa.

l'autre et envers nous-mêmes : « L'élision d'autrui » [notre traduction] (Guillaume, 2000 : 23)¹⁷⁴.

Le masque témoigne mille et une fois des êtres que nous ne sommes plus. Ainsi, « nous assistons à une situation dans laquelle des inconnus parlent tranquillement entre eux, en se confiant et en s'inventant des rôles et fictions à l'intérieur d'une marque où l'anonymat est la règle » [notre traduction] (Ibid. : 33)¹⁷⁵. Cet artifice — le masque — nous permet de personnifier tout ce que nous souhaitons être au moment où nous le désirons. Puisque le masque, le rôle et l'anonymat « peuvent être le moyen pour recréer et faire surgir une identité » [notre traduction] (Ibid. : 34)¹⁷⁶. Une chamarrure qui nous permet d'atteindre notre rêve d'immortalité, car nous pouvons jouer une multitude de rôles, de profiter d'une multiplicité de vies sans avoir besoin de mourir et de nous réincarner ; notre réincarnation s'effectue dans le temps présent.

Nous théâtralisons le monde, au cœur de nos rituels quotidiens nous pouvons jouer le rôle qui nous plaît. « Cette dissimulation débouche en une simulation pure : le "moi" semble d'être un autre » [notre traduction] (Ibid. : 36)¹⁷⁷. La meilleure arme, dans cette ambiance esthétique, c'est la matérialisation du *comme si* exigé dans le happening du quotidien. « Les acteurs se plient au jeu de l'apparence. Il est important que ce "comme si" ne soit pas démasqué » (Maffesoli, 1979 : 145). En effet, « le "comme si" renvoie à l'idée d'un bal de masques dans lequel chaque personne peut avoir 100 déguisements et chacun est parfait "il se colle à la peau" » (Ibid.). C'est un art de la séduction, une ruse de la vie sociale dont la finalité est la structuration personnelle, qui donne à la personne le cynisme suffisant pour être capable de « vivre dans un même temps toutes les potentialités offertes par la vie » (Maffesoli, 1979 : 149).

Au cours de la pratique rituelle, la personne se dissimule derrière son masque, elle perd son être original pour trouver sa copie parfaite. Elle se transforme en son propre simulacre, en son reflet, en son miroir. « La duplicité est donc cela même qui permet d'exister » (Ibid.). La personne perd son visage pour trouver un double sur qui se mirer, un modèle de séduction qui lui procurera une identité. La personne sacrifie son réel pour l'image de *soi-même*. Or « la propre structure de soi-même peut être conçue en fonction

¹⁷⁴ *L'elisión del otro.*

¹⁷⁵ *Asistimos a una situación en la que desconocidos hablan tranquilamente entre si, confiándose e inventando roles y ficciones dentro de un marco en donde el anonimato es la regla.*

¹⁷⁶ *El anonimato puede ser el medio para recrear y hacer surgir una identidad.*

¹⁷⁷ *Esta disimulación en una simulación pura: el « yo » aparenta ser otro.*

de la forme dans laquelle nous disposons de ces situations dans notre société » [notre traduction] (Goffman, 1994 : 268)¹⁷⁸. De cette manière, la personne et « soi-même se trouvent sur un pied d'égalité. Le *soi-même* — comme personnage — est à l'intérieur du possesseur, il est le nodule de la psychologie de la personnalité. [...] Il est partie de ce que tous nous essayons de représenter » [notre traduction] (Ibid.)¹⁷⁹. La personne devient un personnage à multiples visages ; elle suit la logique imposée par l'esthétique, l'altérité et le pluralisme social et culturel. Pour cette raison, « la personne est uniquement le cintre de ces *soi-même* ». Cependant, le moyen, les stratégies « pour produire ces personnages, ne se retrouvent pas sur le cintre, ils se retrouvent dans les établissements sociaux » [notre traduction] (Ibid : 269)¹⁸⁰.

Le rituel et la séduction sont essentiels pour rencontrer autrui ; bien que celui-ci soit un rival et qu'il ait été effacé et disqualifié par son manque de différence, la personne a besoin de lui pour s'identifier, pour prendre sa place. « L'individu qui vaque ne le fait pas que pour vaquer à ses affaires. Il vaque, contraint à maintenir aux yeux des autres une image viable de lui-même » (Ibid., 1973 : 179). Il y a donc une lutte dans la pratique rituelle pour protéger l'identité gagnée au cours des autres représentations rituelles. La démarcation des différences est essentielle dans notre ambiance esthétique, puisque la personne démontre ainsi les multiples appartenances qui la légitiment face aux autres. Il nous faut participer à une multitude de tribus, réaliser des milliers de rituels pour créer notre propre personnalité : « il est important pour l'individu de maintenir ses modèles personnels afin de conserver une image de lui-même à laquelle il est attaché » (Goffman, 1973 : 262).

D'ailleurs, c'est l'activité rituelle qui engendre des interactions sociales, qui, à la fois, engendrent les modèles dont l'individu a besoin pour se légitimer socialement. Parallèlement, cette forme de séduction produit des émotions, des rencontres où les individus vivent l'extase de la collectivité, « laquelle imprègne les multiples relations qu'il

¹⁷⁸ [...] *la propia estructura del « sí mismo » puede concebirse en función de la forma en que disponemos esas actuaciones en nuestra sociedad.*

¹⁷⁹ *El personaje que uno representa y el "sí mismo" propio se hallan, en cierto sentido, en pie de igualdad, y este "sí mismo"-como-personaje es considerado en general como algo que está alojado dentro del cuerpo de su poseedor, constituyendo de alguna manera un nódulo en la psicología de la personalidad [...] Es una parte implícita de lo que todos tratamos de presentar.*

¹⁸⁰ *La persona y su cuerpo proporcionan simplemente la percha sobre la cual colgara durante cierto tiempo algo fabricado en colaboración. Y esos medios para producir y mantener los "sí mismos" no se encuentran dentro de la percha: en realidad, estos medios suelen estar encerrados en establecimientos sociales.*

entretient avec lui-même, avec autrui et avec son milieu de vie » (Jeffrey, 1998 : 23). L'individu se donne la permission de l'extase, de sortir de soi, de jouir, d'appartenir à un *nous* collectif, de s'effacer à l'intérieur de son groupe. De faire l'expérience d'un éclatement de *soi* pour devenir partie intégrante de l'extase commune, d'une communion des consciences, du simulacre collectif. « Être hors de soi est une attitude fantastique, magique qui permet de ruser et de biaiser l'injonction d'identité qui nous fait être ceci ou cela, ouvrier, intellectuel, homme, femme » (Maffesoli, 1979 : 78). Le rituel, cette extase commune, nous « montre le rôle que joue la passion commune dans le fait social ; il constitue le fondement même de la mémoire collective, il sert de ciment aux représentations communes et rappelle, à date fixe, leur efficace renouvelée » (Maffesoli, 2002 : 165). Tel que Durkheim l'avait dit : lors du rituel, l'humain réalise sa socialisation et instaure les représentations collectives qui lui serviront de symbole et d'emblème. Bref, lors de ces exaltations, les humains adorent leur société et leurs préceptes.

Alors, notre rituel séducteur « tend à nous immerger dans "l'être avec" l'immédiat » (Dartiguenave : 2001 : 81) ; ainsi, nous ressentons la présence d'autrui, de la différence, de l'altérité. Nos personnages éprouvent le besoin de faire bonne figure, de préserver les apparences, de vivre *comme s'ils* étaient un autre individu. « Les individus sont constamment définis par un sentiment d'étrangeté, non pas vis-à-vis eux-mêmes, mais vis-à-vis de leurs identités sociales » (Goffman, op. cit. Martucceli, 2004 : 456). Ce jeu nous amène à nous mettre en scène au cœur du quotidien, ce qui implique — comme nous venons de le voir — l'usage de masques symboliques. Les membres des tribus jouent leurs rôles, se séduisent entre eux en créant des mensonges sociaux, des images d'eux-mêmes qui leur permettent de se préserver. « L'acteur est toujours défini par sa capacité à maîtriser ses images de soi par la distance entre son expérience subjective et son identité sociale » (Martucceli, 2004 : 455). En effet, l'individu interagit tout en voulant garder son anonymat « dans le but de conserver sa dignité et de ne pas perdre la face » (Rivière, 1995 : 30), et aussi d'être capable de jouer la multitude de rôles que la société exige de lui. « L'individu n'est rien d'autre qu'une convention culturelle occidentale (l'idée qu'il doit exister une continuité biographique d'une personne derrière ses rôles) et la conséquence plus ou moins directe de ses interactions » (Martucceli, 2004 : 460).

Rivière souligne que les rituels rendent le quotidien supportable, car leur présence nous donne l'illusion qu'il existe une alliance entre les membres de la tribu. « Car ils

réaffirment l'alliance, la complicité, la conjonction d'intérêts entre partenaires qui créent de la valeur en se valorisant mutuellement, et en harmonisant les usures d'un temps qui sombrerait autrement dans la trivialité ou l'ennui » (1995 : 254). Ces rituels favorisent la socialisation, nous permettent de faire face à autrui, de nous sentir membres d'une tribu, de briser l'isolement social ; la séduction accomplit le même rôle.

« Rendre la vie commune supportable, suppose un travail de simulation\ dissimulation. Simuler, c'est donner pour réel, par son comportement, par ses paroles, ce qui ne l'est pas. C'est imiter l'apparence de la chose réelle à laquelle on veut faire croire. Dissimuler, c'est l'art de s'étudier, de composer son visage, son maintien, ses paroles pour déguiser sa pensée » (Dauphin, 2001 : 188).

Pour ces raisons, tous les deux — rituel et séduction unifiés — sont « un moyen de négocier avec l'autre, avec la collectivité et la délivrer de son isolement. Chaque individu ne se connaît que dans la dépendance symbolique d'un autre, cautionné par le rite » (Rivière, 1995 : 55). Tous deux appellent à la complicité, à la communion et à une harmonie au sein des groupes. Les individus, dans la mise en scène rituelle, se valorisent les uns les autres, se reflètent, expriment leurs désirs. Ils rendent la vie plus facile à leur prochain, et réciproquement ils sont les miroirs dont on a besoin pour survivre car la séduction « est force, elle est harmonie entre soi et soi, avant tout autre chose » (Jacob, 1980 : 16). Elle est harmonie entre séducteurs et séduits, entre miroirs et reflets. La personne participe à une interaction inépuisable de rôles. Malgré cela, elle ne connaîtra jamais la vraie personnalité des acteurs avec qui elle partage la scène sociale. Elle participe à une mise en scène théâtrale, allégorique, de l'ordre des apparences dont résulte un monde de simulacres, notre monde *imaginal*.

De l'avis de Francis Martens, « la personne jouit souvent plus du simulacre que de la réalité, comme si elle ne se sentait jamais aussi réelle que dans la fiction, aussi accomplie que dans la représentation du monde et de soi » (Martens, 1980 : 29). Elle adore être ce qu'elle a toujours rêvé d'être, elle se transforme en son propre modèle. Elle profite de la mise en scène du quotidien – qui réenchante le monde — puisque de cette manière elle peut s'immerger dans un monde d'illusion et s'éloigner de son hyperréalité. C'est là que la présence de la séduction devient indispensable pour notre entourage social. « La séduction crée, maquille, elle transforme le réel et l'habille d'imaginaire pour mieux le maîtriser » (Jacob, 1980 : 77). La séduction et le rituel sont des alliés. Ils travaillent à la conservation de l'ordre du monde, de la sacralité, du voile de la réalité. « La séduction, pratique sociale vivante, nécessaire et constitutive de la personne, alimente non seulement

les relations individuelles, mais aussi les mécanismes sociaux » (Dauphin, Farge, 2001 : 9). C'est à travers elle que les participants au rituel s'attirent les uns les autres, que les tribus réussissent — en utilisant leur totem — à attirer l'attention des individus pour les amener dans leur univers. C'est par la séduction que ceux-ci s'identifient au groupe et vivent leur narcissisme collectif ; « où chacun reconnaît sa propre image, ses propres intérêts, ses désirs singuliers » (Jeffrey, 1998 : 87). C'est grâce à la séduction que le rituel est capable de redonner un sens, une signification à notre monde désenchanté. C'est par la séduction qu'il nous est possible d'effectuer notre mise en scène quotidienne ; elle nous offre de nouveaux symboles, nous défie d'exister, d'abandonner notre monde de production et de raison ; elle nous convie au monde du désir, du souhait, de l'illusion ; elle crée l'ambiance esthétique dans laquelle nous évoluons... En effet, « la séduction est le ressort de multiples formes de socialité. Sa dynamique produit nombre d'effets positifs ou pervers : les sociétés aussi bien que les personnes ont toujours eu à se confronter à cette réalité mouvante et diluée, quelle que soit leur méfiance par rapport à elle » (Dauphin, Farge, 2001 : 12).

Comme nous l'avons vu, le rituel séducteur est générateur de sens, de significations dans un monde désenchanté, une culture de l'apparence, sans secret. Nos rituels préservent les illusions, notre imaginaire collectif (« la force de liaison qui forme, déforme, transforme, rassemble des représentations du monde social qui, sans lui, seraient inertes » (Lantz, 1997 : 266)). Ils renforcent les fantaisies communes, les désirs ; ils engendrent le *double* de la société. Le rituel séducteur installe un voile au-dessus de la réalité, il nous ensorcelle pour redonner un caractère symbolique au réel. Il acquiert sa valeur dans sa signification externe et dans son rapport avec les diverses tribus et leurs milieux culturels. Cette dimension symbolique est une ordonnance spatiale et sociale, « un tout structuré et structurant où s'interrelient et se médiatisent le réel et sa représentation dans un élément qui les dépasse et les fonde ; élément que l'on peut appeler symbolique, ou sociabilité » (Maffesoli, 1976 : 161).

C'est pourquoi, le rituel séducteur « se légitime par l'enchantement que produit son rythme, sa symbolique et son affectation dans le cadre social qui en élabore les séquences, les codes et les obligations » (Rivière, 1997 : 101). Ainsi, le rituel séducteur tend à la sécularisation et à l'institutionnalisation de l'univers symbolique en question au cœur de notre hyperréalité. Nous avons recours au rituel séducteur puisqu'il est la meilleure

manière de réorganiser, de restructurer et d'institutionnaliser ledit ordre : celui des apparences. Ce rituel est capable de créer de l'illusion ainsi que de nouveaux mythes et de nouveaux liens sociaux. Il restaure le monde, il est le sorcier du social. À la différence du système totémique traditionnel où les rites étaient la mise en scène des mythes, les rituels postmodernes s'attachent à construire un système mythique qui attribue et redonne sa signification à la vie de tous les jours. C'est l'essence séductrice du rituel qui permet au rituel de restructurer le monde. Sans la présence de la séduction, les individus se seraient déjà rendus compte de l'excès de sens responsable de la vacuité de leur vie sociale ; le rituel seul ne serait pas en mesure de venir à bout de l'abîme social.

4.3 Séduction totale.

Le rituel dans le royaume des apparences

Pourquoi insister pour que la séduction soit de l'ordre du rituel ? Pourquoi la positionner comme rituel de notre ambiance postmoderne ? Comme nous venons de le voir, il semblerait que la séduction est le moteur de la fabulation du social, qu'elle est la source de toutes les illusions qui composent notre univers. Puisqu'« il n'y a pas de temps de la séduction, ni de temps *pour* la séduction, elle a son propre rythme, sans lequel elle n'a pas de place » [notre traduction] (Baudrillard, 1993 : 78)¹⁸¹. Si c'est elle qui engendre nos illusions, elle est alors à l'origine de notre socialité, dès lors, de la religion, des cultes, des tribus, de nous-mêmes. Cependant, nous sommes tombés dans notre propre piège : celui de la production. Production de sens dû à notre activité du simulacre, de notre réalité lors de nos rituels qui ont comme corollaire l'instauration de notre imaginaire, du sacré... en un mot la société même.

L'être humain a essayé de maîtriser le monde, la nature, et ses semblables. Certes, il a pris un très bon chemin, le paradoxe est qu'il s'inclut lui-même dans son infatigable production. Nous avons vu auparavant que notre réalité est le résultat de notre intense activité structurelle, d'une attribution de sens excessive à toutes et chacune des composantes de notre social. Cet excès de signification nous a conduit à l'instauration de l'hyperréalité, à l'hypertélie du social. Aussi étrange que cela puisse paraître, l'excès a engendré un manque total. « Nous avons transgressé tout, même les limites de la scène et

¹⁸¹ *No hay tiempo de la seducción, ni tiempo para la seducción, tiene su propio ritmo, sin el cual no tiene lugar.*

de la vérité » [notre traduction] (Baudrillard, 2000b : 75)¹⁸². L'être social peut faire apparaître des significations selon son plaisir. L'espèce humaine est arrivée au summum du narcissisme ; nous avons déjà dépassé nos dieux, la nature... aujourd'hui nous sommes les créateurs de l'univers. « Il n'y a plus de principe de réalité ni de plaisir. Il y a uniquement un principe final de réconciliation et un principe d'infinité du Mal et de la Séduction » [notre traduction] (Ibid. : 76)¹⁸³. Il semblerait que nous nous soyons détourné de notre chemin pour faire une critique sociale, cependant, nous voulons parler de la séduction au sein de cette réalité.

La séduction est un objet théorique non identifié, dès lors non palpable. Elle s'exerce au moyen des apparences, des artifices, des illusions, du mythe, du secret. Nous pourrions croire que la séduction est basée sur le désir. Cependant, comme nous l'avons observé au cours des pages précédentes, elle va plus loin : elle est présente dans toute notre ambiance sociale. « Le pouvoir de séduire est au cœur de notre rapport au monde. Il rend puissant, il rend aimable, il affirme notre existence, il marque l'angoisse et le manque » (Jacob, 1980 : 16). La séduction est le défi de notre existence, plus précisément elle nous invite à aller au-delà du principe de réalité. Elle nous fait participer au monde des dieux, des plaisirs, du sensualisme, du rituel. C'est la pratique du rituel séducteur qui consolide notre imaginaire collectif pour ce qui est de créer des liens sociaux. Ces rituels — tel que Durkheim et Maffesoli nous l'avaient expliqués — nous incitent à jouir ensemble et de cette manière nous nous sentons partie intégrale d'une tribu. Dans ces rencontres avec autrui, la séduction tisse dans notre inconscient les images d'un monde parfait, qui existe uniquement dans notre imaginaire. Elle est aussi à l'origine de l'image parfaite que nous avons de nous-mêmes, d'autrui et du social.

La séduction est le voile parfait qui recouvre notre réalité sociale. Comme nous le savons déjà, elle appartient à l'univers du rituel transgresseur ; elle nous invite à l'interaction commune, elle est la stratégie des humains pour le faire. Puisque « la loi de la séduction est, avant tout, celle d'un échange rituel ininterrompu, celle d'un invité dont le sort n'est jamais jeté, celle qui est séducteur et celle de celui qui est séduit, pour cette raison que la ligne de séparation qui définirait la victoire de l'un et la déroute de l'autre est

¹⁸² *Lo hemos transgredido todo. incluido los limites de la escena y de la verdad.*

¹⁸³ *No hay principio de la realidad ni de placer. Sólo hay un principio final de reconciliación y un principio infinito del Mal; y de la Seducción.*

illisible » [notre traduction] (Baudrillard, 1993 : 28)¹⁸⁴. Ainsi, elle confère un peu d'illusion à nos rencontres sociales soit grâce au masque rituel, aux multiples options qui se présentent à nous pour accomplir notre processus de personnalisation, soit grâce au fantasme d'un monde où la différence est permise. D'une manière ou d'une autre, elle se laisse toujours sentir. La séduction est indispensable au sein de notre monde profane. Puisque, « être séduit est être dévié de sa vérité. Séduire est mettre autrui à part de sa vérité. Cependant, cette vérité constitue un secret qui s'enfuit » [notre traduction] (Baudrillard, 1993 : 79)¹⁸⁵. Pour cette raison sa présence est nécessaire à notre réalité mondaine pour la réenchanter, et ainsi nous pouvons encore croire au sacré. Elle nous enlève de notre vérité hyperréelle pour nous donner l'assurance d'un monde meilleur, pour attester la signification du monde et peut-être sa finalité. Elle instaure la croyance qui « est promesse d'un monde meilleur à venir ou d'un temps solidaire à la joie de vivre » (Lacomte, 2001 : 148). En effet, la séduction nous ensorcelle, et nous pouvons ainsi nous satisfaire d'un monde d'apparences, d'images du réel. Elle est la stratégie de ces images qui sont les hiérophanies du sacré, de notre imaginaire, bref de la société. Ces images nous séduisent pour nous convier au centre de la société imaginal, dont elles sont le reflet.

