



institut universitaire
graduate institute
d'études du développement
of development studies

Itinéraires

Prétextes anthropologiques VI

Textes d'étudiants de l'IUED rassemblés et édités
par Alessandro MONSUTTI et Gilbert RIST

Notes et travaux n° 66

ITINÉRAIRES
Notes et Travaux
n° 66

PRÉTEXTES ANTHROPOLOGIQUES VI

Textes de

Sandra CAVALIERE – Mirko FORNI
Philippe GAZAGNE – Nicolas JOFFRÉ
K. Pascal Pecos LUNDY
Florence NUOFFER – Quynh Thu TRAN

réunis et édités par

Alessandro MONSUTTI et Gilbert RIST

© iued, avril 2003

CHF 12.–

INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT
Service des publications
Case postale 136 – CH-1211 GENÈVE 21
www.iued.unige.ch – publications@iued.unige.ch

Table des matières

Avant-propos	7
Nicolas JOFFRE	
Grenats sur gradins : Servette aux Charmilles	11
Introduction	13
La popularité du football	13
Deux maîtres mots du supporter : fidélité et chants	15
De quelques rituels	16
Le stade : lieu d'identifications et d'excès en tout genre	17
Le déplacement : quand le groupe l'emporte sur le match	18
Conclusion	20
Bibliographie	21
Site Internet	21
Florence NUOFFER	
Le tango : ses raisons, ses réseaux	23
Une danse « contemporaine »	25
Un monde à part	26
Une dimension sociale et culturelle	26
Le tango, source d'identité: entre mythes et réalités	28
(Dé-)construction de genre	29
Conclusion	30
Bibliographie	31
Mirko FORNI	
La mode est aux Bains : rendez-vous aux Pâquis	33
Introduction	35
Les Bains des Pâquis : une histoire, un espace	36
Les clients	38
La <i>communitas</i> des Bains	38
Conclusion : l'esprit des Bains est-il en perdition ?	40
Bibliographie	42
K. Pascal Pecos LUNDY	
Liesse populaire et satires politiques : la trouble vie du carnaval en Haïti	43
Historique du carnaval	46
Evolution du carnaval à Port-au-Prince	47
Déroulement et défilé	48
Les méringues carnavalesques	50
De la fête joyeuse aux manifestations politiques	52
En guise de conclusion	53
Bibliographie	54
Sites Internet	54

Philippe GAZAGNE	
La <i>street parade</i> : une foule atomisée	55
Description : entre énergie débordante et provocation	58
Les motivations déclarées : entre hédonisme et exhibitionnisme	59
Le carnaval : le même esprit épicurien et outrancier	60
Quête identitaire	62
La <i>street parade</i> , miroir de la société moderne ?	62
Bibliographie	63
Quynh Thu TRAN	
Du plaisir d'offrir à la corruption obligée ?	65
Introduction	67
Les fêtes familiales	67
Le renforcement de la cohésion et la solidarité	68
Un rituel social	70
La nouvelle dimension des rites : entre commerce et échange	71
Voie du progrès ou destruction des fondements de la société ?	72
Conclusion	74
Bibliographie	74
Sandra CAVALIERE	
Les rites du laboratoire	75
Introduction	77
Dans le laboratoire	78
L'apprentissage du métier	78
Les rites de laboratoire	80
Conclusion	82
Bibliographie	83

Avant-propos

« Comment faire la fête ? » Tel pourrait être le titre de cette nouvelle livraison des *Prétextes anthropologiques*. Sans que cela ne relève d'une quelconque concertation, c'est bien ce thème général qui rassemble les divers travaux (sauf le dernier), présentés lors des examens d'anthropologie du cours de « tronc commun » en 2002, et qui ont été retenus pour cette publication.

Nombreuses sont les occasions de se divertir et de tromper la morosité du temps. Plaisirs partagés de la danse, effervescence sportive ou baignade au cœur de la ville, voilà autant de façons de rompre la monotonie quotidienne, de nouer des liens et de changer d'univers. A ces petits rendez-vous, dont on peut choisir la fréquence, s'ajoutent les grands rituels qui rythment l'année et mobilisent une société tout entière : le carnaval, la *street parade* ou la fête du Nouvel An. On y retrouve, comme chez Bataille, la dilapidation de richesses, l'exubérance glorieuse, la consommation ostentatoire, qui ne font toutefois pas oublier les luttes politiques ni les préoccupations économiques.

La fête est en effet une chose sérieuse. Jouant sur les limites, ces manifestations révèlent que l'ordre et la subversion sont constitutifs de la vie sociale. La spontanéité se coule dans les règles collectives, le dévouement est canalisé, et la ferveur des sentiments peut se transformer en accablantes obligations. Ambivalence fondatrice qui exige à la fois la transgression des conventions, la suspension des lois ordinaires, et le respect de normes et de codes tout aussi contraignants. La démesure doit être mesurée et le désordre ordonné. Il faut donc apprendre à *faire* la fête : la construire, l'organiser, la ritualiser. La dépense qu'elle entraîne concerne d'abord la tenue nécessaire pour signaler l'appartenance provisoire à un autre corps ou à une autre communauté, mais elle s'exprime surtout par le temps qu'il faut consacrer à l'événement, qu'il faut mettre à part et donc rendre sacré. Peut-il y avoir des fêtes véritablement profanes ? La question reste ouverte. Mais l'ensemble des textes réunis ici a le mérite de souligner non seulement l'investissement personnel, mais aussi l'importance du cadre – au sens topologique et normatif – qu'implique la réussite de toute activité festive.

Nicolas JOFFRÉ nous entraîne d'abord au stade des Charmilles, où il n'est pas simple de se fondre dans la foule des supporters ; il faut non seulement porter les couleurs du club mais encore savoir pousser les cris de guerre, entonner les chants de victoire, distribuer aux joueurs les invectives et les encouragements, sous la conduite des meneurs qui orchestrent les réactions du public. Et l'on peut se demander où se déroule la partie la plus importante du spectacle : sur la pelouse ou dans les tribunes ? Certes, on vient pour soutenir « son » équipe, mais aussi – surtout ? – pour se retrouver entre soi, libérer son énergie, participer à la fureur sportive.

Loin des hurlements du stade, Florence NUOFFER nous fait pénétrer dans l'ambiance feutrée et quelque peu confidentielle des *milongas*, ces clubs de danse où se retrouvent les couples passionnés de tango. Monde à part, avec ses règles sociales et ses codes vestimentaires, que l'on fréquente pour le plaisir de la danse et du rythme partagé, mais qui crée des connivences dont les effets débordent largement les moments qu'on lui réserve. La « famille » des *tangueros* s'organise en réseau, jusqu'à former une sorte d'internationale qui réunit – de l'Amérique latine à l'Europe – celles et ceux qui s'adonnent aux mêmes pratiques.

Les Bains des Pâquis forment aussi une sorte d'enclave dans la ville, fréquentée au fil des heures par des groupes divers, qui ont chacun leurs propres usages. C'est ce que montre Mirko FORNI, qui s'intéresse tout autant à la structure spatiale du lieu qu'à la population qui l'occupe. Zone réservée aux femmes, espace mixte, terrasse du restaurant forment autant de théâtres propices à des scènes variées, animées par des

acteurs différents, qui souvent se côtoient sans se mélanger. Ici, les vêtements ont beau être réduits au minimum, cela n'empêche pas les classements sociaux de persister.

Comme on l'aura remarqué, ces trois contributions concernent des lieux et des moments qui ne sont généralement pas présentés comme des « fêtes » au sens strict du terme. Si certains peuvent les vivre sur le mode festif, d'autres n'y verront que des distractions ordinaires, même s'il faut, pour les pratiquer, s'extraire de la vie quotidienne et rejoindre à un endroit bien déterminé le groupe des adeptes. Il en va tout autrement des grands événements annuels, attendus avec impatience et préparés de longue main, qui sont l'occasion d'une effervescence qui gagne progressivement l'ensemble de la société. C'est à ces rituels collectifs que sont consacrés les trois textes suivants.

Tout d'abord le carnaval en Haïti, que nous fait découvrir K. Pascal Pecos LUNDY. On y trouve évidemment cette « explosion de licence qui [...] exige le déguisement et repose sur la liberté qu'il entraîne », comme le signalait déjà Roger Caillois¹. Mais la bousculade, le chahut et les bouffonneries sont aussi le prétexte à la protestation politique, à travers les *méringues*, c'est-à-dire les chansons créoles qui, sur le ton de la dérision, brocardent l'incurie de l'autorité et font planer la menace de la révolte populaire. Même si le rire l'emporte, il ne fait que souligner la gravité de la situation sociale.

Ensuite, dans un style très évocateur, Philippe GAZAGNE nous plonge au cœur de la *street parade* qui, chaque été, rassemble des centaines de milliers de gens dans les rues de Zurich, sur fond de musique techno. Exubérance provocatrice, déguisements extravagants, frénésie collective, tout cela concourt à renverser – de façon carnavalesque – les codes établis, à célébrer l'imagination la plus débridée, à magnifier les corps, à travestir les apparences. Un seul mot d'ordre : « s'éclater », profiter de l'instant pour revêtir une autre identité, se distinguer outrageusement et, finalement, se fondre dans la foule. Comment ne pas se laisser emporter par un tel débordement d'énergie ?

Quynh Thu TRAN, enfin, nous fait comprendre les transformations considérables des rites de Nouvel An dans la société vietnamienne. Traditionnellement, les vœux que chacun présentait à ses proches en les accompagnant d'une enveloppe contenant « l'argent du bonheur » permettaient de manifester la solidarité des parents à l'égard des enfants ou des riches envers les pauvres. Aujourd'hui, c'est l'inverse qui se passe et les sommes considérables qui s'échangent à cette occasion suivent un mouvement ascendant en remontant des enfants aux parents, des employés aux employeurs. Il faut en effet payer un prix souvent exorbitant pour maintenir de bonnes relations, mais aussi l'espoir de conserver son emploi ou d'obtenir une promotion. La fête peut ainsi devenir un prétexte au chantage ou à la corruption.

Variations sur un même thème, certes. Mais leur amplitude est considérable et c'est ce qui en fait toute la richesse.

Reste une dernière contribution, dont le sujet s'écarte résolument des précédentes : ce n'est pas de fête qu'il s'agit, mais du travail quotidien de jeunes chercheurs dans leur laboratoire. À travers ses observations, Sandra CAVALIERE s'interroge sur les rituels qui scandent la formation des doctorants et découvre que les connaissances théoriques, certes nécessaires, sont souvent subordonnées à un savoir pratique, ou à des tours de main, dont l'acquisition est tout aussi importante. La recherche scientifique relèverait-elle aussi de l'artisanat ?

¹ CAILLOIS Roger, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1967, p. 254.

Avant d'être publiés, la plupart de ces travaux ont passé par un long processus de réécriture et de mise en forme. Il convient donc, pour terminer, de remercier chacune et chacun d'avoir bien voulu prendre en compte les corrections et les remarques destinées à clarifier le style, afin d'offrir aux lecteurs non seulement la surprise de découvrir la diversité de ces pratiques festives, mais aussi le plaisir du texte.

Alessandro MONSUTTI et Gilbert RIST (iuéd)

Grenats sur gradins : Servette aux Charmilles

Nicolas JOFFRÉ

Introduction

Pourquoi le football est-il aussi populaire ? Pourquoi les gens se déplacent-ils en masse au stade chaque week-end ? La première réponse qui vient à l'esprit est l'amour du jeu. Mais elle s'avère vite insuffisante pour expliquer pourquoi les supporters préfèrent aller au stade plutôt que de regarder tranquillement le match à la télévision. Cette première hypothèse ne tient pas compte des multiples rituels observés dans les stades, les croyances et les superstitions qui font partie du monde du football, ou encore de cette identité que revendique chaque club et qui est fièrement relayée par les supporters. Pour les passionnés, le football est plus qu'un plaisir éphémère : on y retrouve une sorte de mysticisme, où les croyances et les rituels ont autant d'importance que le match lui-même.

La passion du football est un sujet extrêmement vaste et c'est pourquoi j'ai choisi de concentrer mon attention sur le Stade des Charmilles où évolue Servette. Dès lors, mon interrogation devenait plus locale : qu'est-ce qui pousse les gens à aller aux Charmilles ? J'y ai donc observé et analysé les différents rituels auxquels on assiste dans les tribunes, les réactions souvent excessives du public ainsi que les caractéristiques du stade qui en font un lieu de rassemblement à nul autre pareil. Afin de mieux connaître les raisons d'un tel enthousiasme pour ce sport et cette équipe, j'ai aussi réalisé quelques entretiens plus approfondis avec deux supporters servettiens et l'ancien capitaine du Servette Eric Pédat. Enfin, *last but not least*, je suis parti pour Neuchâtel avec la « Section Grenat », composée des plus fervents supporters du club genevois¹.

La popularité du football

Comment expliquer la popularité du football et ces grands rassemblements dans une société de plus en plus individualiste ? Deux arguments reviennent sans cesse : l'un explique cet engouement par les caractéristiques propres du football, un jeu simple qui reflète la société industrielle, et l'autre met le doigt sur l'importance de la symbolisation et du phénomène d'identification des spectateurs, ainsi que sur les nombreux rituels qui agissent comme une « soupe aux contraintes réglées du quotidien »².

Effectivement, on retrouve dans ce sport quelques traits saillants de la société industrielle comme la division du travail (chaque joueur a un poste bien défini), l'initiative personnelle (un coup de génie d'un footballeur peut faire basculer le match),

¹ Pour l'aspect théorique de mon travail, je me suis inspiré des essais de Roger Caillois (*Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1967, 378 p.), de Christian Bromberger (*Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Société, Bayard, Paris, 1998, 544 p) et de Patrick Mignon (*La passion du football*, Odile Jacob, Paris, 1998, 287 p.) qui évoquent la force symbolique du football, source de son extrême popularité, et ces rituels qui contribuent à créer des « communautés imaginées » (expression de Benedict Anderson citée in MIGNON Patrick, *op. cit.*, p. 31) dans les stades. Afin d'étoffer mes connaissances sur les rites dans le sport, je me suis référé aux livres de Claude Rivière (*Les rites profanes*, Sociologie d'aujourd'hui, Presses universitaires de France, Paris, 1995, 261 p.) et de Martine Segalen (*Rites et rituels contemporains*, coll. 128, Nathan, Paris, 1998, 128 p.). Enfin, je ne pouvais pas travailler sur les Charmilles sans me plonger dans l'ouvrage d'un passionné du football genevois comme Georges Haldas (*La légende du football*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1981, 143 p.), dont les observations souvent amusantes sont toujours aussi pertinentes.

² SEGALIN Martine, *op. cit.*, p. 52.

la compétition mais aussi la chance ou la tricherie³ : « Le football incarne une vision à la fois cohérente et contradictoire du monde contemporain », où les mérites individuels et collectifs sont mis en valeur sans négliger le rôle du hasard et de la tromperie pour atteindre ses objectifs⁴. Dans son célèbre ouvrage *Les jeux et les hommes*, Roger Caillois avait proposé une classification des jeux selon que « prédomine le rôle de la compétition, du hasard, du simulacre ou du vertige [... appelés] respectivement *Agôn*, *Alea*, *Mimicry* et *Ilinx* »⁵. Or – c’est ce qui fait l’extrême popularité du football – on retrouve dans ce sport ces quatre composantes « qui font du jeu une donnée permanente des sociétés humaines »⁶. D’abord, le football est une compétition entre deux équipes qui rivalisent d’endurance, de technique et d’habileté pour remporter la partie : c’est ce qu’on appelle l’*agôn*⁷. Cette première caractéristique implique que le meilleur doit gagner et met donc en valeur le mérite personnel : on va s’entraîner au mieux pour prouver sa supériorité sur son adversaire du jour. Cette compétition doit respecter une égalité parfaite entre les deux équipes : même nombre de joueurs, un arbitre impartial, même grandeur des buts, etc. Or, souvent, on ne peut assurer une telle perfection et il arrive que le destin favorise une équipe : lors de l’engagement, on peut choisir de jouer avec le soleil dans le dos, ce qui pénalise l’autre équipe ; une balle peut être renvoyée par chance par le poteau ; des faux rebonds sur le terrain peuvent favoriser une équipe, etc. Cet aspect du jeu est nommé l’*alea* : l’issue du match ne dépend pas des joueurs mais d’un coup de chance. « [L]’*alea* nie le travail, la patience, l’habileté, la qualification » ; il se moque du mérite et du travail propres à l’*agôn*⁸. Il surgit de nulle part, au moment où l’on s’y attend le moins. Le troisième aspect que l’on retrouve dans certains jeux est le *mimicry* ou simulacre, qui évoque le travestissement et le mime. Il fait appel à l’imagination, à l’interprétation, voire à l’identification⁹. Cette caractéristique est aussi présente dans le football, lorsque les supporters portent le maillot de l’équipe ou se griment aux couleurs de leur club. Enfin, la quatrième composante, le vertige (*ilinx*), intervient aussi, « surtout pour les spectateurs, [...] quand on boit pour assister à un match et décupler le bonheur qu’il procure ou simplement pour le plaisir d’être perdu dans une foule »¹⁰.

La popularité du football peut aussi s’expliquer par ses dimensions rituelles présentes aussi bien sur le terrain (le match est vécu comme une « guerre ritualisée », les joueurs se congratulent à chaque but marqué, les footballeurs superstitieux vont mettre leurs chaussures fétiches, etc.) que sur les gradins (avec les chants et les slogans qui ponctuent différentes phases du match, etc.)¹¹. Par son aspect aléatoire et symbolique, le football permet d’exprimer certaines croyances et superstitions qui renforcent encore sa dimension rituelle, laquelle confine souvent au religieux : les supporters vont tous les week-ends au stade comme d’autres vont à l’église, certains joueurs sont considérés comme des demi-dieux, les fidèles communient dans les

³ MIGNON Patrick, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁴ BROMBERGER Christian (dir.), *Passions ordinaires...*, p. 305.

⁵ CAILLOIS Roger, *op. cit.*, p. 47.

⁶ MIGNON Patrick, *op. cit.*, p. 20.

⁷ CAILLOIS Roger, *op. cit.*, p. 50 ; MIGNON Patrick, *op. cit.*, p. 20.

⁸ CAILLOIS Roger, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁹ *Ibid.*, pp. 60s.

¹⁰ MIGNON Patrick, *op. cit.*, p. 21.

¹¹ SEGALEN Martine, *op. cit.*, p. 58. Pour le concept de rituel, je reprends la définition de Martine Segalen : « Le rite ou rituel est un ensemble d’actes formalisés, expressifs, porteurs d’une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d’objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l’un des biens communs d’un groupe. » (*Ibid.*, p. 20.)

tribunes par des chants et des gestes, on se signe pour forcer le destin, lors des tirs au but, etc.¹² Chez les supporters, le sentiment d'identification à leur équipe est très fort et suscite de nombreux rituels qui concernent les vêtements, les chants ou encore le langage, ce qui consolide l'esprit de groupe. Par leurs déguisements, les fidèles s'assimilent à leur club favori, d'où l'importance de la couleur, en l'occurrence grenat pour Servette. En raison de cette projection, les supporters sont alors, comme le fait remarquer Georges Haldas un brin caustique, des « inconditionnels, non du football, mais de leur équipe. Qui ne viennent pas assister à un match, mais voir leur équipe gagner »¹³. Ainsi, les *aficionados* et les joueurs ne forment plus qu'un : « On les a eus. On a gagné, etc. »¹⁴, entend-on souvent à la fin des matchs. Les footballeurs et les supporters se trouvent donc sur un pied d'égalité et chacun tient son rôle pour le bien du club : l'un en jouant, l'autre en encourageant. S'il est vrai que « ce ne sont pas les supporters qui marquent les buts », comme le dit Lucien Favre, l'ex-entraîneur genevois, il n'en reste pas moins qu'ils peuvent prendre une part importante au succès de l'équipe. Finalement, le club appartient autant aux supporters qu'aux joueurs et aux dirigeants, si ce n'est plus. Stéphane Castella, membre actif de la Section Grenat, le plus grand groupe de fidèles du Servette, m'a fait justement remarquer que « les joueurs changent et qu'il n'y a que nous [les supporters] qui restons et la couleur ».

Ces travestissements, ce culte des grands champions, ce désir de participation à un événement et cette forme de projection chez les passionnés peuvent être associés au concept de *mimicry* évoqué plus haut : dans cet environnement à part qu'est le stade, les supporters, totalement absorbés par le match, sont souvent amenés à « jouer un personnage »¹⁵ ; leur comportement frise parfois le mimétisme. En effet, ceux-ci « ne se contentent pas d'encourager de la voix et du geste l'effort des athlètes de leur préférence [...]. Une contagion physique les conduit à esquisser l'attitude des hommes [...], pour les aider, à la manière dont on sait qu'un joueur de quilles incline son corps imperceptiblement dans la direction qu'il voudrait voir prendre à la lourde boule à la fin de son parcours »¹⁶.

Deux maîtres mots du supporter : fidélité et chants

Chaque fois que je suis allé assister à un match de Servette aux Charmilles, j'ai été étonné par les supporters et leurs réactions : on a souvent l'impression que les chants et l'esprit de groupe qu'expriment leurs mouvements et leurs encouragements sont beaucoup plus importants que la partie disputée. D'abord, l'endroit où se trouvent les supporters, derrière les buts, n'est de loin pas celui d'où l'on a la meilleure vue sur le terrain, puisqu'il est quasiment impossible de voir les buts d'en face. Ensuite, la bâche qui porte le nom de la section des supporters cache une partie du terrain, quand ce n'est pas une immense banderole aux couleurs du club qui monte sur les gradins et empêche tout simplement de voir la partie ! Rien n'est laissé au hasard pour ce qui concerne les chants : certains, plutôt moqueurs, sont destinés à l'équipe adverse, d'autres sont entonnés pour encourager l'équipe, voire la secouer si le résultat est défavorable. Toutes ces joyeuses rengaines sont orchestrées, au moyen d'un mégaphone, par un ou deux meneurs. Ces derniers hurlent à tue-tête pour mettre la

¹² BROMBERGER Christian, « Allez l'O.M. ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain*, n° 8, avril 1987, pp. 35-37.

¹³ HALDAS Georges, *op. cit.*, p. 112.

¹⁴ *Ibid.*, p. 113.

¹⁵ CAILLOIS Roger, *op. cit.*, p. 62.

¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

meilleure ambiance possible et se comportent d'une manière qui peut sembler étrange à tout amateur de football : pendant les trois quarts du match, ils se tiennent face aux supporters « grenat », le dos tourné au terrain ! Ces leaders ont une tâche importante, celle de montrer l'exemple au groupe, en particulier lors des matchs décisifs.

Etre supporter n'est pas une mince affaire. Cela demande beaucoup de sacrifices au nom d'une passion qui influence une vie entière. Souvent, c'est l'entourage du passionné qui doit s'adapter à ce mode de vie : « *Avec ma copine, me dit Stéphane, je suis intransigeant. C'est à elle de faire des sacrifices, Servette est trop important. [...] Elle ne me demandera pas de choisir [entre elle et le Servette], car elle sait le risque qu'elle prend. Je l'aime, mais je ne peux pas imaginer laisser tomber le Servette. Ma vie, mes vacances sont influencées par le Servette : je prends par exemple mes vacances en hiver pendant la pause.* » Cette passion dépasse l'aspect purement ludique et fait partie intégrante de l'identité individuelle : on est servettien pour la vie ou alors on est un simple amateur de football. La différence est de taille ! Cette fidélité du supporter le distingue du simple spectateur ; l'un vient au stade pour la compétition, pour voir son équipe gagner, alors que l'autre vient pour assister à un spectacle¹⁷ : « Le supporter est donc celui qui met l'ambiance, qui investit du temps et de l'argent dans le soutien au club et qui est fidèle, d'une fidélité qui ne dépend pas des résultats de l'équipe. Il reproche aux autres, ceux qu'on appelle avec mépris les spectateurs, d'être froids et versatiles, de ne pas être assez engagés derrière leur équipe ou de ne pas savoir pourquoi ils la soutiennent. »¹⁸ Aux Charmilles, comme me le rappelle Stéphane, c'est pareil, « *le public, en général, ne vient au stade que quand ça va bien. Quand le Servette va mal, il n'y a plus personne à part nous. A Genève, c'est particulier, les Genevois sont râleurs* ».

De quelques rituels

Alors que la plupart des autres équipes ont un maillot blanc, bleu, rouge ou noir, Servette se distingue par l'originalité de sa couleur. Celle-ci fait d'ailleurs la fierté des Servettiens : « *Le grenat, c'est Servette ! C'est le plus beau maillot ! C'est très important, le maillot* », me dit un spectateur à la sortie d'un match. La couleur identifie le club et la ville ; elle fait partie de l'histoire servettienne et lorsqu'on change de couleur, c'est un peu comme si « *l'on bafouait le drapeau* », selon Aloïs Ramel, un membre du « Club des 100 »¹⁹. Les supporters genevois défendent ainsi une identité servettienne qui est intimement liée à la couleur « mythique » du club.

Les matchs sont aussi l'occasion de pratiques superstitieuses. Lors du match de Coupe d'Europe entre Servette et Real Saragosse, Xavier m'avoue qu'il a revêtu sous sa veste un maillot qui lui porte chance mais qu'il attend l'ouverture du score pour se découvrir et provoquer amicalement son copain José qui tient pour Saragosse. Dès le but marqué par Servette, il libère sa joie et exulte : son maillot a encore porté chance ! Chez les joueurs, on retrouve ce même fétichisme : « *En règle générale, une paire de gants qui gagne, je ne la change pas tout de suite* », me confie Eric Pédat, l'ancien gardien du Servette. Sachant qu'une victoire est parfois due à un petit coup de chance, on espère que certains détails feront basculer le match.

Les chants des supporters accentuent ce sentiment d'union et d'identification totale avec le club : « *Ensemble, nous allons gagner ! On est servettiens !* » En fonction du match, les chants évoluent, mais à chaque fois on parle de fierté, de bataille, et l'on

¹⁷ SELOSSE Jacques, *Adolescences, violences et déviances (1952-1995)*, Matrices, Paris, 1997, p. 319.

¹⁸ MIGNON Patrick, *op. cit.*, p. 68.

¹⁹ Le « Club des 100 » est une association d'anciens supporters servettiens.

évoque les temps glorieux de l'Histoire genevoise avec le *Cé qu'è lainô*. Lorsque l'équipe marque, les supporters s'extasient à l'unisson. Si l'équipe prend un but, le public l'encourage et la met sous pression : il scande son nom et frappe dans les mains. C'est alors qu'on voit tout ce qui sépare un supporter d'un spectateur : le premier va crier de plus belle pour tenter de renverser la situation, alors que le second, même s'il continue de soutenir son équipe, a plutôt tendance à la railler. Pendant tout le match, les supporters brandissent leurs écharpes et leurs drapeaux pour manifester leur soutien inconditionnel et attendent en retour une réaction des joueurs. Effectivement, une victoire ne suffit pas. A la fin du match, les supporters apprécient que les joueurs viennent les saluer et les remercier d'être venus : on les voit alors s'applaudir mutuellement. Cette reconnaissance des fidèles par les footballeurs est très importante : tous sont ainsi associés à la victoire de l'équipe. La notion de respect est primordiale chez le « fan » du Servette : de même qu'il soutient inlassablement son équipe, il attend que les joueurs fassent honneur à leur maillot, respectent le club et ses supporters. Chacun joue son rôle et doit s'y tenir au mieux : le joueur en mouillant son maillot et le supporter en galvanisant fidèlement son équipe. Mais si Servette encaisse trop de buts – comme ce fut le cas lors du dernier match officiel qui s'est déroulé aux Charmilles en décembre 2002 –, malheur à lui ! Ce soir-là, l'équipe « grenat » ne faisait vraiment pas honneur à ses couleurs et la sentence du public fut sans appel et unanime : les joueurs se sont fait huer à la mi-temps lorsque le score était de 4 à 1 pour les Young Boys de Berne. Huées et moqueries ont alors accompagné toutes les actions servettiennes jusqu'au formidable retournement de situation des dix dernières minutes durant lesquelles l'équipe genevoise est revenue au score. Pour son dernier match, le stade a littéralement explosé. La fête d'adieux aux Charmilles pouvait dès lors se terminer sans honte.

Le stade : lieu d'identifications et d'excès en tout genre

Dès l'entrée dans le stade, on remarque une disposition assez systématique du public : les pelouses sont généralement occupées par les jeunes et les personnes issues des couches populaires, alors que les tribunes, plus chères, sont la chasse gardée des plus âgés et de ceux qui ont des revenus plus élevés : « La place occupée dans le stade permet de lire celle qu'on occupe dans la cité. »²⁰ Contrairement à l'idée selon laquelle seuls les membres des couches populaires assisteraient aux matchs de football, le public des stades est diversifié²¹. Dès lors, il y a autant de préférences pour tel type de joueurs qu'il y a de spectateurs. En effet, ce sport met en évidence certaines caractéristiques de la société actuelle, à savoir la division des tâches, le principe de méritocratie, le travail d'équipe, l'initiative individuelle ou encore la part importante de l'aléatoire, et offre ainsi à chacun la possibilité de retrouver dans un match ce qu'il vit au quotidien ou ce en quoi il croit²². Aussi, chaque joueur servettien a sa caractéristique : certains sont réputés pour leur combativité, comme Sébastien Fournier ; d'autres, comme Wilson Oruma, pour leur technique et leur sens du spectacle ; d'autres encore pour leur vision du jeu ou pour leur fidélité au club, comme Eric Pédat. Ainsi, « les spectateurs, saisis dans leur diversité, trouvent matière, dans cette palette contrastée, à des identifications préférentielles : leur inclination pour telle

²⁰ SEGALEN Martine, *op. cit.*, p. 58.

²¹ BROMBERGER Christian, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, coll. Ethnologie de la France – Regards sur l'Europe, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, p. 173.

²² *Ibid.*, pp. 193s. ; *idem*, « Le révélateur de toutes les passions », *Manière de voir*, n° 39, mai-juin 1998, p. 34 ; SEGALEN Martine, *op. cit.*, p. 58.

ou telle vedette se module selon un jeu complexe d'affinités ; jeunes et vieux, employés et cadres n'apprécient pas les mêmes types de champions qui apparaissent, peu ou prou, comme les figures emblématiques d'identités sociales distinctes »²³. Aloïs Ramel, âgé d'une soixantaine d'années et membre du Club des 100, fait référence à sa vie privée et professionnelle pour décrire son type de joueur préféré. Il recherche chez un footballeur le même caractère et le même sens de l'abnégation que les siens : « *J'adore un bon technicien, mais pas un technicien fainéant. Je suis un homme nerveux, j'aime les travailleurs. [...] Tout le monde a des qualités et des défauts, mais ce que je n'aime pas du tout, ce sont les profiteurs et les fainéants. Il y a des gens qui se contentent de travailler parce qu'on les paie. J'ai eu des ouvriers, parce que j'avais une entreprise de gypserie-peinture. Il y en avait qui posaient leur pinceau dès que sonnaient 5 heures. Ils s'arrêtaient là, tout net, et ne travaillaient pas une seconde de plus, alors que le travail contre le mur n'était pas terminé. Moi, je ne peux pas admettre ça ! Ils devraient terminer leur tâche et, le lendemain, ils commencent un peu plus tard, s'ils veulent. Ce que je n'aime pas, ce sont ceux qui en font le minimum. Moi, j'ai toujours estimé qu'un bon ouvrier, travailleur, n'est jamais assez payé, mais un qui ne fait rien est toujours trop payé !* » Dire que le supporter revit dans le match une partie de sa vie quotidienne est un euphémisme.

Le stade est un lieu où chacun semble pouvoir se défouler. On insulte l'arbitre ou les adversaires en employant souvent un langage grossier, sexuel et macho : « *Quelle gonzesse !* », « *Pédé !* », etc. Les dérapages racistes sont malheureusement monnaie courante dans les stades. Lors du match Servette-Grasshopper, deux hommes au milieu de la foule font des commentaires. Ils sont particulièrement désobligeants envers Wilson Oruma, le joueur africain de Servette : « *Pourquoi il va pas chercher le ballon ! – Il est paresseux, c'est un Noir...* (Petit rire moqueur, sourire entendu.) » Les voisins sont un peu gênés par cette remarque raciste mais ne se manifestent pas, ce qui laisse supposer que, dans un stade, tous les mots, même les plus abjects, sont permis. Comme me le fait remarquer Stéphane : « *Les insultes, ça fait un peu partie du jeu. [...] Et puis bon, pris par le match, il peut y avoir des insultes politiquement incorrectes. Ce sont des mots qui partent de manière instinctive, qui viennent parfois même naturellement. Mais à aucun moment ce n'est raciste, on ne s'adresse pas à une couleur particulière, simplement à un Blanc on aura plutôt tendance à lui dire "fils de pute", alors qu'à un Noir on lui dira "sale nègre". Mais ça n'a aucune connotation politique. Ce sont des dérapages dus à la liberté.* » Il y a dans les stades une tendance à classer les gens selon les stéréotypes propres à leur nationalité, ce qui peut conduire à un discours raciste, sans que personne n'intervienne. On y excuse les instincts les plus bas sous prétexte d'être dans un lieu de liberté. Une liberté bien dangereuse !

Le déplacement : quand le groupe l'emporte sur le match

« Les voyages pour aller voir jouer son équipe à l'extérieur sont des moments privilégiés. Tout au long du trajet, alcool et drogue (douce, généralement) circulent. Plus encore que la tension, forte car il s'agit d'aller défier l'adversaire sur son territoire [...], c'est la dimension transgressive du déplacement qui est la plus marquante. »²⁴ Plus que le match lui-même, ce déplacement à Neuchâtel est l'occasion pour les supporters servettiens de se retrouver pendant une journée entière et d'oublier les petits tracas de la vie quotidienne.

Dans le car, l'ambiance est déjà très festive. Tout le monde est en grenat. On commence à chanter, on parle de football et surtout on boit de la bière. Outre le fait de

²³ BROMBERGER Christian (dir.), *Passions ordinaires...*, pp. 274-275.

²⁴ HOURCADE Nicolas, « La France des "Ultras" », *Sociétés et représentations*, n° 7, décembre 1998, p. 250.

soutenir inconditionnellement son équipe favorite, boire des verres avec ses amis semble être l'occupation principale de tout supporter qui se respecte. Comme chacun sait, l'alcool a le pouvoir de désinhiber les plus introvertis, tels ces deux collégiens qui, encore très réservés dans le car, maîtrisaient à la perfection, après quelques verres, les rudiments du bon supporter : chanter à tue-tête et se moquer de l'autre équipe. Mais force est de constater que les personnes timides ne sont pas légion dans ce groupe ! Plus on s'approche de Neuchâtel, plus les chants deviennent forts et plus l'excitation monte : « *On va montrer aux Neuchâtelois ce que c'est qu'être servettien* », me dit Patrick. C'est clair, les supporters ne se déplacent pas pour faire de la figuration, mais pour montrer la force de leur groupe et crier leur fierté de soutenir une équipe prestigieuse.

L'arrivée à Neuchâtel ne passe pas inaperçue : les insultes et les moqueries fusent dès qu'on s'approche du stade. « *Expo, rendez-nous nos impôts !* » crie un des supporters qui sera rejoint par d'autres. L'alcool délie les langues et le fait d'être en groupe donne le sentiment d'être plus fort. Une heure avant le match, les supporters « grenat » envahissent – le mot n'est pas trop fort – le « Derby », un bistrot proche du stade : c'est le point de ralliement de tous les servettiens. Ils se mettent à scander comme des fous « *On est chez nous !* » et à chanter l'inévitable *Cé qu'è lainô*. C'est un vrai chaos : les gens crient, chantent, tapent sur les tables, dansent et rigolent. On ne s'entend plus tant le chahut est grand. Dans ce moment d'euphorie extrême, on voit même un supporter, ayant perdu un des nombreux paris qui ponctuent le trajet, se raser la barbe au milieu du bistrot ! Ce défoulement très festif vise à affirmer sa présence, surtout parce que l'on sait que personne ne protestera contre le bruit. L'excitation est à son comble, la bière coule à flots, la fierté servettienne se lit sur tous les visages : le match peut commencer !

L'entrée dans le stade ne se fait pas sans difficultés : comment faire pénétrer les fumigènes sous le nez et la barbe des Securitas ? Habitué à ces petits désagréments, les supporters entrent finalement avec leur petit matériel caché sous leurs habits. Tenir tête à l'autorité est l'un des aspects incontournables des déplacements : malgré l'interdiction, les supporters allument donc des fumigènes. Les Securitas interviennent. Comme un seul homme, une vingtaine de jeunes supporters s'en prennent à eux, les agressent, les esprits s'échauffent. On cherche délibérément à se mesurer à l'autorité perçue comme trop restrictive par Stéphane : « *On a de moins en moins de liberté dans les stades et on est toujours fouillés comme des criminels !* » L'affrontement avec la police comme avec les supporters de l'équipe adverse fait partie de ce refus de se contrôler : le temps d'un match, on veut pouvoir faire tout ce dont on a envie !²⁵

En évoquant ce déplacement, je n'ai toujours pas parlé du match joué par Servette. Est-ce bien nécessaire ? Le match est secondaire, d'autant que les Genevois font piètre figure. Pour les supporters, le plus important est d'être ensemble et de faire des « conneries ». D'ailleurs, le « clou » de la journée est le fait des anciens de la Section Grenat qui ont réussi à accrocher une banderole sur un manège situé à Expo 02, que l'on peut voir du stade !²⁶ Finalement, Servette perd mais cela n'entame pas le moral des troupes qui chantent à tue-tête sur le chemin du retour...

²⁵ *Ibid.*, p. 251.

²⁶ Haut fait décrit et commenté sur le site <www.section-grenat.ch>, avec photos à l'appui ! Sur ce site, les membres de la Section Grenat parlent plus de leurs aventures sur les gradins que des matchs joués sur le terrain.

Conclusion

Il y a de nombreuses raisons d'aimer le football : le jeu, l'ambiance, l'amour du club, le plaisir d'être ensemble, etc. Les gens se déplacent aux Charmilles pour voir jouer Servette mais aussi pour partager un moment privilégié un peu hors du temps où l'on peut laisser éclater ses émotions. Des communautés se forment, certaines sont exclusives et solides, d'autres, plus éphémères, ne durent que le temps d'un match. Au mois de décembre 2002, un événement de taille s'est produit pour les servettiens : l'équipe genevoise a joué pour la dernière fois dans son antre fétiche des Charmilles. Ce dernier match était chargé d'émotions, tant le lieu était ancré dans le cœur des amateurs de football à Genève. Cette fête d'adieux fut l'occasion de voir d'anciens joueurs défiler sur le terrain sous les acclamations du public ; ces vieilles gloires rappelaient à l'assistance les grandes heures servettiennes. La cérémonie s'est terminée de manière très symbolique, puisque le stade fut illuminé par des feux de Bengale distribués au public, partagé entre la tristesse de voir une partie de sa vie s'en aller et la joie de découvrir une nouvelle étape dans l'histoire du Servette. Dorénavant, l'équipe « grenat » jouera dans son tout nouveau stade de la Praille. Malgré une certaine nostalgie, les gens se réjouissent de découvrir la nouvelle enceinte et espèrent vivement qu'elle aura une aussi belle histoire que celle des Charmilles. Une histoire que les servettiens entendent bien défendre malgré les aléas du football.

Bibliographie

- AUGÉ Marc, « Un sport ou un rituel ? », *Manière de voir*, n° 39, mai-juin 1998, pp. 74-78.
- AUGUSTIN Jean-Pierre, CALLÈDE Jean-Paul (dir.), *Sport, relations sociales et action collective. Actes du colloque des 14 et 15 octobre 1993 à Bordeaux*, Editions de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, Talence, 1995, 780 p.
- BONIFACE Pascal (dir.), *Géopolitique du football*, Interventions, Editions Complexe, Bruxelles, 1998, 147 p.
- BROHM Jean-Marie, *Les meutes sportives. Critique de la domination*, Nouvelles Etudes anthropologiques, L'Harmattan, Paris, 1993, 573 p.
- BROMBERGER Christian, « Allez l'O.M. ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain*, n° 8, avril 1987, pp. 8-41.
- , *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde*, Bayard, Paris, 1998, 136 p.
- , *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, coll. Ethnologie de la France – Regards sur l'Europe, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, 406 p.
- , « Le révélateur de toutes les passions », *Manière de voir*, n° 39, mai-juin 1998, pp. 32-35.
- BROMBERGER Christian (dir.), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Société, Bayard, Paris, 1998, 544 p.
- CAILLOIS Roger, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1967, 378 p.
- COPANS Jean, *L'enquête ethnologique de terrain*, coll. 128, Nathan, Paris, 1999, 128 p.
- HALDAS Georges, *La légende du football*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1981, 143 p.
- HOURCADE Nicolas, « La France des "Ultras" », *Sociétés et représentations*, n° 7, décembre 1998, pp. 241-261.
- MIGNON Patrick, *La passion du football*, Odile Jacob, Paris, 1998, 287 p.
- RIVIÈRE Claude, *Les rites profanes*, Sociologie d'aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, 261 p.
- SEGALEN Martine, *Rites et rituels contemporains*, coll. 128, Nathan, Paris, 1998, 128 p.
- SELOSSE Jacques, *Adolescences, violences et déviances (1952-1995)*, Matrices, Paris, 1997, 490 p.

Site Internet

Section Grenat : <www.section-grenat.ch>.

Le tango : ses raisons, ses réseaux

Florence NUOFFER

Jeudi soir, 22 heures, un air de tango s'échappe d'une fenêtre de la rue de l'Arquebuse et des ombres de couples enlacés virevoltent sur les murs... Ce n'est que le début de la nuit. Au deuxième étage d'un vieil immeuble, les danseurs et danseuses arrivent seuls ou en petits groupes, tenue soignée, un petit sac à la main. Ils se fondent dans l'atmosphère de la *milonga*¹ : lumière tamisée et bougies, chaises et murmures bordent la piste de danse. Certaines femmes osent des jupes et des hauts échancrés, alors que la plupart des hommes préfèrent la sobriété des chemises et des vestons. Une dizaine de couples évoluent sur le parquet, sous le regard attentif des spectateurs. En retrait, le bar et les discussions animées...

Après avoir salué leurs connaissances, tous se plient au même rituel : ils s'installent sur une chaise, ouvrent le petit sac qu'ils avaient en main et enfilent leurs chaussures de bal. Ils entrent alors dans la peau d'un *tanguero*.

Depuis plus de quatre ans², le tango argentin a fait son apparition à Genève et la ville compte aujourd'hui cinq professeurs de danse, la plupart argentins, avec presque autant de *milongas*. Il est possible de danser tous les mardi, jeudi, vendredi, et dimanche soir de 21 heures à 2 heures, que ce soit dans une salle au style « rétro » louée au Club alpin suisse, dans un squat, dans la salle aménagée d'une école de danse et même, en été, de manière « sauvage » en occupant le kiosque d'un jardin public. On peut évidemment suivre des cours, mais aussi participer à des stages donnés par des professeurs arrivés tout droit du Rio de la Plata, ou encore danser sur les tangos d'un orchestre *live*. L'offre ne manque pas et les participants sont de plus en plus nombreux : on dénombre aujourd'hui environ 200 personnes. La plupart sont Suisses ou Européens (Français et Italiens surtout) et l'on retrouve quelques Argentins.

En tant que Genevoise pratiquant le tango, je me suis livrée à l'exercice difficile de la distanciation par rapport à un univers qui m'est familier. J'ai recueilli une multitude d'anecdotes et de témoignages, pour finalement m'interroger : quel sens donner au foisonnement d'activités autour du tango ? Pourquoi un tel enthousiasme, alors que les participants sont peu nombreux à avoir un lien particulier avec l'Argentine ? Le tango apporte-t-il quelque chose qui se situe au-delà de la danse ? Je me suis efforcée de porter les lunettes de l'anthropologue et propose donc d'aborder la société des bals genevois, et d'étudier le tango comme dynamique sociale.

Une danse « contemporaine »

Parler de tango argentin à Genève, c'est continuer l'histoire³ de cette danse et de ses nombreux voyages à travers l'Atlantique. En effet, né dans les bas-fonds du Rio de la Plata à la fin du XIX^e siècle, le tango a été dansé sur des airs rythmés par l'exil, la pauvreté et les amours impossibles, pour ensuite être exporté vers l'Europe et dansé de manière moins coquine. Dans les années 1950-1960, il s'est exilé avec la diaspora pour chanter la tristesse, la répression et la mort sous la dictature. Le tango est alors devenu un moyen de revendications politiques, reflet de l'actualité de l'époque⁴. Dans les années 1970-1980, cette danse choisit à son tour d'exprimer les événements douloureux

¹ La *milonga* est le nom des bals où l'on danse le tango, mais c'est avant tout une forme musicale surgie de la pampa argentine, ancêtre du tango et porteuse de rythmes africains.

² Selon mes entretiens avec des professeurs de tango à Genève.

³ QUINTAS Alicia, « Le tango danse dans le Rio de la Plata : de l'âge d'or au déclin – 1950-70 », in DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre. Tango, cumbia, fado, rumba, capoeira...*, Musiques et champ social, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 52.

⁴ Selon Norberto Gimelfarb, musicologue, émission *Zig Zag Café : Tango. En route vers le voyage*, Télévision suisse romande, janvier 2002.

de la vie. A partir des années 1980, elle acquiert un certain succès en Europe et obtient un regain d'intérêt en Argentine. En France, Christophe Apprill⁵ écrit qu'en « prenant comme base le nombre d'adhérents des associations en 1999, on peut estimer à environ 5000 les personnes pour lesquelles la spécificité du tango à un sens ». Depuis, cette danse a essaimé dans le monde entier, du Canada au Japon. Le tango a donc une histoire, ancrée sur un territoire particulier et porteuse d'une identité culturelle forte⁶.

Un monde à part

Le tango argentin⁷ à Genève m'apparaît comme un petit monde à part : il se développe sous la forme d'un réseau d'information et de gens, différent des écoles de danse traditionnelles⁸. La plupart des professeurs n'ont pas d'« école » ni de structure particulière, et l'information qui concerne les événements (cours, stages, concerts, etc.) circule par « papillons » dans les *milongas*, par courrier via la liste d'adresses de certains professeurs, mais surtout par le bouche-à-oreille. Qui a déjà vu, placardé sur un mur genevois ou dans un bulletin d'information culturelle, l'annonce d'un événement de tango argentin ?

Dans ce petit monde, on rencontre souvent les mêmes personnes, et les « initiés » se retrouvent dans les *milongas* pour parler essentiellement de tango et partager leur passion. Après les cours, il leur arrive d'aller boire un verre ensemble. Les danseurs s'échangent des CD, s'organisent pour aller aux fêtes en dehors de Genève, discutent de leur vie privée, etc. C'est avant tout un réseau d'amis.

Mais ce monde discret peut aussi être relativement fermé et ressenti comme discriminant envers les personnes qui ne trouveraient pas la bonne « porte d'entrée » ou ne disposeraient pas du « langage » approprié. Telle a été l'expérience d'un ami que j'avais entraîné dans une *milonga* et qui m'avait avoué ne pas s'être senti « à l'aise » et était d'avis que les danseurs étaient « trop sérieux et pas très ouverts ». De même, un nouveau est très vite repéré et examiné sous toutes ses coutures... de danseur.

Une dimension sociale et culturelle

Parmi les danseurs genevois avec lesquels j'ai fait mes premiers pas, la grande majorité bénéficie d'une formation supérieure : scientifiques (physiciens, médecins, biologistes, géologues, archéologues), professions paramédicales, sciences sociales et politiques, milieu artistique, ou encore étudiants universitaires. Face à ce constat (non exhaustif), il me paraît intéressant de relever ce qu'écrit Pierre Bourdieu⁹ : au contraire de « l'idéologie charismatique qui tient les goûts en matière de culture légitime pour un don de la nature, l'observation scientifique montre que les besoins culturels sont le

⁵ APPRILL Christophe, « Le renouveau du tango argentin en France : lieux, réseaux, rituels », in DORIER-APRILL Elisabeth (dir.), *op. cit.*, p. 144.

⁶ APPRILL Christophe, DORIER-APRILL Elisabeth, « Entre imaginaire et réalités, la géographie mouvante des danses "latines" », in DORIER-APRILL Elisabeth (dir.), *Danses latines. Le désir des continents*, Mutations, n° 207, Editions Autrement, Paris, 2001, pp. 32-47.

⁷ Dans ce travail, j'écris « tango » en faisant référence à la pratique de la danse.

⁸ Selon Christophe Apprill, le tango en France s'organise sous la forme d'un réseau associatif qui a ignoré celui des écoles de danse de salon traditionnelles. APPRILL Christophe, *op. cit.*, p. 136. A Genève, il n'existe pas d'association de tango à proprement parler, alors qu'à Lausanne – où le tango est déjà actif depuis plus de dix ans – on trouve deux associations.

⁹ BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris, 1979, 669 p.

produit de l'éducation : l'enquête établit que toutes les pratiques culturelles (fréquentation des musées, des concerts, des expositions, lecture, etc.) et les préférences en matière de littérature, de peinture ou de musique, sont étroitement liées au niveau d'instruction (mesuré au titre scolaire ou au nombre d'années d'études) et secondairement à l'origine sociale ». Ainsi, l'unité du profil socioprofessionnel des participants, s'il en est une, serait la rencontre de personnes qui bénéficieraient de la même « compétence culturelle »¹⁰.