Certes, grâce au masque rituel, nous réalisons notre rêve d'immortalité et notre rêve de perfection, mais sans la séduction, cela n'aurait pas été possible. C'est ainsi que nous arrivons au royaume de l'apparence pure, du ludique, là où la loi a été transgressée et supplantée par la règle. Voilà pourquoi, la séduction est l'essence de notre postmodernité. Comment serait-il possible de transgresser l'empire de la Raison si la séduction avait refusé de l'aider ? « La séduction inaugure un mode de circulation secret et rituel, une espèce d'initiation immédiate qui obéit uniquement à ses propres règles du jeu » [notre traduction] (Baudrillard, 1993 : 79)¹⁸⁶. Séduction et postmodernité vont ensemble, car l'une comme l'autre sont une théâtralisation du social. L'une nous trompe avec la multitude des choix qu'elle nous offre ; l'autre avec l'idée que nous sommes libres et authentiques, et non des avatars de nous-mêmes ; avec l'illusion que les différences sont acceptées, avec son excès de vérité là où tout peut être prouvé ; où le faux se dissout dans

¹⁸⁴ *La ley de la seducción es, ante todo, la de un intercambio ritual interrumpido, la de un envite donde la suerte nunca está echada, la del que seduce y la del que es seducido, en razón de que la línea divisoria que definiría la victoria de uno, la derrota del otro, es ilegible.*

¹⁸⁵ *Ser seducido es ser desviado de su verdad. Seducir es apartar el otro de su verdad. Sin embargo, esta verdad constituye un secreto que se le escapa.*

¹⁸⁶ *La seducción inaugura un modo de circulación secreta y ritual, una especie de iniciación inmediata que sólo obedece a sus propias reglas del juego.*

le plus faux et est remplacé par une fausse image ; là où nous n'avons plus besoin d'interagir de manière naturelle (c'est-à-dire face à face), car la réalité virtuelle nous permet même de vivre et d'interagir par l'intermédiaire des machines et préserver notre anonymat. Même l'amour est devenu cybernétique.

Pour sa part, la séduction nous charme pour voiler l'hyperréalité. Elle cherche à restituer le secret, à rétablir les apparences pour nous mener au sacré, dans un monde de rituels continuels, au présentéisme. Si nous vivons l'ici et le maintenant, la mort quotidienne, nous ne découvrirons jamais l'obscénité où nous sommes tombés. « Ainsi, la séduction est un défi à l'ordre du sens et du réel, ainsi le secret est un défi à l'ordre de la vérité et du savoir » (Baudrillard, 1980 : 202). La séduction séduit aussi notre excès de sens, elle le maquille, lui attribue une autre signification que celle de l'illusion. « La stratégie de la séduction est l'illusion. Elle guette tout ce qui tient à se confondre avec sa propre réalité. C'est là qu'elle trouve la ressource de sa potence » [notre traduction] (Baudrillard, 1993 : 69)¹⁸⁷. Notre réalité et nous-mêmes ne savons que produire des objets, des sens, des signes trop réels c'est dans cette production que le pouvoir de la réalité est pensé. Cependant, « la séduction ne produit que l'illusion et obtient d'elle tous les pouvoirs, entre lesquels on retrouve celui de remettre la production et la réalité à leur illusion fondamentale » [notre traduction] (Ibid.)¹⁸⁸.

Donc, la séduction est l'art de plaire et d'attirer. De capter le désir d'autrui ; il nous faut alors souligner la caractéristique la plus importante de notre monde social : le *savoir paraître*. La séduction est l'arme par excellence du jeu quotidien, une tactique, une manière d'être, un charme, pour s'infiltrer un peu partout dans la nébuleuse sociale. Le *savoir paraître* et le *comme si* sont ses armes dans la pratique rituelle. Or, la séduction soustrait l'individu au monde mondain pour le faire entrer dans un temps suspendu, un présent éternel à l'origine du temps, comme celui qui est raconté dans les mythes et qui est mis en scène dans la pratique du rituel séducteur. Nous ne pouvons oublier que le rituel est séducteur. Ainsi, les caractéristiques que nous avons observées à propos du rituel sont, en même temps, celles de la séduction. Les deux travaillent avec les apparences, construisent des réalités, préservent les imaginaires collectifs des multiples tribus qui

¹⁸⁷ *La estrategia de la seducción es la ilusión. Acecha a todo lo que tiende a confundirse con su propia realidad. Ahí hay un recurso de una fabulosa potencia.*

¹⁸⁸ *La seducción no produce más que ilusión y obtiene de ella todos los poderes entre los que se encuentra el de remitir la producción y la realidad a su ilusión fundamental.*

structurent notre univers social. Les deux jouent à instaurer une illusion trompeuse qui sera maintenue par l'interaction des acteurs sociaux.

Dans notre société, le spectacle est engendré par la séduction. Alors, si nos relations sociales ont un parfum de séduction, chacune de nos interactions est un happening. Il y a du spectacle un peu partout. Lorsque nous participons au jeu de la socialisation, nous devons accepter les multiples rôles qui s'imposent à nous. Autant le séducteur que le séduit passe quelquefois pour un simple observateur. La scène sociale est une machine à spectacles et devient dès lors une machine à images. « L'imaginal a un rôle très important dans la structuration de la vie quotidienne. L'apparence, sous toutes ses formes, est le fondement de multiples situations et actes sociaux » (Maffesoli, 1979 : 15). Pour cette raison, le rituel séducteur produit des réalités, des identités auxquelles les individus participent de manière active ; c'est « une mise en scène, une cérémonie secrète, même si elle est ostentatoire, même si elle se déroule devant nous » (Martens, 1980 : 30). La séduction garde toujours son côté secret, son charme. Ainsi comme nous l'avons observé ci-dessus, les personnages sociaux acquièrent leur place dans le social en participant au spectacle, en utilisant leurs masques, leurs déguisements, en étant cyniques pour pouvoir jouer le plus grand nombre de rôles et ainsi être légitimés face aux autres acteurs sociaux. Ainsi se construisent, en même temps, la hiérarchisation sociale, et le corps de notre grand simulacre : la société.

Comme nous venons de le voir, la séduction est « un acte social ordinaire, cet acte l'est par son possible jaillissement en tout lieu, à tout moment, renforcé précisément par l'effet de surprise produit dans la transgression scénique » (Dauphin et Farge, 2001 : 8). En effet, nous pouvons séduire ou être séduits à tout moment et en tout lieu. Cet attribut de la séduction renforce la vision qu'elle est un rituel caractéristique de nos sociétés du spectacle. Car celles-ci vivent le présentisme, l'ici et maintenant, la pratique rituelle constante qui assurent leur bouillonnement. La séduction est donc une pratique sociale vivante, nécessaire et constitutive de la personne ; elle est un vecteur de transgression, puisqu'elle engendre l'ambiance esthétique dans laquelle nous évoluons. Une ambiance qui transgresse l'ordre de la raison et établit un ordre où tout est permis, où nos sens sont exaltés, où nous pouvons nous exprimer, jouir sans contraintes, passer du sacré au profane sans avoir besoin de briser les interdits, car « la transgression n'est pas la négation de

l'interdit, elle le lève sans le supprimer, elle la maintient pour en jouir » (Jeffrey, 1998 : 123). Bref, transgresser le rationnel pour instaurer l'ordre de l'imaginaire.

À travers leurs pratiques ritualistes, ces sociétés s'efforcent d'établir l'ordre symbolique de la séduction. Elles veulent effacer les différences pour les convertir en séduction, faire disparaître le conflictuel — cette éternelle dialectique — pour imposer une harmonie. Elles guettent le système régnant pour lui injecter la séduction au moment le moins attendu ; elles surveillent son anomie jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de représentation possible : le point de non-retour. C'est à ce moment que les choses s'inverseront totalement (Baudrillard, 1993 : 117) ; la séduction entrera alors en jeu pour rétablir l'enchantement. Ces sociétés veulent métamorphoser l'obscène en secret, le véritable en illusion, le réel en apparence, l'homogène en hétérogène, le paraître en être, en un mot entrer dans le monde des miroirs, là où l'apparence lutte contre le sens ; là où la délectation, l'euphorie, la jouissance, l'éros, les délices et enfin, là où l'érotique sociale a sa demeure. Nous désirons tous êtres enchantés, participer à ce rituel, à cette fête, au banquet du plaisir de l'illusion *imaginale*.

Au cœur d'un monde sans secret, sans mysticisme, hyperréel, la séduction apparaît pour nous redonner un peu de ce que nous n'avons pas été capables de créer avec la Raison. La séduction vient à la rescousse de cette réalité désenchantée, qui a éclaté à cause de son obscénité. Dans un monde où tout est trop réel, transparent, où les médias nous dominent, où le monde du spectacle nous envahit, la séduction se présente à nous comme une solution, ou, selon la prédiction de Baudrillard, comme un destin.

CINQUIÈME CHAPITRE

L'IMAGE : TOTEM DE LA CULTURE POSTMODERNE (DIVIN SPECTACLE DU SOCIAL) .

*L'idole fait voir l'infini, l'art notre finitude ; le visuel,
un environnement sous contrôle.*

Régis Debray¹⁸⁹

Jusqu'ici nous avons réalisé une promenade au cœur d'un univers totémique. En faisant un bref survol de cet univers, nous avons pu constater que la culture postmoderne peut être observée aussi avec un regard totémique. Nous avons vu qu'aujourd'hui nous continuons en étant organisés en tribus, que notre imaginaire collectif est préservé dans nos mythes et que la tribu est constituée par l'intense pratique rituelle qui se mène à bien de manière quotidienne. Or, des études totémiques traditionnelles, nous avons retenu que la société est vénérée sous la figure du totem lors du moment rituel. Que les membres de la tribu s'identifient à leur emblème totémique face aux autres tribus. Nous avons aussi constaté que le totem est la matérialisation de la force immanente qui n'est que le principe totémique, le divin social : la société. Par la suite, lors de notre promenade au cœur du totémisme traditionnel, nous avons réalisé une brève escale au sein de l'univers structuraliste. De cette observation, nous avons souligné le rôle du *mana* dans le but de clarifier l'importance de cette notion. De cette manière, il nous serait plus facile de réaliser une analogie du totem au cœur du monde postmoderne. Expliquons-nous. Lévi-Strauss nous dit que le *mana* est un signifiant flottant qui peut adopter n'importe quel sens que la tribu lui impose lors de sa pratique rituelle. Alors, nous avons extrapolé que le totem peut acquérir ces mêmes caractéristiques. Nous avons aussi remarqué l'activité à travers laquelle l'humain octroie du sens à sa réalité : l'activité du simulacre. Nous avons pris conscience que ce qui, chez Durkheim, est observé sous la notion de conscience collective, est connu sous le nom d'inconscient collectif chez Lévi-Strauss et postérieurement, nous avons trouvé la notion d'imaginaire collectif utilisé par Maffesoli et Lyotard entre autres.

Par la suite, nous avons survolé l'univers mythique. Qui a eu comme finalité la compréhension du rôle que les mythes jouent dans la société. Grâce à cette halte, nous avons réalisé tout le sens caché qu'ils gardent dans leurs entrailles et compris que nous pouvons y avoir accès lors de sa traduction par le moyen de la métaphore. Par corollaire,

¹⁸⁹ Régis Debray, *La vie et la mort de l'image*, p. 51.

nous avons élucidé qu'ils sont les préservateurs de la dite conscience collective, ils préservent le système symbolique de toute société. Par la suite, nous avons tenté d'élucider le passage de la société dite Moderne vers la société postindustrielle et sa culture postmoderne. Ce que nous avons souligné, c'est la faillite des récits fondateurs de la Modernité (ses mythes) et le retour du symbolique au devant de la scène. Ainsi, nous sommes tombés au cœur de l'ambiance postmoderne. Avec ce bref parcours, nous avons constaté que ces sociétés peuvent être observées aussi avec un regard totémique.

Toutefois, ce néo-totémisme est adapté aux besoins des sociétés postindustrielles. Au cœur de ces sociétés, nous éprouvons une ambiance esthétique qui a comme corollaire l'expérience d'une extase consensuelle, une effervescence commune qui nous invite à la pratique rituelle quotidienne. Une théâtralisation du monde, puisque notre vie au jour le jour se vit comme une mise en scène. Ce qui vise un ré-enchantement du monde, car — comme nous l'avons vu — nous vivons au cœur de l'hyperréalité. Une réalité désenchantée, obscène qui ne laisse rien au secret. Corollairement, nous avons jeté un coup d'œil au rôle de l'univers sacré dans notre société, au caractère profane de notre réalité et par surcroît à la tentative de redonner une illusion à notre réalité.

C'est ici que nous avons observé l'essence de nos rituels. Nous avons proposé la séduction comme rituel au sein des sociétés imaginales. En expliquant qu'elle est la maîtresse des apparences et des illusions, le rôle qu'elle accomplit dans cette ambiance hyperréelle nous a sauté aux yeux. De plus, nous avons observé la manière selon laquelle nos rituels charpentent notre quotidien. La manière dont les personnes jouent des rôles pour ainsi — au même moment — instaurer la tribu qui les héberge et consolider leur propre personnalité. Nous avons retenu de ce passage l'importance de la séduction, de l'illusion sacrée dans le monde et le jeu rituel que les personnages aux multiples visages jouent pour tenter de ré-enchanter leur réalité.

Enfin, toutes les caractéristiques de notre entourage social doivent tourner autour d'un *axis mundi*, autour d'une divinité. Notre atmosphère religieuse réclame des représentations visibles à adorer, une image collective à laquelle s'identifier, autour de laquelle nous pouvons nous réunir et pratiquer notre effervescence créatrice. Des représentations sur lesquelles nous pouvons arrêter notre regard et nous sentir reflétés dans le spectacle qui se présente à nos yeux. Un totem qui a la capacité de nous illusionner en même temps qu'il nous indique la présence du sacré. Un totem qui est chargé de la force

immanente au monde, du principe totémique. Bref, un totem qui accomplit les mêmes fonctions que son homologue traditionnel.

Qui représente la divinité au sein des sociétés imaginale ? Qui joue le rôle d'emblème de notre ambiance esthétique ? Comment se démarquent les protagonistes de la mise en scène du social ? Jusqu'ici, nous avons laissé entrevoir qui prend la place du totem dans nos systèmes néo-totémiques : une image-totem pour toutes et chacune des tribus qui façonnent notre société, un milliard d'images ayant les attributs nécessaires pour satisfaire les besoins d'une société du spectacle, imaginale. Cette société est structurée par une multitude de micro-tribus esthétiques qui exigent une hiérophanie du sacré à déifier¹⁹⁰. Cependant, le concept d'image est très vaste ; c'est pour cette raison que nous avons assigné à l'*eidôlon* la responsabilité d'accomplir chacune de ces tâches à l'intérieur des sociétés post-industrielles. *Eidôlon* est un terme utilisé pour définir l'image. « Le terme le plus courant pour image, *eidôlon* a pour racine le verbe signifiant voir, par son infinitif aoriste *eidon*. L'*eidôlon*, c'est ce qu'on voit "comme" » (Dictionnaire Le Robert, 2003). Bref, « l'*eidôlon* est du visuel porteur d'illusion, par opposition à l'*eidos* ou l'*idea*, de même racine » (Ibid.). Or, une des caractéristiques de l'*eidôlon* — auquel nous octroyons la fonction de totem — c'est qu'on la voit comme si c'était la chose même, alors qu'elle ne s'agit que d'un double, d'une effigie ou d'un portrait, qui montre ce qui est absent, ou enfin ce qui apparaît dans un miroir et qui en réalité ne l'est pas.

Cette *eidôlon* est celle à qui nous avons attribué le rôle de la représentation de la divinité de la société hyperréelle : un monde bâti sur le terrain des apparences, sur le cynisme social du *comme si*, sur l'excès de réalité, des images et des représentations théâtrales. Une divinité qui, en plus d'être représentative de la tribu, caractérise ses membres. Un symbole dont l'essence est à la fois d'être une image, de représenter la ruse du simulacre et la sainteté d'une idole.

Dans ce qui suit, nous entrerons dans le royaume d'*eidôlon* ; nous expliquerons qui est ce curieux personnage symbolique. Nous tenterons de montrer de quelle manière

¹⁹⁰En effet, la société postindustrielle est constituée par des milliers de tribus émotionnelles qui exigent une idole, une image préconstruite à qui rendre un culte ; un prétexte pour se réunir, pour former le *nous collectif*. Par exemple, nous pouvons observer une tribu autour d'une vedette quelconque (Céline Dion), autour d'un artiste (Richard Desjardins), d'un écrivain fameux (Edgar Allan Poe), d'un sportif (José Théodore), d'un journaliste (Elena Poniatowska), d'un leader politique (René Lévesque), un leader religieux (Dalai-lama), et ainsi de suite. Il y a des tribus autour des idéologies, les anarchistes, les hippies, les suiveurs d'une vague ou d'une mode... Autour des entreprises : les consommateurs d'une marque, les adeptes d'un magasin...

l'aidolon accomplit les mêmes rôles que le totem traditionnel. Nous constaterons que notre *aidolon* est l'emblème, l'idole et le reflet de notre société. Un totem nostalgique nous montrant tout ce que notre réalité est. Nous faisons face à la parfaite représentation de l'ère des apparences, de notre réalité désenchantée qui convoite l'être dissimulé sous le voile de l'illusion sacrée établie par nos rituels séducteurs. *L'aidolon* est l'objet de nos rituels, de nos désirs. Il construit le monde d'images dans lequel nous sommes engloutis. Voilà le préambule de notre voyage à l'intérieur de l'univers du totem.

5.1 LE TOTEM : REFLET DE LA SOCIÉTÉ

Le totem désigne une autre réalité que la réalité naturelle qu'il désigne, que la signification de ce signifiant ne se trouve pas dans le contenu de la classification ainsi constituée, mais dans la force de la participation concrète qu'il implique.

*Durkheim*¹⁹¹

Toute bonne observation doit commencer par élucider les sources et les dénominations premières du monde à explorer. Dans ce cas, nous devons éclairer la fonction du totem traditionnel pour mieux comprendre le rôle que celui-ci occupe dans les sociétés dites post-industrielles. C'est — principalement — grâce à la vision du totémisme d'Émile Durkheim et de Lévi-Strauss que nous avons découvert le rôle joué par le totem dans les tribus totémiques et que nous pouvons l'appliquer de nos jours. Au cœur du système totémique traditionnel, le totem était la représentation du sacré, en même temps qu'il servait d'emblème à la tribu à laquelle il donnait son nom. La tribu était composée par des membres qui avaient une parenté « par cela seul qu'ils sont collectivement désignés par le même nom » (Durkheim, 2003 : 142). Or, le nom qu'ils portaient était

« aussi d'une espèce déterminée des choses matérielles avec lesquelles ils croyaient soutenir des rapports très particuliers. [...] L'espèce de choses qui serv[ait] à désigner collectivement le clan s'appelle sous le nom de *totem*. Le totem du clan [était] aussi celui de chacun de ses membres » (Ibid. : 143).

Durkheim nous apprend qu'il arrivait « souvent qu'un clan ne réside pas tout entier dans une même localité, mais compte des représentants en des endroits différents. Son unité, cependant, ne laisse pas d'être sentie alors même qu'elle n'a pas de base géographique » (Ibid. : 144).

« Les objets qui servent de totems appartiennent, dans la très grande généralité des cas, soit au règne végétal, soit au règne animal, mais principalement à ce dernier » (Ibid. : 145).

¹⁹¹ Op.cit. Duvignaud, *Durkheim*, 1965 p. 42.

Selon Durkheim, « le totem est avant tout un nom, un emblème » (Ibid., 2003 : 154), une marque et une preuve d'identité qui indiquait le clan auquel les individus appartenaient. « Le totem est, en fait, un dessin qui correspond aux emblèmes héraldiques des nations civilisées et que chaque personne est autorisée à porter comme preuve d'identité de la [tribu] à laquelle elle appartient » (Ibid. 159). Or, au cœur des tribus totémiques, « c'est, en effet, une règle très générale que les membres de chaque clan cherchent à se donner l'aspect extérieur de leur totem » (Ibid. : 162). C'est pour cette raison qu'il y avait plusieurs manières de le représenter. En guise d'exemple, nous pouvons mentionner la figure de bois — à qui s'adressaient les rituels. Elle représentait en même temps la divinité et l'organisation sociale ; les tatouages — qui font partie de l'humain même — avaient comme fonction principale d'identifier les membres d'une tribu par rapport à une autre ; des images étaient gravées sur leurs canots, sur les portes de leurs maisons, ou sur les objets — comme les *churingas*¹⁹² — qui étaient préservés dans les sanctuaires.