Christophe Apprill¹¹ écrit par ailleurs que « le tango est perçu comme un "ciment" entre les générations et les sexes ». A Genève, l'âge des participants se situe entre 25 et 50 ans. Un danseur m'a raconté : « *Parmi mes amis du tango, il y a des gens plus âgés que moi, c'est ça qui est sympa. On discute de notre vie, de ce qui nous arrive au quotidien, et bien sûr, on parle de tango.* »

Parce qu'elle est organisée en un réseau de personnes où circule l'information, la pratique du tango crée du lien social qui s'étend bien au-delà de Genève : les danseurs se tiennent au fait des événements en Suisse romande et en Suisse alémanique (festivals, stages, concerts, etc.), mais aussi en Europe. Le voyage est donc un aspect important de la pratique du tango¹². Si quelques-uns se déplacent spécialement en Allemagne, en France ou en Espagne pour telle ou telle occasion, d'autres profitent d'un déplacement pour découvrir le style et l'atmosphère des *milongas* de Paris, Rome, Gênes, Grenoble, Marseille, Heidelberg, etc. C'est à nouveau l'occasion pour ces danseurs de s'échanger les « bonnes adresses ».

La *milonga*, qui est avant tout un espace social, « agit comme rite d'initiation et d'intégration dans la communauté des danseurs »¹³. Pourtant, certains débutants genevois sont impressionnés par la *milonga* et n'osent pas « se lancer » sur la piste, car comme ils disent : « *Je ne me sens pas prêt.* » Cet espace me paraît être l'endroit idéal pour observer la sociabilité des danseurs de tango. Ainsi, on se rend vite compte qu'il est empreint d'une sociabilité codée et ritualisée. Les visiteurs sont souvent frappés par le code vestimentaire : couleur sombre, petit look rétro, vêtements parfois « sexy » pour les femmes. Quelqu'un m'a fait remarquer que « *les filles ont toutes les mêmes chaussures* ». Talons hauts et style rétro également. De manière générale on « s'habille tango ». Les danseurs se conforment ainsi au « style vestimentaire » et attestent de leur appartenance au groupe des *tangueros*.

Quelques règles de conduite¹⁴ s'appliquent également à l'espace et au temps d'une *milonga*. Une règle tacite veut par exemple que l'on danse au moins trois tangos avec chaque partenaire : s'excuser au second serait mal interprété, en accorder plus est le signe d'une réelle connivence. Ensuite, les couples qui évoluent sur la piste de danse doivent tous respecter le sens du mouvement : on danse dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. J'ai parfois entendu des « habitués » se plaindre de certains danseurs qui « *avancent dans tous les sens et gênent tout le monde* ». Le comportement des

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ APPRILL Christophe, *op. cit.*, p. 148.

¹² Christophe Apprill raconte l'importance de la dimension du voyage dans le réseau d'associations en Europe, qui constitue selon lui l'essence de ce qu'il appelle « la culture du tango, dans la réalité d'un maillage actif où le voyage constitue une manière concrète de vivre ». APPRILL Christophe, *op. cit.*, p. 137.

¹³ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴ Selon Erving Goffman, « les règles de conduite qui lient entre elles les personnes – offrants et bénéficiaires – sont les liens de la société ». GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Edition de Minuit, Paris, 1974, p. 80.

spectateurs n'est pas non plus aléatoire : il faut parler à voix basse, ne pas envahir la piste de danse, ne pas éclater de rire au milieu d'un morceau de musique.

Ces règles, ces codes et ces rites sont autant d'éléments qui renforcent l'unité du petit monde des *tangueros*. Ils se sentent appartenir à la même « famille ». Une danseuse qui a eu l'occasion de danser dans d'autres villes d'Europe m'a affirmé : « *Quand on arrive dans une milonga, c'est comme dans une famille. A Rome, j'ai dansé avec un Japonais, et pour ça le tango c'est fantastique, on s'est tout de suite compris... pas besoin de paroles.* »

En se l'appropriant à leur manière¹⁵, les Genevois ont créé leur propre culture du tango, et ont tissé des liens sociaux particuliers. L'engouement pour la pratique de cette danse montre qu'elle correspond à des attentes spécifiques (ignorées ou non). Laurent Aubert¹⁶ affirme : « En participant à une pratique collective de nature festive, l'élève satisfait une forme légitime de célébration et de partage, dont il a parfois cherché en vain l'équivalent dans les ressources de son propre contexte culturel [...]. »

Le tango, source d'identité: entre mythes et réalités

Les *milongas* ne semblent être qu'un pâle reflet des bals de Buenos Aires. Si les Genevois se sont approprié le tango, celui-ci reste néanmoins lié à la capitale argentine. En effet, je suis frappée par le mythe que constitue Buenos Aires et ses *milongas*, ainsi que par les légendes vivantes que sont devenus quelques « vieux maîtres »¹⁷. Un ami m'a décrit un professeur de tango argentin pour lequel il a beaucoup d'admiration : « *Il a passé 70 ans, mais quand il danse, il glisse littéralement sur la piste. Il fait peu de pas, et tout le monde ne regarde que lui.* » Certains danseurs avec lesquels je me suis entretenue croient par exemple que seuls les *milongas* et les « vieux » danseurs argentins sont le reflet véritable du tango. Une autre danseuse qui a déjà eu l'occasion de se rendre plusieurs fois à Buenos Aires m'a dit : « *Dans les milongas de Buenos Aires comme la "Viruta Tango", il y a beaucoup de jeunes qui dansent pour la frime. Je ne vais pas dans celles-là. Je vais danser dans celles où l'on retrouve beaucoup de vieux milongueros. Là-bas, c'est autre chose...* »

Les *milongas* de Buenos Aires, leurs « vieux *milongueros* » et les « maîtres », sont des références reconnues par tous les danseurs avec qui j'ai eu l'occasion de discuter. Cela fait partie de leurs représentations du tango, tel qu'on doit le trouver sous sa forme juste et authentique.

Ainsi, les représentations que se font les Genevois du tango légitimeraient certaines pratiques sociales. Il va de soi, pour certains élèves, qu'un Argentin enseigne le tango : son origine suffit à légitimer sa pratique. Je me suis aussi amusée en découvrant que des professeurs genevois de tango argentin avaient joué sur cette « plus-value » en donnant une consonance hispanique à leur nom (sur les papillons publicitaires pour leur cours ou l'organisation d'événements, par exemple, j'ai lu que « Robert »¹⁸ se faisait appeler « Roberto »).

¹⁵ Selon Christophe Apprill, le tango est différent en Europe au niveau de sa danse et de sa ritualisation. APPRILL Christophe, *op. cit.*, p. 136. Dans cette contribution, voir la section consacrée au « genre ».

¹⁶ AUBERT Laurent, CRETIAZ Bernard *et al.*, *Genève métisse. De la Genève internationale à la cité pluriculturelle*, Editions Zoé ; Musée d'ethnographie, Genève, 1996, p. 233.

¹⁷ J'ai remarqué que certains danseurs de tango préfèrent l'utilisation du terme « maître » à celui de « professeur », lorsque celui-ci bénéficie d'une aura particulière.

¹⁸ Nom fictif.

Aussi, pour plusieurs danseurs avec lesquels je me suis entretenue, le rite de passage suprême serait le voyage vers le berceau du tango et la pratique des *milongas porteñas* : la capitale argentine est quasiment un pèlerinage qu'ils souhaitent accomplir. Buenos Aires devient une petite Mecque du tango¹⁹. Les récits des danseurs montrent que l'expérience *porteña* ne laisse aucun Genevois indifférent. Un danseur m'a dit que son séjour l'avait « transformé » et qu'il fallait « aller chercher le tango dans des endroits enchantés avec de vieux milongueros ». Alors qu'un autre m'a avoué qu'il avait été « surpris et déçu ». Ce rite de passage permet peut-être à ceux qui l'ont accompli d'augmenter leur capital symbolique. Ainsi, un danseur qui avait déjà fait le voyage de Buenos Aires s'est autorisé telle ou telle remarque dans une *milonga* genevoise « puisque c'est ainsi qu'on pratique là-bas ». A travers les récits des danseurs et danseuses genevois, on découvre une forme de « sacralisation » du tango. Les rites d'initiation, d'intégration et de passage, par exemple, sont des événements qui marquent l'itinéraire des danseurs genevois. Ces étapes pourraient-elles être perçues comme les éléments d'un parcours religieux ?

Néanmoins, le tango constituerait, dans sa dynamique sociale et culturelle, une source d'identité pour les danseurs. Il ferait ainsi partie d'un de leurs multiples registres identitaires, que certains valorisent. En quelques années de pratique, j'ai participé à deux mariages d'amis *tangueros*. Pour cette occasion, ils avaient non seulement invité leurs amis du tango, mais avaient également réservé un moment à cette danse pendant les festivités.

(Dé-)construction de genre

A la question « Qui guide dans le tango ? » un danseur m'a répondu : « L'homme prend l'initiative et propose un pas à la femme. Mais la femme a son mot à dire. Elle peut imposer son rythme ou enchaîner par exemple avec un pas que l'homme n'avait pas prévu. Elle a son influence sur la danse. » Cela m'a été confirmé par plusieurs danseuses qui estiment que les femmes ont une place importante dans le tango. Par ailleurs, elles s'accordent pour dire qu'« un homme n'a pas besoin d'être "macho" pour danser le tango ». Il est vrai que, comme le fait également remarquer Pierre A. Vidal-Naquet²⁰, la plupart d'entre elles valorisent l'indépendance et l'autonomie, et les hommes ne semblent pas plus « machos » dans le tango genevois qu'ailleurs. Selon mes interlocuteurs, cette danse permettrait aux deux partenaires de s'exprimer de manière égale : « Le tango, c'est avant tout un dialogue entre les deux partenaires. On "s'écoute" et on cherche à se comprendre. On est très concentré. C'est très intense. Parfois on arrive à danser en harmonie. Mais pas avec toutes les danseuses. » Le couple serait donc un ensemble complémentaire en recherche d'harmonie.

Mais l'égalité dont me parlent ces danseurs est-elle réelle ? Ne seraient-ils pas dans l'illusion de l'égalité ? Dans une projection de leur désir d'égalité ? Car l'harmonie dans le tango est en contradiction avec la notion d'égalité des sexes. Selon Olivier Apprill et Jean Dubuquoit²¹, l'harmonie ne peut être obtenue que lorsque les partenaires fonctionnent différemment : « L'homme guide, alors que la femme doit savoir répondre aux sollicitations de son partenaire. » De plus, Pierre A. Vidal-

¹⁹ APPRILL Christophe, *op. cit.*, p. 147.

²⁰ VIDAL-NAQUET Pierre A., « Le tango : médiateur d'une relation incertaine », in DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre...*, *op. cit.*, pp. 161-163.

²¹ APPRILL Olivier, DUBUQUOIT Jean, « Vive la crise ! », in DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre...*, *op. cit.*, p. 176.

Naquet²² affirme que « le mythe fondateur semble encore garder aujourd'hui toute sa pertinence. Il exprime, entre autres, l'archétype de la distribution des places du masculin et du féminin dans le tango ». L'auteur ajoute que « le moment tango est donc celui de l'expression très stricte de la distinction sociale et – selon l'échelle des valeurs communément admises – hiérarchique des genres ». Le code vestimentaire de la femme est révélateur. Pour certaines, cette hiérarchie sexuelle ne va pas sans difficultés. En effet, une danseuse m'a confié : « *Au début, j'ai eu de la peine à me laisser guider. Mes partenaires me reprochaient toujours de vouloir guider à leur place. C'était plus fort que moi.* » Les danseurs genevois sont aussi « prisonniers, et sournoisement victimes, de la représentation dominante »²³. Une danseuse raconte : « *Pour une débutante, c'est un bon apprentissage de danser avec un bon danseur. Alors que pour une bonne danseuse, c'est beaucoup plus difficile de danser avec un débutant. De toute manière, c'est quasi impossible de danser avec un partenaire qui n'indique pas clairement les pas.* »

Cela dit, les Genevois ont aussi modifié à leur façon certains aspects de la pratique du tango, ce qui manifesterait le « désir d'égalité ». Ainsi du mode d'invitation. On observe que certaines femmes invitent les hommes à danser. Elles ne se retrouvent donc pas uniquement en situation d'attente et s'exposent au même risque que les hommes : celui d'être refusées²⁴. Une danseuse qui a déjà pratiqué les *milongas* de la capitale argentine m'a dit : « *A Buenos Aires les femmes n'invitent pas. Ce sont les hommes qui invitent. Il y a des milongas où ils t'invitent uniquement par le regard. Ce sont normalement les hommes plus âgés. Ils ne se postent pas devant toi pour te le demander. Ainsi, ils évitent le refus et de se retrouver plantés là. Bien sûr, ça n'est pas partout pareil. Il y a aussi des milongas avec beaucoup de jeunes qui viennent vers toi t'inviter. Pour cela, c'est beaucoup plus facile à Genève. Je me sens libre d'inviter mes amis.* »

Mais les contradictions relevées plus haut sont peut-être révélatrices des interrogations et des questionnements d'aujourd'hui. Le tango, comme le suggère également Pierre A. Vidal-Naquet²⁵, serait à l'image de certain(e)s : en pleine recherche d'identité de genre.

Conclusion

Cette réflexion a été pour moi comme un « révélateur », puisqu'elle m'a permis de mettre en évidence des aspects du tango que je ne soupçonnais pas. Elle m'a donné l'occasion de porter un regard différent sur une pratique qui m'était pourtant familière.

Le tango, tel qu'il est dansé à Genève, s'avère être plus qu'une danse au sens strict : c'est un aspect important de la vie sociale de certains Genevois. D'une part, on peut le considérer comme un petit monde relativement fermé, qui fonctionne selon une dynamique sociale particulière. Son côté festif renforce l'illusion de la liberté au sein du groupe des danseurs, alors que sa sociabilité est codée et ritualisée. D'autre part, en se l'appropriant et en le modifiant, les Genevois ont créé leur propre culture du tango, source d'identité, ouverte sur le monde. Il devient une possibilité de découverte et de voyage. Mais il reste contemporain, et manifeste dans les rapports de couple qui fondent sa pratique des questionnements et une redéfinition de l'identité de genre.

²² VIDAL-NAQUET Pierre A., *op. cit.*, pp. 160-161.

²³ BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, coll. Points, Le Seuil, Paris, 2002 [1998], p. 74.

²⁴ VIDAL-NAQUET Pierre A., *op. cit.*, p. 171.

²⁵ *Ibid.*, p. 165.

Bibliographie

APPRILL Christophe, « Le renouveau du tango argentin en France : lieux, réseaux, rituels », in DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre. Tango, cumbia, fado, samba, rumba, capoeira...*, Musiques et champ social, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 135-150.

APPRILL Christophe, DORIER-APPRILL Elisabeth, « Entre imaginaire et réalités, la géographie mouvante des danses "latines" », in DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses latines. Le désir des continents*, Mutations, n° 207, Editions Autrement, Paris, 2001, pp. 32-47.

APPRILL Olivier, DUBUQUOIT Jean, « Vive la crise ! », in DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre. Tango, cumbia, fado, samba, rumba, capoeira...*, Musiques et champ social, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 175-179.

AUBERT Laurent, CRETTEZ Bernard *et al.*, *Genève métisse. De la Genève internationale à la cité pluriculturelle*, Editions Zoé ; Musée d'ethnographie, Genève, 1996, 285 p.

BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris, 1979, 669 p.

—, *La domination masculine*, coll. Points, Le Seuil, Paris, 2002 [1998], 174 p.

DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses latines. Le désir des continents*, Mutations, n° 207, Editions Autrement, Paris, 2001, 331 p.

DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre. Tango, cumbia, fado, samba, rumba, capoeira...*, Musiques et champ social, L'Harmattan, Paris, 2000, 222 p.

GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Editions de Minuit, Paris, 1974, 230 p.

QUINTAS Alicia, « Le tango danse dans le Rio de la Plata : de l'âge d'or au déclin – 1950-70 », in DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre. Tango, cumbia, fado, samba, rumba, capoeira...*, Musiques et champ social, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 47-54.

VIDAL-NAQUET Pierre A., « Le tango : médiateur d'une relation incertaine », in DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre. Tango, cumbia, fado, samba, rumba, capoeira...*, Musiques et champ social, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 159-173.

**La mode est aux Bains :
rendez-vous aux Pâquis**

Mirko FORNI

Introduction

S'intéresser aux Bains des Pâquis revient à mettre l'accent sur un des lieux incontournables de la vie estivale genevoise. Ce qui m'a le plus frappé, c'est l'engouement de certaines personnes pour cet endroit. Finalement, assez spartiates, les Bains attirent les foules durant les quelques mois d'été genevois. Fréquemment, les articles des quotidiens locaux se penchent sur le succès des Bains, sur leur esprit et sur leur devenir¹. Pourquoi cet attachement ? Que recherchent les usagers lorsqu'ils fréquentent les Bains ? L'observation de cet espace de sociabilité fait surgir des interrogations sur les normes qui régissent ces lieux. De surcroît, si la norme est « une sorte de guide pour l'action soutenue par des sanctions sociales »², il faudra comprendre les relations qui se tissent entre les usagers. Puisqu'ils ne sont pas simplement un lieu de bronzette ou une cafétéria, les Bains représentent-ils un espace de sociabilité différente de celle qui caractérise le reste de la ville ?

Ma démarche se fonde sur l'observation et sur quelques entretiens avec les usagers et le personnel. Selon Spradley et Mann, « les bars offrent une occasion unique d'étudier certaines des valeurs et des normes en cours dans la société [...]. La vie sociale dans un bar entraîne [...] de fréquentes interactions entre les gens »³. De par leur situation particulière, les Bains des Pâquis ne sont pas uniquement un lieu de restauration. La buvette côtoie la plage et ils se situent à mi-chemin entre une piscine et une terrasse, tout en gardant leurs caractéristiques propres. De plus, « les configurations spatiales ne sont pas seulement des produits, mais des producteurs de systèmes sociaux »⁴. Puisque « la configuration de l'espace rend compte de l'état des relations sociales »⁵, il conviendra d'analyser le phénomène social que constituent les Bains en relation avec la structure sociale extérieure. Celle-ci est entendue comme « un ensemble de classifications, un modèle pour penser la culture et la nature et pour ordonner sa vie publique »⁶, et semble s'opposer à ce que l'on constate à l'intérieur des Bains. Les comparer revient à s'interroger sur la possibilité d'existence d'autres formes de sociabilité. « Les individus se réfèrent aux lieux comme à une manière de se rattacher à un espace social. »⁷

A partir des enseignements de Van Gennep sur les rites de passage, Turner établit une théorie de l'état liminaire. Van Gennep considère les rites de passage comme des « rites qui accompagnent chaque changement de lieu, d'état ou de position sociale et d'âge »⁸ et « toujours ce sont des nouveaux seuils à franchir »⁹. Lors des trois moments qui caractérisent ces rites de passage (séparation, *limen*, agrégation),

¹ Voir les nombreux articles parus dans la presse locale ; l'ouvrage collectif tout récent, *Les Bains des Pâquis*, Genève, 2002 ; le film présenté aux Bains en septembre 2002 : *Un été aux Bains*, 2002.

² GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, Editions de Minuit, Paris, 1984 [1973], p. 101.

³ SPRADLEY James, MANN Brenda, *Les bars, les femmes et la culture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979 [1975], p. 10.

⁴ PAUL-LÉVY Françoise, SEGAUD Marion, *Anthropologie de l'espace*, Centre de création industrielle, Centre Georges Pompidou, Paris, 1983, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 230.

⁶ TURNER Victor, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990 [1969], p. 125.

⁷ PAUL-LÉVY Françoise, SEGAUD Marion, *op. cit.*, p. 192.

⁸ TURNER Victor, *op. cit.*, p. 95.

⁹ VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Picard, Paris, 1981 [1909], p. 272.

l'individu est « exposé à des états différents ». Or, Turner s'écarte de Van Gennep car, pour lui, l'état liminaire n'implique pas forcément de passage d'un lieu à l'autre, ni de changements intérieurs pour la personne qui le traverse. Il s'agit plutôt de tester des normes qui régissent la structure de la vie sociale. « [La liminarité] n'est rendue évidente et accessible que par sa juxtaposition ou son hybridation avec certains aspects de la structure sociale. On ne peut saisir la *communitas* que dans une certaine relation avec la structure. La *communitas* s'introduit par les interstices de la structure dans la liminarité. [...] L'activité structurale devient rapidement aride si ceux qui y sont impliqués ne sont pas périodiquement immergés dans les abysses régénératrices de la communauté. [...] La liminarité [est] un moment de vérification des valeurs et des axiomes essentiels de la culture où elle se présente. »¹⁰ Ainsi, l'auteur affirme que durant la période liminaire, nous sommes en présence d'une absence de statut, d'une *communitas*, d'une société structurée de façon rudimentaire ou même non structurée car les personnes en « situation liminaire passent au travers du réseau des classifications qui déterminent les états et les positions de l'espace culturel »¹¹.

Selon Turner, la *communitas* est donc une communauté où l'on vit avec les autres dans une relation de partage. Souvent de petite dimension, celle-ci ne peut être appréhendée que par rapport à la structure¹². Le relâchement des normes et la spontanéité de la *communitas* contrastent avec les règles institutionnalisées de ce que Turner appelle la structure.

En m'inspirant des travaux de Turner sur l'état liminaire et de son usage particulier de la notion de *communitas*, j'ai donc cherché à dégager les caractéristiques de la vie sociale des Bains. Pourquoi ce lieu est-il aussi différent des autres ? Quelle est l'influence de l'espace sur ce système social ? Les normes qui régissent les Bains sont-elles différentes de celles qui prévalent ailleurs ?

Les Bains des Pâquis : une histoire, un espace

L'histoire

Les Bains font partie intégrante du paysage genevois¹³. Genève possède ce genre d'établissement depuis longtemps. Résidus des nombreux bains qui existaient au XIX^e siècle, ceux des Pâquis représentent un vestige historique. Sur leur site actuel, au quai du Mont-Blanc, les premiers datent de 1872. En 1890, la Ville inaugure des nouveaux bains publics avec des heures de fréquentation réservées aux femmes. En 1906, une partie exclusivement féminine voit le jour. Tels que nous les connaissons aujourd'hui, les Bains des Pâquis datent de 1931. Néanmoins, en 1987, leur histoire risque de s'arrêter soudainement lorsque la Ville décide de les détruire pour réaliser un ambitieux projet de reconstruction. La peur que la nouvelle installation puisse perdre son esprit suscite un mouvement populaire. La votation de 1988 permet de sauver le site. En 1989, l'Association des usagers des Bains des Pâquis (AUBP) obtient la gérance de la buvette. Depuis, leur succès ne fait que grandir. La gestion de l'AUBP sous-tend un projet politico-social¹⁴ : « Une nourriture saine et de qualité, des prix populaires

¹⁰ TURNER Victor, *op. cit.*, pp. 124-125, 136, 162.

¹¹ *Ibid.*, p. 96.

¹² *Ibid.*, p. 124.

¹³ Tout l'historique des Bains des Pâquis a été tiré de Françoise NYDEGGER *et al.*, *Genève les Bains*, Association des usagers des Bains des Pâquis, Genève, 1996, pp. 117-142 et 171-195.

¹⁴ Entretien avec Jérôme. Tous les prénoms sont fictifs.

(avec des réductions pour les gens au chômage et à l'AVS), un service agréable, des heures d'ouverture strictement liées aux heures de baignade¹⁵ et pas de vente d'alcool fort. En 1990, la Ville décide de donner en gérance à l'AUBP toute l'installation. Depuis lors, celle-ci est ouverte toute l'année.

L'espace¹⁶

Situés sur une jetée de béton qui, dans le lac, s'allonge en direction du quartier des Eaux-Vives, les Bains jouxtent l'hôtel Noga Hilton sur le quai du Mont-Blanc, tel un prolongement du quai dans le lac. Les bateaux qui sillonnent les eaux du Léman passent juste en face de la buvette. L'entrée des Bains est un hémicycle avec les bornes où les usagers achètent les tickets d'entrée. Selon Paul-Lévy et Segaud, le seuil d'entrée « organise le franchissement limité, contrôlé, sélectif de la limite »¹⁷. Limite sociale aussi, car il faut s'acquitter d'un droit d'entrée. Le dedans et le dehors se trouvent ainsi distingués. La place qui précède l'entrée est un lieu d'accueil : les usagers interrogés concordent pour dire qu'il s'agit du lieu où l'on se donne rendez-vous, où se rencontrent ceux qui entrent et ceux qui sortent.

Reliés à la terre ferme par un ponton, les Bains forment comme une petite presqu'île entourée par le lac. Une fois passé l'entrée, où les usagers présentent les tickets, puis le ponton, il faut descendre quelques marches pour accéder à la jetée. Le centre de cet espace est occupé par la buvette elle-même. Les tables sont donc disposées à droite et à gauche. La partie de droite, exclusivement réservée aux femmes, est transformée en restaurant couvert durant l'hiver. On franchit donc ici un nouveau « seuil » qui opère une sélection supplémentaire par rapport à celle de l'entrée de l'installation¹⁸. L'espace de gauche, qui est mixte, devient un sauna durant les froides journées de la basse saison.