« À certaines fêtes religieuses, le personnage qui est préposé à la direction de la cérémonie porte un vêtement qui représente, en totalité ou en partie, le corps de l'animal dont le clan porte le nom. Des masques spéciaux sont employés dans ce but » (Ibid. : 163). Ces représentations devaient être visibles pendant la réalisation du rituel, puisque c'est autour d'eux que la cérémonie se déroule, « quand les clans se réunissent pour vivre d'une vie commune et vaquer ensemble aux cérémonies religieuses, ils s'en parent obligatoirement » (Ibid. : 165). Ainsi, de l'avis de Durkheim, c'est à l'emblème, à l'image gravée dans les objets sacrés à qui « s'adresse, en réalité, la démonstration du rite ; c'est elle qui sanctifie l'objet sur lequel est gravé » (Ibid. : 174).

Durkheim — dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* — expliquait ainsi que le plus important dans la célébration du rituel était la figure totémique et non l'animal. L'explication qu'il proposait est la suivante : « lorsque ces objets sont confectionnés, on leur donne un sens qu'ils conservent pendant toute cérémonie, mais qui, en somme, est fixé par convention » (2003 : 179)¹⁹³. Il ajoute que l'être humain sentait « le besoin de se

¹⁹² « C'est sont des pièces de bois ou des morceaux de pierre polie, de formes très variées, mais généralement ovales et allongées. Chaque groupe totémique en possède une collection plus ou moins importante. Or, sur chacun d'eux, se trouve gravé un dessin qui représente le totem de ce même groupe » (Durkheim, 2003 : 168). C'est un objet rituel, qui, de l'avis des membres des tribus, contient l'âme des morts.

¹⁹³ Nous pouvons effectuer une analogie évidente avec l'activité structurale qui est à la source de notre réalité. Cette activité à travers laquelle l'être humain attribue des significations à son environnement, et

représenter l'idée qu'il s'en fait au moyen d'un signe matériel extérieur, qu'il puisse, d'ailleurs, être ce signe » (Ibid. 179). Durkheim affirmait ainsi qu'en réalité c'est à la force immatérielle et anonyme incarné par l'image de l'animal que les tribus totémiques adressaient leur culte. Cette image inspirait un grand respect : elle était la représentation sensible de cette force. « Voilà en quoi consiste réellement le totem, il n'est que la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toute sorte d'êtres hétérogènes, et qui est seule, l'objet d'un véritable culte » (Durkheim, 2003 : 270).

En partant de cette idée, Durkheim explique que la nature sacrée vient du même principe et « c'est à ce principe commun que s'adresse, en réalité, le culte » (2003 : 269). Ce principe duquel Durkheim nous parle est le *mana*. Or, « les dieux ne sont pas les seuls êtres, que [le mana] anime : il est le principe de tout ce qui vit, de tout ce qui agit, de tout ce qui se meut » (Ibid. : 176). Cependant, ce principe, le *mana* « n'est pas un point fixe sur un objet déterminé il peut être amené sur toute espèce de choses » (Ibid. : 277). En effet, « le *mana* n'est situé nulle part d'une manière définie et il est partout. Toutes les formes de vie, toutes les efficacités de l'action soit des hommes soit d'êtres vivants soit de simples minéraux sont attribués à son influence » (Ibid. : 278). C'est ici qu'entre en jeu la figure du totem, puisqu'il « est le moyen par lequel l'individu est mis en rapport avec cette source d'énergie ; si le totem a des pouvoirs, c'est qu'il est incarné de mana » (Ibid. : 279). Alors, le totem « exprime et symbolise deux sortes de choses différentes. D'une part, il est la forme extérieure et sensible de ce que nous avons appelé le principe totémique. Mais d'une autre part il est aussi le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan » (Ibid.). C'est de cette manière que Durkheim arrive à la constatation suivante : « le totem est avant tout un symbole, une expression matérielle de quelque autre chose [...] Si donc il est, à la fois, le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? » (Durkheim, op. cit. Tarot, 1999 : 221). Ainsi, « on a vu la société et ses idées essentielles devenir, directement et sans transfiguration d'aucune sorte, l'objet d'un véritable culte » (Durkheim, 2003 : 306).

Le totem favorisait, alors, la communion puisque durant la pratique rituelle les individus s'identifiaient entre eux comme membres d'un même groupe ; c'était un instant

qui crée un monde vide de sens compte tenu de l'excès de signification. Donc, le totem est conçu pour signifier, il a une forte charge symbolique, et comme nous le verrons ultérieurement nos totems-images possèdent aussi la même qualité. Ils sont le résultat de notre inépuisable manie d'attribuer des significations.

propice pour socialiser, pour interagir et renforcer les croyances à l'égard du même totem et ainsi participer de manière active à la construction de l'imaginaire collectif. Puisque, « ce qui est vrai du mana peut être dit également pour le principe totémique. C'est par lui que se maintient la vie des gens du clan, des animaux, des plantes de l'espèce totémique, comme de toutes les choses qui sont classées sous le totem et qui participent de sa nature » (Durkheim, 2003 : 292).

« Sous l'impulsion des émotions partagées, la conscience collective s'investit sur des espèces animales présentées dans l'environnement, se projettent sur elles, elle les transforme en symboles qui deviennent la visibilité de l'organisation sociale, les porteurs des valeurs sociales, les marqueurs des identités de clans » (Tarot, 1999 : 222).

Autrement dit, en célébrant les rituels, la tribu concevait *le divin social*. Lorsqu'elle vénait le totem, la tribu adorait sa propre organisation sociale, car il s'édifiait en suivant les hiérarchies et les attributs de tous et chacun des clans qui la composaient, elle instaurait ses croyances et transmettait ses mythes. En ayant dans l'esprit l'idée que le *mana* peut se situer partout et que le sens de la figure totémique est fixé par convention, Durkheim nous dit : « le totem d'un clan est pleinement sacré que pour le clan [...] on devait [...] supposer qu'à chacun [des totems] correspondait un mana spécifiquement différent et dont l'action ne pouvait s'entendre au-delà du clan et du cercle des choses qui lui étaient attribuées » (Durkheim, 2003 : 280). Ainsi, le totem est sacré uniquement par le clan qu'il représente puisque « le totem rend visible le sentiment que le clan a de lui-même, il contribue à modeler le sentiment collectif au point d'en devenir un élément constitutif » (Tarot, 1999 : 222).

De l'avis de Tarot, « Durkheim en vient à envisager qu'il pourrait bien ne pas exister de représentations collectives sans ces intermédiaires matérielles et c'est même en donnant forme à ces supports communs que la société se forme elle-même » (Ibid. : 223). Car, ce sont les symboles, les images, les totems qui « font le clan en lui donnant des contours qu'il n'aurait pas sans eux, au point que Durkheim en arrive à dire que le clan est d'abord une réalité symbolique » (Ibid.). Or, le symbole durkhemien — qui n'est que le totem — « est toujours le vecteur de forces » (Ibid. : 224). Cette notion de force, nous l'avons vue chez d'autres auteurs, tels Maffesoli et Lyotard, sous la forme de puissance ou de vitalisme. Forces qui invitent les membres de la tribu à se réunir et ainsi instaurer, renforcer et vivifier l'imaginaire collectif, en un mot la société même.

C'est ainsi que les tribus traditionnelles observaient le totem. Il était un reflet de la société, un emblème qu'ils utilisaient pour se différencier des autres tribus ; la hiérophanie du sacré, de la force immanente du monde. Il est nécessaire de faire une analogie avec la vision de Lévi-Strauss par rapport au totem, et ainsi nous pourrions construire un pont entre les théories d'hier et celles d'aujourd'hui. Il faut nous souvenir du *signifiant flottant* pour ainsi pouvoir appliquer l'idée du totem au cœur des sociétés post-industrielles. Pour y arriver, nous devons fixer notre attention sur l'idée de mana. Lévi-Strauss l'observe comme un signifiant flottant, comme une valeur symbolique zéro. Puisqu'il peut prendre n'importe quel sens que la tribu veut lui octroyer. Nous avons vu ici que Durkheim observait aussi, de quelque manière, la même idée, c'est-à-dire il nous dit que le mana peut se déposer sur n'importe quel objet. Alors que chez Lévi-Strauss, la notion du *mana* est jumelée avec celle de la *case vide*. À son avis, le mana semblerait désigner tout être dépourvu de nom commun et qui est soupçonné d'avoir une charge magique ou surnaturelle. Il pensait que les notions de type mana pourraient être universelles et qu'on pouvait les trouver dans n'importe quelle société. Il nous dit que — par exemple — les mots truck et machine peuvent jouer ce rôle. Car tous les deux nous donnent l'idée d'une puissance, d'une énergie... Baudrillard nous montre la valeur du mot gadget au cœur de nos sociétés post-industrielles, alors on pourrait faire le lien. Or, pour Lévi-Strauss, ce mana n'est qu'un symbole flottant qui peut prendre la matière qui se l'attribue. Elle peut prendre n'importe quelle signification et par le fait même, elle est prête à recevoir n'importe quel sens. Aux yeux de Lévi-Strauss, le *mana* est plus qu'un terme pour nommer la force anonyme qui donne le caractère de sacré à un objet (comme nous le trouvons chez Durkheim). *Mana* « n'est que la réflexion subjective de l'exigence d'une totalité non perçue » (Lévi-Strauss, 1999 : XLVI).

Il prend et adopte le sens que les membres de la tribu lui accordent lors du temps rituel. Le totem est alors ce signifiant flottant que nous venons d'observer. À présent, ce *mana* prend aussi la forme des totems postmodernes. En étant un signifié flottant, il s'adapte aux besoins du monde postmoderne, aux diverses significations que les néo-tribus peuvent lui octroyer. Mais comment pouvons-nous expliquer cette transposition du mana au monde d'aujourd'hui ?

5.2 LES IRRÉSISTIBLES CHARMES DU VISIBLE : L'ÉIDOLON

Le divin ne produit pas l'idole, et ne se produit pas comme une idole. L'homme adore le visage que veut bien y trouver le dieu, ou plutôt le divin. Plus exactement, peut-être, ce que l'homme, dans la cité ou la communauté, éprouve comme divin, comme le divin que précède tout visage et toute image.

Jean-Luc de Marion¹⁹⁴

Dans le corpus de nos chapitres antérieurs, nous avons vu que la société postindustrielle peut être observée avec une vision totémique. Nous avons approfondi sur le passage du totémisme traditionnel à celui d'aujourd'hui. Nous avons eu l'opportunité de plonger au cœur de l'ambiance postmoderne. Nous nous sommes alors aperçus que la société imaginaire est composée de néo-tribus, qu'elles-mêmes sont constituées d'individus vouant un culte au totem, à une image commune à laquelle ils s'identifient. Un rituel exigeant des individus qui portent un masque. Ceux-ci partagent le même imaginaire collectif, les mêmes fantaisies, et ils jouent autant le rôle de séducteurs que de séduits dans la grande symphonie du social. À qui s'adressent ces rituels ? Qui est le modèle à suivre ? Qui est la divinité de ces tribus ?

Aujourd'hui au cœur de la culture postmoderne, on « préfère l'image à la chose, la copie à l'original, la représentation à la réalité, l'apparence à l'être » (Debord, 2002 : 13). Actuellement, « tout se transforme en spectacle » (Ibid. : 15). Par corollaire, nos sociétés se sont spécialisées dans les images. En effet, « le spectacle est l'affirmation de l'apparence et l'affirmation de toute vie humaine, c'est-à-dire sociale, comme simple apparence » (Ibid. : 19). C'est pourquoi nous avons besoin d'un totem avec la même essence qui caractérise la tribu qui l'héberge. Une divinité qui puisse se reproduire sans cesse pour qu'il puisse y en avoir une pour chaque tribu qui compose la société. Un totem qui peut refléter cette société du spectacle qui est le « résultat et projet du monde de la production » (Ibid. : 17), puisque un spectacle « qui inverse le réel est effectivement produit » (Ibid. : 18). Produit par nous-mêmes — acteurs sociaux — lors de l'activité du simulacre, par nous-mêmes lors de notre intense pratique rituelle conséquence de notre quête identitaire. Ainsi, « la réalité vécue est matériellement envahie par la contemplation du spectacle. La réalité surgit dans le spectacle » (Ibid.). Un spectacle qui — de l'avis de Debord — est le cœur de l'hyperréalisme de la société réelle. Cependant, ce spectacle

¹⁹⁴ Marion, *L'idole et la distance*, p. 22.

« n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images » (Ibid. : 16), pour ces totems postmodernes.

L'*eidôlon* est celle à qui nous avons attribué le rôle du totem. Elle est alors le reflet de cette société imaginaire, l'*eidôlon* accomplit le même rôle que ses homologues traditionnels. En la vénérant, nos liens avec les autres se renforcent ; nous communions avec nos semblables, avec ces personnages aux multiples visages, pour ainsi consolider notre tribu émotionnelle et identitaire. Or, ce spectacle (interactions sociales médiatisées par des images) reflète très bien l'ambiance esthétique dans laquelle nous évoluons, une atmosphère caractérisée par le *savoir paraître*, par la dramatisation du social. « Là où le monde réel se change en simples images, les simples images deviennent des êtres réels, et les motivations efficientes d'un comportement hypnotique » (Ibid. : 23). Selon Debord, le rôle du spectacle « est la reconstruction matérielle de l'illusion religieuse. À mesure que la nécessité se trouve socialement rêvé, le rêve devient nécessaire. Le spectacle est le gardien de ce sommeil » (Ibid. : 24), de cet hypnotisme. Au cœur de cette ambiance imaginaire, de nos rituels autour des images, quel est réellement cette *eidôlon* à qui nous avons attribué le rôle de totem ? Pourquoi possède-t-il les caractéristiques nécessaires pour être l'emblème de la culture postmoderne ?

Comme préambule à la réponse à nos questionnements, nous ferons appel aux théories développées dans la Grèce antique, là où l'image jouait — également — un rôle prépondérant : « les images constituaient un support de culte, un vecteur de l'activité religieuse, elles étaient inséparables de la cité » (Schnapp, 1990 : 71). Pour les Grecs, les images « sont le moyen de fonder la pratique religieuse, et ce besoin d'images apparaît [...] comme caractéristique même de la religion humaine » (Ibid.). De l'avis de Platon, il y a deux modalités d'images : l'image imitation (*eikôn*) et l'image simulacre (*eidôlon*). L'*eikon*¹⁹⁵ « dévoile le modèle original et la distance qui l'en sépare » (Lavaud, 1999 : 27), elle maintient le rapport entre le modèle et la représentation ; l'*eikôn* « évoque donc plutôt le côté positif de l'imitation, celui qui s'en tient à ce qui est, et on comprend que le terme ait donné notre *icône* et tous ses dérivés » (Dictionnaire le Robert, 2003). L'*Eikôn* « est le reflet du monde visible, c'est en fait des originaux du monde visible » (Lavaud, 1999 : 28).

¹⁹⁵*Eikôn*. terme aussi usuel, vient de *feikô*. « être semblable à ». Le sens principal révèle la similitude avec l'objet. *Eikôn* conserve toujours quelque chose de son modèle, bien qu'il y ait des degrés dans la *ressemblance*. Platon définit *eikôn* comme une *reproduction* fidèle, qui conserve strictement les proportions et les couleurs de l'original (Dictionnaire le Robert, 2003).

Raison pour laquelle *eikon* « maintient le rapport entre le modèle et la représentation (image), c'est cette qualité qui lui donne sa valeur et sa validité » (Ibid.).

En contrepartie, l'*eidôlon* « est une image trop parfaite, qui barre l'accès à l'intelligible, il fascine par sa beauté, elle rivalise avec son modèle et l'exténue, pour ainsi se substituer à lui » (Ibid. : 27). L'*eidôlon* « nivelle le réel et abolit les hiérarchies, efface toute distinction, en l'observant, l'individu perd le désir de voir le réel » (Ibid. : 29). Celle-ci est une stratégie nécessaire au cœur de notre réalité désenchantée. Il faut que les humains perdent le désir de voir le réel tel qu'il est, il faut qu'ils restent dans l'idée qu'ils vivent dans un monde apparemment réel, qui profite de la légitimation de l'univers sacré. Ainsi, l'*eidôlon* fait glisser « le regard et l'intelligence vers le monde des apparences où se noie l'originalité du modèle » (Ibid.).

C'est pour toutes ces raisons que l'*eidôlon* est l'image à qui nous avons attribué le rôle de totem postmoderne. Un simulacre sensible et intelligible à nos sens « qui permet de matérialiser l'existence du divin ; en ce sens, elle témoigne d'une forme de culte plus abstrait que celui qui se contente d'honorer "ces dieux que nous voyons" » (Schnapp, 1990 : 72). Une image qui par nature est une idole, parce que l'image (simulacre) et l'idole partagent la même racine étymologique : *eidôlon*. L'*eidôlon* est « une image simulacre, elle se donne pour ce qu'elle n'est pas, elle pousse l'âme intelligente à s'unir à toute intelligibilité » (Lavaud, 1999 : 41). Or, « l'idole par définition se voit (du grec *video*) » (Marion, 1990 : 25). Marion nous explique que c'est l'action de (l'idole) de voir si visiblement « que le fait même de la voir suffise à la connaître » (Ibid.). Un totem qui satisfait ainsi tous les réquisits exigés par notre ambiance esthétique.

L'*eidôlon-idole* se présente à nous comme la hiérophanie du monde sacré, elle est « un spectacle à re-specter. Le regard se laisse combler » (Ibid., 1991 : 21). Un spectacle puisqu'elle est l'image autour duquel le rituel se mène à bien, motif pour lequel il faut le respecter. Ce spectacle — comme nous l'avons vu auparavant, lors de la vision théâtrale de la vie quotidienne — « est la conservation de l'inconscient dans le changement pratique des conditions d'existence : c'est un pseudo-sacré » (Debord, 2002 : 28). Pseudo-sacré véhiculé par le spectacle dirigé vers l'*eidôlon*. Pour cette raison, l'*eidôlon* apparaît à chaque fois que les acteurs sociaux entrent dans la mise en scène du social, ils conçoivent des images, des doubles, des avatars d'eux-mêmes, de leur société et par surcroît de leur

réalité¹⁹⁶. Car le spectacle est « l'effacement des limites du moi et du monde par l'écrasement du moi » (Debord, 2002 : 207). Paradoxalement, nous nous délectons en les observant, en leur rendant un culte. L'idole (*eidôlon*) « fascine, et captive le regard, précisément parce qu'en elle il ne se trouve rien qui ne se doive exposer au regard, l'attirer, la combler, la retenir » (Marion, 1990 : 25). Nos rituels ne sont qu'une production constante d'idoles. Or ce spectacle, « dans tout son entendu, est son "signe du miroir" ». (Debord, 2002 : 207). Nous observerons que l'idole joue le rôle d'un « miroir qui renvoie au regard sa propre image, ou plus exactement l'image de sa visée, et de la portée de cette visée » (Marion, 1991 : 21).

Toutefois, notre idole a besoin d'être vue pour exister puisque « la chose fabriquée ne devient idole qu'à partir du moment où le regard a décidé de la regarder » (Marion, 1991 : 19). L'*eidôlon* se présente à nous comme un spectacle, elle nous charme, nous séduit, et nous nous extasions en le regardant car c'est à ce moment qu'elle acquiert son caractère sacré. Elle nous éblouit pour nous convier dans son univers. À l'instant même où elle attire notre regard, elle commence à exister et à avoir de la valeur, car « le divin n'entre en jeu qu'avec le support de la visibilité » (Marion, 1991 : 17). L'idole « comble le regard [...] [cependant] le visible éblouit le regard » (Ibid. : 21) avec son propre reflet. Malgré tout, cette qualité de visibilité n'est qu'une stratégie, parce que la « fonction du miroir s'obscurcit en vertu même de la fonction du spectacle » (Ibid. : 21). De cette manière, « jamais [l'humain] n'est dupé, ni se trouve dupé : il demeure seulement ravi » (Ibid.), par l'image présente en face de lui.

La stratégie de l'idole est de nous laisser savoir qu'elle est notre reflet, elle brille et nous aveugle par la lumière qu'elle produit, par notre propre reflet. Les individus sont ravis par l'idole et par conséquent ne se questionnent nullement sur la vraie nature de sa

¹⁹⁶ Comme nous l'avons vu auparavant, l'*eidôlon* peut être représenté de diverses manières tel le totem traditionnel. Or, lors des rencontres avec autrui nous laissons entrevoir notre totem, soit par la voie d'un vêtement, d'un accessoire, de notre manière d'agir... Et en même temps les totems sont un peu partout dans la ville. Un totem peut être le symbole de McDonald's, Domino's pizza, la marque d'une ligne de vêtements dans une publicité ou dans un magasin. Si nous sommes en temps électoraux nous le voyons dans la propagande des partis politiques, ou la publicité d'une émission quelconque, et ainsi notre liste pourrait se prolonger à loisir. Notre ville est un appareil visuel ou les multiples tribus qui intègrent notre société se laissent voir pour attirer notre attention et tenter de nous inclure dans ses files. Ainsi, même au moment où nous marchons dans la rue, nous sommes appelés d'une manière inconsciente. De cette manière, un voile qui couvre notre réalité se déploie, un voile d'images, des totems qui tentent de sacraliser notre monde, de le ré-enchanter. Nos villes sont surchargées d'images, il faudrait nous donner l'opportunité de visiter des villes telle La Havane pour comprendre le voile qui déguise notre réalité. La Havane est une ville qui profite de la liberté de l'hégémonie des images publicitaires.

divinité (*eidôlon*). L'*eidôlon*, en étant une image simulacre, nous captive, « la matière et sa beauté en font l'objet de désirs, de volonté, de possession. L'homme devient victime et prisonnier de la séduction perfide de l'idole » (Marchesin, 1990 : 123). Puisque, l'humain ne s'aperçoit pas que « c'est l'homme qui est le *modèle original* de son idole » (Marion, 1991 : 27). Ainsi, lors des rituels, lors des moments d'exaltation collective au cœur des tribus identitaires, l'humain s'adore en se reflétant dans son idole, un miroir autour duquel se célèbre la mise en scène rituelle. « Dans l'idole, le regard de l'homme se fige en son miroir » (Ibid. : 32). Mais, à l'unisson, « nous devenons miroir visible d'un regard invisible qui nous subvertit à la mesure de sa gloire » (Ibid. : 34). Un regard invisible qui n'est que la propre force immanente, le principe totémique, en un mot la tribu même. « L'invisible nous convoque "de visage en visage, de personne en personne", en transformant "notre face comme le miroir visible de l'invisible" » (Ibid. : 35). De cette manière, les membres de la tribu ne sont qu'un reflet de leur propre tribu identitaire (la société)¹⁹⁷.

L'*eidôlon*-idole nous montre le tout tel qu'il est, elle est la représentation de l'invisible par le visible, la matérialisation de notre imaginaire. Elle est obscène comme notre réalité, puisqu'elle nous laisse tout entrevoir, même son essence de miroir. À présent le panoptique est un peu partout. Dans la rue, à la télévision, nous aimons l'obscénité du tout. Il faut voir pour jouir (Baudrillard, 1978 : 56). Il semblerait que c'est l'individu qui s'entête à ne pas voir plus loin que le premier éclair. C'est l'individu qui construit l'*eidôlon* pour s'autoduper, ce n'est pas l'idole qui nous leurre. Car, ces *eidôlons* « ne retiennent de leur modèle que ce que celui-ci donne à voir et se font esclaves de l'apparence » (Said, 1990 : 15). Nos idoles sont l'anthropomorphisation de la divinité, notre appropriation du monde de l'au-delà, du monde des dieux. Pour cette raison, l'*eidôlon*-idole « n'a rien de caricatural, de trompeur, ni d'illusoire. L'idole montre ce qu'elle voit. Elle montre ce qui se voit » (Marion, 1991 : 39). Toutefois, l'*eidôlon*-idole,

¹⁹⁷ Si nous appartenons à une tribu, nous aurons de ses caractéristiques dans notre être. C'est-à-dire que nous avons vu dans le chapitre précédent que notre identité se construit selon les tribus auxquelles nous appartenons. Si une personne fait partie d'un club d'admirateurs de Madonna, il va avoir des caractéristiques et des manières de vivre de la culture pop. Si elle est spectatrice de l'émission Star Académie, elle ne fait que réaffirmer la construction de ses idoles, en même temps qu'elle a des modèles à suivre, par exemple dans leur tenue vestimentaire, dans leurs goûts musicaux... Or, si cette même personne achète ses produits dans une chaîne commerciale comme Wal Mart, peut être nous laisse-t-elle entrevoir d'autres facettes de sa vie, qu'elle appartient ainsi à une tribu qui suit les préceptes de la consommation, du capitalisme... Qui aurait peut-être comme idole, comme figure représentative Madonna elle-même. Ainsi, en adorant et en participant aux rituels, en achetant des produits, les personnes reflètent la tribu à laquelle elles appartiennent.

«dépend de “l’instant religieux, celui qui forge les dieux” » (Ibid. : 59). Instant qui — comme nous venons de l’observer — est le spectacle qui n’est que le moment rituel même, le moment de l’effervescence créatrice qu’à « chaque instant non seulement les fournit [l’idole], mais encore les exige et les produit» (Ibid. : 60). C’est de cette interaction que les *eidôlons* naissent, s’instaurent et perdurent. Tel que Durkheim nous l’avait appris lors du totémisme traditionnel, le rituel est le moment d’adoration du totem, de la société. Même si elle est reflétée sous une figure humaine, même si elle est anthropomorphisée, nos rituels sont dirigés envers notre société, cependant nous l’adorons sous la figure de l’eidolon-idole¹⁹⁸.

Ainsi, l’individu adore une image ; son idéal vise à nous faire oublier le désenchantement de la réalité, lequel résulte de la technologie, de ses productions, de ses golems. Hier, l’individu était à l’image des dieux, aujourd’hui les dieux ne sont qu’à l’image des humains, des *eidôlons*. Car « nous façonnons un visage pour demander au divin de s’y épanouir, de nous regarder, sourire et menacer. L’idole doit fixer le divin distant et diffus, et nous assurer de sa présence, de sa puissance, de sa disponibilité » (Ibid., 1977 : 22). Cette idole ressemble au divin que nous éprouvons, et « le rassemble en un dieu, pour que nous puissions le voir » (Ibid. : 27). Cette dévotion à l’*eilôdon* témoigne du narcissisme nostalgique de notre société. Car, « quand le réel n’est que ce qu’il était auparavant, la nostalgie prend sens » [notre traduction] (Baudrillard, 1978 : 15)¹⁹⁹.

Ce narcissisme est symbolisé par l’*eilôdon* parce que celle-ci est une image caractéristique de notre monde virtuel, d’un monde produit indéfiniment, là où nous ne faisons pas la distinction entre la simulation et la réalité. Nous pratiquons des rituels impulsés par la séduction de nos images, mais comme ces images ne sont que nos reflets,

¹⁹⁸ Lors des spectacles, par exemple un match de hockey, nous observons des humains comme nous, des êtres qui jouent le rôle des idoles, qui sont semblables à nous. Cependant, ils — en étant un symbole — ont une réalité cachée, ils sont des idoles, des eidôlons, des images simulacres qui laissent entrevoir la tribu à laquelle ils appartiennent. Dans le spectacle, dans le rituel, nous observons le décor, il y a la publicité des commanditaires, les produits qu’ils nous offrent. Nous pouvons acheter ces produits pour les consommer, pour les porter à nos maisons et ainsi avoir un signe qui donne un caractère sacré à notre mur, si par exemple nous avons l’image de Théodore à côté de son chandail. À ce moment nous avons une représentation d’un centre du monde dans notre maison. Nous adorons la tribu du spectacle sportif sous la figure des membres de l’équipe des Canadiens. Nous pouvons vénérer la tribu de la politique sous la figure de Tony Blair, ou la tribu du terrorisme sous la figure de Ben Laden. Ainsi, nos idoles nous ressemblent, mais ils ont une essence plus profonde que nous ne pouvons observer au premier coup d’œil, nous avons besoin de la traduction pour en éclaircir le sens caché. Nous adorons des eidôlons qui sont images simulacres, qui sont construites par les machineries du pouvoir et à travers lesquels nous continuons en adorant la tribu qu’elles représentent. Notre rituel n’est pas dirigé directement vers l’idole en question, l’image qui se présente à nous a plutôt le sens profond qu’elle nous transmet.

¹⁹⁹ *Cuando lo real ya no es lo que era, la nostalgia cobra todo su sentido.*

qui à leur tour sont des représentations d'un sens plus profond que celui de la tribu même. Nous sommes séduits en première instance par nous-mêmes, mais en réalité c'est la tribu qui nous séduit à travers ces *eidôlons* qui nous ressemblent. Ainsi, « le truc visuel [celui de l'*eidôlon*] n'essaye jamais de se confondre avec le réel, sinon de produire un simulacre, avec la pleine conscience du jeu et de l'artifice » [notre traduction] (Ibid. : 30)²⁰⁰ caractéristiques de nos rituels. La société qui inspirait la construction des totems, l'essence, la source du monde a été réduite à un simple simulacre d'elle-même. « La simulation enveloppe tout l'édifice de la représentation en le prenant comme simulacre » [notre traduction] (Ibid. : 13)²⁰¹. Elle a disparu derrière le double par excellence, une production artificielle : l'hyperréalité hypostasié en l'*eilôdon*. Une hyperréalité qui « se traduit partout dans l'hallucinante ressemblance du réel avec lui-même » [notre traduction] (Ibid. : 49)²⁰². C'est pourquoi l'*eidôlon* est notre totem. Elle — en étant une idole — reflète, comme un miroir, la vérité de la réalité, son hyperréalité matérialisée par cette image simulacre. L'*eidôlon* est la représentation idéale de notre hyperréalité « là où se vit l'écart entre l'être et l'apparence, entre l'intelligible et le sensible, écart que la simulation a pour objet d'effacer » (Ibid., 1999 :211).

Maintenant que l'imaginaire et le réel se confondent, nous vivons en improvisant des écrans, des façades de nous-mêmes. « Tel est le virage d'une société hyperréaliste où le réel se confond avec le modèle : vous êtes le modèle » [notre traduction] (Ibid., 1978 : 57)²⁰³. Le modèle d'*eidôlon*, de nos totems qui avaient hier le monde naturel comme modèle. Des *eidôlons* qui sont produites pour signifier, qui sont produites par nous-mêmes en suivant notre image pour nous séduire, pour nous inviter à participer à leur tribu. Des *eilôdons* souveraines, sans modèles originaux, sans réalité, purement images du quatrième ordre. Cette image appartient à l'ordre du simulacre « elle n'a rien à avoir avec aucun type de réalité, elle est son propre et pur simulacre » [notre traduction] (Ibid. : 14)²⁰⁴.

L'*eidôlon* « joue à être une apparence et elle appartient à l'ordre du sortilège » [notre traduction] (Ibid.)²⁰⁵, à l'ordre de la séduction. L'*eidôlon* est un simulacre « qui

²⁰⁰ *En el truco visual no se trata nunca de confundirse con lo real, sino de producir un simulacro, con plena conciencia del juego y del artificio.*

²⁰¹ *La simulación envuelve todo el edificio de la representación tomándolo como simulacro.*

²⁰² *[...] se traduce por doquier en el alucinante parecido de lo real consigo mismo.*

²⁰³ *Tal es la vertiente de una socialización hiperrealista donde lo real se confunde con el modelo: Usted es el modelo.*

²⁰⁴ *No tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio y puro simulacro.*

²⁰⁵ *Juega a ser una apariencia y pertenece al orden del sortilegio*

nous domine tous et qui réduit n'importe quel événement au niveau de scénographies éphémères, en transformant la vie qui nous concède en survivance, en une mise sans défi » [notre traduction] (Ibid. : 61)²⁰⁶. Dans cette hyperréalité, dans cette dramatisation du social, le réel se construit, mais « ce n'est plus le réel, puisqu'aucun imaginaire ne l'enveloppe plus » (Baudrillard, 1999 : 211). C'est là qu'entre en jeu notre pratique rituelle, notre vénération envers l'*eidôlon*. En expérimentant une passion commune, nous pouvons réenchanter le monde, nous pouvons — par les spectacles, par les rituels séducteurs — matérialiser nos mythes, nos imaginaires collectifs, et ainsi nous faire immerger encore une fois dans l'univers sacré ou tout simplement implanter le voile qui couvre l'hyperréalité. « Il s'agit d'une substitution du réel, des signes du réel, c'est-à-dire qu'une opération de dissuasion de tout processus réel par son double opératoire [...] offre tous les signes du réel et en court-circuite toutes les péripéties » (Baudrillard, 1999 : 211).

Un réel habité par des images, des avatars engendrés par nos rituels. Des rituels séducteurs qui tentent de voiler notre obscénité. Là où « notre rapport au réel est bien un entrelacement inextricable de rapports mimétiques, de surfaces à simulacres » (Wunnemberger, 1987 : 2). C'est pourquoi, l'*eidôlon* peut être un facteur de regroupement, mais la communion a lieu pour honorer un simulacre ; alors, le résultat de ce rassemblement n'est qu'une communauté virtuelle qui jouit dans son univers factice²⁰⁷. Des relations, des tribus, des individus produits d'une simulation constante résultant en une œuvre d'art magistrale : la société imaginaire. Un monde où « l'image, le symbolique, l'imaginaire, l'imagination reviennent sur le devant de la scène, et sont amenés à jouer un rôle de premier plan » (Maffesoli, 1993 : 79). Nous consommons, rêvons, idéalisons des *eidôlons*. Nos modèles à suivre, nos dieux, nos héros ne sont que des images fabriquées par nos imaginaires, de vagues souvenirs d'une réalité. Des souvenirs d'une réalité comme

²⁰⁶ [...] *que nos domina a todos y que reduce cualquier evento al nivel de escenografía efímera, transformando la vida que se nos concede en supervivencia, en una apuesta sin apuesta.*

²⁰⁷ Par exemple, lors d'un spectacle quelconque, il peut se former une tribu matériellement éphémère. Les membres de cette tribu communient ensemble, ils se savent membres d'un groupe, d'une tribu qui est consolidée grâce à sa pratique rituelle. Cependant, cette tribu est une construction de nous-mêmes, acteurs sociaux. Au moment de voir une émission comme par exemple *Tout le monde en parle*, nous nous sentons membres d'une tribu. Le lundi matin au travail, à l'école, à une réunion avec les amis nous aurons un sujet commun duquel parler, voilà la naissance d'une tribu. Autre exemple, les spectacles donnés par les vedettes participant à l'émission *Star Académie*, leurs fans, leurs adorateurs ont été présents lors dudit spectacle, cependant ces vedettes (les participants au premier concours) ont disparu de la carte, ils ne sont plus vus, ne sont plus adorés. L'espace d'un instant, ils ont été des idoles, ils ont créé autour d'eux une tribu virtuelle qui a profité d'un moment de gloire. Cependant, aujourd'hui nous avons uniquement des nouvelles du gagnant : les autres, la tribu, sont disparus, au même titre que les idoles qui la représentaient.

celle racontée dans les mythes et qui est vécue lors des rituels. Le monde des dieux, des héros, celui des premiers temps. « Un monde spirituel plus riche que le monde clos de son “moment historique” » (Eliade, 2004 : 19).

Actuellement nous habitons une société « où le monde réel s’est transformé en une image et où les images deviennent réelles » (Maffesoli, 1993 : 84). Un monde « qui prend au sérieux chacun de ces éléments qui vont constituer le réel post-moderne » (Ibid. : 85). Quelle meilleure preuve que notre quotidien, que notre vie tranquille au jour le jour, où nous perpétons de faux besoins. Il semblerait qu’aujourd’hui, dans les sociétés post-industrielles, la majorité des personnes tiennent pour acquis les aliments nécessaires à leur survie, la maison où ils habitent et le travail indispensable à leur réalisation. Aujourd’hui, ces besoins sembleraient dépassés. Le plus important, c’est le *savoir paraître*, la mise en scène : il faut bien paraître pour bien vivre. L’emphase est mise sur l’image que nous projetons de nous-mêmes, dans la construction du simulacre.

« Un monde ré-enchanté où sans se préoccuper d’impératifs politiques ou économiques, la vraie vie se déroule ailleurs : au plus proche des acteurs sociaux dans le secret des micro groupes, dans la sociabilité de voisinage, dans l’ambiance affectuelle des relations amicales, dans la viscosité des adhérences religieuses, sexuelles, culturelles, toutes choses qui ont besoin d’images servant de catalyseurs » (Ibid. : 92).

En effet, l’*eidôlon* popularise les croyances, les normes, les règles que les individus doivent suivre dans leurs rapports avec les autres et avec le sacré²⁰⁸. « La fonction essentielle que l’on peut accorder à l’image, de nos jours, est celle qui conduit au sacré » (Ibid. : 95). L’*eidôlon* sert de pont entre le monde matériel et l’immatériel, entre l’ici et l’au-delà. Elle est la figure emblématique de notre ambiance esthétique, du monde du spectacle : de notre hyperréalité. « L’on pourrait multiplier à loisir la liste, la “reliance” se fait autour d’images que l’on partage avec les autres. Il peut s’agir d’une image réelle, ou d’une image immatérielle » (Ibid.). Une hyperréalité formée d’images et gouvernée par

²⁰⁸ Le monde sacré d’aujourd’hui est celui qui est promulgué — entre autres — par le monde du spectacle. Les modèles que les vedettes nous imposent, la manière de vivre, les modes, les standards de beauté. Les grandes entreprises nous incitent à acheter leurs marchandises et nous imposent des modèles par la voie de la publicité qui dit que leurs produits sont les meilleurs et qu’ils nous apporteront le bonheur et la félicité. Ensuite, les émissions télévisées propagent leurs modèles : si tu es laid, nous te transformerons (avec une ligne de produits quelconque). Si tu es malheureux, ce n’est pas un problème, nous te donnerons un peu d’argent (le crédit) et tu retrouveras le bonheur ; la liste d’exemples pourrait être longue. Le but est de nous faire entrer dans ce monde d’images, du savoir-paraître. Si tu connais la stratégie pour y arriver, tu auras du succès dans ta tribu et dans la société. Ainsi, nous construisons un monde d’images et de reflets de ce que la machinerie du pouvoir tente de créer.

l'une d'entre elles. En effet, « une image renforce le lien social qui retrouve ainsi sa “vigueur originelle” » (Ibid.).

De l'avis de Maffesoli « le besoin de *reliance*, la pulsion d'être avec l'autre, en bref l'attraction sociale revient sur le devant de la scène avec son cortège d'images agrégatives » (Ibid. : 97). Ainsi, à travers nos totems, nos *eidôlons*, nous participons « à ce petit autre qu'est un objet, et par là même se crée ce grand Autre qu'est la société » (Ibid. : 99). En effet, selon Maffesoli, le concept de conscience collective (celui de Durkheim) « est tout à fait pertinent pour comprendre la société contemporaine et ses diverses effervescences, qui toutes s'effectuent autour ou à partir des sentiments, d'émotions, d'images, de symboles, causes et effets de cette conscience collective » (Ibid. : 95). Autour de nos totems, de l'*eidôlon* se forme une image qui nous invite à la contemplation, à l'agrégation puisque — de par son essence d'idole — l'*eidôlon* attire les regards. Jean-Luc de Marion le nomme le *premier visible*, c'est-à-dire « l'idole de chacun » (Marion, 1990 : 26). C'est ce premier visible qui comble le regard, qui l'assouvit²⁰⁹. C'est pourquoi l'*eidôlon* joue le rôle de miroir (figure emblématique de la séduction). Les humains se reflètent dans l'idole à l'occasion du rituel. Sans s'en rendre compte, les membres de la tribu admirent une figure d'eux-mêmes. Parce que « c'est l'homme qui est le modèle original de son idole » (Ibid. : 29). Toutefois, « l'être divin est une révélation du tout-puissant qui réside en nous » (Campbell, 1978 : 255).

« Car la force collective ne nous est pas tout entière extérieure, elle ne nous meut pas tout du dehors ; mais, puisque la société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles. Il faut bien qu'elle pénètre et s'organise en nous ; elle devient ainsi partie intégrante de notre être et, par cela même, elle l'élève et le grandit » (Durkheim, 2003 : 299)

Pour cette raison, le totem est aujourd'hui le reflet d'une figure humaine, tout en représentant la force collective dont Durkheim nous parle. Il représente le *mana*, la société sous une représentation anthropomorphe. Ainsi, l'*eidôlon* « se donne à voir comme un point fixe — un totem, un *axis mundi* — qui est un point de référence à partir duquel se

²⁰⁹ Ce *premier visible* comble notre regard puisqu'il nous montre tout ce que nous voulons observer, tout ce que nous désirons être. Si nous admirons une vedette quelconque, nous voyons plus loin que la simple apparence, nous contemplons un idéal, un désir réalisé. Nous rêvons d'être comme notre idole. Posséder la force immanente qui se matérialise dans la figure de la vedette. Des exemples de ce *premier visible* peuvent être les membres des émissions de télé réalité tels Star Académie, Big Brother, Loft Story, The Survivor, où les simples mortels peuvent devenir une idole. Les personnes « ordinaires » voient un semblable dans les candidats desdites émissions.

constitue une personne aux multiples masques ainsi qu'une communauté identitaire » (Jeffrey, 1993 : 145).