Par rapport à la ville, les Bains se situent donc dans un espace intermédiaire : ils font partie du territoire urbain mais, en même temps, ils constituent un lieu distinct. Ce que relève une serveuse avec beaucoup d'à-propos : « *C'est un endroit particulier où t'es désorienté : t'es en plein air, en pleine ville, mais tu te crois ailleurs, en vacances.* » Lieu liminaire, donc en position périphérique par rapport à la structure extérieure, les Bains pourraient bien représenter ce « segment d'espace et de temps dans lesquels le comportement et le symbolisme sont momentanément affranchis des normes et des valeurs qui gouvernent la vie publique de ceux qui occupent des positions structurales »¹⁹, c'est-à-dire qui se conforment aux usages dominants dans la vie sociale.

Néanmoins, l'ambiguïté qui caractérise cet espace tient au fait qu'il se situe au centre-ville. Certains usagers adorent la vue sur la ville de Genève dont on y bénéficie : « *Nous sommes dans une position stratégique qui nous permet d'observer la ville comme si nous étions en dehors. En même temps, le cœur de Genève s'ouvre à nous, avec sa cathédrale, la vieille ville et le pont du Mont-Blanc* », avoue Jacques.

¹⁵ NYDEGGER Françoise *et al.*, *op. cit.*, p. 195.

¹⁶ Voir le plan en regard de la page 38 (extrait de VILLE DE GENÈVE, *Bains des Pâquis*, Département de l'aménagement, des constructions et de la voirie, Genève, 1995, p. 46).

¹⁷ PAUL-LÉVY Françoise, SEGAUD Marion, *op. cit.*, p. 62.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹ TURNER Victor, *op. cit.*, p. 161.

Les clients

Au premier abord, la population qui fréquente les Bains peut sembler assez hétéroclite. Néanmoins, celle-ci est plutôt homogène. Il est possible d'en dresser une typologie assez fidèle. Nous pourrions distinguer au moins quatre « temps ». Premièrement, selon une serveuse, le matin est caractérisé par une clientèle relativement âgée, composée de retraités qui côtoient quelques étudiants et chômeurs. Il n'est pas rare que ces gens passent toute leur journée aux Bains, entre la buvette et la plage. Par la suite, vers midi, les Bains sont envahis par tous ceux qui viennent déjeuner. Souvent par petits groupes, ces usagers y passent relativement peu de temps. Les hommes d'affaires en costume et cravate ne sont pas rares. Ils viennent s'ajouter aux jeunes en tenue plus estivale. L'après-midi, la foule se fait moins dense et il ne reste que les habitués du matin, les chômeurs, les étudiants et quelques travailleurs en congé. Finalement, le soir, les Bains se remplissent à nouveau, les gens venant savourer un apéritif en plein air. Aux Bains, les deux sexes sont représentés de manière équilibrée, bien qu'à certaines heures de la journée, les hommes soient majoritaires.

Comme nous l'avons souligné, de par leur position géographique, les Bains peuvent être considérés comme un espace liminaire. On peut en dire autant de la population qui fréquente l'établissement. Selon Turner, les groupes et les personnes en situation liminaire occupent les « interstices de la structure sociale », ce qui reflète leur position marginale²⁰. D'un point de vue économique, les personnes qui fréquentent de manière assidue les Bains ne font pas partie du monde de la production. Étudiants et chômeurs se situent en marge d'une société qui prône le travail et la productivité comme valeurs sociales. Il en va de même pour les retraités. Désormais improductifs, ils se trouvent aussi en bas de la structure sociale. A ce propos, Anne affirme qu'elle retrouve aux Bains une ambiance détendue, où, pour les gens, « *tout ce qui importe, c'est de s'oublier, de passer un bon moment en compagnie* ».

La *communitas* des Bains

Selon Turner, la *communitas* est caractérisée par un mode de sociabilité qui diffère de la structure, car les relations entre individus ne sont pas régies par les mêmes normes. On assiste à un relâchement des règles qui guident les actions en société, elles deviennent plus floues et moins rigides. Il s'agit d'une sorte de société structurée seulement de façon rudimentaire²¹.

Effectivement, les Bains, considérés comme un phénomène liminaire, semblent permettre de suspendre l'observation des normes qui régissent la vie dans la structure. Ainsi de l'homogénéité relative des clients et de l'égalité qui semble commander les relations sociales. A cela nous pouvons ajouter la nudité (aux Bains, on se promène facilement en maillot), la générosité (« *Parfois, lorsque les clients n'ont pas assez d'argent pour payer la consommation, nous faisons des rabais* », affirme une serveuse), la liberté sexuelle (du moins en puissance : le jeu de la séduction qui caractérise les relations hommes-femmes est visible), l'indifférence à l'égard des signes de richesse, etc.²²

L'établissement présente certaines assignations plus ou moins évidentes. Il y a des espaces qui ont des qualités particulières et qui ne peuvent donc être occupés que par certaines personnes. Les limites du comptoir et du secteur réservé aux femmes sont

²⁰ *Ibid.*, pp. 123-124.

²¹ *Ibid.*, pp. 129-130.

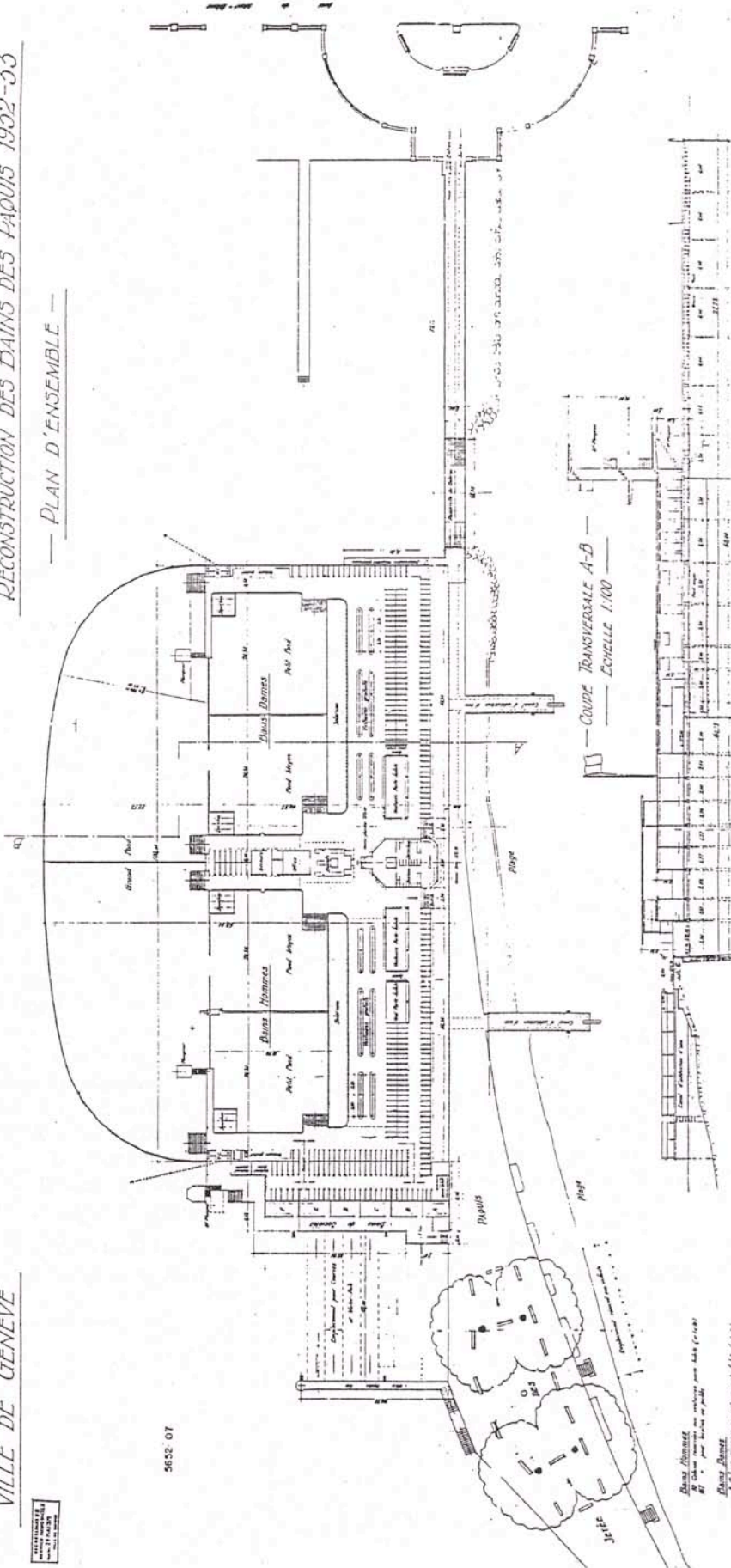
²² *Ibid.*, p. 106.

VILLE DE GENEVE

PROJET DE
1932

RECONSTRUCTION DES BAINS DES FAGUIS 1932-33

— PLAN D'ENSEMBLE —



5632 07

— COUPE TRANSVERSAL A-B —
Echelle 1/100

Bains Hommes
Bains Dames
Café
Région
Passage

PROJET DE
1932

reconnues par tout le monde. Mais, lorsque nous observons la disposition des personnes attablées, nous remarquons très vite un certain flou. Nous pourrions croire à la présence d'un coin des habitués comme dans beaucoup d'établissements. En fait, aux Bains, il n'en est rien.

Un noyau d'habitueés fréquente les lieux dès l'ouverture de la buvette à 7 heures. Il est formé de quatre ou cinq messieurs âgés de 65 à 75 ans. Néanmoins, leur distribution sur la terrasse reste assez aléatoire ; il n'existe pas de coin des habitués. Nous pouvons les trouver tantôt à droite de la buvette, tantôt à gauche. Il en va de même pour les autres usagers qui semblent ne pas craindre la promiscuité et s'installent souvent les uns à côté des autres sans pour autant se connaître. Toutefois, il semble qu'il y ait un certain décalage entre la pratique et les affirmations. Un usager nous a honnêtement confié que « *le manque de place nous oblige à nous installer près les uns des autres. Cela ne me gêne pas car parfois ça permet de rencontrer des gens sympas. Mais c'est quand même rare. J'avoue que, d'habitude, je ne discute pas avec ceux qui se mettent à côté de moi* ».

Il en va de même pour les femmes seules qui préfèrent s'installer dans le secteur féminin. Comme Claire nous l'a affirmé, lorsqu'elle vient seule aux Bains et qu'elle n'a pas envie d'être « draguée », elle s'installe du côté réservé aux femmes : « *Pour moi, ce côté représente un lieu où je suis en contact avec d'autres gens, où je peux discuter et profiter de l'ambiance des Bains mais où, en même temps, je ne dois pas être en contact avec les mecs. Il y a une certaine harmonie entre femmes.* » Loin de n'être régie par aucune norme, la *communitas* possède donc certaines règles. Certaines femmes semblent s'accommoder fort bien de la partie qui leur est réservée, et elles en profitent. On avait jadis le souci d'éviter la promiscuité, et il est significatif que cette section ait été maintenue. D'autant plus que nous ne trouvons pas de telles distinctions à l'extérieur des Bains. Ainsi, le secteur féminin permettrait aux femmes de satisfaire un besoin d'« isolement ».

La liminarité est souvent caractérisée par une inversion des statuts : ceux qui sont en position d'infériorité se trouvent investis par une autorité rituelle. Les supérieurs sont traités sévèrement et doivent accepter cette destitution²³.

Lorsqu'à midi, les Bains sont envahis par les « costards-cravates » ; leur présence contraste avec celle des autres clients. La situation inférieure que les chômeurs, les retraités et les étudiants occupent dans la structure extérieure est complètement renversée. Sur la jetée, ceux qui jouissent d'un grand prestige social ne sont plus les gens en costume et cravate, symboles de la réussite dans une société marchande, mais ce sont ceux qui, dévêtus et bronzés, les habitués des Bains, deviennent les créatures emblématiques de la *communitas*, ceux qu'elle respecte et admire. Aux Bains, ce sont eux qui se pavanent en exhibant leur corps et leur bronzage. Par ailleurs, Laurent semble quelque peu étonné de voir autant de « costards-cravates » : « *Je me demande ce qu'ils viennent faire ici. Ils n'ont pas l'esprit des Bains, ils représentent tout ce que je fuis : le fric et la carrière.* » Néanmoins, ces gens si bien mis sont là. « *C'est pratique et ce n'est pas cher, nous sommes à l'extérieur et cela nous change les idées par rapport à la cafétéria. Ainsi ressourcés, nous pouvons reprendre le travail.* » Il semble donc que ces derniers s'accommodent de cette situation. Le fait de se retrouver dans une communauté régie par des normes partiellement différentes de celles qui règnent à l'extérieur ne semble pas les déranger. Il faut tout de même remarquer que les gens en costume et cravate se mêlent fort peu aux autres usagers.

Si les configurations spatiales sont productrices de systèmes sociaux, les Bains se prêtent parfaitement au maintien et à la création d'une *communitas*. Etant donné leur

²³ *Ibid.*, p. 162.

exigüité, ils ne permettent point l'indifférence envers les autres. Souvent très dévêtus, les clients abandonnent l'un des signes les plus visibles de leur statut dans la structure extérieure. Facilitée par le rapprochement des tables et par les petits espaces où l'on peut poser sa serviette pour profiter du soleil, la promiscuité entre les clients est de mise. Les femmes qui optent pour le secteur féminin se trouvent aussi face à un manque d'espace. Souvent les uns sur les autres, les usagers profitent de cette situation. Les scènes observées sont éloquentes. Lorsque l'on doit choisir une place pour s'allonger, cette démarche représente souvent un prétexte pour engager la conversation. Une fois la serviette posée, la conversation s'écarte vite des discussions sur la météo pour aborder des sujets plus personnels (le travail, la famille, l'actualité).

Conclusion : l'esprit des Bains est-il en perte ?

Ainsi, les Bains des Pâquis présentent de nombreuses caractéristiques de la liminarité, cette dernière étant un lieu ou un temps de retrait hors des normes qui régissent l'action sociale dans la structure²⁴. D'abord l'espace, qui est en même temps dans la ville et hors de la ville. Ensuite les usagers, qui s'octroient quelques libertés dans l'observation des normes qui régissent la vie en ville, et qui forment un mélange inhabituel, tant sur le plan générationnel que socio-économique. De plus, les habitués s'inscrivent dans une certaine forme de liminarité ou de marginalité puisqu'ils sont improductifs, et donc rejetés ou déconsidérés par la logique économique dominante. En observant les interactions entre les usagers, on constate que ces différences sociales se réduisent, car il n'est pas rare de voir des jeunes et des personnes âgées discuter ensemble. Au niveau vestimentaire également, les normes s'assouplissent : le « bien habillé » des Bains ne correspond pas à celui de la ville. Les petites tenues contrastent avec l'apparence plus soignée des personnes qui se promènent en face de l'hôtel Noga Hilton.

Néanmoins, nous ne pouvons pas prétendre que les normes soient absentes du système social que forment les Bains. Les habitués, reconnus comme tels par une grande partie des clients, bénéficient d'une relation quelque peu privilégiée avec le personnel de l'établissement. Normalement, comme dans tout self-service, les employés de la buvette ne servent pas aux tables. Pourtant, ceux-ci n'hésitent pas à servir leur café aux habitués du matin, pour leur éviter d'interrompre leur partie de cartes. Bien qu'il puisse être considéré comme un pas en arrière par rapport au souci d'égalité de notre société, le côté réservé aux femmes instaure une limite intérieure supplémentaire. Cependant, lorsqu'elles sortent du secteur qui leur est réservé, les femmes acceptent le jeu de la séduction. Ephémère, le temps d'une journée ensoleillée, celui-ci est le symbole d'une certaine liberté qui caractérise la *communitas* en opposition avec la relation sociale solide du mariage²⁵. D'autres normes implicites régissent la vie des Bains. Même si aucun panneau n'interdit ni n'autorise le bronzage *topless* pour les femmes, on observe que celles qui le pratiquent le font de manière différenciée : elles bronzent seins nus sur la jetée, mais se couvrent lorsqu'elles accèdent à la buvette. Intégrée par tout le monde, cette norme est suivie rigoureusement par toutes les adeptes.

Ainsi, avec le temps, la *communitas* s'organise en système social stable²⁶. Parce qu'elle caractérise les moments de transition, la *communitas* spontanée ne saurait durer indéfiniment. Lors des entretiens, certaines personnes ont confirmé que, pour elles,

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 112.

²⁶ *Ibid.*, pp. 130-131.

l'affluence des mois de juillet et d'août venait détruire cet esprit « cool » spécifique aux Bains. « *Maintenant, il y a beaucoup de monde que nous ne connaissons pas [et pour cause : l'établissement enregistre environ 100'000 entrées par an]. Ils viennent aux Bains car il est bien d'être vu ici. Ce n'est plus comme autrefois. Les gens viennent en groupe et ils restent entre eux* », confie Jacques, un habitué. D'autres insistent sur la dérive bourgeoise que, selon eux, l'établissement a prise. Laurent ajoute : « *D'abord, ils ont doublé le prix d'entrée. Ensuite, ils ont augmenté le prix des repas. Où est-il, cet esprit populaire qui en faisait la caractéristique ?* »

Mythe ou réalité, l'esprit de camaraderie, cette sociabilité différente qui caractérise les Bains, semble s'être quelque peu perdu. Lors des dimanches ensoleillés de juillet, la foule est telle qu'on ne trouve plus un centimètre de libre. Victime de son succès, la *communitas* des Bains se désintègre sous le poids de ses « adhérents ».

Bibliographie

GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, Editions de Minuit, Paris, 1984 [1973], 372 p.

LAFORGE Jean-Roger, « Des cafés et des hommes », *Annales du Centre de recherche sociale*, vol. 9, n° 14, Genève, 1983, pp. 90-168.

NYDEGGER Françoise *et al.*, *Genève les Bains*, Association des usagers des Bains des Pâquis, Genève, 1996, 287 p.

PAUL-LÉVY Françoise, SEGAUD Marion, *Anthropologie de l'espace*, Centre de création industrielle, Centre Georges Pompidou, Paris, 1983, 345 p.

SPRADLEY James, MANN Brenda, *Les bars, les femmes et la culture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979 [1975], 255 p.

TURNER Victor, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990 [1969], 206 p.

VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Picard, Paris, 1981 [1909], 288 p.

Liesse populaire et satires politiques : la trouble vie du carnaval en Haïti

K. Pascal Pecos LUNDY

Le carnaval est une fête qui, à vrai dire, n'est pas donnée au peuple mais que le peuple se donne à lui-même.

GOETHE¹

Quelques semaines après le début de la nouvelle année, on observe un moment de rupture dans le rythme quotidien de la vie collective en Haïti. Ce moment où la vie routinière semble prendre une pause, ou du moins « se transformer », correspond à des activités festives impliquant la majeure partie de la société. C'est le carnaval ! C'est la plus grande fête populaire nationale, qui attire chaque année plus d'un million de personnes venant de partout dans une ambiance indescriptible, pendant au moins les trois jours gras. Elle constitue le grand moment de rassemblement annuel des Haïtiens de l'intérieur et de la diaspora. Le carnaval fournit l'occasion de montrer quelques facettes de la culture locale, de l'histoire et de la vie du pays à travers les déguisements, les défilés de troupes folkloriques, de groupes musicaux et de chars allégoriques, les bals et les concerts populaires.

Cette manifestation annuelle de réjouissance héritée des colonisateurs européens (espagnols et français) est connue dans toutes les îles des Caraïbes et on la qualifie en Haïti de *fête populaire*. Elle se déroule dans tout le pays, de la section communale la plus reculée, en passant par les communes et les villes régionales telles Port-à-Piment ou Jacmel, jusque dans la capitale. Toutefois, elle ne suscite pas le même enthousiasme dans les différents lieux où elle est organisée. A Port-au-Prince, et plus récemment à Jacmel, le carnaval bénéficie d'une renommée internationale.

En termes de ressources mobilisées, de débordement de joie et d'activités c'est à Port-au-Prince que les festivités carnavalesques sont les plus grandioses. D'autant plus que dans cette ville, qui étouffe sous le poids de 2 millions d'habitants venant de toutes les régions du pays, se concentre la majeure partie des activités économiques et que c'est de là qu'émanent les grandes décisions politiques. Tout cela se reflète dans son carnaval où rivalise et se retrouve tout un peuple : les riches des quartiers surplombant la ville comme les pauvres des bidonvilles du bord de mer avec leurs revendications différentes.

Au fil des ans, en dépit des résistances d'origines diverses, religieuses, politiques, familiales, la fête a fini par s'imposer à différents niveaux de la société. De manière générale, la fête constitue un temps fort dans la vie d'une collectivité, un moment de rupture dans le rythme quotidien, empreint de joie et d'exubérance, et marqué par l'irruption ritualisée de l'imaginaire dans le réel. La fête, nous dit Jean DuVignaud, correspond à une période où « la vie collective est la plus intense². D'un point de vue sociologique, elle se présente comme un phénomène ambigu caractérisé par différentes formes de « confusion »³, où s'activent des tendances culturelles, politiques et économiques.

En tant que fête, le carnaval est marqué par l'intensité de la vie collective et n'échappe pas non plus à la confusion. Il porte l'ensemble des contradictions de la société et recouvre de ce fait un « ensemble de notions et d'activités qui le dépassent »⁴.

¹ Cité par Nadine CRÉTIN, *Fêtes et traditions occidentales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, p. 17.

² DUVIGNAUD Jean, *Fêtes et civilisation*, Weber, Genève, 1974, p. 43.

³ GRISONI Dominique, « Esquisse pour une théorie de la fête », *Autrement*, n° 7, novembre 1976, p. 231.

⁴ PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura, *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*, Gallimard, Paris, 1992, p. 188.

Les individus et les groupes sociaux y recourent pour mettre en scène leurs conflits et exprimer leurs aspirations. En plus d'être un outil social dont disposent des millions de gens pour exprimer les tensions et les antagonismes qui les dressent les uns contre les autres⁵, le carnaval fournit aussi l'occasion d'un rapprochement que le rigorisme du temps rend habituellement difficile. Grâce au carnaval, le peuple se retrouve, se rassemble et communique. Ne profite-t-il pas de cette occasion de rassemblement pour formuler ses revendications – économiques, sociales et politiques – à défaut de ne pouvoir le faire autrement ? Le carnaval ne remplit-il pas plusieurs fonctions ? Ne constitue-t-il pas un mode d'expression ?

« Le carnaval a fait naître depuis longtemps un ensemble d'émotions et un corpus de notions qui se répètent partout où il existe »⁶ et « reflète les cultures et les conflits d'une époque »⁷. Son espace apparaît comme un lieu de projections de nombreux comportements, d'aspirations sociales et de revendications de différente nature.

A considérer le contenu des textes des chansons carnavalesques qui véhiculent depuis un certain temps un discours à forte connotation politique, l'espace du carnaval en Haïti, particulièrement à Port-au-Prince, semble être de plus en plus instrumentalisé. Il s'agit ici de montrer l'utilisation à des fins politiques qui est faite par ses principaux acteurs de l'espace du carnaval port-au-princien. Voilà pourquoi nous nous intéressons essentiellement aux *méringues carnavalesques*⁸ tout en présentant les acteurs et quelques éléments liés aux aspects organisationnels.

Historique du carnaval

Historiquement, il demeure difficile de situer exactement les débuts du carnaval. Toutefois, les tentatives d'établir ses origines, son sens et sa nature ont donné lieu à au moins deux courants, lesquels s'appuient essentiellement sur l'étymologie du mot *carnaval* et sur la place particulière qu'il occupe dans le calendrier liturgique chrétien (sa date est fonction de celle de Pâques). Le mot *carnaval* viendrait de *carnem levare* (du latin : « enlever la viande ») : il annonce le jeûne qui va suivre, dont il est inséparable. Dans le même sens, une autre thèse le fait dériver de l'italien *carne vale* (adieu à la viande). Le carnaval disant adieu à la viande se placerait avant le premier jour du Carême, le mercredi des Cendres. Il s'affirmerait ainsi en opposition avec le Carême dont il tirerait son existence. Une autre explication étymologique voudrait que le mot vienne de l'antique journée liée au culte méditerranéen d'Isis, mère de la nature, autour d'un bateau votif, le *Carrus navalis* (« Char naval »), qui marquait la reprise de la navigation au début du mois de mars⁹.

Certains considèrent le carnaval comme une survivance païenne tandis que d'autres y voient une fête d'essence chrétienne. Michel Feuillet¹⁰ dit que « les festivités carnavalesques [...] sont effectivement nées sur le substrat d'un rituel pré-chrétien, multiple, progressivement combattu mais aussi absorbé par le pouvoir chrétien. [...] Le

⁵ Voir CHAPPAZ-WIRTHNER Suzanne, *Le Turc, le Fol et le Dragon. Figures du carnaval haut-valaisan*, Institut d'ethnologie, Neuchâtel ; Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, p. 50.

⁶ PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura, *op. cit.*, p. 187.

⁷ LE ROY LADURIE Emmanuel, *Le carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-1580*, Gallimard, Paris, 1979, p. 43.

⁸ Nom donné aux chansons carnavalesques en Haïti.

⁹ Voir CRÉTIN Nadine, *op. cit.*, pp. 7-22 ; FEUILLET Michel, *Le carnaval*, Le Cerf, Paris, 1991, pp. 9-56.