L'*eidolon* est donc la source d'inspiration des mythes qui nous racontent l'histoire de la fondation du monde, des imaginaires collectifs qui préservent l'unité de la tribu, la hiérophanie du sacré, du mana, du principe totémique bref de la société. Or, il ne faut pas oublier que « le temps du mythe est porteur d'images. Le mythe et l'image relient les gens entre eux et relient un temps immémorial dès lors l'image est un élément essentiel dans toute structuration sociale que ce soit » (Maffesoli, 1993 : 101). L'*eidolon* est le fondement de nos cultes, la source de nos rituels, la dépositaire de nos croyances. « C'est essentiel l'emblème, l'image, la figure autour de laquelle la tribu va se ressembler, car sinon il n'existera pas un motif pour le faire » (Jeffrey, 1993 : 142). *Eidolon* représente les sociétés occidentales, elle est notre symbole, une image qui remplit toutes les exigences de notre époque. « Le symbole est donc une représentation qui faite apparaître un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère » (Durant, 2003 : 13). Mystère que nous pouvons récupérer par la traduction, par la voie du langage métaphorique. Un symbole, un signifiant flottant, le *mana* totémique qui s'adapte à la multitude des significations que nous voulons lui attribuer, puisque cette adaptation est sa caractéristique. Un simulacre assez puissant qui utilise les stratégies nécessaires pour ré-instaurer l'illusion de la réalité dont celle-ci a besoin pour subsister. Seul l'*eidolon* — le totem à multiples visages — peut jouer ce rôle.

5.3 L'AMBIANCE THÉÂTRALE : CORPUS DE LA SOCIÉTÉ

Il y a du sacré, à nos yeux, partout où l'image s'ouvre à autre chose qu'elle-même. L'image comme déni de l'autre, et jusque de la réalité, apparaît en forme de force avec cette ère du « visuel » qui a désacralisé l'image en faisant semblant de la consacrer.

Régis Debray²¹⁰

Notre réel a perdu sa réalité pour laisser place au pouvoir de l'apparence, du simulacre qui tente de réenchanter notre réalité. Notre réalité a laissé de côté son illusion pour la remplacer par une hyperréalité, héritage de la Modernité. Nous sommes dans une époque où nous avons voulu à tout prix trouver une réponse à tout en ayant comme corollaire la démythification du monde. Dans une période qui s'était engagée à révéler tous les secrets de l'humanité. En conséquence, l'être humain se sent obligé de perpétuer la simulation,

²¹⁰ Régis Debray, *La vie et la mort de l'image*, p. 83.

pire encore, la simulation enveloppe l'édifice de la représentation en le prenant comme simulacre (Baudrillard, 1978 : 13). Pour cette raison, il faut que l'illusion de l'univers sacré soit maintenue, il faut pratiquer des rituels séducteurs pour la préserver, pour sacraliser notre réalité profane et obscène²¹¹. Toutefois, « il ne s'agit que [...] d'occulter que la réalité n'est plus la réalité et, donc de sauver le principe de la réalité » [notre traduction] (Ibid. : 26)²¹². Il faut instaurer une ambiance esthétique, faire resurgir le monde mythique, assurer la propagation des imaginaires collectifs. Bref, vivre « le réenchantement postmoderne, par le biais de l'image, du mythe, de l'allégorie, susciter une esthétique qui a, essentiellement, une fonction agrégative » (Maffesoli, 1993 : 66).

Ainsi, le totem contemporain en plus d'être un reflet et une image agrégative — comme il l'était au sein des systèmes totémiques traditionnels — joue le rôle du double de la société. Un double qui propage l'illusion que l'individu continue à vivre dans un monde réel, puisqu'« il nous faut construire un double, d'une carapace identificateur, physique et mentale » [notre traduction] (Baudrillard, 2000a : 169)²¹³, pour couvrir l'hyperréalité. Tant la tribu que la personne sont obligées de porter un masque ; elles peuvent ainsi toutes deux dissimuler leur obscénité ; l'une pour masquer la perte de sa réalité engendrée par la production excessive de significations ; la deuxième pour créer l'illusion qu'elle est différente et ainsi dissimuler le monstre du semblable. « [Ladite] différenciation élimine le contenu propre, l'être propre de chacun pour y substituer la forme *différentielle*, industrialisable et commercialisable comme signe distinctif » (Baudrillard, 2002 : 134).

²¹¹ En pratiquant des rituels nous couvrons notre réalité d'un voile d'illusion. Par exemple, si nous allons en vacances à Disneyland pour visiter Magic Kingdom, Epcot Center ou le studio MGM, nous pouvons témoigner de la manière par laquelle se consolide l'univers hyperréel. En ce moment nous sommes surpris de cette super production et nous pouvons oublier qu'elle est une machinerie de la perte de la réalité. C'est-à-dire, nous n'observons plus que le contrôle de l'information n'est qu'une manière de nous construire une vision du monde. Selon le journal que nous lisons, le télé journal que nous regardons, nous aurons une vision spécifique de la réalité, véhiculée par ces médias de communication. Celle-ci est une autre manière de refléter la tribu à laquelle nous appartenions. Nous irons parler et peut-être nous penserons à la manière dont ces médias nous présentent la réalité. Si nous participons à ces rituels électroniques, nous construisons notre identité et notre perception du monde. « Les faits n'ont plus leur propre trajectoire, ils naissent dans l'intersection des modèles et un seul fait peut être engendré par tous les modèles à la fois » (Baudrillard, 1978 : 40). Ainsi, ces rituels tentent de transgresser aussi le monde hyperréel, pour essayer de jeter un voile sur notre vie courante, une illusion par laquelle l'individu peut croire qu'il vénère des divinités réelles, qu'il conçoit de vrais mythes. En un mot, qu'il pense qu'en pratiquant des rituels il revient aux premiers temps, au temps sacré, c'est-à-dire à l'univers du réel.

²¹² *No se trata de una interpretación falsa de la realidad (la ideología), sino de ocultar que la realidad ya no es la realidad y, por tanto, de salvar el principio de realidad.*

²¹³ *Construcción de un doble, de un caparazón identificador, físico y mental.*

Chaque fois que la société, la réalité ou l'individu se reflète dans ses homologues, dans ses doubles, une partie de son individualité est perdue. « Tout ce que je projette en l'autre, c'est autant que je perds de moi. Il me faut donc récupérer dans ma vie pratique la réalité que l'imaginaire du spectacle m'a volée, entre nos existences et nos images, ce serait un jeu en somme nul : "plus l'homme contemple, moins il vit" » (Debray, 1996b : 10). Lorsqu'il s'observe chez l'autre, l'individu perd son moi véritable occulté par le modèle observé. Le spectacle lui vole sa personnalité, par la voie de ses doubles, car « ils sont des miroirs trompeurs, ils sont une imitation trop parfaite de notre réalité, le double finit par prendre la place de l'être [...] tend simultanément à attirer le désir de l'homme sur une ressemblance, jusqu'à l'excès » (Wunemberger, 2001 : 170)²¹⁴.

Ce double est la vision d'un idéal, l'autoséduction se reflète en tout ce que tant l'individu, que la société souhaite être. Cette autoséduction « offre plus généralement à l'autre [société ou individu] un étrange miroir dans lequel à la fin il est libéré de son être, de sa liberté, de son image, de sa ressemblance, toutes les choses qui, secrètement, lui pèsent » [notre traduction] (Baudrillard, 2000b : 142)²¹⁵. Par exemple, chez les néo-hippies, il semblerait qu'il ne leur reste qu'à vivre qu'une nostalgie de ce qui ne reviendra jamais, une époque, une ambiance, un style qui n'est que le « rétro » qui nous est réservé. Les anarchistes, qui poursuivent un but et ne s'aperçoivent pas qu'ils sont autant des produits de la machinerie que toutes les autres tribus. Des groupes d'intellectuels qui s'acharnent à trouver la face cachée de l'histoire pour la dénoncer et qui ne font que renforcer son mystère... Cependant, on peut dire que « la simulation est celle qui commande et nous n'avons le droit qu'au « retro », à la réhabilitation spectrale, parodique, de tous les référents perdus, qui encore se déploient autour de nous, sous la froide lumière de la dissuasion » [notre traduction] (Baudrillard, 1978 : 73)²¹⁶.

Notre réalité s'est transformée peu à peu en une hyperréalité, en un monde imaginal, en une société du spectacle, en une théâtralité. « En tous les domaines et en tous

²¹⁴ Nous pouvons voir cette idée matérialisée dans le film de Woody Allen *La rose pourpre du Caire*. Le protagoniste insiste pour être réel, il veut appartenir au monde des vivants, il va même jusqu'à sortir de l'écran pour devenir réel ; le personnage veut supplanter l'acteur ; le personnage ne veut pas croire qu'il est uniquement une fiction.

²¹⁵ *Ofrece más generalmente al otro un extraño espejo en el que al fin está liberado de su ser, de su libertad, de su imagen, de su semejanza; todas las cosas que, en el secreto de sí mismo, lo pesan.*

²¹⁶ *La simulación es quien manda y nosotros no tenemos derecho más que al «retro», a la rehabilitación espectral, paródica, de todos los referentes perdidos, que todavía se despliegan en torno nuestro, bajo la luz fría de la disuasión.*

les lieux, le paraître l'emporte sur l'être [...] tout est passible d'une mise en image, tout se plie aux contraintes de l'image » (Maffesoli, 1990 : 157). Là où notre pratique rituelle est essentielle à la survie, dans la mesure où elle nous séduit, nous endort, nous convie, nous immerge au sein de cette réalité. Au sein d'un *présentisme* « où tout devient événement inscrit dans une banalité » (Ibid. : 158). Dans un monde où tout est trop réel, où l'expansion du simulacre fait que tout est possible, que nos rêves se matérialisent avant d'être rêvés, que l'être humain ne se préoccupe de rien, qu'il reste endormi, car le double de notre société est tellement parfait que tout est pensé et déjà créé. À l'intérieur de notre monde de simulacres, il semblerait que nous avons délégué la tâche aux concepteurs de rêve et d'imaginaire, même l'inconcevable et l'inimaginable sont déjà mis sur le marché. « Ce que la société cherche en produisant et en super produisant c'est de recruter le réel qui s'est échappé. Pour cette raison, une telle production "matériel" se transforme aujourd'hui en hyperréel » [notre traduction] (Baudrillard, 1978 : 49)²¹⁷.

Chez notre société hyperréelle, au sein de cette perfection simulée, tout est transformé en spectacle. « Le spectacle réduit le réel à l'image qu'on en a » (Kattan, 1996 : 40). Un monde où les images nous dominent et envahissent notre réalité. Nous pouvons le constater, par exemple, dans notre totem, qui est à l'image de nous-mêmes — « la reproduction de l'homme comme image de l'homme » (Légendre, 1994 : 38)²¹⁸. Dans la société, nous pouvons aussi observer cette primauté des images, puisque cette société it dans la simulation perpétuelle, dans l'actualité perpétuelle des signes, elle est l'utopie réalisée (Baudrillard, 2000a : 105-117), et celle de notre propre réalité « nous touchons là au principe même de la vie dont relève la question des images : *instituer la vie comme enjeu de différenciation* » (Légendre, 1994 : 38).

« L'accent est mis sur l'apparence dans la vie sociale » (Maffesoli, 1990 : 154), sur le *comme si*, sur l'art de *savoir paraître*. En effet, « la conjonction de l'ambiance et de l'apparence s'emploie à faire que l'artifice aimable, paré de multiples attraits, devient

²¹⁷ *Aquellos que toda una sociedad busca al continuar produciendo, y superproduciendo, es resucitar lo real que se le escapa. Por eso, tal producción «material» se convierte hoy en hiperreal.*

²¹⁸ Comme nous l'avons vu, l'idole peut être une anthropomorphisation de la société. Nous adorons notre société en adorant une image semblable à nous. Sous la figure d'une vedette pop, nous vénérons cette culture, sous la figure d'un artiste comme Andy Warhol nous rectifions notre adhérence à ce courant (le pop). En suivant les préceptes de la mode proposés par Tommy Hilfiger nous affirmons avec notre style, avec notre propre image, notre goût pour cette culture. En participant à un concert de U2 au Centre Bell, nous participons à une tribu qui, comme nous, aime ce style musical. Et ainsi de suite, nous adorons des idoles qui nous ressemblent, qui sont des êtres humains, mais qu'ils ont un sens caché, la société qui les représente.

vivable. C'est donc un ajustement à ce monde-ci qui est induit par le frivole jeu des apparences » (Maffesoli, 1990 : 157). Nous sommes subjugués par nos simulacres, par les machineries qui les conçoivent. « Au début, l'image est la ressemblance de sa société, peu à peu c'est la société qui se forme à la ressemblance de son image » (Boorstin, 1963 : 240). Comme Lyotard nous a expliqué, lors du passage à la postmodernité les grandes entreprises du spectacle nous dirigent, ce sont elles qui ont le pouvoir, elles imposent les modèles à suivre, elles génèrent le réel. « Les maîtres du [spectacle] nous fournissent nos illusions, puis leur donnent l'allure de la vérité » (Ibid. : 266).

Ces machineries propagent leurs modèles, leurs stéréotypes, elles visent l'homogénéisation, cependant cette dernière est camouflée de différenciation²¹⁹. Ces machineries veulent que nous suivions leurs péchés maquillés à la perfection. En effet, « l'image, parce qu'elle est le double du réel, peut remplir aux yeux des humains bien des rôles que joue le réel lui-même » (Cossette, 1983 : 49). Pour y arriver, l'image nous séduit, met à notre disposition des idoles artificielles — créées sur mesure — puisqu'« en étant fabriquées en quelque sorte sur commande, les idoles sont destinées à nous plaire, à nous rassurer, à nous charmer, à nous flatter » (Boorstin, 1963 : 101). C'est autour d'elles que les individus se réuniront pour constituer des néo-tribus qui s'unifient pour donner naissance à la société. Ainsi, nous sommes acculturés, trompés par les *eidôlons* qui nous sont proposés par les machineries du pseudo sacré. Nous sommes victimes d'une conquête idéologique, discrète — sans le discours belliqueux —, mais également cruelle. « Les artisans de l'image cherchent à endormir la vigilance du spectateur pour qu'il suive sans résister » (Kattan, 1996 : 85). Ainsi, la différence disparaît, le monde s'homogénéise, la réalité se perd, en raison d'une construction artificielle : l'illusion du sacré. « Celle-ci est suggérée par l'image et par les gestes qui l'instaurent et lui donnent un semblant de réalité » (Ibid.)

Ces machineries utilisent les totems comme stratégie pour imposer leurs styles. De l'avis de Maffesoli, « le style d'un homme, ou d'un groupe donné n'était que la cristallisation d'une époque où il vivait » (1993 : 25) ; la société d'une époque quelconque. Ainsi, ce style est un principe d'unité « qui unit, en profondeur, la diversité des choses »

²¹⁹ La machinerie du spectacle nous offre une panoplie de modèles, des choix auxquels nous pouvons nous identifier. Madonna, Britney Spears, Shakira, Ricky Martin, M, Eric Lapointe. Néanmoins, tous sont des représentants de la même vague, tous de la même société. Nous avons différents modèles à suivre pour la mode, mais à la fin nous sommes habillés presque identiquement.

(Maffesoli, 1993 : 25). Le style est l'ensemble des divers éléments de la réalité sociale, une manifestation de la culture comme totalité. Le style « reflète et projette la "forme intérieure" de la pensée et du sentiment collectif » (Maffesoli, 1993 : 27). Donc l'*eidôlon* est au service de ces machineries qui nous conviennent dans un monde factice, un monde que nous croyons sacré puisqu'il nous présente la vie que tous veulent vivre. Les *eidôlons* « sont plutôt l'expression d'un monde où l'image, plus intéressante que l'original, a fini par remplacer l'original » (Boorstin, 1963 : 258). Il faudrait nous promener dans un centre commercial pour comprendre cette idée. Des personnes qui arrivent en ce lieu de rencontre et qui nous offrent un spectacle sans précédent. Des acteurs qui sont habillés d'une manière semblable, dont l'unique différence visible est la couleur qu'ils utilisent. La même coiffure, le même style vestimentaire, ils sont un reflet des figurines que nous pouvons observer dans les vitrines... Un monde qui semblerait être hétérogène au premier coup d'oeil, mais qui, suite à une observation attentive, se présente à nous comme une homogénéisation de la scène sociale. Lorsque nous les observons, nous rencontrons leur triste réalité ; ils s'efforcent d'être distincts en utilisant les mêmes ornements que les autres membres de cette tribu de consommation.

« Exactement comme le totem du clan, plante ou animal, des primitifs comme les âmes des ancêtres, et les figures des divinités d'autres cultes, l'individu et la personnalité des modernes ne sont qu'un symbole. Les forces religieuses collectives s'expriment et se concrétisent momentanément sous cette forme. Le culte de l'individu est un culte comme les autres, c'est-à-dire qu'il repose sur les croyances communes » (Halbwachs, 1925 : 115)

Selon Debray, « l'image est intermédiaire entre l'homme et ses dieux, l'image a une fonction de relation » (1994 : 61). Or l'*eidôlon* est la stratégie idéale pour nous conduire au sein de cette illusion sacrée parce qu'*eidôlon* est l'essence du mécanisme de simulation, parce qu'elle est le produit de cette machinerie dominante : la société imaginaire. « L'image imprègne presque tous les actes de notre vie quotidienne. C'est son évidence omniprésente qui tente d'absorber le mystère des rapports avec le monde » (Fulchignoni, 1975 : 26). Elle est génératrice d'*eidôlons*, de nos imaginaires, de nos fantaisies communes, en un mot d'un système religieux. La société imaginaire est aujourd'hui la gardienne de nos rêves, la manufacture de nos imaginaires collectifs, la conceptrice des totems, la source des rituels. Le style prépondérant de cette culture est l'esthétique. « L'esthétique est la grande fête onirique de la participation, au stade où la civilisation a gardé sa ferveur pour l'imaginaire, mais a perdu la foi en sa réalité objective » (Morin, 1958 : 118). Ce style est constitué du sensualisme quotidien, de la

jouissance commune, du partage communautaire, de l'ambiance festive, de la ritualisation séductrice du quotidien ; « la pulsion stylistique en tant que manière de penser, d'agir, de sentir, en est l'indice le plus net » (Maffesoli, 1993 : 28). Le style de notre quotidien, nous le voyons reflété chez les protagonistes du happening du social, les personnages à multiples visages qui portent un masque à chaque représentation, des individus qui jouissent d'être ensemble, de faire partie du *nous collectif*. « La notion de style nous apprend que l'homme n'est tel que lorsqu'il est enraciné dans un substrat qui lui donne sa valeur, qu'il ne vaut que dans le cadre de son environnement social et naturel » (Ibid. : 32).

Des individus qui se sentent appartenir à un groupe, et refusent la solitude ; il importe peu que chacun pratique des rituels à distance, dans son fauteuil ; ces personnages sociaux participent à une tribu émotionnelle qui les représente. Des personnages que nous observons dans la rue, à l'école, au travail ; tous et chacun sont des images et des simulacres des autres et d'eux-mêmes. Ainsi, « l'image spéculaire rend possible une perception exacte de l'apparence de mon être » (Wunemberger, 1995 : 97). Des individus qui ne laissent voir que leur masque, leur personnalité factice. Nous cherchons des miroirs où nous projeter, pour nous séduire et ainsi former peu à peu des tribus émotionnelles. De l'avis de Wunemberger, « les reflets ne constituent pas vraiment un monde, mais ils forment avec le sujet qui les voit un champ d'inter-relations éphémères, une configuration intermittente » (1995 : 93). Par exemple, si nous nous promenons dans la rue, les personnes qui vont attirer notre attention sont celles qui partagent notre style, nous servent de miroirs. Les autres personnages capteront notre attention, mais pas au même degré. Les vitrines en face desquelles nous nous arrêtons sont celles où les mannequins sont habillés selon notre style, et les vedettes auxquelles nous nous identifions sont celles qui popularisent et renforcent le groupe imaginaire auquel nous appartenons.