¹⁰ FEUILLET Michel, *op. cit.*, p. 21.

carnaval, fête non canonique dans le calendrier chrétien, est le prolongement de pratiques antérieures au christianisme, et en même temps a été conforté et défini involontairement par l'Église ». Les réjouissances précèdent le temps d'austérité du Carême, qui conduit les chrétiens à Pâques, fête de la résurrection du Christ, victoire de la vie sur la mort. Au-delà de ses origines discutées, cette fête « issue d'une altérité lointaine se voit paradoxalement érigée en tradition populaire et mise de ce fait au service de l'identité collective »¹¹. Aujourd'hui, « le carnaval fait partie de l'ensemble des choses vénérables nommées "tradition" [et] a été étudié en tant que tel depuis au moins la fin du XIX^e siècle »¹².

Le carnaval est une fête provenant d'Europe qui s'est implantée avec la colonisation dans différents endroits de l'Amérique. Il s'y est bien adapté et a pu incorporer des éléments du folklore indigène d'origine africaine, et indienne dans une moindre proportion, pour donner ce que l'on voit aujourd'hui à Rio de Janeiro (Brésil), Port of Spain (Trinidad), Santo Domingo (République dominicaine) et à Jacmel (Haïti). D'où un carnaval multiforme, mélange de traditions de trois continents où se retrouvent riches et pauvres de ces pays. Le seul élément qui le lie à ses analogues du Vieux Continent reste la date de l'année à laquelle il est fixé. Le carnaval est spécifique à chacun de ces pays et témoigne de leurs difficultés, de leurs souffrances et aussi de leurs valeurs. Il reflète leurs cultures et porte les conflits qui traversent ces peuples.

Evolution du carnaval à Port-au-Prince

Durant ces deux dernières décennies, le carnaval à Port-au-Prince, de l'avis de plus d'un, a beaucoup évolué. Bon nombre d'aspects qui lui donnaient son aspect particulier, faisaient son charme et le transformaient en « symbole d'identité » ont disparu. « *Il reste peu de choses des carnivals des années soixante-dix qui faisaient accourir des gens de nombreux pays voisins. Il est réduit aujourd'hui à un défoulement collectif où il n'y a plus ni déguisements, ni bandes masquées, ni masques, ni couleurs. [...] Nous assistons à une transformation du carnaval traditionnel haïtien en un mouvement de foule, tout simplement, qui n'a rien à voir avec les beaux carnivals travestis organisés un peu partout dans le monde.* »¹³ Ces transformations s'expliquent, pour certains, par les conditions socio-économiques du pays qui sont devenues de plus en plus précaires. Pour d'autres, elles relèvent de la religion, qu'André Corten¹⁴ assimile à la montée d'un « puritanisme haïtien », qui se traduit par la remise en question de nombreux traits culturels de la société haïtienne et se manifeste par le refus, entre autres, de la danse, du tambour, des airs du terroir, des activités de loisir et des manifestations culturelles comme le carnaval et les *raras*¹⁵.

Cette attitude de refus n'est pas propre à Haïti. Elle est liée à la thématique même de la fête qui, parallèlement aux émotions joyeuses et enthousiastes qu'elle suscite chez

¹¹ CHAPPAZ-WIRTHNER Suzanne, *op. cit.*, p. 9.

¹² PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura, *op. cit.*, p. 179.

¹³ Entretien avec un Haïtien vivant depuis plus de vingt ans en dehors du pays.

¹⁴ CORTEN André, *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique*, Karthala, Paris, 2001, p. 12.

¹⁵ Les *raras* constituent un groupe de musiciens, de danseurs et danseuses et de jongleurs qui circulent durant la semaine sainte (avant la fête de Pâques) – considérée comme la *saison des raras* – sous la direction d'un *majòjon* (capitaine). Ils se manifestent surtout dans les zones rurales. Certaines régions d'Haïti (Léogane, Artibonite) jouissent d'une réputation internationale. Voir : *Rara in the Artibonite*, <<http://members.aol.com/mambo125/rara.html>>. Pour aller plus loin : MCALLISTER Elizabeth, *Rara ! Vodou, Power, and Performance in Haiti and Its Diaspora*, University of California Press, Berkeley, 2002.

de nombreuses personnes, engendre chez d'autres des sentiments de réprobation et de rejet. Face aux fêtes sur lesquelles elle n'a aucun contrôle direct, la religion chrétienne s'est toujours illustrée par une opposition qui va jusqu'à interdire toute participation aux fidèles. Aujourd'hui, l'Église catholique notamment essaie de moduler son attitude, sans toutefois reconnaître ces pratiques contraires à l'éthique chrétienne. En revanche, certaines Églises protestantes et les différentes sectes évangéliques d'origine américaine maintiennent la ligne dure, affichant leur méfiance vis-à-vis d'un phénomène réputé sacrilège. Pour elles, comme l'a noté Chappaz-Wirthner¹⁶, « le carnaval, avec sa joyeuse exaltation de la chair, représente le symbole même du monde terrestre en proie à la folie, l'envers de l'idéal chrétien d'ascétisme ». Ainsi le bon chrétien se doit d'y renoncer pour pouvoir hériter de la *Jérusalem céleste*¹⁷. « [Si] dans la réalité et d'une manière générale, aujourd'hui, les différents pouvoirs, civils et religieux, font preuve vis-à-vis du carnaval d'indulgence, d'ignorance, parfois de mépris »¹⁸, il continue, à bien des égards, à faire peur en Haïti.

Le carnaval, en tant que produit reflétant la société, n'a pas échappé aux mutations que la société haïtienne a subies ces dernières années. Par rapport aux années antérieures, il a connu des changements qui l'ont significativement affecté au point que certaines personnes interrogées pensent « qu'il n'y a plus de carnaval en Haïti », « que c'est réduit à un mouvement de foule ». Ce qui n'empêche pas que Port-au-Prince, forte de ses centaines de milliers de participants, soit agitée par un vent de folie qui se traduit par le règne momentané de la licence, des inversions en tous genres et la manifestation d'un sentiment de nivellement et d'abolition des distances sociales entre les participants. Drainant de plus en plus la grande foule¹⁹, les manifestations du carnaval prolongent les fêtes de fin d'année.

Par rapport aux autres fêtes populaires, « le carnaval recèle quelque chose de plus, puisqu'il n'est pas attaché au passé seulement pour le conserver. Il se tourne aussi vers l'avenir et est soutenu par l'espoir d'une nouvelle société qui pourrait bien un jour s'installer pour de bon »²⁰. C'est un espace porteur d'un rêve collectif de joie et de bonheur, de transformation et de résolution des conflits sociaux et politiques, où semblent prédominer les notions de liberté, d'égalité et de fraternité.

Déroulement et défilé

En Haïti, la période du carnaval correspond à un moment de grandes réjouissances populaires et d'intenses dévouements. La saison dite de carnaval commence le dimanche qui suit l'Épiphanie (fête des Rois selon le calendrier liturgique chrétien) et se termine le mercredi des Cendres. Durant les dimanches de préparation dits *dimanches précarnavalesques*, de nombreuses activités sont organisées : concerts publics de groupes musicaux, défilés de *bandes à pied*²¹ et de chars musicaux animés par des DJ dans les grandes artères de Port-au-Prince et des communes avoisinantes.

¹⁶ CHAPPAZ-WIRTHNER Suzanne, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷ Durant les périodes de carnaval, certaines Églises, pour détourner l'attention de leurs fidèles, organisent des camps de retraite spirituelle à l'extérieur de Port-au-Prince.

¹⁸ FEUILLET Michel, *op. cit.*, p. 45.

¹⁹ En 2002, 45% des personnes interrogées envisageaient de participer aux festivités, selon un sondage réalisé par *Haïtiscope* avant le carnaval. Voir <www.metropolehaiti.com> (consulté le 3 mars 2002).

²⁰ PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura, *op. cit.*, p. 188.

²¹ Groupes musicaux qui jouent une musique traditionnelle et qui identifient le quartier ou la zone d'où ils proviennent. Leurs activités, comparées aux autres formations musicales, sont circonscrites aux seules périodes de carnaval. Ils sont aussi appelés *gwoup a pye* (« groupes à pied »).

Les bandes à pied parcourent certaines rues de la capitale dès que le soleil commence à descendre vers l'horizon et jusqu'à des heures tardives. Ces bandes ont pris de l'ampleur et sont devenues au fil du temps des acteurs incontournables de la manifestation. Ces dernières années, à l'instar des autres formations musicales, les *bandes à pied* utilisent de plus en plus le support des médias (radio et télévision principalement) dans la promotion de leurs méringues.

L'histoire des bandes à pied dans le carnaval port-au-princien remonte aux années 1920. Elles monopolisent les rues de la capitale pendant tous les dimanches d'exercices précarnavalesques (avant les jours gras proprement dits) au son d'un rythme entraînant et font danser passants, observateurs et participants. Elles utilisaient comme instruments des tambours, des tambourins et des « clairons-pays », connus sous le nom de « cornets » faits de tôles galvanisées. Aujourd'hui, ces clairons sont remplacés par les instruments à vent modernes : trompettes et trombones. A noter qu'il existe des groupes à pied qui évoluent uniquement dans leurs quartiers respectifs. C'est dire que presque chaque quartier de l'aire métropolitaine de Port-au-Prince dispose de sa propre bande, dont certaines ont plus d'un demi-siècle d'existence.

Durant les trois jours gras, la mairie de Port-au-Prince prend en charge les défilés quotidiens en défrayant certains groupes. Les participants à ces défilés se déguisent au gré de leur fantaisie. Ils portent des masques de fabrication étrangère ou créés localement et arborant les couleurs de leurs bandes favorites. Jusqu'à une période récente, les déguisements étaient plutôt traditionnels, avec un goût prononcé pour les *tainos* (les premiers habitants de l'île) ou certains personnages grotesques de l'histoire, tel *Charles Oscar*²², et, dans une moindre mesure, des personnages contemporains. « Ces personnages qu'on imite et les déguisements dont on s'affuble participent à la mise en scène d'une satire de la vie sociale, politique et économique. »²³ C'est une période de divertissement où se multiplient les bals et les concerts populaires, et où individus travestis et cortèges carnavalesques se produisent dans la féerie des feux d'artifice.

Le cortège, composé essentiellement de groupes travestis, de bandes à pied, de chars allégoriques et musicaux, emprunte le parcours défini depuis plus d'une vingtaine d'années. Il part de la mairie pour atteindre la grande place du Champ-de-Mars où attendent des milliers de gens. Sur la ligne du parcours sont dressés des stands avec des motifs publicitaires bien décorés. Durant les trois jours gras, le défilé s'ébranle chaque jour à la fin de l'après-midi pour s'arrêter le lendemain vers les 2 heures du matin après avoir parcouru une distance d'environ 6 kilomètres²⁴. Le cortège carnavalesque est animé par l'ensemble des participants ; il avance en se frayant laborieusement un passage, au rythme de la foule qui s'amuse et danse en chantant les différentes méringues. Elle reprend en chœur les refrains, les slogans issus surtout des chansons qui ont pour thème la politique locale, dont on se moque allègrement.

²² Selon l'histoire, le général Oscar Etienne alias Charles Oscar, chef de la police de Port-au-Prince, a fait fusiller au cours d'une journée plus de 300 prisonniers politiques au pénitencier national en causant la mort par crise cardiaque de l'ex-président Oreste Zamor, alors prisonnier et sans aucune arme pour réagir, qui s'était indigné d'une telle horreur. Suite à cet acte odieux, en signe de protestation et pour mémoire, un groupe de jeunes gens prit l'initiative, aux environs de 1915, de se déguiser durant les périodes de carnaval à Port-au-Prince en costume noir avec une redingote symbolisant le nom de ce tristement célèbre personnage. Et depuis, cela perdure.

²³ *Hàïti : la musique de carnaval et les konè*, <www.civilization.ca/educat/oracle/modules/cbegin/page02_f.html> (consulté le 23 avril 2002).

²⁴ Voir « Le temps de danser », *Haiti-Correspondance*, n° 53, 5 mars 2000, <www.rehred-haiti.net/archives/info-haiti/0068.html> (consulté le 23 avril 2002).

Dans le carnaval de Port-au-Prince interviennent de nombreux acteurs qui occupent la scène pendant les trois jours gras. La foule se livre sans retenue à cette manifestation de joie, d'excitation, de provocation et de parodie, dans un contexte de défoulement total où l'on tient des propos qui frisent l'obscénité. La foule participe à ce mouvement en déformant les méringues carnavalesques en obscénités, toujours plus crues les unes que les autres. Mais il faut noter que les méringues carnavalesques, aussi innocentes qu'elles puissent paraître, sont conçues pour être transformées par la malice populaire. Cet exercice de transformation se fait magistralement et se retrouve dans tous les genres de la musique haïtienne car le fond et la forme du répertoire ont une très forte connotation érotique. Parfois, c'est l'inconscient collectif qui donne aux textes leur valeur critique, jusqu'à provoquer la colère du pouvoir en place qui réagit par la censure ou par la riposte violente²⁵.

Les méringues carnavalesques

Les méringues carnavalesques ont une connotation satirique et constituent dans la plupart des cas des chansons *pwent*²⁶ qui font allusion à des situations critiques tout en ciblant certains secteurs. Elles sont rattachées « à des circonstances politiques, sociales ou familiales »²⁷ et peuvent être parfois le produit de faits habilement orchestrés, rapportés par colportage durant la période précarnavalesque. Les thèmes traités par les chansons varient d'un groupe musical à l'autre et vont de l'économie à la raillerie sociopolitique, glissent à l'érotisme, voire la pornographie. Ces méringues sont « la parodie grivoise des chansons originellement innocentes répondant [...] à des tendances inconscientes profondes »²⁸.

Ces dernières années, les méringues à succès sont celles qui ont véhiculé des messages très satiriques et qui correspondaient à des critiques à l'égard des gestionnaires de la chose publique²⁹. Chaque Haïtien se cherche et se retrouve dans les textes de ces méringues qui non seulement traduisent le contexte politique dans lequel elles sont écrites mais aussi expriment pour le mieux la problématique haïtienne. Les auteurs dénoncent le gaspillage des ressources, la corruption de l'administration publique à travers le phénomène des « grands mangeurs », l'ingérence américaine dans les affaires internes du pays, la politique des organisations internationales comme le FMI, la cherté de la vie obligeant les Haïtiens à risquer leur vie sur le chemin de la mer. Devant ce lot de problèmes, ils traduisent l'espoir placé dans la jeunesse. Celle-ci est invitée à se ressaisir, à ne pas se laisser corrompre et à se mobiliser pour renverser la situation. Les acteurs politiques sont mis à nu à cause de leur intransigeance, de leurs luttes intestines, menées au détriment des intérêts nationaux. C'est ce qu'expriment les extraits de méringues ci-dessous, tirés du répertoire carnavalesque des groupes les plus en vue³⁰ :

²⁵ SAINT-GERMAIN Yves, *Haïti, l'enfer au paradis. Mal développement et troubles de l'identité culturelle*, Éché Editeur, Toulouse, 1984, p. 76.

²⁶ Flèches.

²⁷ SAINT-GERMAIN Yves, *op. cit.*, p. 65.

²⁸ MIRVILLE Ernst, *Considérations ethno-psychanalytiques sur le carnaval haïtien*, Collection Coucouille, Port-au-Prince, 1978, p. 56.

²⁹ Entretien réalisé le 14 avril 2002. Les groupes de référence dans ce genre d'exercice sont Boukman Eksperyans, Koudjay, Chandèl, Kanpèch, Rèv, Tokay.

³⁰ Groupes signalés dans la note précédente.

*Gade sa nèg yo fè peyi m
 Yo tout bezwen prezidan
 Yon sèl espwa se vwayage
 Pa lage peyi m nan men etranje
 Poun abiye US, lwaye kay, US
 Poun al lekòl US
 Nou touche an goud, nou depanse US
 Gade jèn gason kap gaspiye
 Gade bèl jenn fanm kap gaspiye
 Fòk sa chanje bagay la pa ka rete konsa
 An nou mobilize pou nou fè yon lòt 1804
 Nou pa foure bouch nan zafè yo
 Yo foure bouch nan zafè nou³¹*

Les textes ne portent pas seulement sur la dénonciation ni sur des appels à la mobilisation politique. Dans bien des cas, l'Etat reçoit des félicitations pour ses réalisations. On rappelle soit un passé très ancien lié à une période historique, comme la lutte pour l'indépendance, les mobilisations contre la dictature et les différents régimes militaires qui se sont succédé au pouvoir depuis 1986 :

*Nou gen lontan nap soufri
 Nou gen dèzane nap travay
 Gwo ponyèt kanpe an kwa
 Ki sa pou n fè ak moun sa yo ?
 Ki sa yo te konn fè nou ?
 Yo te konn maltrete nou
 Yo te konn imilye nou³²*

Les méringues peuvent aussi aller jusqu'à prôner une forme de sectarisme politique dans des termes non voilés qui visent directement l'opposition gouvernementale. Cette tendance se manifeste dans de nombreux groupes musicaux qui se disent proches du pouvoir en place. Mais elles peuvent aussi constituer un instrument de propagande gouvernementale.

Jusqu'à cette année, la politique a constitué la source principale d'inspiration des groupes musicaux³³. Certains invitent la population à se méfier des dirigeants politiques traditionnels, dénoncent les corrupteurs, s'en prennent à la communauté internationale tout en prônant un certain nationalisme. D'autres décrivent la situation lamentable du pays détruit par ses fils désunis, pensent que le problème d'Haïti n'est pas à rechercher à l'étranger. Aussi appellent-ils la classe politique à une prise de conscience pour sortir le pays du bourbier dans lequel il se trouve. Le répertoire des carnivals de ces dernières années, vaste et diversifié, regroupe tous les problèmes du pays et de l'homme haïtien, les contraintes de l'évolution sociale et les problèmes d'une jeunesse vouée à elle-même, à la superstition et aux mythes du pays.

³¹ Littéralement : « Regardez ce qu'ils ont fait au pays/ Ils veulent tous être président/ Le seul espoir qui reste, c'est d'émigrer/ Le pays n'est pas à gérer par les étrangers/ Tout est payé en dollars américains/ Le loyer, la nourriture/ Les salaires sont en monnaie locale/ La jeunesse ne sait que faire/ Gaspillage de ressources humaines/ Il faut que les choses changent/ Mobilisons nous pour un autre 1804/ On se mêle pas de leurs affaires internes/ De quoi se mêlent-ils ? »

³² Littéralement : « Il y a longtemps que nous souffrons/ Des années que nous travaillons/ On nous empêche d'avancer/ Que doit-on faire avec ces gens ?/ Comment nous traitaient-ils ?/ Ils nous maltrahaient/ Ils nous humiliaient. »

³³ *L'actualité politique vue par les groupes musicaux*, <www.metropolehaiti.com> (consulté le 6 février 2002).

De la fête joyeuse aux manifestations politiques

Durant le défilé, les chars avancent au rythme d'une foule immense qui semble imposer sa loi. Selon la manière dont le défilé procède, les risques de manifestation restent possibles, car la mobilisation populaire n'est pas exclue. Tel a été le cas en 1989, où le carnaval, à cause d'une méringue piquante réalisée par le groupe *Boukman Eksperyans*, a déclenché un mouvement général de contestation et de refus contre le régime en place. Le carnaval s'est prolongé et s'est transformé en manifestation antigouvernementale avec un tel succès qu'il a forcé les militaires au pouvoir à partir³⁴. Ce ne fut qu'une répétition de l'histoire. A la fin de la Seconde Guerre mondiale, le président Élie Lescot prit la décision de relancer le carnaval après quatre années d'interruption. Malheureusement pour lui, les sorties précarnavalesques coïncidèrent avec les mouvements populaires qui mirent fin à son mandat. Le peuple chantait joyeusement « *A bas Lescot! Vive la Révolution!* ».

Dans ce moment de dévouement et d'intense émotion populaire, les débordements sont fréquents et peuvent devenir néfastes aux régimes en place. Les régimes politiques en Haïti l'ont toujours compris ; c'est pourquoi les gouvernements de ces dernières décennies ont sans relâche essayé de contrôler le flot et le déferlement suscités par les festivités carnavalesques, en mettant ouvertement ou tacitement en garde contre toute expression de protestation politique ou, mieux encore, en monopolisant l'événement. Tout au cours du XX^e siècle, le carnaval fut exploité par bon nombre de gouvernements. Cette exploitation a été plus évidente durant la période de la dictature. Pendant deux ou trois années, sous la présidence de François Duvalier, Haïti ne connut pas seulement une période de carnaval mais deux : le carnaval traditionnel et un autre, organisé au printemps, appelé carnaval des Fleurs, dans lequel le gouvernement faisait sa propagande politique.

L'organisation du carnaval à Port-au-Prince constitue un enjeu politique important, surtout en période électorale³⁵, lorsque les divers ministères veulent s'approprier la gestion de cette fête populaire qui relève traditionnellement de la compétence des autorités municipales. L'exploitation politique de cet événement annuel constitue l'aspect le plus important pour les gouvernants et pour bon nombre d'acteurs. Les thèmes retenus pour le carnaval l'illustrent assez bien, d'autant qu'ils sont choisis par l'Etat en fonction de ses intentions et des événements en termes politiques. En 1934, le carnaval de la Libération a marqué la fin de dix-neuf ans d'occupation américaine en Haïti ; en 1995, le carnaval de la Réconciliation a marqué le rétablissement à l'ordre constitutionnel dans le pays, quatre années après le putsch militaire. Les thèmes les plus fréquents utilisés depuis 1986 sont l'unité, la fraternité, l'union, la paix et le progrès. Toutefois, il est difficile pour les gouvernements d'avoir une totale mainmise sur le carnaval, et les Haïtiens en profitent toujours pour se défouler et se faire entendre.

³⁴ Le gouvernement militaire a été remplacé par un gouvernement civil qui a organisé les premières élections démocratiques du pays en 1990. A la suite du coup d'Etat de 1991, ce même groupe s'est vu interdire la participation aux festivités carnavalesques. Sa méringue a été censurée.

³⁵ « Carnaval 2000 : un enjeu électoral », *Haïti Progrès* (en ligne), vol. 17, n° 45, du 26 janvier au 1^{er} février 2000, <www.haiti-progres.com/2000/sm000126/Xcarnava.htm> (consulté le 14 mai 2002).

En guise de conclusion

Nous avons essayé de mettre en évidence un trait particulier du carnaval haïtien en insistant sur sa fonction politique. Le caractère ambigu du carnaval a facilité son utilisation pour revendiquer une société juste et plus égalitaire. En ce sens, le carnaval, comme le souligne Pereira de Queiroz³⁶, exprime les aspirations, conscientes ou inconscientes, à une société nouvelle. Il mobilise donc l'action des individus pour installer cette société à laquelle ils aspirent.

En effet, le carnaval de Port-au-Prince est composé d'un ensemble d'activités qui le dépassent. Il s'est imposé comme un phénomène populaire qui, de « rêve collectif, de joie et de bonheur », est devenu un instrument de lutte, un espace où tous les problèmes, quelle que soit leur nature, sont passés au peigne fin. On dénonce, on évalue, on propose des solutions, on envisage des sanctions pour les fautifs. On passe au crible de la satire les problèmes sociaux, économiques et politiques, et les mentalités. Ce qui fait peur aux gouvernants qui sont obligés de jouer la carte de la prudence. D'où la nécessité de le contrôler, de le manipuler, ou du moins de contenir dans la mesure du possible ses effets.

Le carnaval en Haïti, notamment à Port-au-Prince, ne doit pas être considéré exclusivement ni comme la fête des gouvernants ni comme celle des gouvernés ; il faut plutôt le voir comme un espace qui permet au peuple de mettre en scène ses conflits et d'exprimer ses aspirations, de dénoncer et de revendiquer, en un mot de dresser en trois jours le bilan des activités de l'année. Son utilisation politique répond dans une certaine mesure au contexte socio-politico-économique explosif dans lequel évolue le pays depuis une quinzaine d'années. Les manifestations carnavalesques dépassent ce moment de liesse et de joie spontanée, de grand défoulement populaire annuel. Au-delà de l'aspect festif et de loisir, le carnaval remplit une fonction politique, de plus en plus exploitée. Son espace sert à tous les acteurs qui l'utilisent pour la propagande politique, la dénonciation, l'évaluation, la critique, et qui rivalisent pour le contrôler.

Les pouvoirs politiques en Haïti ont tout à craindre du carnaval, dont les répercussions et conséquences se révèlent fort souvent défavorables aux gouvernants. Le caractère satirique du carnaval haïtien semble remettre en cause les fondements idéologiques et politiques du pays, d'autant plus que les méringues carnavalesques et les différents slogans sociopolitiques véhiculés perdurent après les festivités : rediffusion des chansons lors des festivals, reprises dans les manifestations et rassemblements politiques, dans les conversations courantes. Impossible d'apprécier le carnaval de Port-au-Prince en l'isolant de son contexte social, économique et politique.

³⁶ *Op. cit.*, p. 187.

Bibliographie

- CHAPPAZ-WIRTHNER Suzanne, *Le Turc, le Fol et le Dragon. Figures du carnaval haut-valaisan*, Institut d'ethnologie, Neuchâtel ; Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, 440 p.
- CORTEN André, *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique*, Karthala, Paris, 2001, 245 p.
- CRÉTIN Nadine, *Fêtes et traditions occidentales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, 127 p.
- DUMAZEDIER Joffre, « Aujourd'hui, à chacun sa mini-fête », *Autrement*, Dossiers trimestriels, n° 7, novembre 1976, pp. 80-85.
- DUVIGNAUD Jean, *Fêtes et civilisation*, Weber, Genève, 1974, 196 p.
- FEUILLET Michel, *Le carnaval*, Le Cerf, Paris, 1991, 123 p.
- GRISONI Dominique, « Esquisse pour une théorie de la fête », *Autrement*, Dossiers trimestriels, n° 7, novembre 1976, pp. 231-240.
- LE ROY LADURIE Emmanuel, *Le carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-1580*, Gallimard, Paris, 1979, 426 p.
- MCALLISTER Elizabeth, *Rara ! Vodou, Power, and Performance in Haiti and Its Diaspora*, University of California Press, Berkeley, 2002.
- MIRVILLE Ernst, *Considérations ethno-psychanalytiques sur le carnaval haïtien*, Collection Coucouille, Port-au-Prince, 1978, 224 p.
- PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura, *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*, Gallimard, Paris, 1992, 244 p.
- SAINT-GERMAIN Yves, *Haïti, l'enfer au paradis. Mal développement et troubles de l'identité culturelle*, Eché Editeur, Toulouse, 1984, 302 p.

Sites Internet

- « Carnaval 2000 : un enjeu électoral », *Haïti Progrès* (en ligne), vol. 17, n° 45, du 26 janvier au 1^{er} février 2000, <www.haiti-progres.com/2000/sm000126/Xcarnava.htm> (consulté le 14 mai 2002).
- Haïti : la musique de carnaval et les konè*, <www.civilization.ca/educat/oracle/modules/cbegin/page02_f.html> (consulté le 23 avril 2002).
- « Le temps de danser », *Haiti-Correspondance*, n° 53, 5 mars 2000, <www.rehred-haiti.net/archives/info-haiti/0068.html> (consulté le 23 avril 2002).
- Radio Metropole, <www.metropolehaiti.com>.

La street parade :
une foule atomisée

Philippe GAZAGNE

[...] *l'humain fait l'animal, l'homme fait la femme, la femme l'homme, l'esclave le roi : un masque, un emblème, un vêtement y suffisent, accompagnés de mimiques et de postures qui montrent assez que ce n'est pas l'imitation qui est le fin mot de l'affaire mais bien la caricature, l'excès et, au-delà, la ré-affirmation, toujours problématique, de l'identité.*

Marc AUGÉ¹

Samedi matin, 10 août 2002. Confortablement installé dans le Genève-Zurich, je suis soudain interrompu dans ma lecture, surpris à la vue de deux jeunes filles en quête de sièges devenus rares. Ces deux jeunes filles se distinguent par leur aspect atypique. Par un temps pourtant humide et frais, elles arborent des tenues plutôt dénudées, assorties d'un plumage synthétique et bigarré. Un regard plus attentif dans le compartiment me permet de constater à quel point celui-ci a été investi par une jeunesse enthousiaste, colorée, inspirée et gominée. Certains, plus timides, habillés en civil, portent de volumineux sacs à dos desquels ils extirpent de temps à autre les « fringues » et accessoires qui constitueront au moment voulu leur panoplie du jour. Le sourire aux lèvres, ils présentent alors avec fierté leur création à leurs amis complices. Quelques-uns, tout en restant dans une ambiance bon enfant, s'emploient à adresser de temps en temps à d'autres bambocheurs gestuelles ou verbes provocateurs. Sur les tablettes, les tubes de gel coiffant et autres sprays de couleurs vives se disputent une surface devenue trop étroite. A un tour d'horloge de Zurich, le compartiment affiche largement complet et ne peut que difficilement ingurgiter de nouveaux candidats au voyage. Mon voisin, visiblement amusé par mon regard inquisiteur, me présente alors une brochure au *design* pour le moins futuriste. Malgré un étouffant graphisme aux caractères numériques, un coup d'œil à travers les pages m'aide à comprendre l'objet de toute cette énergie. Sous un style mi-digital mi-psychédélique, la couverture présente la *street parade* en mettant en scène l'œil d'une enceinte acoustique et le slogan *peace*. Trente et un *love mobiles*², sous des bannières aussi étranges qu'anglophones (*happy people, colours of life, sweet and sexy, alien tribe, pitbull beats, utopia fetish deluxe*, pour donner quelques exemples), défilent devant des centaines de milliers d'adeptes de la fête et de la techno³. Mon voisin m'explique que l'édition 2001 avait réuni un million de personnes dans les rues de Zurich⁴. Comment ne pas s'interroger devant la popularité d'un tel rassemblement ? Comment ne pas s'étonner devant une telle exubérance ? Une fois n'est pas coutume, devant le spectacle de cette surprenante mobilisation et de cette énergie juvénile, je décide de m'offrir le luxe trop rare de modifier le programme de mon week-end et de me laisser entraîner dans la vague de la *street parade*.

¹ AUGÉ Marc, préface, in D'AYALA Pier Giovanni, BOITEUX Martine (dir.), *Carnavals et mascarades*, Bordas, Paris, 1988, p. 8.

² Terme désignant les chars du défilé de la *street parade*.

³ Le mot dérive de « technologie » et désigne à l'origine un mouvement musical électronique né à Detroit dans les années 1980. Il est devenu aujourd'hui l'appellation générique de toutes les nouvelles formes de musique électronique.

⁴ Ce qui en fait le rassemblement le plus populaire du pays.

Description : entre énergie débordante et provocation

L'effervescence de la gare de Zurich est spectaculaire. Le hall d'arrivée est surchargé de milliers de fêtards travestis. Beaucoup y ont installé leur couche depuis la veille. Le voyageur civil se fait rare. Une grande diversité d'accoutrements est observable. Cette foule démontre un penchant pour la richesse de tons et l'exubérance des matières. Les matières synthétiques et le vinyle fréquentent le pelage coloré. Le jean percé et agrémenté de points de peinture côtoie le cuir fétichiste. Si la mode courte s'assure la suprématie, les pantalons moulants côtoient aisément les coupes larges. Le string est roi, bien mis en évidence au-dessus de la ceinture ou en duo avec des guêtres en fourrure fluorescente. La chevelure teintée participe à cet esthétisme tape-à-l'œil. Le kilt écossais et la chemise hawaïenne jouent la dissidence et tentent de séduire la chemise de nuit ou les pattes d'éléphant. Les couleurs criardes restent les plus appréciées, mais le transparent ne se porte pas mal non plus. L'ange, le diable, le masque vénitien, la vache *Milka*, le poisson argenté et Icare se réinventent un carnaval estival. Les pastiches de *Superman*, de *Braveheart* et de *Star Trek* démontrent une propension à la puérilité, une attirance pour le fantastique et le merveilleux. L'Iroquois et le corsaire partent à la recherche du temps de l'innocence et du jeu. Naïveté enfantine et goût pour une esthétique aguichante forment un curieux ménage, comme ce couple composé d'un père Noël et d'une mère Noël dévoilant savamment leurs chairs.

Chacun se crée un personnage, écrit son histoire du jour, souvent avec son compagnon ou ses proches, comme en témoigne le nombre de binômes ou de trinômes déguisés selon un même thème ou une même couleur. Cette diversité semble signifier que le style importe peu : la *street parade* semble être la fête à tous, chacun prenant goût à s'habiller selon son désir. La disgrâce se mêle à la beauté, le *trash* au *glamour*. Des hommes s'habillent en femmes, des femmes en hommes. Chacun semble vouloir se distinguer et être unique. Des courageux passent la journée sur des échasses ou s'infligent un fardeau en forme d'énormes pieds-bots, telles les célèbres sculptures de Giacometti. Le *piercing*⁵ et le tatouage sont omniprésents, tandis que le maquillage et la perruque ajoutent la touche finale. Un stand *Fructis Style Garnier* permettra aux derniers « civils » de parader gominés. Les quelques miroirs présents dans le hall de la gare sont énormément sollicités par cette jeunesse narcissique. Quelques-uns prennent un malin plaisir à se désaltérer dans une bouteille en forme de phallus. Les passants sont tantôt déboussolés, tantôt ravis par le spectacle. Les premiers sont alors rassurés à la vue de deux violonistes proposant un duo plus classique à l'une des sorties de la gare. Les seconds régaleront leurs pellicules photo de souvenirs colorés et de travestis provocateurs.

Cette foule emprunte peu à peu la *Hauptbahnhofstrasse* pour se rendre sur les lieux du défilé au bord du lac. La techno s'est introduite dans tous les recoins. Il est difficile d'y échapper : elle est partout, dans la rue, les magasins, les bars, les restaurants. Le passage dans un restaurant McDonald's oblige les visiteurs à se protéger les oreilles. Un DJ⁶ s'y assure que tous les clients vibrent de tous leurs membres sous un déluge de décibels. Témoins de la mainmise commerciale sur l'événement, de nombreux magasins de marque ont installé des espaces techno extérieurs assortis de puissantes sonos. Deux jeunes filles, dansant au milieu de la rue, semblent en état d'apesanteur, comme le suggère le mouvement aérien de leurs bras.

⁵ Le *piercing* consiste à se faire percer certaines parties du corps (nez, bouche, oreilles, arcades sourcilières...) pour y introduire un bijou, un ornement, un fétiche, etc.

⁶ Contraction de *disc jockey*, le DJ mixe et compose de la musique techno créée à l'aide de l'ordinateur. Il est aujourd'hui reconnu comme un artiste à part entière.

Sous une pluie battante, il est surprenant de constater à quel point il est difficile de se frayer un chemin à travers ces milliers de personnes déjà en place deux heures avant la parade. A ces initiés enveloppés dans leurs appareils festifs se joint un public de novices ou de spectateurs curieux en civil. Le travesti en rose fluo se trémousse à côté du couple quadragénaire accompagné de ses nymphettes. La foule patiente en admirant des groupes de danseurs techno qui se mettent en scène sur des espaces baptisés *joy, peace, love, freedom, tolerance, happiness* ou encore *energy* par Coca-Cola. Ces danseurs affichent un comportement uniforme fondé sur la provocation et le culte du corps. Des écrans géants exacerbent en gros plans des gestuelles éminemment suggestives sur fond de musique techno avec comme seules paroles *We bring peace to the world*. La nudité triomphe sous le martèlement régulier des sonos. La même technique suggestive est de mise sur les fameux *love mobiles*. Les heureux élus⁷ s'y dévoilent en spectacle dans des mouvements ondulants faisant saillir les muscles de leur corps. Des applaudissements complices répondent à ces chorégraphies improvisées sous le joug d'une musique assourdissante. Les décorations des chars, peu élaborées, s'effacent devant ce son anonyme et ces danseurs mécaniques. Sur une de ces plates-formes roulantes, une voix venue de la *soul* américaine constitue une des seules expériences vocales du défilé. Par cette absence de paroles et son niveau sonore, cette musique semble s'adresser exclusivement au corps. Les mêmes gestes, à quelques nuances près, sont inlassablement reproduits. La pluie ne cessera de tomber pendant un défilé qui durera de 15 à 21 heures, sans décourager un infatigable public⁸. Cette débauche d'énergie est impressionnante du fait de l'absence apparente d'un but à ce surpassement, tel l'esprit de compétition pour le sportif.

Les motivations déclarées : entre hédonisme et exhibitionnisme

Un tel rassemblement donne de prime abord une impression d'homogénéité festive. En privilégiant les discussions informelles, nous avons tenté de définir les motivations et le sens que chacun donne à la fête.

A la question « *Pourquoi êtes-vous venu à la street parade ?* », de nombreuses réponses sont celles d'une foule qui ne songe qu'à l'amusement : « *L'ambiance est géniale* », « *C'est cool* » ou « *Je viens pour m'amuser et m'éclater* ». La musique prendrait même une dimension secondaire : « *Ici, le but est de jouer. La musique, on s'en fout.* » Priment donc une dimension festive et hédoniste, une vision de plaisir et de divertissement. On vient ici pour s'évader : « *C'est bon pour le moral.* » On cherche vainement des revendications ou des messages plus explicites, ce qui fait dire à certains que « *la street parade est aussi superficielle que le monde dans lequel nous vivons* ». A la question « *Pourquoi t'es-tu coloré ainsi les cheveux ?* » les réponses sont généralement : « *Pour essayer quelque chose de nouveau* », « *Parce que c'est cool* » ou « *Je trouve cela super* ». Interrogés sur la signification de leur déguisement, ils rétorquent : « *Cela ne représente rien de spécial* » ou « *Je ne sais pas* ». A l'opposé du message de rassemblement des organisateurs *We bring peace to the world*, l'absence de contenu semble faire la fierté de ces jeunes. On assiste au triomphe de l'apparence et au refus de la substance. Personne n'a plus à s'identifier à quoi que ce soit, et chacun peut être lui-même comme il l'entend. Ici, on ne conteste rien, on ne cherche qu'à s'amuser. « *Ce qui compte, c'est de s'évader* », « *rompre avec le quotidien* ».

⁷ Les places sur les chars semblent dorénavant se vendre, ce que regrette Christoph SOLTSMANNOWSKI dans son interview accordé à la *Neue Zürcher Zeitung*, « *Kreativität und Spontaneität sind noch immer auszumachen. Ein Rückblick auf zehn Jahre Street Parade* », le 7 août 2002.

⁸ Selon les organisateurs, sous une pluie battante, 650'000 personnes ont assisté à la *Street parade 2002*. Elles étaient 1 million en 2001 sous un soleil radieux.

La musique et la danse exaltent les sens. Ainsi la conscience de la réalité s'estompe. L'importance du ressenti est régulièrement exprimée dans les témoignages. On ne se parle guère. Nombreux sont ceux qui semblent étrangement isolés dans leur bulle, le contact avec l'extérieur se limitant à de rares coups d'œil pour s'assurer du regard contemplatif des autres. Mis à part quelques sourires ou clins d'œil, les échanges restent rares. On ne noue pas de relations. Les rencontres paraissent secondaires. Le souci principal est de danser et de ressentir. Cette célébration de la sensualité semble être vécue plutôt individuellement. La techno ne semble pas être une musique de contact, mais plutôt de recherche du plaisir solitaire. Ce qui fait dire à Patrick Chabbey que « chacun affiche son slogan, individu atomisé qui n'a d'autre horizon que lui-même, d'autre projet que l'instant, d'autre rêve en ce jour de parade que d'exister le plus intensément possible. [...] La techno est le parfait mortier sonore dans lequel faire communier ces individualités affichées »⁹. Loin de susciter des sentiments de communion et de partage, la *street parade* serait-elle un espace où s'expriment des attitudes individualistes? Le bruit sourd du pilon serait-il une célébration d'une société où seul l'individualisme triomphe, ou la consécration d'un groupe dont la parfaite communion se passe de parole ?

On est ici à la recherche d'une liberté qui ferait aujourd'hui défaut dans la société. « Ici on peut se distinguer. Dans la vie quotidienne, c'est mal vu », « Je me sens bien ici car on m'accepte comme je suis habillé », « Je peux être enfin moi-même, être sexy ». Cette liberté exacerbée se manifeste par un manque évident de civilité : on jette sans scrupules la bouteille consommée à terre comme on fumait le matin même des cigarettes dans les wagons non-fumeurs.

Le goût prononcé pour l'ostentation semble être une constante. « J'attire les regards et j'aime cela » ou « Les gens me regardent : c'est excitant », me déclare-t-on. On veut « être vu par le plus grand nombre de gens possible », « être unique », « être sous les flashes », « être la plus belle diva de la street ». La musique ne semble être que le prétexte à d'autres motivations. On est là pour se montrer et s'exhiber. Cette exacerbation du paraître se manifeste par une approche jusqu'au-boutiste. Dansant toute la journée sous la pluie, on nie la fatigue et le froid. Ici, rien n'est normal, on ne peut ni être fatigué ni tomber malade. Comment peut-on expliquer ce goût prononcé pour la provocation ? Que signifie cette quête de rituels exhibitionnistes, cette aspiration à une fantaisie débridée ?

Le carnaval : le même esprit épicurien et outrancier

Cet hymne à la nudité n'est pas sans rappeler le carnaval brésilien et ses danseuses vêtues de constellations d'étoiles peintes à même le corps. Les *Bahianaises*¹⁰, capables de tournoyer pendant des heures, plongées à corps perdu dans les rythmes de la samba, rivalisent d'énergie avec nos bambocheurs zurichois. Les deux événements partagent le même sens de l'intemporalité et de l'intensité : la folie *carioca*¹¹ embrase les rues de Rio pendant quatre jours et quatre nuits. Mardi gras, veille des Cendres, quatrième jour du carnaval et jour du défilé final, constitue l'un des moments les plus passionnés de l'année. Chapelets de plumes, strass, chair portée aux nues, festival de coloris, rythme orchestré par la *bateria*¹² font souffler à Rio le même esprit ludique, extravagant et

⁹ CHABBEY Patrick, « Sur les pavés, la fête », *L'Hebdo*, n° 32, 7 août 1997.

¹⁰ Danseuses d'une des plus célèbres écoles de samba de Bahia.

¹¹ Du nom d'une rivière de la région de Rio, signifie « de Rio de Janeiro ».

¹² Orchestre de percussion des écoles de samba constitué de milliers de tambours.

excessif qu'à Zurich. La même inspiration subversive, le même goût hédoniste et libertaire, la même exhibition outrancière s'y retrouvent. « Et tout Rio s'électrise, s'époumone, s'épuise dans la danse, l'alcool, la séduction, le don de soi. »¹³ Les chars du carnaval, point de mire du défilé, arborent des décors délirants et font l'objet d'une tout autre attention que les *love mobiles*. Préparés pendant de longs mois à l'abri des regards indiscrets, ils représentent le projet de toute une école de samba. Ouvrage d'un collectif, certains chars sont poussés à mains d'hommes. Les scènes démontrent un goût pour le merveilleux et le mystérieux, font régulièrement référence au mythe de l'*Atlantide* ou de l'*El Dorado*, à des royaumes d'or et d'argent, à une faune anthropomorphique et à une flore abondante. « Ainsi le carnaval prodigue ce à quoi aucun peuple ne renonce et que tous désirent, une grande illusion. »¹⁴

Ici on expérimente l'altérité de maintes façons. On confronte les icônes à des symboles venus d'ailleurs : le sphinx, le dragon chinois, l'éléphant blanc indien, Bouddha, le kabuki japonais sont sujets à métissage. On admire une geisha blonde, une cendrillon noire ou une sirène mulâtresse. Le barbu se mue en odalisque¹⁵. Nu, déguisé ou masqué, chacun s'offre le luxe de devenir autre. En ce jour de fête, on s'expose sans crainte du jugement. « Tour à tour prince ou princesse, Grec ou Tyrolien, chacun d'entre nous se fait le personnage d'une fête dionysiaque où il devient autre, et, plus encore, lui-même. »¹⁶ Le carnaval est fondé sur une inversion de la réalité. « Le peuple [...] confiné aux taudis et aux rues en terre, vivant sa vie à l'étroit, a soif de grandes choses. »¹⁷ Au Brésil, le carnaval, vécu comme la fête nationale, est l'un des piliers de l'identité nationale. « Comme version fantasmée de l'histoire du Brésil, le carnaval est une forme de remémoration, et l'oubli qu'on y cherche [...] s'opère dans l'actualité d'un retour où, une fois supprimée la temporalité historique et bousculées les chronologies, nous revivons le passé dans le présent et recréons notre identité. »¹⁸

Sous toutes les latitudes, par la pratique récurrente de l'altérité, les rites carnavalesques identifient. Partout dans le monde, l'homme a toujours imaginé des mascarades, malicieuses machines à explorer les limites, à interroger l'autre autant que soi¹⁹. Si le carnaval rythmait les saisons et, dans nos contrées, la fin d'un hiver de pénuries, Joël Gendreau observe que, avec la conscription, il constituait un rite de passage important à l'âge adulte : « Au cours des *liberalia* romaines – issues des dionysies et des bacchanales – le “puer” dépose la toge prétexte, liée à l'enfance, pour ensuite être revêtu de la toge virile, symbole de son entrée dans la vie adulte. »²⁰

¹³ MAIGNE Jacques, « Rio, la folie carioca », *Géo*, n° 252, février 2000, p. 21.

¹⁴ MILAN Betty, *Rio, dans les coulisses du carnaval*, traduit du portugais (Brésil) par Alain Mangin, Editions de l'Aube, Paris, 1988, p. 10.

¹⁵ Pour une description de toutes ces scènes, voir l'ouvrage de MILAN Betty, *op. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

¹⁹ Pour un tour du monde de ces techniques carnavalesques, en passant par Bâle et Lötschental, voir le fascinant ouvrage de D'AYALA Pier Giovanni, BOITEUX Martine, *op. cit.*

²⁰ FEUILLET Michel, *Le carnaval*, Cerf, Paris, 1991, p. 25, cité in GENDREAU Joël, *L'adolescence et ses « rites » de passage*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, p. 33.

Quête identitaire

Claude Rivière fait l'analogie entre les rites de passage à l'adolescence dans les sociétés traditionnelles et les comportements adolescents contemporains²¹. La société moderne met en péril ces occasions de célébrer les étapes de la vie. « Les étapes de maturation de l'individu, si marquées dans les sociétés traditionnelles, se heurtent aujourd'hui à l'émiettement de l'accession au statut d'adulte. »²² Les rites rassurent et facilitent les changements. Nous sommes aujourd'hui davantage livrés à nous-mêmes pour construire notre identité. « L'individu tend de plus en plus à s'auto référencer, à chercher en lui-même, dans ses ressources propres, ce qu'il trouvait auparavant à l'intérieur de la culture et dans la compagnie des autres. »²³ « La latitude élargie des choix se paie paradoxalement d'une incertitude sans précédent. »²⁴ L'adolescent éprouve le besoin de construire lui-même ses propres rites de passage. Il dépouille son corps de tout signe et geste imposés par un statut social. Le temps d'une parade, il se joue des codes sociaux conventionnels, prend ses distances d'avec son image et sa personnalité en société. Nu comme un ver, il vit sa période liminale de marginalisation²⁵, de contestation. Il cultive l'ambiguïté, oscillant entre liberté et ordre, entre instinct et raison, entre enfance et maturité. En expérimentant l'excès, il se cherche, aspire à franchir le seuil de l'adolescence, frappe à la porte du monde adulte.

La street parade, miroir de la société moderne ?

Ensemble, ces jeunes jouent le même jeu de la grande illusion : mirage du monde merveilleux de l'enfance, temps de l'innocence et du jeu, fantasme d'une communication non verbale, sans conflit, utopie du ressenti, vision onirique d'une exaltation collective. Ils pratiquent la dérision et l'inversion. Ils reviennent à des pulsions primitives que le cadre quotidien étouffe. Ils montrent leurs corps à une société qui s'efforce d'évincer toute manifestation corporelle. Ils ressentent un corps que l'homme moderne ignore. Le triomphe de l'apparence, de l'ostentation, d'une esthétique tape-à-l'œil s'exprime comme une réaction à l'homogénéisation de la vie sociale²⁶, leur philosophie de l'instant et leur futilité comme une aversion envers une logique productiviste, comme une désillusion à l'égard de l'idée de progrès. Ils mettent leurs sens dans tous leurs états pour dénoncer une rationalité outrancière. Ils préfèrent la promiscuité à la distance d'usage en société, le dévoilement du corps à son habituel effacement. Leur créativité débordante exprime leur ennui face à leur style de vie. Leur goût de réaliser par eux-mêmes signale un refus de se laisser dicter leurs comportements. Face aux discours auxquels ils ne croient plus, ils réfutent tout contenu, ils jouent l'illusion d'un langage basé sur les sensations et les émotions. Face au constat des carences relationnelles dans nos sociétés modernes, ils fantasment une cohésion paillardes et fusionnelle.

²¹ RIVIÈRE Claude, *Les rites profanes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, pp. 137-138.

²² SEGALEN Martine, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998, p. 23.

²³ LE BRETON David, *Passions du risque*, Métailié, Paris, 1991, p. 12.

²⁴ *Ibid.*, p. 46.

²⁵ Les « rites de passage » d'Arnold Van Gennep se scindent en trois séquences : rites de séparation (préliminaires), rites de marge (liminaires) et rites d'agrégation (postliminaires). Voir VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Picard, Paris, 1909.

²⁶ Voir RIVIÈRE Claude, *op. cit.*, p. 17.

Les « noceurs » de la parade expriment leurs angoisses, nous envoient un signal, révèlent la fragilité de notre ordre, la difficulté de s'épanouir dans notre société, ses contradictions. Ils nous associent à leur quête individuelle et sondent notre identité collective. Tels des jeux de masques, ils nous proposent un miroir de notre société, un espace pour réfléchir aux transformations de notre existence.

Bibliographie

D'AYALA Pier Giovanni, BOITEUX Martine (dir.), préface de Marc AUGÉ, *Carnavals et mascarades*, Bordas, Paris, 1988.