« À travers le style, chaque individu, chaque élément particulier de la donnée mondaine cristallise l'époque tout entière. Ainsi, telle Star sportive ou tel chanteur de rock va, pour un temps cristalliser le génie collectif. À travers cette cristallisation, des micro-communautés vont se constituer » (Maffesoli, 1993 : 34).

Ce style esthétique est propagé par une multitude de tribus ; chacune d'elles possède une idole, un culte et un système de croyances ; il en résulte un fourmillement d'imaginaires collectifs qui se fondent pour donner naissance à la nébuleuse sociale. Une culture qui vit l'expérience de l'ici et maintenant, de la vie au jour le jour sans se

préoccuper d'hier ni de demain. En effet, l'esthétique est « un vecteur de socialité, une manière de jouir ensemble d'un présent éternel » (Ibid. : 45). Donc, la personne qui intègre ces tribus esthétiques pratique sans cesse les rituels qui lui permettent d'atteindre le présent éternel. Elle se sert de la mise en scène quotidienne « pour rencontrer autrui — l'altérité — et partager des émotions et des sentiments communs » (Ibid. : 46), se fondre dans une foule d'entités, se perdre dans un océan de doubles qui luttent pour leur différence face à autrui. L'ambiance et le style esthétique sont « ce qui unit rêve et réalité. [...] Cette réalité est fabriquée aussi par les puissances d'illusion de même que ces puissances d'illusion sont nées de l'image de la réalité » (Morin, 1958 : 162). Le style esthétique provoque ainsi l'éclatement du réel en mille et une représentations, la diversification des modes de vie, le relativisme religieux et idéologique, dont la conséquence est une *re-baroquisation*²²⁰ du monde. Là où « le réel est baigné, côtoyé traversé, emporté par l'irréel. L'irréel est moulé, déterminé, rationalisé, intériorisé par le réel » (Ibid.).

L'époque baroque « semble constituer un ensemble historique bien identifiable par un imaginaire valorisant des formes mobiles, des simulacres et des simulations » (Wunemburger, 1995 : 115). Le baroque permettait un amalgame de tout, était une ouverture à tous les styles. Il se caractérisait par l'harmonisation des styles contraires, lesquels cohabitaient en construisant un ensemble où l'un ne pouvait être pensé sans l'autre, un amalgame parfait. Nous pouvons le constater dans la musique (Handel), dans l'art (Caravaggio), dans l'architecture (le rococo), dans la littérature (le cultéranisme et son représentant Luis de Góngora y Argot). L'art baroque voulait « donner un avant-goût de la béatitude céleste, entendaient susciter un plaisir religieux. Et ce au sens strict du terme, celui de *religare*, de relier, de mettre en relation » (Maffesoli, 1993 : 53). En effet, de l'avis de Maffesoli, « le baroque est bien une expression visible d'une force invisible » (Ibid.), celle de la conscience collective que nous avons eu l'opportunité d'observer chez Durkheim. En même temps, cette idée de l'au-delà se combinait avec l'exaltation de la beauté du corps humain. Dans l'art baroque, le corps humain se voyait revalorisé, le royaume des apparences reprenait sa force. De l'avis de Claude Cossette, l'art était au service de la religion et à travers les peintures et sculptures, il montrait au peuple des

²²⁰ Terme mis de l'avant par Michel Maffesoli dans son livre *A creux des apparences*.

passages de la vie des saints²²¹, en même temps qu'il proposait les règles et les attitudes à suivre envers le sacré. Le baroque « était un langage populaire adapté au goût des foules, c'était une "persuasion clandestine" mise au service de l'église » (Cossette, 1983 : 99).

« On peut postuler que [le baroque] est l'éclatement des valeurs sociales, le relativisme idéologique, la diversification des modes de vie qui engendrent cette baroquisation de l'existence à laquelle on est à nouveau confronté ». (Maffesoli, 1990 : 153). Donc à cette époque, l'accent était mis sur l'apparence dans la vie sociale ; l'illusion se matérialisait dans l'artifice, le pittoresque, le fantastique de l'architecture. Le rêve de l'automatisme qui a pris force durant l'époque baroque « donn[ait] l'illusion d'immobiliser la vie, d'atteindre un mouvement perpétuel » (Wunemburger, 1995 : 118). Celle-ci invitait à une atmosphère festive continue, à la célébration des rituels à tous les niveaux. Pour cette raison, l'individu baroque croyait vivre dans un présent éternel ; la mort lui importait peu ; il la banalisait, en plus de la considérer comme une porte de sortie à cette vie hyperréelle. « On célèbre la mort, mais en la liant à une fête. Tout est prétexte d'une fête » (Ibid. : 173). Si le baroque avait une essence festive, cérémonielle, si la vie invitait aussi au *savoir-paraitre*, les individus utilisaient par conséquent un masque social, ils créaient, alors, un simulacre d'eux-mêmes²²². Si cette époque a connu une effervescence créatrice qui s'exprimait principalement par l'architecture et l'art, la société vivait l'aube du monde imaginal. « La boucle se ferme et recommence avec la renaissance, la modernité est arrivée à ce baroque contemporain que nous nommons postmodernité » (Maffesoli, 1990 : 171).

Ainsi, nous plongeons dans « la baroquisation du monde, l'expression de la petite mort, massifie la culture, aboutit à faire de la vie une oeuvre d'art de chacun » (Ibid. : 174). C'est pourquoi il règne dans ce monde où nous vivons aujourd'hui une atmosphère imaginaire « matrice où tous les éléments du monde mondain entrent en interaction » (Maffesoli, 1993 : 85) : la banalisation de la vie, la mise en scène quotidienne, la fluidité, l'éparpillement, l'apparence, le port d'un masque, la création d'un double, bref les

²²¹ L'Église a utilisé l'art pour réaliser ses conquêtes. Par exemple, les Espagnols, dans la conquête de l'hispano-amérique, ont utilisé des images pour acculturer les indigènes. Ils ont remplacé les idoles des peuples mésoaméricains par des images de Dieu. De façon mystérieuse plusieurs Vierges ont fait leur apparition, ainsi l'Église a remplacé le polythéisme régnant par le culte des saints. Pour en savoir plus : *La guerre des images. de Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*. Serge Gruzinsky. Fayard, France, 389 p.

²²² Comme exemple, nous nous permettons d'utiliser le film *Barry Lyndon* de Stanley Kubrick. Dans ce film, nous pouvons voir le *savoir-paraitre*, l'importance de l'image de l'époque.

éléments indispensables à l'érection quotidienne de nos totems. « On vit la mort de tous les jours. On vit dans la *banalité*. [...] Le rite est une manière de nier le temps qui passe » (Ibid. : 1990 : 173). Nous arrivons de cette manière à un équilibre entre la tradition et la vie de tous les jours. Pour faire une analogie avec l'ambiance que vivait le totémisme traditionnel, Maffesoli nous dit que « les villes, les mégapoles jouent le même rôle que les forêts primitives, il existe le même grouillement vital, et la présence constante d'un danger potentiel » (1990 : 174).

Une ambiance parfaite pour vivre en harmonie avec l'idée du divin et celle du simulacre : l'*eidôlon*. Au sein de ce monde imaginal se vit — aussi — une harmonie des contrastes : les tribus sont hétérogènes, les idoles sont diverses, les rituels de différents ordres, et tous cohabitent dans la même scène sociale. « Il y a dans ces "tas" de véritables totems postmodernes, une force d'abstraction qui est cause et effet de la massification sociale du tribalisme qui en est issu » (Ibid. : 176). Dans cette ambiance esthétique, nous pouvons vivre continuellement les temps sacrés, de nombreuses vies et plusieurs morts. Toutes caractéristiques du style néo-baroque imbibant le décor qui nous entoure. « Le baroque postmoderne favorise le *présentéisme* privilégiant l'ici et le maintenant » (Ibid. : 182). Un baroque postmoderne « met[tant] l'accent sur une érotique globale qui privilégie le mouvement sensible, l'émotion » (Maffesoli, 1990 : 170). Le plaisir des sens, d'être ensemble, du sensible, en un mot : « le plaisir devient culture » (Ibid. : 77). Dans les sociétés postmodernes, l'art du beau, la perfection, le savoir paraître, le souci de soi et du corps prend place ; tout cela est conjugué dans la figure de l'*eidôlon*. Si cette dernière est le reflet de notre société, elle est un bon indicateur de l'atmosphère du paraître dans laquelle nous vivons. Un monde qui, de l'avis de Maffesoli, est l'unique lieu vivable. « Aucun domaine de la vie sociale n'échappe à ce jeu de l'apparence. Le monde des apparences est le seul lieu vivable » (Ibid. : 157).

Enfin, le néo-baroque fait appel à la sensation (et crée ainsi une ambiance (esthétique) ; il procède par la séduction (pour construire l'apparence) ; il produit des effets (et engendre des événements). Le néo-baroque favorise la théâtralisation du social, la ritualisation du monde, la création de petites fêtes qui servent de prétexte pour communier avec nos semblables, pour ainsi tresser l'illusion qui recouvrira notre réalité. « Le baroque est question de mouvement et d'aspect désordonné, de désordre même » (Maffesoli, 1990 : 167). Une réalité en mouvement, en désordre, une ambiance ritualiste, des saturnales

continuelles qui cherchent à accomplir le mythe du présent éternel, cette ambiance donne le rythme vitaliste caractéristique du baroque et du tribal. « Le néo-baroque est bestial, barbare » (Maffesoli, 1990 : 171). Il nous agresse avec son décor. Hier, le baroque envahissait les rues grâce à l'architecture ; aujourd'hui, il nous bombarde avec la publicité. « La publicité représente ce baroquisme contemporain, en donne une image éclairante ; il en est de même de toutes ces images immatérielles consécutives au développement technologique » (Ibid. : 170). Des milliards d'images se présentent à nous, des modèles ; on nous convie à entrer dans leurs univers, dans leurs cultes, dans leurs fables. Nous avons remplacé les images des anges et des gargouilles par des panneaux publicitaires et des images de nos pseudo héros : les vedettes.

Des idoles qui sont représentées sous la figure du totem-*eidolon*, qui inspirent à la fois le respect et le désir. Des *eidolons* qui nous séduisent pour nous attirer dans leurs filets. Des totems qui — selon la tradition totémique — reflètent la société, matérialisent la force immanente que nous pouvons trouver un peu partout. Mais notre réalité n'est plus réelle, l'univers sacré n'est qu'une illusion. Nous avons élucidé que notre totem, l'*eidolon* continue en étant l'hiérophanie du sacré, mais comme celle-ci n'est qu'une illusion, notre totem appartient à l'ordre du simulacre. Il nous reste à observer quelle est l'essence de notre totem, à découvrir pourquoi il est à la fois le reflet et le double de notre réalité.

5.4 *Le totem par excellence : l'eidolon*

Lorsqu'une image extérieure, matérielle, assure parfaitement la duplication du réel, elle conquiert une puissance qui en fait une concurrente de la réalité qu'elle imite.

Wunenburger²²³

Nous avons observé antérieurement que le totem accomplit différentes fonctions : celle d'être une matérialisation de la divinité, l'emblème de la tribu, l'ancêtre protecteur, l'hiérophanie de la société, pour ne citer qu'elles. Or, notre néo-totem ne fait pas exception ; il satisfait aussi diverses fonctions au cœur de notre vie sociale. À l'égal du totem traditionnel, l'*eidolon* se caractérise par une multitude de représentations (*facettes*) au cœur de cette ambiance tribale. Toutefois, l'*eidolon* nous laisse entrevoir son essence, la force immanente qui le constitue : la société imaginal. Cependant, nous ne pouvons

²²³ Jean Jaques Wunenburger. *La vie des images*, pp. 91.

oublier que « l’emblème totémique est comme le corps visible du dieu » (Durkheim, 2003 : 316) de la tribu qu’il représente :

« La divinité c’est d’abord un être que l’homme se représente, pour certains côtés, comme supérieur à soi-même et dont il croit dépendre. Qu’il s’agisse d’une personnalité consciente, comme Zeus ou Jahvé, ou bien des forces abstraites comme celles qui sont en jeu dans le totémisme, le fidèle, dans un cas comme dans l’autre, se croit tenu à de certaines manières d’agir qui lui sont imposées par la nature du principe sacré avec lequel il se sent en commerce. Or la société, elle aussi, entretient en nous la sensation d’une perpétuelle dépendance » (Durkheim, 2003 : 295).

Il ne faut pas oublier que l’*eidôlon* n’est que la matérialisation du mana, qui est à la fois un signifiant flottant, et une valeur symbolique zéro tel que Lévi-Strauss nous l’avait présenté. Cette image est un signifiant qui peut prendre la matière qui lui est attribuée, elle est prête à recevoir n’importe quel sens que les membres de la tribu lui accordent lors du temps rituel. C’est pour cette raison que nous pouvons parler de totem aujourd’hui, puisqu’il s’adapte à nos besoins. Ainsi, l’*eidôlon* peut être observée sous la figure d’une vedette, sous la figure d’un symbole tel que le logotype de Burger King par exemple, sous une typographie qui sert d’emblème à une entreprise. L’*eidôlon* est notre totem aux multiples visages et façades, donc elle peut représenter toutes et chacune des tribus qui composent la nébuleuse sociale. « La constance d’un ensemble social vient essentiellement d’une force invisible qui prend corps dans le totem, emblèmes ou images diverses, et par là même constitue le corps social » (Maffesoli, 2002 : 152).

Ainsi, Maffesoli continue en nous expliquant que « la communion autour d’une image commune réintroduit dans une “interdépendance universelle” et par là même assure une forme d’éternité. Ce peut être l’éternité de la mémoire collective » (Ibid. : 210). Au cœur de cette société imaginaire, l’*eidôlon* « suscite des mouvements d’effervescence témoignant avant tout d’un vitalisme indéniable. [...] Tout passe par l’image spectaculaire, et tout est prétexte à des rassemblements, où l’on peut, en commun, consommer cette image » (Ibid.). En effet, « Durkheim avait déjà noté le rôle des “emblèmes totématiques” dans l’expression de sentiments » (Ibid. : 230). Il avait aussi remarqué que le « principe totémique » « était tout à la fois une “force matérielle” et une “puissance morale” constitutive des clans qui par concaténation délimitant une espèce particulière. Or le propre de cette force est d’être “anonyme et impersonnelle” ou encore “immanente au monde” » (Ibid.). Or, de l’avis de Maffesoli, cette *force* — qui n’est que le *mana*

durkhemien ou lévi-straussien — est « d'une énergie globale (matérielle et spirituelle) s'investissant au présent en un petit "nous" groupal, qui va ensuite s'accommoder, à des moments particuliers, à d'autres petits groupes » (Ibid. : 232). De cette manière, nous pouvons observer que Maffesoli est d'accord avec les dires de Durkheim, nous pouvons en même temps constater qu'au sein des mégapoles postmodernes nous pouvons trouver des tribus identitaires avec des emblèmes que nous pouvions observer chez les tribus totémiques. Or, « Durkheim explique que le totémisme prend des symboles naturels car les clans habitaient dans la nature. Aujourd'hui, nos symboles sont pris dans la société, dans notre jungle de ciment » (Maffesoli, 1990 : 205).

Ainsi, nos *eidôlons* peuvent prendre différentes représentations pour être les emblèmes de ces tribus identitaires. Aujourd'hui nous pouvons observer l'*eidôlon* anthropomorphisé sous la figure de la vedette — à travers laquelle s'est matérialisée cette force immanente de notre entourage social. L'*eidôlon* est ainsi adorée au moment de vénérer la vedette. Cependant, le rituel s'adresse à la tribu. Les membres de la tribu, en admirant la vedette, vénèrent plutôt les principes, la morale, l'imaginaire collectif de leur tribu, bref la société. Puisque, comme Durkheim nous l'apprend, le totem est le reflet de la société qui l'héberge, dans cette situation, la société hyperréelle. Or, la vedette est une forme sensible d'*eidôlon* ; « la vedette, la représentation spectaculaire de l'homme vivant, concentre donc cette banalité. La condition de vedette est la spécialisation du *vécu apparent*, l'objet d'identification à la vie apparente sans profondeur » (Debord, 2002 : 55). La vedette propage l'illusion que l'humain continue en étant le centre de l'histoire, ainsi que Lyotard nous l'avait annoncé avec son explication de la postmodernité : « les humains sont une invention de développement. Le héros de l'histoire n'est pas l'espèce humaine » (Lyotard, 1993 : 87). Ainsi, en vénérant une idole qui lui ressemble, l'humain ne s'aperçoit pas de la réalité, il croit qu'il continue en étant le centre de l'histoire, sans suspecter que son culte est dirigé vraiment à sa société. Car, « le fidèle se refuse à croire qu'il adore, non telle ou telle personnalité divine, mais, derrière elle ou à travers elle, une société » (Halbwachs, 1923 : 112). Alors, la vedette est l'idole de nos tribus et une des *façades* à travers laquelle la tribu séduit ses membres. Elle est le simulacre vivant ; elle représente le *vécu apparent* et artificiel, elle est un héros construit, produit sur demande.

Ainsi, « la vedette est devenue célèbre pour son image ou pour sa marque de fabrique » (Boorstin, 1963 : 85).

En définitive, nous avons des *eidôlons* pour toutes nos tribus. Pour les tribus dites engagées, nous avons les vedettes politiques. Pour les tribus de consommation, nous avons les figures de la publicité qui travaillent pour les grandes entreprises. Pour les tribus virtuelles (celles de la communauté virtuelle), nous avons l'Internet, Bill Gates, les Hakers... Les tribus de collectionneurs ont les objets qu'ils considèrent comme les plus précieux, comme les *churingas* sacrés au cœur du totémisme traditionnel. Celles des joueurs possèdent aussi leur espace à la télévision qui montre également des vedettes de jeux. De plus, avec les nouveaux spectacles de dard, nous aurons droit également à des idoles pour cette nouvelle tribu en formation !

L'*eidolon*-vedette est modelé à notre image et à notre ressemblance ; elle est — tout comme les acteurs sociaux — un personnage à multiples visages, et, pour cette raison, il est plus facile aux individus de s'identifier à elle. « Les adorateurs de l'idole ajustent leur comportement, vêtement, coiffure, démarche, sur celui qui est propre à leur modèle » (Kattan, 1996 : 90). La vedette est notre œuvre, nous la fabriquons pour répondre au manque de héros, de figures emblématiques. « La vedette, nouvelle formulation de l'idole, est fabriquée, industrialisée, commercialisée. Sa durée est limitée » (ibid.). De cette manière, nous avons substitué l'image mythique du héros à une image préfabriquée qui répond à nos exigences : être polyvalent, dynamique, être capable de s'adapter aux changements et facile à remplacer²²⁴. Ainsi « à cette vedette absolue, chacun doit s'identifier magiquement ou disparaître » (Debord, 2002 : 59). Nous pouvons changer d'idole comme nous le faisons de tribus, en suivant le même rythme. Nous ne sommes plus fidèles au monothéisme, nous sommes des idolâtres polythéistes ! Nous jouissons des multiples choix qui s'offrent à nous : vive le monde à la carte ! Puisque « le spectacle est un catalogue de la multitude de choix que la société nous offre, le modèle à suivre dans notre religion de consommation » (Debord, 2002 : 60). Aujourd'hui, nous pouvons être

²²⁴ Par exemple, Hollywood est la machinerie par excellence de la production des idoles. Chaque jour naît et meurt une étoile, et par conséquent une tribu. Chaque fois qu'une histoire est créée à Hollywood, un film nous octroie un nouveau monde à découvrir, un nouvel univers auquel nous pouvons adhérer. Par exemple, lors de la mise en scène du fameux livre *Le seigneur des anneaux*, la machinerie a offert de nouvelles idoles, des vedettes, de nouveaux personnages auxquels nous identifier. Des jeux de société, des jeux de Donjon & Dragon nous proposent aussi des nouveaux mondes à explorer. Et ces idoles et ces mondes seront substitués au moment où un autre film prendra l'affiche.

adeptes de la religion de consommation, être fans d'une vedette quelconque, appartenir à un groupe de capoeira et être adeptes d'un culte relié à la Karbala judaïque. Nous pouvons appartenir à différents cultes en même temps : faire partie de la tribu des adorateurs de Madonna, être membre actif du Bloc Québécois, assister à un groupe de lecture, et être bouddhiste.

Cependant, nos idoles, nos tribus sont consommées et effacées au même degré que notre réalité. Elles sont créées et récréées sur commande ; nous changeons de tangente en même temps que notre société change. Les *eidôlons* sont manipulables, car elles sont notre composition, un double artificiel de dieu et de nous-mêmes. « Il semble que nous ayons découvert le processus de la fabrication d'une renommée. [...] Nous avons peuplé notre univers de renommées factices » (Boorstin, 1963 : 68). Nous les façonnons pour nous refléter en elles, « nos nouveaux idoles ne sont qu'un produit artificiel de la révolution graphique, en réponse à nos prétentions exagérées » (Ibid. : 69). En effet, elles sont le miroir parfait, les séductrices par excellence ; elles jouent leur rôle sans nous laisser entrevoir leurs stratégies ; elles « nous emmènent à essayer de nous imiter nous-mêmes de façon inconsciente » (Ibid. : 256).

Les idoles sont produites en série, le moule est préconstruit, envisageant son éphémérité. « Les idoles modernes peuvent être produites en flot continu et sans difficulté » (Boorstin, 1963 : 69). Elles naissent et disparaissent tout comme nos tribus. « Elles sont beaucoup plus nombreuses — et si elles s'évanouissent plus rapidement, elles sont encore plus vite remplacées » (Ibid. : 91). Nos idoles — en bonnes *eidôlons* — sont là pour être vues, jusqu'au moment où une tribu arrête de les regarder. Elles meurent pour donner naissance à une nouvelle idole qui existera jusqu'au moment où la tribu se dégoûtera de son existence²²⁵. Nous pouvons voir cette idée reflétée dans le succès de la télé-réalité, comme l'émission *Star Académie* (qu'il est possible de voir un peu partout dans le monde). « La vedette n'est plus seulement une image à l'écran. [...] Une légende est créée. Elle prête la main à un mythe vivant qui hurle et déambule devant nos yeux, totalement fabriqué » (Kattan, 1996 : 89). Nous assistons à la conception et à la création de nouvelles vedettes ; elles sont façonnées et construites sur mesure, elles vont chanter et

²²⁵ Pour demeurer vivante, la célébrité a besoin de la séduction, de l'interaction des participants, de la valeur rituelle de celle-ci. À travers la séduction l'*eidôlon* peut capter l'attention et constituer la conscience collective. « *L'image fonctionne comme médiation effective* » (Debray, 1992 : 10). Par exemple, les adeptes des diverses *Stars* qui apparaissent et disparaissent sans laisser aucune trace. Néanmoins il y a des tribus qui restent longtemps, les adorateurs d'Elvis Presley, les adeptes des religions, par exemple.

agir comme la foule l'exige. Il semblerait qu'elles jouent le rôle de boucs émissaires de notre besoin d'idoles et de héros. Cependant, elles vont disparaître au moment où la tribu n'en aura plus besoin, au moment où la tribu ne les verra plus, car comme nous l'avons observé ci-dessus, l'idole a besoin d'être vue pour exister. Nous sommes ainsi témoins de la fabrication en série de nos idoles tribales.

Ces idoles synthétiques simulent de vrais personnages, elles jouent un double rôle. Elles sont comme le signifiant flottant, nous pouvons leur attribuer la personnalité que nous désirons ; elles manquent de forme, nous les modelons à notre goût, nous leurs attribuons des sens pour qu'elles puissent signifier. Puisque « l'image s'applique à tout. Elle remplace la réputation, leur donne une forme nouvelle. Elle imprègne tout. Une image nous propose tout et nous nous contentons de la suivre » (Kattan, 1996 : 86). De l'avis de Boorstin, l'idole « n'est rien de plus qu'une version de nous-mêmes magnifiée par la publicité. En l'imitant, nous ne faisons que nous imiter nous-mêmes » (1963 : 101). Toutefois, « nous donnons à l'abstraction un semblant de réalité, l'illusion d'une substance pour pouvoir poursuivre la course en quête d'une idole devenue insaisissable, fuyante, mais non moins omniprésente » (Kattan, 1996 : 40). Or, sa ressemblance avec un être réel n'est qu'un simulacre. Lorsque ces idoles nous séduisent, elles ne font qu'engendrer une illusion, une apparence ; elles attirent notre regard pour la simple raison que nous nous reflétons en elles. Puisqu'« en attirant notre regard elles enfantent un simulacre, une illusion d'être, pour l'œil hypertrophié qui croit ce qu'il voit. Elles confèrent de l'être au non-être et réduisent la vérité de leur présence à un leurre » (Wunemburger, 1995 : 95).

Les *eidôlons* nous offrent un spectacle charmeur, nous enveloppent dans l'ambiance esthétique, érotique qu'elles conçoivent. L'*eidôlon* nous laisse entrevoir la réalité que nous voulons voir, l'idéal de l'individu réalisé. Elle nous séduit pour s'installer au centre de notre imaginaire, au centre de notre culte. Mais « l'image est un leurre, un piège, un écran et un exutoire. Le séducteur, attire non par l'action, mais par l'attitude et le comportement qu'on lui attribue » (Kattan, 1996 : 84). Malgré cela, l'*eidôlon* se transforme ainsi en totem à partir duquel la collectivité instaure un système de croyances ; ces dernières émanent des néo-mythes qui seront l'histoire et la mémoire de chacune des tribus. L'*eidôlon* joue une scène pour nous séduire, pour que nous nous identifions à elle : soit par la voie de la publicité, par la voie du cinéma, dans un spectacle, en nous incitant à consommer ; elle tente toujours de nous séduire pour que nous adhérions à sa tribu.

L'*eidôlon* est perçue comme une entité de l'au-delà. Peu importe qu'elle soit artificielle, la tribu ne se questionne pas ; les personnes ont soif de religiosité, de croire en quelque chose, de faire partie d'une communauté émotionnelle pour ne pas se sentir seules. « Elles fondent une érotique sociale où ce qui compte, c'est la perte de soi dans un sujet collectif plus vaste : celui de la tribu » (Maffesoli, 2002 : XV). Nous observerons ainsi la création d'une tribu autour d'un participant de Big brother ou Star Académie ou The Survivor, par exemple. Une tribu se construit parce qu'il y a un groupe de personnes qui viennent de la même ville que le participant, parce qu'elles partagent les mêmes goûts musicaux ou le même style de vêtements, parce qu'elles consomment les mêmes produits que les participants. Les individus forment une tribu qui leur servira de prétexte pour communier, pour parader à la recherche d'un vote, pour se sentir membre d'une collectivité par le seul fait de porter un chandail, pour croire que ce personnage arrivera à la gloire et que peut-être un jour un autre membre de la tribu arrivera à incarner leurs héros. « Dans le fond de toute agrégation sociale, on retrouve le partage des idées communes, des sentiments collectifs ou autres images emblématiques [...] de ce fait s'assure l'enracinement dynamique de la société en question » (Ibid. : 152).

Nos *eidôlons* laissent alors entrevoir la société, la tribu qu'ils représentent. Une société imaginaire qui « s'oriente vers le matérialisme et l'hédonisme ; le bonheur est défini ici-bas : tout est accessible tout de suite et en tout temps » (Marchessault, 2002 : 50). Une société où « on redécouvre le relationnel, le cosmique, le communautaire, ce qui entoure les discussions sur les buts ultimes de la vie » (Ibid. : 59). C'est pour cette raison que l'*eidôlon* s'adapte à notre besoin du totem. Elle peut représenter tout cela. Elle est la valeur symbolique zéro, le signifiant flottant, la matérialisation du *mana*, de la force immanente de cette société. Ainsi, l'*eidôlon* « peut se présenter comme un symbole lorsque, par sa structure, il ne suffit plus totalement à lui-même, lorsqu'en il un excédant invite à lui accorder une dimension de signification absente, manquante, transcendante » (Wunemberger, 1995 : 16), que dans cette circonstance est la société même. Puisque, comme l'explique Wunemberger, « il ne suffit donc pas qu'une représentation imagée se substitue à la réalité pour qu'elle adienne une représentation symbolique » (Ibid. : 17). Voilà ce que l'*eidôlon* fait. Par son caractère de simulacre, elle se substitue à la réalité même et ainsi elle devient la représentation symbolique de l'hyperréalité à laquelle elle appartient.

L'*eidôlon* est alors l'emblème des tribus qui lui rendent un culte. Comme nous l'explique Maffesoli, « l'image exprime bien l'organicité profonde de toute chose [...] ; [elle est] un facteur d'agrégation : autour d'elle on se rassemble, l'on communit » (1993 : 123). C'est autour de l'*eidôlon* que la tribu se réunit pour renforcer sa conscience collective, son imaginaire, pour consolider les structures qui fondent la société. Elle est un prétexte aux pratiques rituelles où les membres de la tribu s'associent entre eux et s'identifient à leur divinité. Car « l'image est avant tout un vecteur de communion, elle importe moins par le message qu'elle est sensée transporter que par l'émotion qu'elle fait partager » (Maffesoli, 1993 : 83). Or, dans le rituel nous créons des images, des doubles, des personnages masqués, bref des simulacres de nous-mêmes, et, par surcroît, de notre réalité. C'est pour cette raison que nous disons que l'*eidôlon* est l'emblème de la tribu ; elle représente son hyperréalité. Une tribu constituée d'une « infinitude de miroirs opaques qui se réfléchissent à l'infini » (Miranda, 1986 : 155) et qui, dans la mise en scène, ne font que perpétuer l'extension des images et des *eidôlons*. Un emblème qui — en même temps qu'il est notre idole — témoigne de l'atmosphère dans laquelle nous sommes immergés : un monde d'apparences et de simulacres. « Nous sommes plongés dans l'illusion contraire, l'illusion désenchantée de la prolifération des écrans et des images » [notre traduction] (Baudrillard, 2000a : 15)²²⁶. Quel meilleur emblème qu'un simulacre pur : l'*eidôlon*. Un emblème qui a un pouvoir suffisant pour nous représenter et nous séduire. Quand nous parlons de séduire, nous voulons dire que cet emblème nous leurre, nous fait tomber dans l'illusion que le monde quotidien participe encore à la béatification du monde sacré.

Mais l'ambiance de nos rituels, de notre vie quotidienne, n'est qu'une *ère de pseudo imagination* (Debord, 2002 : 207). Une ère où tout est possible, où la ligne qui sépare le réel de l'irréel est imperceptible. Une ambiance où se vit « le fait et le besoin, non seulement pour attribuer à la réalité les charmes de l'imaginaire, mais aussi pour conférer à l'imaginaire les vertus de la réalité » (Morin, 1958 : 213). Une atmosphère où « l'image, le symbolique, l'imaginaire, l'imagination reviennent sur le devant de la scène, et sont amenés à jouer un rôle de premier plan » (Maffesoli, 1997 : 121). Cependant, les rêves, les imaginaires, les personnalités, les différences sont produits en série. Notre

²²⁶ *Estamos sumidos en la ilusión contraria, la ilusión, desencantada, de la proliferación de las pantallas y las imágenes.*

réalité n'est qu'une mise en scène globale et infinie, une machinerie de simulacres et de doubles. « Notre propre réalité a été expulsée de la réalité par la technologie qui transmet uniquement des reflets, des idées de cette réalité » [notre traduction] (Baudrillard, 2000a : 15)²²⁷. Une ambiance imaginaire qui s'éprouve comme une échappatoire à un monde d'excès dans lequel nous vivons la dramatisation de la perte de réalité.

Parallèlement à cette ambiance imaginaire naît l'utopie de vivre au sein d'une société parfaite. Utopie qui n'est qu'un double, un simulacre qui maquille l'excès de réel en le transformant en un *eidôlon* qui projette tout ce que la société désire être. Puisque « l'image a toujours été un lieu de refuge, une manière de vivre la dissidence, l'expression de cette utopie, toujours renouvelée, qui est la recherche d'une société parfaite » (Maffesoli, 1993 : 122). Une utopie fabriquée, conçue par nous-mêmes pour nous tendre une embuscade. « L'image n'est qu'un double, un reflet, c'est-à-dire, une absence. Elle se caractérise par le fait d'être présent au sein même de l'absence » (Morin, 1958 : 31). Le meilleur simulacre, la meilleure illusion, c'est de nous tromper par nos propres artifices, nos propres stratégies : le jeu du miroir.

Notre totem ne fait que refléter la nostalgie de la réalité que nous avons enterrée sous nos golems. Ces derniers sont les images que nous avons créées pour embellir, pour ré-enchanter notre réalité et qui, en fin de compte, nous ont envahis. « Une réalité apparente qui n'est nullement affaiblie ni altérée de quelque façon que ce soit par le fait de savoir que ce n'est qu'une illusion » (Morin, 1958 : 162). Une nostalgie qui nous indique que derrière chaque ressemblance, chaque représentation se cache un ennemi vaincu. « L'Autre vaincu et condamné à être seulement le Même » [notre traduction] (Baudrillard, 2000a : 201)²²⁸. Oui, notre totem est nostalgique, puisqu'en accomplissant les fonctions de divinité, d'emblème et de hiérophanie de la société, il ne fait que témoigner de l'anomie de notre réalité.

Bref, l'*eidôlon* favorise la communion de la tribu, elle est la tribu même, la divinité, la hiérophanie du sacré. Elle est le reflet de la société, de notre ambiance esthétique. Car notre monde imaginaire et ceux qui y participent ne sont que des simulacres d'eux-mêmes, des images, des doubles, résultant de notre pratique rituelle quotidienne, de notre activité fournisseuse de sens, l'activité du simulacre. Une idole construite à notre image et à notre

²²⁷ *La realidad ha sido expulsada de la realidad. Sólo la tecnología sigue tal vez uniendo los fragmentos dispersos de lo real.*

²²⁸ *EL Otro vencido y condenado a ser sólo el Mismo.*

ressemblance, un totem aux multiples visages, comme les personnages de la mise en scène sociale ; les individus s'identifient, alors, à cette représentation d'eux-mêmes. Une *eidôlon* représentant notre divinité, puisqu'en l'adorant nous adorons son essence plus profonde, la force immanente : la société.

Il ne nous reste plus qu'à poursuivre continuellement avec la pratique rituelle, l'attribution de sens, pour ainsi continuer avec la construction de notre société, de notre réalité. Il ne nous reste plus qu'à perpétuer la conception de simulacres, d'images de nous-mêmes, de la société, de nos totems. Des *eidôlons* qui, complices des rituels séducteurs, édifient une réalité idéale, un monde parfait où l'être humain n'a plus à se préoccuper de rien. Une hyperréalité voilée par nos rituels, la séduction et nos totems pour nous faire que nous sommes encore le centre de l'histoire. Un totem et un rituel complices dans la mise en scène quotidienne, dans la théâtralisation du monde, dans la dramatisation du social. Il ne nous reste plus qu'à continuer la pratique rituelle pour construire des illusions, pour continuer à propager l'illusion de vivre dans le monde sacré et nos totems, pour ainsi réussir à voiler et ré-enchanter notre réalité. Il semblerait que nous n'avons aucune autre solution que de faire appel à l'*eidôlon* (totem) et à la séduction (rituel) pour tenter de construire une fois de plus un simulacre parfait, en ayant pour objectif la continuation de l'oeuvre d'art constituée par tous : la chimère du réel.

CONCLUSION

L'illusion qui dissimule notre hyperréalité

Nous venons d'achever notre excursion dans les entrailles des sociétés imaginales et leur culture postmoderne. En nous efforçant d'étudier le système totémique, nous avons élucidé un des charpentages symboliques qui consolide ce néo-totémisme : le jeu complexe de simulacres utilisé par notre réalité profane pour nous faire croire que nous vivons dans un monde réel. Nous avons constaté l'ambiance de religiosité et l'illusion dans laquelle nous vivons. Désormais, nous savons que notre société est constituée d'une multitude de néo-tribus, de *personnes*, de rituels séducteurs, d'*eidôlons* et d'imaginaires collectifs conservés par des néo-mythes ; que tous et chacun de ceux-ci sont indispensables à la conception de notre chef d'œuvre : le *divin social*.

L'ensemble de ces éléments constitue l'univers sacré, l'essence de notre atmosphère de religiosité. Une ambiance qui nous immerge dans une esthétique sociale, dans un univers de croyances et de fantaisies communes, dans une pratique rituelle séduisante, pour goûter aux miels du monde des dieux. Parallèlement émerge une religion propice à la communion, au partage des croyances qui, à l'unisson, vont nourrir l'imaginaire collectif de chacune des tribus formant la nébuleuse du social. Cette religion accomplit un rôle prépondérant au sein des sociétés postindustrielles, car, étant la gardienne des mythes, des imaginaires et des croyances, elle nous convie à participer à la cérémonie du rituel pour ainsi confectionner l'illusion du sacré. Toutefois, la religion actuelle est de l'ordre du séculier et du païen. Elle nous invite à une extase consensuelle, à une effervescence commune, à une pratique rituelle séductrice qui édifie l'illusion sacrée qui dissimule notre société. Elle nous donne les canons à suivre au cœur de cette hyperréalité pour ainsi arriver à cette tentative de ré-enchanter le monde. Par ses rituels, ses croyances, ses mondes mythiques et ses nombreux totems, elle nous convie à communier autour d'une divinité qui — comme Durkheim l'avait avancé — n'est que le reflet de chacun des groupes qui la vénèrent. Paradoxalement, les idoles des néo-tribus ne sont que des *eidôlons*. Ces dernières ne font que corroborer le désenchantement éprouvé par notre société, mais simultanément elles tentent de le ré-enchanter, puisqu'elles sont vecteurs d'agrégation, vecteurs du spectacle. Une multitude d'*eidôlons* qui se promènent

un peu partout en nous invitant à tomber dans leurs filets, à nous inclure dans leurs files pour ainsi nous faire penser que l'humain continue en étant au centre de l'histoire, pour nous faire croire que le monde profite encore de la légitimation du monde des dieux, du monde de l'au-delà. Que notre réalité ressemble à celle racontée par nos mythes fondateurs, pour nous séduire et, de cette manière, nous faire oublier que nous vivons au plus profond de l'hyperréel.

Au sein de cette ambiance de religiosité, d'esthétique social, les personnes profitent d'un monde à la carte, elles peuvent appartenir à plus d'une tribu, elles jouissent de cette polysémie du social. En étant immergées dans cette nébuleuse de tribus, elles s'enchantent de la variété de modèles que ce monde leur octroie. Modèles qui sont transmis par les idoles, par les *eidôlons* représentatifs de la tribu. Leur être-personnage les délecte ; elles convoitent un polythéisme social qui pourra satisfaire leur besoin de modèles et de miroirs, leur permettra et exigera d'eux que s'incarne ce personnage aux multiples visages, protagoniste de la théâtralité du social.

La théâtralité quotidienne se construit par notre incessante pratique rituelle. Une cérémonie séductrice qui nous ensorcelle, nous leurre, nous charme : elle nous éblouit par son éclat, pour nous convier à participer à cette chimère du réel. Durant la pratique rituelle, les membres de la tribu expérimentent l'altérité, ils se racontent qu'ils ne sont pas tout seuls, qu'ils appartiennent à une tribu identitaire, émotionnelle. Un groupe formé de personnages participant à ce majestueux bal masqué du quotidien qui architecture le social. En célébrant ce rituel, cette mise en scène, cette théâtralité, chacun des groupes collabore à l'édification de l'illusion de notre réalité.

Ainsi, par l'accomplissement des rituels séducteurs, les néo-tribus créent l'ambiance esthétique dans laquelle nous sommes immergés. Une atmosphère nous invitant à la fête continue, à la délectation de l'ici et maintenant, à rentrer dans le présent éternel qui, auparavant, était exclusif aux dieux. Au sein de la société postindustrielle, les groupes interagissent inépuisablement et engendrent le bouillonnement caractéristique de notre époque. Aujourd'hui, les tribus courent le risque de disparaître d'un moment à l'autre, d'où le caractère éphémère de nos idoles, de nos rituels et de nos rôles sociaux. Au moment même où une tribu surgit, une autre meurt, car elle est le produit de cet univers hyperréel où la surprise n'existe plus, un monde qui a quitté l'imaginaire pour embrasser la

Raison. Dans cette ambiance, nous avons besoin de fortifier l'illusion pour voiler le crime que nous avons commis à l'égard de la réalité.

Pour cette raison, nos rituels séducteurs sont transgresseurs ; ils essaient de violer l'ordre qui nous domine, de ré-instaurer au devant de la scène l'imaginaire, le symbolique, l'illusion. Ces rituels avec leurs *eidôlons* correspondant s'opposent à cette domination symbolique dont nous sommes victimes à notre insu. C'est pourquoi nous proposons l'usage de la séduction pour tenter de redonner à l'imagination la place qui lui revient, parce qu'uniquement elle — en étant la maîtresse des apparences et des artifices — peut surpasser l'hyperréalité dans laquelle nous sommes immergés. Soit grâce à l'illusion d'un monde sacré, soit à cause de l'anomie totale²²⁹ à laquelle nous serons parvenus, nous aurons ainsi la possibilité d'instaurer un nouveau mode d'organisation et de structuration.