CHABBEY Patrick, « Sur les pavés, la fête », *L'Hebdo*, n° 32, 7 août 1997.

FONTAINE Astrid, FONTANA Caroline, *Raver*, Anthropos, Paris, 1996.

GENDREAU Joël, *L'adolescence et ses « rites » de passage*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998.

KOCHTCHOUK Oleg, *Carnaval, rites, fêtes et traditions*, Cabédita, Lucerne, 1999.

LE BRETON David, *Passions du risque*, Métailié, Paris, 1991.

MAIGNE Jacques, « Rio, la folie carioca », *Géo*, n° 252, février 2000.

MEICHTRY Renaud, ROSSE David, VACHERON Joël, *Le rythme comme médiation. Mouvement techno et nouvelles technologies*, Institut d'anthropologie et de sociologie, Université de Lausanne, 1997.

MILAN Betty, *Rio, dans les coulisses du carnaval*, traduit du portugais (Brésil) par Alain Mangin, Editions de l'Aube, Paris, 1988.

RACINE Etienne, *Le phénomène techno*, Imago, Paris, 2002.

RIVIÈRE Claude, *Les rites profanes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

SARTORETTI Thierry, « Mais à quoi marche la techno ? », *L'Hebdo*, n° 32, 7 août 1997.

SEGALEN Martine, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998.

SOLTMANNOWSKI Christoph, interview de, « Kreativität und Spontaneität sind noch immer auszumachen. Ein Rückblick auf zehn Jahre Street Parade », *Neue Zürcher Zeitung*, 7 août 2002.

VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Picard, Paris, 1909.

Du plaisir d'offrir à la corruption obligée ?

Quynh Thu TRAN

Introduction

A nation is not modern unless its people are modern. (« Une nation ne peut être moderne à moins que sa population ne le soit aussi. ») Cette affirmation des partisans de la théorie de la modernisation signifie-t-elle que le processus de développement exige d'abandonner les valeurs du temps passé et les rites culturo-religieux ? Si tel était le cas, comment expliquer la foule qui se presse dans les magasins pour acheter des cadeaux à l'aube de Noël dans les sociétés chrétiennes ou la préparation scrupuleuse du *tien mung tuoi* (rite d'offre de l'argent de vœux de bonheur) à l'occasion du Nouvel An lunaire dans les sociétés confucianistes de l'Asie de l'Est ? Quelle est la logique de ces phénomènes ? Quelles sont leurs implications pour nos sociétés dites industrialisées ? Ont-ils toujours le même sens qu'à leur origine ? La société vietnamienne, à l'épreuve du processus d'individualisation, préserve-t-elle les « fonctions traditionnelles » de ses rites coutumiers ?

Les fêtes familiales

Les rites, hormis leur fonction de contrôle social, de renouvellement de la croyance et de reproduction du passé, ont une efficacité matérielle : définir l'identité d'un groupe et/ou reconforter l'unité d'une nation. Selon Emile Durkheim, les rites sont les germes initiaux de la vie religieuse qui renforcent la solidarité sociale et le consensus à travers des croyances partagées.

Pour les chrétiens, la fête de Noël célèbre la *Nativité du Christ*. A partir du milieu du XIX^e siècle, ce rite religieux commença à prendre une tonalité familiale et « seule la classe moyenne lui [Noël] attache quelque importance »¹. Selon Martyne Perrot, « la transformation profonde du sens même de la fête de Noël est aussi directement liée à l'avènement d'un nouveau souci pour la vie privée... [Cette fête a pour but de] valoriser le "foyer" qui devient, à cette époque, une sorte de refuge, un rempart à une société qui s'industrialise brutalement »². Avec le temps, elle se charge d'un sens sociofamilial, et quelque peu folklorique.

A l'occasion de Noël, les adultes ornent et illuminent leur maison avec les bougies fixées sur des sapins alors que les petits attendent avec impatience le Père Noël en houppelande rouge, perruque de longs cheveux blancs et barbe grise qui vient distribuer les cadeaux. Dans *Un conte de Noël*, Charles Dickens a décrit la fête de Noël comme une « période agréable, de bonté, de pardon et de charité ; le seul moment que je connaisse, dans tout le long calendrier de l'année, où hommes et femmes semblent consentir à ouvrir librement leur cœur endurci et à considérer leurs subalternes comme de vrais compagnons »³. Selon Martyne Perrot, « la philosophie de Noël ne se limite pas à cette découverte de la compassion [...], elle est aussi une ode à la famille, saisie – ce qui est nouveau – à travers les liens affectueux qui unissent les différentes générations »⁴. Dans un autre roman, Dickens détaille encore : « Un repas de Noël en famille, nous ne connaissons rien dans la nature qui soit plus merveilleux. Il semble y avoir une magie dans le nom même de Noël. Les jalousies et les discordes mesquines

¹ PIMLOTT James, *The Englishman's Christmas*, Harvester Press, Stanford Terrace, Sussex, 1978, p. 80. [Tout au long de cet article, les citations extraites d'ouvrages en anglais ont été traduites par nos soins.]

² PERROT Martyne, *Ethnologie de Noël*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2000, p. 72.

³ DICKENS Charles, *Un conte de Noël*, Fleuron, Paris, 1996 [1843], p. 27.

⁴ PERROT Martyne, *op. cit.*, p. 83.

sont oubliées : les sentiments de sociabilité se réveillent dans les cœurs qu'ils avaient depuis longtemps désertés [...] Et tout n'est que bonté et bienveillance. »⁵ Ainsi, Noël permet la réactualisation cyclique de grandes vertus et de pratiques sociales : charité, solidarité, compassion, espérance, famille, cadeau, enfance...

Par opposition à la fête de Noël, la fête du Nouvel An lunaire au Vietnam ou la fête du Premier Jour de l'an (la fête de Printemps) dans les pays influencés par la culture chinoise sont l'occasion de *commémorer les ancêtres*. C'est la fête traditionnelle qui illustre toutes les particularités de la culture de l'Asie de l'Est. Le « Premier Jour » est le moment le plus important qui marque l'arrivée d'un nouvel an. C'est aussi le jour où se déroulent les rites et les cérémonies traditionnelles : offrande de repas aux ancêtres, repas regroupant la famille élargie, repas pour souhaiter une longue vie aux aînés, rituel d'offre de l'« argent du bonheur », rite de présentation des vœux de bonheur, auxquels s'ajoutent les coutumes qui consistent à arriver le premier chez quelqu'un de bon matin le jour de l'An, ou à consacrer ce jour à la composition de poèmes.

Durant la fête, toutes les activités professionnelles s'interrompent⁶ pour permettre à chacun d'effectuer ces rites, de rencontrer les membres de la grande famille, les anciens professeurs et les anciens amis, et de visiter les pagodes afin de demander la protection du Bouddha. Tout le monde doit porter des vêtements neufs, prendre un bain parfumé avec des herbes spéciales, orienter sa pensée vers la bonté et le bonheur et utiliser de « beaux mots » choisis pour cette occasion. A l'arrivée du Nouvel An, toutes les familles doivent nettoyer et décorer leurs maisons, notamment l'autel des ancêtres, et préparer les plats de Nouvel An tels que gâteau de riz gluant, gelée de viande de porc, potage de bambou séché, pâté aux oreilles de porc, confitures, etc.

Le renforcement de la cohésion et la solidarité

Dans les sociétés occidentales du XIX^e siècle, l'échange de cadeaux de Noël est devenu une pratique obligatoire, conforme au nouveau rêve bourgeois. Le cadeau que l'on faisait d'abord à l'enfant, puis aux proches, a évolué en s'inspirant de l'éthique de la charité : Noël permettait aux sentiments et aux pratiques charitables de se déployer pour donner l'illusion que l'injustice sociale avait trouvé son remède. Famille, enfance et charité forgèrent dès lors une sorte de nouvelle « trinité » profane, qui façonne l'éthique tant religieuse que laïque de la fête.

Au début du XX^e siècle, on commença à penser aussi aux amis et aux collègues, et non seulement aux enfants ou aux parents proches. En général, on délaisse les « cadeaux utiles » pour ceux qui procurent « un peu de luxe, un peu de superflu » : produits en céramique ou cristal, livres, chocolats, poupées, etc. La règle générale de l'offre de cadeaux est toujours bien respectée : leur importance est proportionnelle au degré d'intimité du réseau de parenté (une mesure économique de la valeur affective accordée à sa parenté ?). Les parents sont toujours de plus généreux donateurs que leurs enfants. Les femmes reçoivent plus que les hommes. La lignée maternelle offre plus de cadeaux que la lignée paternelle. Car la norme veut que le transfert de cadeaux suive un ordre descendant pour « redistribuer » les biens économiques et pour « resserrer » les liens sociaux.

⁵ DICKENS Charles, « Un repas de Noël », extrait des *Esquisses de Boz*, Gallimard, Paris, 1986 [1836], p. 252.

⁶ Dans le contexte de guerre, la fête de Nouvel An est l'occasion d'un cessez-le-feu temporaire de trois jours pour que les belligérants puissent respecter ces rites.

Le rite d'offre de l'« argent du bonheur »

Un ancien proverbe vietnamien affirme : *Le premier jour du Nouvel An est pour la famille paternelle, le deuxième jour de l'An, pour la famille maternelle, et le troisième jour, pour les anciens professeurs.* Les trois premiers jours de l'An sont les plus « sacrés » de l'année. *Le premier jour de Nouvel An est pour la famille paternelle^a* : le matin, après avoir offert le repas rituel aux ancêtres, l'aîné (ou son épouse) invite les parents à s'asseoir sur deux grandes chaises placées près de l'autel des ancêtres. Toute la grande famille, assemblée selon l'ordre hiérarchique (les garçons et leurs épouses, les filles et leurs maris, les petits-enfants, les arrière-petits-enfants...), se prosterne deux fois, les mains jointes, et formule ses vœux de bonheur, de santé, de prospérité et de longévité aux parents. A leur tour, ces derniers vont offrir aux enfants des enveloppes rouges contenant des billets d'argent tout neufs^b. *Le deuxième jour de l'An est pour la famille maternelle* : ce matin-là, chacun rend visite à sa famille maternelle. Les deux familles organisent un repas commun avec les plats typiques de la fête. Elles s'offrent mutuellement de l'« argent du bonheur » accompagné de vœux. *Le troisième jour est pour les anciens professeurs* : si les parents donnent la vie « biologique » et élèvent des enfants, ce sont les professeurs qui leur apportent les connaissances et les leçons morales. Ainsi, le Nouvel An est l'occasion de remercier ceux qui donnent la vie « intellectuelle et spirituelle ». L'argent du bonheur destiné aux anciens professeurs est une manière de leur souhaiter une longue vie pour transférer leurs connaissances aux jeunes.

Pour les femmes, les premiers jours de l'An sont l'occasion d'offrir l'« argent du bonheur » au Bouddha pour demander sa protection pendant toute l'année. A la sortie des pagodes, elles distribuent l'argent du bonheur aux mendiants dans la rue en leur souhaitant d'accéder à une meilleure condition durant la nouvelle année. Par ce geste de charité, elles accumulent un « héritage de bonheur » pour les générations suivantes de leur famille. Dans les entreprises, après les trois jours de congé passés en famille, pour marquer la réouverture du bureau, l'employeur offre aussi à chacun de ses employés une enveloppe rouge pour les remercier de leur fidélité et de leur assiduité et formuler son souhait pour que s'épanouisse la coopération au sein de l'entreprise. Ce premier jour de travail est destiné aussi à des échanges de vœux entre collègues. De retour du bureau, le chef de famille va rendre visite, au nom de toute sa famille, aux autres familles du quartier (ou du village) pour leur présenter ses vœux. Quant aux petits marchands ou restaurateurs, le premier jour d'ouverture de l'année est aussi l'occasion d'offrir l'argent du bonheur à leurs clients. Cette offre constitue un remerciement mais aussi un vœu pour « fidéliser » les clients en essayant de transformer en lien « familial » ce qui n'est qu'une relation « vendeur-client »^c.

^a Dans les sociétés féodales, pour les familles mandarinales, très tôt le matin du premier jour de l'An, le roi convoquait ses officiers et leurs épouses pour un moment de réjouissance et de fête. Cette réunion informelle (toujours accompagnée d'un banquet) était aussi l'occasion pour le roi d'offrir des enveloppes contenant l'argent du bonheur.

^b Ces billets doivent porter un numéro de série ou un montant identique à l'âge de la personne en question.

^c Cette pratique est préservée même par les restaurants vietnamiens à l'étranger, tel le restaurant Bat Dat à la rue des Rois, à Genève. L'auteure a eu la surprise et le plaisir d'y recevoir ainsi un petit présent à l'occasion du Nouvel An de cheval.

A l'instar des cadeaux de Noël, l'offre de l'« argent du bonheur » dominait toutes les activités de la fête de Nouvel An à tous les niveaux des relations sociales : entre les membres de la famille élargie, entre employeur et employés, entre enseignant et élèves, entre gens du même quartier, entre collègues. Ce rituel renforçait la solidarité et l'harmonie entre les membres de la société, même envers les mendiants. Il s'agissait d'une forme de redistribution sociale pour entretenir et renforcer non seulement la cohésion familiale mais encore les liens sociaux, conformément au bouddhisme qui affirme qu'il faut donner pour être plus heureux dans l'existence prochaine. En

donnant, on est certain de recevoir bientôt quelque chose d'autre, même sur le plan symbolique, parce que « la réciprocité demande une réponse simplement adéquate, et non pas égale au sens mathématique »⁷.

En effet, la valeur économique du *tien mung tuoi* (l'« argent du bonheur ») était, dans la société vietnamienne du passé, très symbolique, destiné surtout à transmettre des messages d'espoir, des souhaits et des vœux. Il ne s'agissait pas simplement d'un signe de générosité mais d'un plaisir à témoigner de son intérêt et de ses sentiments envers les autres. Offrir l'argent du bonheur signifiait « offrir de la joie » avec un large sourire, pour étendre la beauté du printemps. Ce qui comptait était le message qu'on y joignait : « *Nous pensons à vous et partageons votre bonheur à l'arrivée de Nouvel An. Nous partageons vos bonnes résolutions à l'occasion de ce Nouvel An et vous encourageons par les vœux sincères qui figurent sur l'enveloppe que nous avons choisie pour vous.* »⁸

Dans la société vietnamienne traditionnelle, l'offre d'argent accompagnée de vœux était un rite populaire pratiqué par tous, sans exception. Mais ces cadeaux étaient généralement assez modestes. De plus, l'usage prescrivait à ceux qui occupaient une position hiérarchique supérieure de se montrer plus généreux que les personnes de statut inférieur ne l'étaient à leur égard, comme on le constate aussi, en Occident, lors des cadeaux de Noël. La richesse suivait donc le sens de la hiérarchie sociale, et passait des grands aux petits, des vieux aux jeunes, des riches aux pauvres, des employeurs aux employés, selon une réciprocité asymétrique. Offrir aux enfants l'argent du bonheur, c'était demander aux divinités de leur accorder le bonheur et la sagesse, et l'argent reçu était consacré à l'achat de livres et de matériel scolaire. Ces premiers billets d'argent « gagnés » par les enfants leur apprenaient à économiser et à être reconnaissants envers leurs supérieurs. Quant à l'argent du bonheur donné aux adultes, il ne pouvait pas être dépensé ni redonné à d'autres (sinon pour des objectifs de charité), et constituait aussi une forme d'épargne dans la société confuciano-bouddhiste.

Un rituel social

Au Vietnam comme ailleurs, de nombreux rites ont une origine religieuse, mais ils ont surtout une fonction sociale. Ainsi, traditionnellement, les rites servaient à maintenir l'équilibre et la cohésion sociale et visaient à la formation du moi social. Ils tendaient à former un individu entièrement intégré au groupe, individu qui ne devait penser, exister et agir qu'en fonction de celui-ci. Pour être aimé, accepté, respecté, l'homme devait se conformer aux règles de solidarité et de générosité. Cet esprit communautaire transformait la personne au point qu'elle considérait que se retirer du groupe équivalait à un suicide.

Ainsi se créait une union intime entre les membres du groupe, autour duquel toute la vie s'organisait. L'homme était incompréhensible en dehors de son groupe d'appartenance où régnait la loi du partage, de l'interdépendance et de la solidarité. Presque tout se partageait et, en priorité, la richesse. On ne travaillait pas pour thésauriser et les biens devaient être redistribués immédiatement. Cette pratique de la solidarité permettait de maintenir et de resserrer les liens familiaux. On partageait tout joyeusement avec les membres de la famille élargie ; refuser le partage, c'était nier les relations de parenté car la valeur d'un homme se mesure à sa capacité à donner. La

⁷ « *Reciprocity demands adequacy of response, not mathematical equality.* » (POLANYI Karl, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Anchor Books, New York, 1968, p. 89.)

⁸ Voir ci-contre des exemples d'enveloppes.

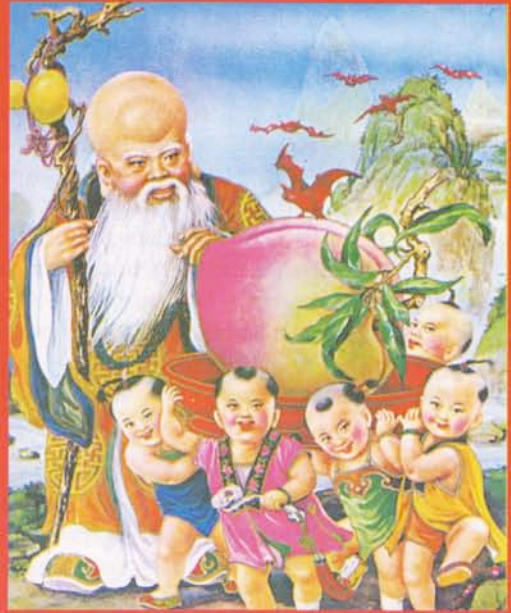
Exemples d'enveloppes contenant l'« argent du bonheur »

恭賀新禧



Enveloppe « longévité, prospérité, pouvoir »

恭賀新禧



Enveloppe « longévité, fertilité »



Enveloppe « joie pour les enfants »

richesse n'était légitime que si elle rendait possible la redistribution des biens. Ainsi, celui qui occupait une certaine position dans le gouvernement, par exemple, devait partager ce privilège avec les membres de sa famille et de son voisinage. S'il cessait d'être prodigue, alors tout le monde se liguaient pour le marginaliser. Toute accumulation de richesse non partagée était considérée comme un danger pour l'équilibre social et devait être conjurée par des stratégies symboliques, dont le rite d'offre de l'argent du bonheur.

La nouvelle dimension des rites : entre commerce et échange

Dans nos sociétés contemporaines, les rites conservent leur fonction de contrôle du comportement des gens et de transformation des obligations en volontés désirables. Le fait d'offrir des cadeaux de Noël ou l'argent de vœux de Nouvel An implique aussi des contraintes sociales car il faut « offrir » proportionnellement à sa position sociale et à sa classe, parce que « les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus. [Ce que nous voulons considérer, c'est] le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations. Elles ont revêtu presque toujours la forme du présent, du cadeau offert généreusement même quand, dans ce geste qui accompagne la transaction, il n'y a que fiction, formalisme et mensonge social, et, quand il y a, au fond, obligation et intérêt économique »⁹. Or, aujourd'hui, ces échanges de cadeaux sont devenus l'élément central de la fête et leur importance économique tend à prévaloir.

Si l'échange de cadeaux de Noël en famille remonte seulement au milieu du XIX^e siècle, le fait le plus surprenant est que, dès cette époque, Noël a fait l'objet d'une exploitation commerciale systématique. Synonyme d'excitation, de fatigue et surtout de dépense, le *Christmas shopping* deviendra un élément essentiel des préparatifs de la fête. Selon Mark Connelly, l'achat de cadeaux devient « la partie la plus visible et la plus significative du Noël anglais à la fin du XIX^e siècle »¹⁰.

En 1949, Lévi-Strauss écrivait déjà : « Pendant un mois chaque année, toutes les classes sociales s'appliquent [à cet achat des cadeaux de Noël] avec une sorte d'ardeur sacrée [...] impliquant des millions d'individus, et au terme duquel bien des budgets familiaux se trouvent confrontés à de durables déséquilibres. »¹¹ Voilà pourquoi les budgets des ménages prévoient un poste spécifique pour les cadeaux, à côté du budget consacré à la nourriture et aux vêtements. En France, aujourd'hui, environ 13,5 milliards d'euros changent de mains lors de ce grand rituel¹². La dépense moyenne représente 2,5% du revenu annuel moyen. 90% de cette somme seraient distribués dans la sphère familiale et 10% seulement dans le cadre des relations amicales¹³.

A Noël, l'échange de cadeaux crée une sorte de dette qui met tout le monde dans l'obligation de donner, de recevoir et de rendre, ce qui correspond au « prix » de son appartenance à son réseau familial et amical. Cela dit, le caractère commercial ou marchand de Noël se manifeste par la pratique toujours plus fréquente du chèque

⁹ MAUSS Marcel, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983 [1924-1925], p. 147.

¹⁰ CONNELLY Mark, *Christmas, a Social History*, Tauris, London and New York, 1999, p. 190.

¹¹ LÉVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967, pp. 65-66.

¹² PERROT Martyne, *op. cit.*, pp. 126-127.

¹³ Ainsi, par exemple, en 1992, les ménages français dépensaient 91 milliards de francs français pour la santé et 31,2 milliards pour l'éducation des enfants...

cadeau. Après avoir été disqualifié, considéré comme vulgaire, l'argent est devenu un cadeau « convenable ». On le justifie en disant que l'argent permet de respecter l'autonomie de chacun, surtout si l'on prend la peine de le « déguiser » pour qu'il ne ressemble plus à une simple transaction commerciale, en le glissant dans une enveloppe décorée à la main avec un petit mot affectueux. Pourtant, en réalité, le chèque cadeau est toujours une manière de s'épargner le temps et l'énergie nécessaires à la découverte d'un cadeau personnalisé. Néanmoins, selon Martyne Perrot, dans la société occidentale, « chérir les siens en leur offrant des cadeaux reste pour la majorité un grand plaisir, avant d'être une tradition, et seulement pour une très petite minorité, le geste demeure une corvée »¹⁴.

Voie du progrès ou destruction des fondements de la société ?

Naguère, dans la société vietnamienne, l'offre de l'argent du bonheur reposait sur une logique de redistribution, de réciprocité et de prestige. Il s'agissait d'un geste gratuit et généreux, nécessaire pour créer ou entretenir le lien social, lequel importait plus que la valeur de l'argent offert. Aujourd'hui, ce rite se transforme en échange marchand. La sociabilité propre au rituel est en train de céder la place au pragmatisme et au rationalisme, à la suite de la vague de « modernisation mentale »¹⁵ décrétée par le gouvernement communiste. Celle-ci a tendance à éradiquer tous les « rites traditionnels » considérés comme « arriérés » et contraires au progrès. Le rite d'offre de l'argent du bonheur et de formulation des vœux de réussite sociale, de prospérité, de fertilité est, par conséquent, opposé aux politiques du gouvernement qui veut lutter contre la superstition, contre l'appropriation privative et contre la natalité.

Cette « modernisation mentale » a pris de l'ampleur avec l'ouverture du pays au marché, que Karl Polanyi a décrit comme « une économie gouvernée par les prix du marché et par eux seuls [...] Elle signifie tout bonnement que la société est gérée en tant qu'auxiliaire du marché. Au lieu que l'économie soit encadrée dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encadrées dans le système économique »¹⁶. L'introduction de la « culture de consommation commercialisée » au Vietnam a remis en cause les « rites traditionnels » qui ne sont pas « productifs » ; ce faisant, elle perturbe la cohésion sociale, déséquilibre les rapports, renverse les fondements de la société, et renforce l'individualisme.

Aujourd'hui, surtout dans les régions urbaines, le rite de don de l'argent s'est profondément transformé et s'apparente de plus en plus à la corruption. L'« enveloppe » est toujours la même mais le « contenu » (aux sens propre et figuré) a beaucoup changé : les employés doivent offrir aux employeurs, les élèves doivent offrir aux professeurs « en fonction ». L'ordre descendant est remplacé par l'ordre ascendant, c'est-à-dire que les pauvres doivent offrir aux riches, les jeunes aux personnes âgées, les employés aux employeurs. Le degré de sécurité (non-licenciement par exemple), les chances de promotion, l'accès à des emplois intéressants et lucratifs, le résultat aux examens, tout cela est désormais proportionnel à l'épaisseur de l'enveloppe.

Depuis une dizaine d'années, à l'approche du Nouvel An, au lieu de penser à acheter de nouveaux vêtements ou à décorer sa maison, tout le monde se lance dans la compétition avec les autres pour « rendre visite » aux supérieurs hiérarchiques

¹⁴ PERROT Martyne, *op. cit.*, p. 133.

¹⁵ Selon l'expression vietnamienne consacrée.