L'imaginaire, le symbolique, l'illusion doivent reprendre leurs droits. Eux seuls sont capables de redonner un sens à cette réalité hyper-produite. Il faut arracher le pouvoir à ces mains invisibles qui contrôlent non seulement notre pensée mais aussi notre vie. Pour y arriver, nous suggérons la pratique de rituels transgresseurs. Il faudra que les membres de chacune des tribus se réveillent du long sommeil dans lequel la machinerie dominante les a plongés par l'intermédiaire de ses meilleurs alliés : les médias. Nous devons nous sortir de l'emprise de la Raison, de la consommation, de la production, du simulacre. Il nous faut récupérer la place qui nous a été volée par l'intense production de réalité.

Chaque fois que nous marchons dans la rue, chaque fois que nous assistons à un spectacle quelconque, que nous nous assoyons dans un café pour observer le quotidien, nous ne pouvons que constater cette existence qui est la nôtre. Nous savons d'avance que les milliers de tribus qui composent cette société ne se réveilleront jamais. Qu'aussi fort que soit le cri de désespoir que nous pouvons lancer, l'illusion d'un monde parfait est bien fondée, le scénario est parfaitement ficelé et les acteurs sociaux maîtrisent par cœur le rôle à jouer. Nous nous apercevons ainsi que cette machinerie — constituée de rituels, d'images, de totems, de mythes, de croyances et d'imaginaires communs — ne fait que la propagande de ce simulacre général connu sous le nom de société imaginaire.

Cependant tout au long des pages que nous avons partagées, nous avons observé qu'au sein des sociétés occidentales postmodernes il semblerait qu'il n'existe pas d'autre

²²⁹ Comme Baudrillard le propose lorsqu'il parle de la séduction comme destinée.

solution que de continuer à propager ce voile d'illusion qui enchante à nouveau notre vie et nous aide à surmonter la perte de sens enclenchée depuis si longtemps.

Ainsi, il ne nous reste qu'à dire : soyons attentifs à cette construction et à la manière dont chacun de nous contribuons à la prolifération de l'illusion. Aussi éloignés de la machinerie du pouvoir que nous croyons l'être, nous participons pleinement à la consolidation de l'illusion qui tente de ré-enchanter cette illusion désenchantée.

Références :

- BALLESTEROS Pérez, Carlos Eduardo, *Filosofía social y sociología de la postmodernidad: el pensamiento de Michel Maffesoli*, [*Philosophie sociale et sociologie de la postmodernité: La pensée de Michel Maffesoli*], Tesis Doctorado UNAM, Mexico, 1996, 423 p.
- BATAILLE, Georges, *Oeuvres complets X, L'érotisme*, Gallimard, France, 1987
- BARTHES, Roland, *L'imagination du signe*, 206-212 in *Essais critiques*, Éditions du Seuil, France, 1964, 285 p.
- BARTHES, Roland, *L'activité structuralisme*, pp. 213-220 in *Essais critiques*, Éditions du Seuil, France, 1999, 285 p.
- BAUDRILLARD, Jean, *América*, [*Amérique*], Anagrama, España. 1997, 171 p. ISBN 84 339 2505 9
- BAUDRILLARD, Jean, *El éxtasis de la comunicación*. [*L'extase de la communication*] pp.187-198 in FOSTER, Hal, *La posmodernidad*, [*La postmodernité*], Editorial Kairos, Mexico, 1988, 239 p.
- BAUDRILLARD, Jean, *El sistema de los objetos*, [*Le système des objets*], Siglo veintiuno editores, México, 1995, 229 p. 968 23 0347 8
- BAUDRILLARD, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, [*Critique de l'économie politique du signe*], Siglo veintiuno editores, México, 1995b, 263 p. 968 23 0702 3
- BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro*, [*Simulacre et simulation*], Editorial Kairos, Barcelona, 1978, 97 p.
- BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción*, [*De la séduction*], Planeta-Agostini, España, 1993, 170 p.
- BAUDRILLARD, Jean, *El crimen perfecto*, [*Le crime parfait*], Anagrama, España, 2000a, 205 p. ISBN 84 339 0531 7
- BAUDRILLARD, Jean, *Las estrategias fatales*, [*Les stratégies fatales*], Anagrama, España, 2000b, 207 p. ISBN 84 339 0074 9
- BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation*, Danöel, France, 2002, 321 p. ISBN 2 07 032349 8
- BAUDRILLARD, Jean, *Les abîmes superficiels*, pp.197-208 in OLENDER/SOJCHER *La séduction*, Aubier, Montaigne, France, 1980, 220 p. ISBN 2 7007 0178 X
- BAUDRILLARD, Jean, *Pantalla total*, [*Écran totale*], Anagrama, España, 2000, 249 p. ISBN 84 339 0592 9
- BAUDRILLARD, Jean, *Simulation et réalité*, pp. 209-213 in LAVAUD, Laurent, *L'image*, Flammarion, Paris, 1999, 247 p. ISBN 2 08 073036 3
- BERGER, P.L, *La religion dans la conscience moderne*, Édition du Centurion, France, 1971, 287 p.
- BOIA, Lucian, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Les belles lettres, Paris, 1998, 223 p. ISBN 2 251 32429 1
- BOLOGNE, Jean Claude, *Le triomphe des apparences*, pp. 31-40 in CAHEN Gérald, *La séduction*, Éditions Autrement, Paris, 2002, 191 p. ISBN 2 7467 0177 4
- BOORSTIN, Daniel. J., *L'image ou ce qu'il advint du Rêve Américain*, René Julliard, Paris, 1963, 325 p.
- BOUDON, Raymond, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante*, pp. 149-198 in L'année sociologique, *Lire Durkheim aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, 267 p.

- CAILLOIS, Roger, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1989, 250 p. ISBN 2 07 032457 5
- CAMPBELL, Joseph, *Les héros aux mille et un visages*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1978, 369 p.
- COSSETTE, Claude, *Les images démaquillées. Approche scientifique de la communication par l'image*, Les Éditions Riguil Internationales, Canada, 1983, 640 p. ISBN 2 9200444 01 7
- DARTIGUENAVE, Jean-Yves, *Rites et ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*, L'Harmattan, Canada, 2001 255 p. ISBN 2 7475 0788
- DAUPHIN, Cécile et FARGE, Arlette, *Séduction et sociétés. Approches historiques*, Éditions du Seuil, France, 2001, 379 p. ISBN 2 02048652 0
- DAUPHIN, Cécile, *Au cœur de savoir vivre*, pp. 183-213 in DAUPHIN, Cécile et FARGE, Arlette, *Séduction et sociétés. Approches historiques*, Éditions du Seuil, France, 2001, 379 p. ISBN 2 02048652 0
- DEBRAY, Régis, *El arcaísmo postmoderno. Lo religioso en la aldea global [l'archaïsme postmoderne. Le religieux dans le village global]*, Ediciones Manantial, Argentina, 1996, 107 p. ISBN 987 500 002 7
- DEBRAY, Régis, *Vie et la mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, France, 1994, 526 p. ISBN 2 07 032872 4
- DEBRAY, Régis, *Pourquoi le spectacle ?* pp. 4-13 in *Les cahiers de médiologie. La querelle du spectacle*, Gallimard, France, 1996b, 317 p.
- DEBORD, Guy, *La société du spectacle*, Gallimard, France, 2002, 211 p. ISBN 2 07 039443 3
- DELRUELLE, Edouard, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Éditions du Renouveau Pédagogique, Belgique, 1989, 143 p. ISBN 2 8041 1182 2
- DHAVAMONY, Mariausai, *Phenomenology of Religion*, Università Gregoriana Editrice, Rome, 1973, 335 p.
- DUBISSON, Daniel, *Mythologies du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Presses Universitaires de Lille, France, 1993, 345 p. ISBN 2 85939 451 6
- DUBOIS, Cl.- G, *Les modes de la classification des mythes*, pp. 28-35, in THOMAS, Joël, *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Ellipse, Paris, 1998, p. 319 ISBN 2 7298 6776 7
- DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, 133 p. ISBN 2 13 053773 1
- DURAND, Gilbert, *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés*, Éditions Albin Michel, Paris, 1996, 243 p. ISBN 2 226 08497 5
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, 647 p. ISBN 2 13 053950 5
- DURKHEIM, Émile, *Le suicide*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, 463 p. ISBN 2 13 039632
- DOURNES, Jacques, *L'homme et son mythe*, Éditions Aubier-Montaigne, France, 1968, 38 p.
- DUVIGNAUD, Jean, *Durkheim*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, 113 p.
- ELIADE, Mircea, *Aspect du mythe*, Gallimard, France, 1988, 251 p. ISBN 2 07 032488 5
- ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, France, 2003, 185 p. ISBN 2 07 032454 0
- ELIADE, Mircea, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 2004, 252 p. ISBN 2 07 0286665

- ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, France, 1957, 285 p. ISBN 2 07 032520 2
- FAGES, J-B. *Comprendre le structuralisme*, Édouard Privat éditeur, France, 1967, 127 p.
- FOESSEL, Michaël, *La religion*, GF Flammarion, Paris, 2000, 249 p. ISBN 2 08 073040 1
- FULCHIGNONI, Enrico, *La civilisation de l'image, ou les boîtes de Pandore*, Petit Bibliothèque Payot, Paris, 1975, 311 p.
- GUILLAUME, Marc et BAUDRILLARD, Jean, *Figuras de la alteridad, [Figures de l'altérité]*, Taurus, México, 2000, 126 p. ISBN 968-19-0484-5
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Hachette, Paris, 1998, 486 p. ISBN 2 01 278897 1
- GODELIER, M. *L'énigme du don*, Flammarion, France, 2002, 315 p. ISBN 2 0808 049 3
- GOFFMAN, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana, [La présentation du soi dans la vie quotidienne]*, Amorrortu Editores, España, 1994, 272 p. ISBN 950 518 029 2
- GOFFMAN, Erving, *Mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, Éditions de Minuit, France, 1973, 374 p.
- HADFIELD, Percival, *The Savage and his Totem*, AMS Press, New York, 1977, 159 p. ISBN 0 404 14129 3
- HALBWACHS, M., *Les origines de sentiment religieux d'après Durkheim*, Imprimerie Saint-Denis, Paris, 1925, 125 p.
- JACOB, Odile, *Le pouvoir de séduire*, pp. 15-24 in OLENDER/SOJCHER *La séduction*, Aubier, Montaigne, France, 1980, 220 p. ISBN 2 7007 0178 X
- JAVEAU, Claude, *La société au jour le jour, écrits sur la vie quotidienne*, Ante Post asbl., Bruxelles, 2003, 233 p. ISBN 2 87317 188 X
- JEFFREY, Denis, *Éloge du rituel*, Les Presses de l'Université de Laval, Canada, 2003, 230p. ISBN 2 7637 8029 6
- JEFFREY, Denis, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Armand Colin, Paris, 1998, 168 p. ISBN 2 200 21768 4
- JEFFREY, Denis, *Ritualité et postmodernité. Pour un éthique de la différence*, Thèses doctoral, Université de Laval, Canada, 1993, 293 p.
- KATTAN, Naïm, *Idoles et images*, Bellarmin, Canada, 1996, 171 p. ISBN 2 89007 835 3
- LANTZ, Pierre, *Symbolisme individuel (singulier), symbolisme collectif*, pp. 260-270 in *Mythes, Rites, symboles dans la société contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1997, 314p. ISBN 2 7384 5245 0
- LACOMTE, Henri, *Musique et chamanisme dans le Nord et l'Extrême-Orient sibérien*, pp.137-150, in *Les spectacles des autres. Questions d'ethnoscénologie II*, Maison des cultures du Monde, Paris, 2001, 241 p. ISBN 2 7427 3655 7
- LAVAUD, Laurent, *L'image*, GF Flammarion, France, 1999, 247 p. ISBN 2 08 073036 3
- LEACH, Edmond, *Lévi-Strauss*, Éditions Seghers, Paris, 1970, 191 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural II, [Anthropologie structurale II]* Siglo Veintiuno Editores, México, 1987, 352 p. ISBN 968 23 0561 6
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le déboulement de la représentation*, pp. 201-217 in LÉVI-STRAUSS, Claude, *Des symboles et leurs doubles*, PLON, Paris, 1989 270 p. ISBN 2 59 02252 9.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, pp. *La pensée sauvage*, pp. 55-78 in LÉVI-STRAUSS, Claude, *Des symboles et leurs doubles*, PLON, Paris, 1989 270 p. ISBN 2 59 02252 9.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Des symboles et leurs doubles*, PLON, Paris, 1989 p. 270 ISBN 2 59 02252 9.

- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, pp. IX-L in MARCEL, Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1999, 482 p. ISBN 2 13 045288 4
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, 160 p. ISBN 22172042
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, 395 p.
- LÉGENDRE, Pierre, *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, France, 1994, 349 p. ISBN 2 213 03185 01
- LYOTARD, Jean François, *Instructions païennes*, Éditions Galilée, Paris, 1977 86 p. ISBN 2 7186 0072 1
- LYOTARD, Jean François, *La condition postmoderne*, Galilée, Paris, 1979, 109 p. ISBN 2 707302767
- LYOTARD, Jean François, *Paganisme et postmodernité*, Ellipses, Paris, 1999, 192 p. ISBN 2 7298 6807 0
- LYOTARD, Jean François, *Moralités Postmodernes*, Galilée, Paris, 1993, 211 p. ISBN 2 7186 0430 1
- MAFFESOLI, Michel, *A creux des apparences*, Plon, Paris, 1990, 298 p. ISBN 2 259 02250 2
- MAFFESOLI, Michel, *La conquête du présent*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979, 200 p. ISBN 2 13 036245 1
- MAFFESOLI, Michel, *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Grasset, France, 1993, 151 p. ISBN 2 253 94223 5
- MAFFESOLI, Michel, *Le temps de tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, La Table Ronde, Paris, 2000, 336 p. ISBN 2 7103 0994 7
- MAFFESOLI, Michel, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, La Table Ronde, Paris, 2002, 307 p. ISBN 2 7103 2487 3
- MAFFESOLI, Michel, *Mythe, quotidien et épistémologie*, pp. 91-101 in COLLOQUE de Cérisy, *Le mythe et le mythique. Cahiers de l'Hermétisme*, Éditions Albin Michel, Paris, 1987, 224 p. ISBN 2 226 02940 0
- MAFFESOLI, Michel, *Logique de domination*, Presses Universitaires de France, France, 1976, 218 p.
- MARCHESSOCULT, Guy, *Médias et foi chrétienne. Deux univers à concilier*, Fides, Canada, 2002, 187 p. ISBN+BN 2 7621 2464 6
- MARCHESIN, Isabelle, *L'iconographie de l'idolâtrie dans les enluminures médiévales : les manuscrites de la cité de Dieu*, pp. 119-132 in *L'idolâtrie, Rencontres de l'École de Louvre*, La documentation française, Paris, 1990, 269 p. ISBN 2-11-02222-1
- MARION, Jean Luc, *Ce que nous montre l'idole*, pp 23-34 in *L'idolâtrie, Rencontres de l'École de Louvre*, La documentation française, Paris, 1990, 269 p. ISBN 2-11-02222-1
- MARION, Jean Luc, *Dieu sans l'être*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, 338 p. ISBN 2-13-052968-2
- MARION, Jean Luc, *L'idole et la distance*, Bernard Grasset, Paris, 1977, 330 p. ISBN 2-246-42272-3
- MARTENS, Francis, *Éloge de la grimace*, pp. 25-34 in OLENDER/SOJCHER *La séduction*, Aubier, Montaigne, France, 1980, 220 p. ISBN 2-7007-0178-X
- MARTUCCELLI, Danilo, *Sociologies de la modernité*, Éditions Gallimard, France, 2004, 709 p. ISBN 2-07-041050

- MENDELSON, Michael, E. *The "Uninvited Guest" Ancilla to Lévi-Stauss on Totemism and Primitive Thought*, in LEACHE, Edmund, *The Structural Study Of Myth and Totemism*, Tavistock Publications, London, 1968, 185 p. ISBN 422 71730 4
- MIRANDA, Michel, *La société incertaine*, Librairie des Meridiens, France, 1986, 208 p. ISBN 2-86563-77-153
- MORIN, Edgar, *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, Éditions de Minuit, Paris, 1958, 258 p.
- PRADES, A. José, *Durkheim*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, 126 p. ISBN 2-13-043152-6
- PRADES, A. José, *Persistence et métamorphose du sacré*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, 336 p. ISBN 2-13-040187-2
- RIVIÈRE, Claude, *Les rites profanes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, 261 p. ISBN 2-13-0444-963-3
- RIVIÈRE, Claude, *Structure et contre-structure dans les rites profanes*, 100-122 in *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1997, 314p. ISBN 2-7384-5245-0
- ROSAS, Frederico, *L'âge d'or du totémisme, Histoire d'un débat anthropologique*, CNRS Éditions, Éditions de la maison des sciences de l'Homme, Paris, 2003, 364 p. ISBN 2-271-06616-4
- SAID, Susanne, *Du simulacre à l'idole*, pp. 11- 22 in *L'idolâtrie, Rencontres de l'École de Louvre*, La documentation française, Paris, 1990, 269 p. ISBN 2-11-02222-1
- SARUP, Mandan, *Post-structuralism and postmodernism*, The University of Georgia Press, USA, 1993, 206 p. ISBN 0-8203-1538-9
- SCHNAPP, Alain, *De l'idolâtrie des Grecs au figurisme des Lumières*, pp. 69-80, in *L'idolâtrie, Rencontres de l'École de Louvre*, La documentation française, Paris, 1990, 269 p. ISBN 2-11-02222-1
- SPERBER, Dan, *Le structuralisme en anthropologie*, in *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Éditions de Seuil, France, 1968, 441 p.
- TAROT, Camille, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, La Decouverte MAUSS, France, 1999, 718 p. ISBN 2-7071-2963-1
- THOMAS, Joël, *Introduction* pp. 15-21, in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, sous la direction de Joël Thomas, Ellipses, Paris, 1998, p. 319, ISBN 2-7298-6776-7.
- TORTAJADA, Maria, *Le spectateur séduit. Le libertinage dans le cinéma d'Éric Rohmer*, Éditions Kime, Paris, 1999, 250 p. ISBN 2-8417-4152-4
- TURNER, V.W., *Le phénomène rituel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, 206 p. ISBN 2-13-042805-3
- VILLANI, Patrice, *Le miroir : La séduction vertigineuse*, in *Les liaisons dangereuses, la passion amoureuse*, Élipsses, Paris, 1991, 127 p. ISBN 2-7298-9171-4
- VIALOTOUX, *De Durkheim à Bergson*, Bloud and Gay, France, 1939, 197p.
- VUARNET, Jean-Noël, *Le séducteur malgré lui*, pp. 65-76 in OLENDER/SOJCHER *La séduction*, Aubier, Montaigne, France, 1980, 220 p. ISBN 2-7007-0178-X
- ZONABEN, Françoise, *Rites et vie quotidienne*, pp. 179- 190 in CENTIVES, Pierre et HARNARD, Jacques, *Les rites de passage aujourd'hui*, Editions L'âge de l'Homme, Suisse, 1986, 238 p.
- WUNEMBURGER, Jean-Jaques, *La vie des images*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1995, 149 p. ISBN 2-86820-623-9
- WUNEMBURGER, Jean-Jaques, *Le sacré*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981, 128 p. ISBN 2-13-036890-5

WUNEMBURGER, Jean-Jacques, *Le réel et ses doubles*, pp. 1-10 in CENTRE DE RECHERCHE SUR L'IMAGE, LE SYMBOLE ET L'IMAGINAIRE, *Imaginaires du simulacre*, Université de Bourgogne, Dijon, 1987, 257 p.

WUNEMBURGER, Jean-Jacques, *Philosophie des images*, Presses Universitaires de France, France, 2001, 322 p. ISBN 2-13-052227-0

XIBERRAS, Martine, *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*, Les presses de l'Université de Laval, Canada, 2002, 178 p. ISBN 2-7637-7864-X

PAGES WEB

LE ROBERT, Dictionnaire, Éditions électroniques, 2003.

http://robert.bvdep.com/public/vdp/Pages_HTML/EIDOLON.HTM

DICTIONNAIRE de l'académie française. <http://www.academie-francaise.fr/dictionnaire>