¹⁶ POLANYI Karl, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983 [1944], pp. 71 et 88.

communs au moment convenable, muni d'une enveloppe « raisonnable et pertinente à la fonction de chacun ». Dans les bureaux, l'ambiance est tendue. Les groupes se forment et chuchotent : « *Je prévois de mettre tant dans mon enveloppe parce que, l'année prochaine, j'espère suivre une formation continue à l'étranger.* » « *Moi, dans quelques mois, mon enfant va voir le jour, je devrai donc être absente du travail pendant plusieurs jours. Je ne sais pas combien il faut mettre pour contenter mon chef direct.* » « *Monsieur X va être muté bientôt, je pense qu'il ne faut plus lui "payer le tribut" cette année.* » Chaque groupe tient un discours différent : il y a les préoccupations des personnes récemment embauchées, les espoirs de celles qui attendent une promotion ou une augmentation de salaire, les stratégies des « favorisés » ou des « démunis »... A quelque groupe que l'on appartienne, il faut respecter non seulement la règle du jeu du groupe, mais aussi la règle du jeu général et se conformer à la tendance à la mode pour ne pas être marginalisé. Corruption ? Oui, à cause du poids que représente ce type de « don ». Pourtant, il n'est pas facile de juger, ou de condamner, parce que le rite est présenté comme l'expression de la « bonne volonté » et de la « camaraderie ».

En effet, cette forme de corruption est « masquée » et difficile à détecter. Toujours enveloppé dans l'emballage rouge traditionnel, l'argent du rituel est aujourd'hui constitué de billets de 100 dollars pour en « faciliter » la réception et remplace les cadeaux encombrants (par ailleurs difficiles à choisir lorsqu'on ne connaît pas les goûts du destinataire !). Ce rite est devenu une obligation incontournable pour les employés envers leur supérieur – il faut « payer le prix » pour obtenir un privilège et cela doit être fait à tout prix. Ainsi se vérifie la théorie de Mauss : apparemment volontaire, libre et gratuit, le don est cependant contraint et intéressé. Le rite devient, par conséquent, un véritable fléau social.

Même dans la famille, le rite perd sa signification originelle. La piété des enfants est mesurée au montant qu'ils offrent à leurs parents. La cohésion familiale est jaugée au « contenu de l'enveloppe ». L'offre de l'argent du bonheur n'est plus un acte volontaire et de bonne volonté mais une obligation, surtout lorsqu'on est financièrement à l'aise : les proches attendent une « générosité » compatible avec cette aisance, sous peine d'être taxé d'égoïsme et d'avarice. Pour entretenir son capital social et symbolique, il faut se conformer aux attentes sociales. La joie que procuraient les visites lors de la fête de Nouvel An est devenue un fardeau psychologique. On hésite parce qu'on ne peut pas refuser d'offrir l'argent du bonheur ; pourtant, si on le fait à chaque tour de visite, le montant total distribué peut être égal à plusieurs mois de salaire pour un employé moyen. Si, dans la société vietnamienne d'autrefois, offrir l'argent du bonheur relevait simplement du ritualisme, dans la société « modernisée » d'aujourd'hui, cela relève du conformisme.

De plus, les relations qui n'apportent pas de « valeur future anticipée » vont être interrompues ou réduites au minimum pour ne pas gaspiller des ressources ; par exemple, on suspendra les relations avec les anciens professeurs ou avec les gens du voisinage. Aujourd'hui, même la visite à la pagode pour offrir l'argent du bonheur au Bouddha se transforme en démonstration de richesse : on se rend à la pagode avec des offrandes extravagantes en se persuadant que, si l'on offre au Bouddha, on va gagner beaucoup plus ; si l'on « achète » le Bouddha, on pourra échapper aux punitions, même si l'on commet des crimes ou des délits !

Conclusion

Les rites marquent les peuples qui les pratiquent. Les formes de « don », lors des fêtes traditionnelles, sont ainsi différentes dans la société occidentale et dans la société confucianiste. Les rites ne sont pas figés mais se transforment conformément à l'évolution de leur berceau sociétal, notamment sous l'influence de la logique marchande et de la modernisation rationnelle. A leur origine, il s'agissait de construire et de maintenir les liens sociaux et de renforcer la solidarité. Aujourd'hui, si ces liens sont toujours au centre du rituel, la solidarité a presque disparu. Comme le fait remarquer Jacques Godbout : « A la période des fêtes, on observe bien plus crûment que d'habitude les avantages et les inconvénients d'avoir des obligations et des liens sociaux. Les pauvres et les éclopés des rapports sociaux détestent cette période et la fuient. »¹⁷ L'expansion de la logique marchande impose un ensemble de pratiques et d'usages nouveaux aux rites. Paradoxalement, elle s'en est emparée en utilisant la valeur que ceux-ci conféraient aux liens sociaux tout en les détournant de leur fonction première : on continue de condamner le fait de négliger ces liens mais on les met désormais au service d'objectifs marchands.

Bibliographie

- CONNELLY Mark, *Christmas, a Social History*, Tauris, London and New York, 1999.
- DICKENS Charles, *Esquisses de Boz*, Gallimard, Paris, 1986 [1836].
- , *Un conte de Noël*, Fleuron, Paris 1996 [1843].
- GODBOUT Jacques, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967.
- MAUSS Marcel, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1983 [1924-1925].
- PERROT Martyne, *Ethnologie de Noël*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2000.
- PIMLOTT James, *The Englishman's Christmas*, Harvester Press, Stanford Terrace, Sussex, 1978.
- POLANYI Karl, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983 [1944].
- , *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Anchor Books, New York, 1968.

¹⁷ GODBOUT Jacques, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992, p. 54.

Les rites du laboratoire

Sandra CAVALIERE

Introduction

Notre vie quotidienne est, en grande partie, dépendante des découvertes scientifiques matérialisées dans les objets qui nous entourent, et, depuis quelques années, les recherches dans les secteurs de pointe, comme par exemple la génétique, dominent le débat public autour des frontières de l'éthique. Cependant, la science semble continuer d'être perçue comme un savoir envers lequel il est convenu que la société adopte une attitude déférente. Alors que les découvertes de la science, naturelle notamment, et les acteurs sociaux qui les produisent, les scientifiques, jouissent d'un statut privilégié (*capital symbolique*) dans notre société, il est légitime de se demander sur quoi se fondent l'autorité du discours scientifique et le prestige de ceux qui le tiennent.

Philosophes, historiens et sociologues des sciences ont formulé des réponses diverses à cette interrogation. En suivant leurs traces, je cherche, par cette enquête, à développer la réflexion en direction d'une « désacralisation » de l'activité et des connaissances scientifiques. En franchissant le seuil d'un laboratoire universitaire de recherche en génétique et en observant la vie quotidienne d'un groupe de doctorants au travail, j'ai pu constater comment ce qui est décrit, couramment, comme une activité respectant rigoureusement la logique de la méthode expérimentale cède le pas à l'apprentissage d'un métier qui se nourrit d'une *logique pratique* proche de celle qui guide le sens commun et toute autre forme de connaissance.

La connaissance scientifique tire son caractère exceptionnel d'une forme de raisonnement et d'une pratique expérimentale reconnues comme universellement valides¹. Dans une perspective « micro », j'ai (très modestement) l'ambition de montrer comment, au niveau de sa construction sociale et de sa transmission aux nouveaux « initiés », elle est aussi fondée sur l'intériorisation de la part des jeunes chercheurs d'un ensemble de pratiques. Non seulement ce « savoir-faire » leur suggère les problèmes à traiter et la façon appropriée de le faire², mais il est aussi indispensable à leur existence à l'intérieur de la communauté scientifique. Je m'inspirerai des études réalisées dans le cadre de la sociologie des sciences, sous-discipline qui, pendant un peu plus d'un demi-siècle, a contribué à rapprocher progressivement la science de la société, tout en formulant le questionnement dont s'inspire mon enquête. En particulier, c'est au cours des années 1970 que quelques chercheurs concentrent leur attention sur le travail quotidien des scientifiques, le laboratoire étant le lieu de la construction des objets et du discours scientifiques. Influencés par l'ethnométhodologie américaine, Latour et Callon, parmi d'autres, examinent d'un point de vue ethnographique les méthodes des scientifiques au travail. Quant au chercheur, suggère Latour, il devrait garder une attitude un peu naïve et décentrée, vis-à-vis de son objet d'étude, comme celle des premiers anthropologues découvrant les « sauvages » dans les terres lointaines des tropiques. Pendant trop longtemps, ajoute-t-il, les « modernes » ont refusé d'appliquer à eux-mêmes les catégories explicatives utilisées pour interpréter les structures, le fonctionnement et les croyances des « sociétés traditionnelles »³. En adoptant l'approche proposée par Latour, je vais mettre en évidence les conditions sociales de production du savoir scientifique.

¹ Cf. MATALON Benjamin, *La construction de la science. De l'épistémologie à la sociologie de la connaissance scientifique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1996, 230 p.

² BOURDIEU Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'Agir, Paris, 2001, p. 78.

³ Cf. LATOUR Bruno, « Sommes-nous postmodernes ? Non, amodernes ! Etapes vers une anthropologie de la science », in *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Cahiers de l'iuéd, n° 19, iuéd, Genève ; Presses Universitaires de France, Paris, 1990, pp. 128-129 ; LATOUR B., WOOLGAR S., *La vie de laboratoire : la production des faits scientifiques*, La Découverte, Paris, 1996, 299 p.

Dans le laboratoire

Le laboratoire universitaire, l'objet de mon observation, ne cesse de me surprendre qu'après quelques visites. C'est une salle dont les dimensions sont d'environ 6 mètres par 6 mais dont on ne voit, de la porte, que la moitié à cause du long et haut banc de travail situé au milieu. Vers huit heures et demie du matin, à part mon « guide », le doctorant Philippe, et moi, il n'y a encore personne au travail, même si, à en juger d'après le chaos qui règne sur le comptoir au centre de la salle, on dirait que plusieurs expériences sont en cours. Seringues de différentes tailles, bouteilles, en verre ou en plastique, grandes ou petites, bouchées par des feuilles d'aluminium, bocaux remplis de substances chimiques, sels pour les solutions, entonnoirs, boîtes de gants en plastique et de serviettes en papier, morceaux de velours, cure-dents, éprouvettes de toutes dimensions et petites machines électriques aux fonctions variées remplissent l'étagère et le banc maculé de taches diverses, au point que j'ai plutôt l'impression d'être dans l'arrière-boutique d'une boulangerie que dans un laboratoire de biologie moléculaire, impression confortée par deux frigos et une forte odeur de levure. Ici, les étudiants étudient les chromosomes de la bactérie *E. coli*. En faisant le tour de la pièce, on voit que les quatre bureaux des doctorants, placés le long des parois, sont couverts de cahiers de laboratoire (livrets dans lesquels ils prennent des notes et décrivent toutes leurs expériences), de livres, d'articles et de protocoles. Ces derniers sont, m'explique Philippe, les « recettes » des expériences qu'on peut télécharger à partir de sites Internet spécialisés (il y a aussi un ordinateur à côté de la porte), ou trouver dans l'encyclopédie en quatre volumes *Current Protocols in Molecular Biology* qu'il désigne sur l'étagère au-dessus de ma tête. Les uns après les autres, les jeunes chercheurs (Philippe, Francesca, Mary et Kyotaro) arrivent et, leurs salutations faites, se mettent à organiser leur travail de la journée. Le laboratoire s'anime. Ils se partagent le comptoir (le *bench*, comme ils l'appellent), et la manipulation de différentes substances liquides, chaudes et froides, de boîtes pleines de bactéries congelées à moins 80 degrés commence. Elle se poursuivra sans interruption jusqu'aux environs de 17 heures. Le bruit des centrifugeuses, des flammes à stériliser et des alarmes des frigos mal fermés tient lieu d'arrière-fond sonore constant aux discours sérieux ou aux blagues des quatre étudiants, qui ne semblent pas dérangés par ma personne. Le professeur, averti de ma présence par mon médiateur Philippe, nous salue cordialement et se dirige dans son bureau où il reste à la disposition des étudiants. Cette image du laboratoire et cette atmosphère amicale accompagnent toutes mes visites, pendant lesquelles je me sens libre d'observer, de faire des remarques ou de poser des questions.

L'apprentissage du métier

Les premières informations que je collecte concernant l'organisation du travail. Ces entretiens me révèlent que le rythme de l'activité des doctorants est scandé par la préparation aux épreuves théoriques et la réalisation d'expériences, sous la supervision des professeurs, pour « se familiariser » avec les dispositifs technologiques toujours plus avancés. A propos de ceux-ci, Kyotaro, un étudiant japonais réservé mais très disponible, veut me montrer une cellule au microscope Till, qui permet une vision sur 16 plans en même temps, et, anticipant ma difficulté effective à voir quoi que ce soit en vérité, m'explique que « *les premières fois, on ne voit rien et il faut apprendre à adapter le regard aux lentilles extrêmement puissantes* ». Mary me raconte que, comme elle n'a pas de formation en biologie moléculaire, elle doit beaucoup étudier les protocoles des expériences sur le clonage qui « *demandent une précision extrême : la moindre erreur oblige à recommencer l'expérience entière. Ce qui est pire, c'est qu'on n'arrive pas à comprendre tout de suite à quelle étape on s'est trompé. On attend donc le résultat mais rien ne se passe ! C'est éccœurant* ». Elle souligne peu après l'importance d'acquérir une certaine expérience

pratique : « *Souvent, c'est plus utile de poser des questions à des collègues qui te donnent des renseignements pratiques pour l'expérience que de suivre à la lettre les protocoles.* »

Je continue mon exploration et découvre que le doctorat est considéré comme une période d'apprentissage par les jeunes chercheurs eux-mêmes. Cette perception me semble fort bien exprimée par Philippe et Francesca : l'un affirme être « *un scientifique in nuce* » et l'autre « *un scientifique en train de se faire* ». Pour approfondir cet argument, je demande à Francesca d'explicitier son affirmation. Elle me répond que « *devenir scientifique signifie mettre à l'épreuve des faits, par des résultats concrets, ses propres affirmations. Cela signifie intérioriser la rigueur scientifique* ». Mais, comme l'explique Philippe en se référant aux expériences, « *cela signifie être toujours conscient de ce qu'on fait, c'est-à-dire, voir immédiatement que quelque chose n'est pas conforme aux attentes. C'est une capacité de prédiction, une forma mentis, qui permet de connecter des données différentes dans un même contexte et de les intégrer* ».

Tout bien considéré, l'apprentissage dont ils parlent est celui de la méthode scientifique. Il s'agit en fait de suivre une procédure qui va du problème à sa résolution en passant à travers les hypothèses et leur vérification. Cette démarche est exactement celle que ces doctorants suivent depuis le jour qu'ils arrivent au laboratoire et définissent leur objet de recherche avec le professeur (Kyotaro, par exemple, est censé expliquer les causes du comportement similaire entre deux parties d'un chromosome et a dû élaborer une stratégie expérimentale efficace). Ils développent donc leur recherche théoriquement et empiriquement en suivant les règles de la méthode scientifique, mais leurs témoignages montrent que le noyau du travail réside dans l'expérience pratique. S'il est vrai que la pratique est guidée par la méthode, elle ne se réduit pas à cette dernière. Au contraire, on pourrait affirmer que, comme le dit Bourdieu, ce programme mécanique place « *au principe de la pratique le modèle qu'on doit construire pour en rendre raison* » et laisse « *échapper tout ce qui fait la réalité temporelle de la pratique en train de se faire* »⁴. Un exemple éclairant de ce décalage entre la logique formalisée de la méthode et la logique pratique qui guide les gestes des chercheurs en action concerne la description des expériences et leur « *reproductibilité* ». Dans le cahier de laboratoire, en principe, les chercheurs notent tous leurs essais et erreurs pour que leur chemin puisse être suivi à nouveau par n'importe quel autre scientifique. Mais lorsque je demande à Mary si cela est vrai, elle me dit « *non* ». Elle me montre un article très technique d'une revue de génétique qui présente une description minutieuse d'une expérience qui « *n'est pas si facile à reproduire, comme on pourrait le croire, par les scientifiques d'autres centres de recherche qui n'ont pas les mêmes instruments et qui ne connaissent que le "produit fini" d'une longue série d'épreuves* ». J'ai pu observer ce décalage entre l'activité pratique et sa formalisation dans le protocole. Chaque étudiant modifie la procédure selon ses exigences et son « *style* ». Pour la même expérience, par exemple, Philippe centrifuge les cellules pendant trois minutes à 5000 tours et les traite avec une secousse électrique, tandis que Francesca fait la même opération pendant cinq minutes à 3000 tours et leur donne un choc thermique. Philippe me dit qu'« *avec le temps, on améliore sa propre technique et on devient comme un charpentier expert qui peut réaliser des travaux de précision avec un outil grossier là où l'apprenti risque de tout gâcher* ». Francesca remarque que, l'année passée, elle a « *approfondi la connaissance théorique du sujet* » et elle a « *le sentiment d'avoir les idées plus claires* » quant à la formulation des problèmes et l'utilisation des instruments pour tester ses hypothèses.

Il me semble que les jeunes chercheurs, pendant les quatre années du programme doctoral, acquièrent des connaissances et un savoir-faire qui les

⁴ BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980, pp. 136-137.

caractérisent comme membres de la communauté scientifique. Ils acquièrent ce que Bourdieu appelle l'*habitus* scientifique. Cet *habitus* ne relève pas simplement d'une accumulation de savoir théorique ou, comme nous l'avons déjà vu ci-dessus, de l'apprentissage « par cœur » des règles de la méthode scientifique. Il s'agit plutôt de l'intériorisation de ce savoir théorique qui guide et se manifeste dans les gestes experts du scientifique au travail⁵. D'après ce que j'ai observé au laboratoire, l'acquisition de cet *habitus* passe à travers la réalisation de ce que j'ai appelé les « rites de laboratoire ».

Les rites de laboratoire

Les témoignages des doctorants montrent que leurs connaissances théoriques sont strictement liées à celles qui relèvent de la pratique et qui sont acquises par un *training*⁶. Ce *training* est caractérisé par des pratiques spécifiques. L'obtention du titre de « docteur » dépend des succès accumulés à l'occasion d'une étonnante myriade d'examens et d'expériences qu'il faut accomplir tout au long de l'apprentissage. Mes quatre sujets d'enquête ne constituent qu'un échantillon dont les expériences peuvent être généralisées aux autres doctorants du même programme en génétique. Leur rythme de travail au cours de l'année académique 2001-2002 a été scandé par un examen oral hebdomadaire et par une ou plusieurs expériences pendant la semaine. Il me semble que, loin d'être de simples formalités, ces épreuves constituent le noyau du parcours doctoral, sa structure essentielle et peut-être même sa raison d'être.

Les différentes épreuves orales auxquelles j'ai assisté présentent une structure similaire. La matinée du lundi est consacrée à l'examen oral. Chaque semaine, les jeunes chercheurs reçoivent entre cinq et sept articles très spécialisés concernant un sujet de recherche en génétique. Les sujets changent d'une semaine à l'autre et, comme ils ne sont pas nécessairement liés aux recherches individuelles des étudiants, ils requièrent un grand effort de compréhension. « *Il s'agit d'articles très techniques et difficiles à comprendre. La préparation de ces examens demande un effort intellectuel énorme* », dit Philippe, et ses collègues l'approuvent. Voilà pourquoi, le lundi matin – même si l'atmosphère n'est pas excessivement tendue –, le couloir est le lieu où l'on échange les informations et où l'on se pose mutuellement des questions, afin de lever les derniers doutes. La salle d'examen n'est guère plus grande que le laboratoire et ressemble à n'importe quel local d'enseignement universitaire : le grand bureau du professeur d'un côté, le tableau noir derrière et les chaises des étudiants alignées en face. A l'arrivée du professeur, les doctorants prennent place et l'épreuve commence. Le professeur prend la parole en premier et, après avoir introduit brièvement le thème, teste le niveau général de compréhension des articles. Il pose ensuite des questions individuelles, demande d'illustrer l'expérience réalisée dans un article, d'expliquer pourquoi les auteurs ont choisi une stratégie plutôt qu'une autre et d'en présenter les apports et les limites. Il appelle l'interrogé au tableau noir pour qu'il défende son argumentation. En outre, il stimule la réflexion critique des doctorants en leur demandant de proposer des solutions de rechange. On passe ainsi d'une interrogation individuelle à une discussion de groupe, à laquelle tout le monde est invité à contribuer. Certes, dans cette phase de l'examen la discussion est plus décontractée, mais l'évaluation du professeur continue et pour Mary, qui est timide, ce n'est pas facile de rivaliser avec Francesca, plus exubérante. En fait, Mary m'avoue sa difficulté : « *Je n'arrive pas à exprimer tout ce que je connais et, à la fin, je me sens frustrée.* » Tandis que Francesca trouve « *cette discussion très intéressante car elle encourage à s'immerger dans la réalité scientifique* ». Kyotaro ajoute que

⁵ Cf. *idem*, *Science de la science et réflexivité*, op. cit., p. 82.

⁶ Cf. KUHN Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983 [1962], 284 p.

le but de ces examens est d'« *apprendre la façon d'aborder un problème. [...] L'évaluation ne se fait pas sous forme de note, elle reste inconnue et le professeur teste notre compétence scientifique au-delà de la somme de connaissances accumulées sur un sujet* ». Cela constitue encore un indice du processus d'apprentissage du métier de scientifique.

Les expériences semblent aussi suivre un ordre prescrit et la valeur symbolique des gestes qui les accompagnent est, à mon avis, plus forte que celle des examens. Tout d'abord, l'uniforme. Pour entrer dans le laboratoire il faut revêtir sur les vêtements « civils » une blouse blanche pour se protéger des substances manipulées. Cela indique qu'on se trouve dans un lieu hors du commun, où certaines conditions d'accès doivent être respectées. C'est surtout dans la pièce destinée aux expériences radioactives qu'on peut observer la manière dont chaque action est extrêmement contrôlée à cause du haut degré de risque. Philippe m'explique comment obtenir une séquence d'ADN complémentaire en utilisant du phosphore radioactif étalé sur un papier spécial. Avant d'entrer dans ce local, il est tendu et concentré car, me dit-il, « *il suffit qu'une goutte te tombe sur les chaussures pour qu'une mauvaise maladie se développe...* ». Il est donc obligatoire de porter la blouse, des gants et des lunettes. Tous les récipients sont en ordre et les substances manipulées avec précaution. Le protocole est suivi à la lettre. L'expérience achevée, le doctorant enlève son « uniforme » et confie à son cahier de laboratoire toute la démarche expérimentale. La discipline requise lors des expériences non risquées est moins sévère ; néanmoins celles-ci demandent aux doctorants de faire l'effort de combiner leurs connaissances théoriques à la pratique du métier en suivant une procédure codifiée.

Après cette description ethnographique des activités qui forment le cœur de l'apprentissage, je crois maintenant indispensable de les interpréter. Pour cela, le concept de *rites de passage* proposé par Van Gennep⁷ me semble pertinent. Les activités observées présentent en fait la structure tripartite des *rites de passage*. A travers l'épreuve, moment central du dispositif, se réalise le passage entre le stade *préliminaire* et le stade *postliminaire*, c'est-à-dire entre le statut de doctorant et le statut de scientifique. Une accumulation de petits passages déterminants, tout au long du doctorat, conduit au grand passage final de la thèse. Le schéma du *rite de passage*, qui prévoit une séparation de l'individu de la communauté, la nécessité de surmonter une épreuve et la réintégration finale au sein du groupe, correspond à l'étude en solitaire (au maximum à deux, comme le dit Francesca) requise pour la préparation de l'examen du lundi, au passage du *limen* marqué par l'entrée dans la salle d'examen et à la réintégration finale dans le groupe. De même, l'accès au laboratoire et l'initiation aux secrets de la connaissance scientifique séparent l'apprenti des autres étudiants qui n'ont pas encore ce privilège. Dans cette phase liminaire, le doctorant doit, nous l'avons vu, dépasser ses limites intellectuelles et émotionnelles en suivant une procédure codifiée qui lui permet de remporter l'épreuve avec succès. L'expérience terminée, le chercheur rejoint ses collègues dans les couloirs de l'université, et la satisfaction éprouvée après avoir réussi témoigne de l'effort demandé. Les doctorants avouent que le succès dans une expérience ou aux examens correspond souvent à une amélioration des relations avec les professeurs en termes d'estime et de reconnaissance professionnelle. Leur prestige, que Bourdieu appelle *capital symbolique*, augmente à chaque « rite ». Il ressort des propositions du professeur, qui consistent à écrire des articles (Philippe), à participer à des colloques et à s'engager dans l'élaboration théorique d'hypothèses pour faire avancer la recherche (Kyotaro). L'intérêt des doctorants pour accroître leur *capital symbolique* se manifeste par une certaine rivalité qui se traduit par l'importance qu'accorde Francesca à l'ordre des signatures sur une

⁷ VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Mouton ; Maison des sciences de l'homme, s.l., 1969 [1909], p. 14.

éventuelle publication, par la volonté de Philippe d'exceller dans les expériences et par la déception de Mary face à ses médiocres prestations aux examens. La valeur sociale du rituel est donc très forte, d'autant plus que celui-ci n'implique pas simplement un changement du statut des doctorants dans la hiérarchie académique, mais aussi un changement de la façon dont ils se perçoivent. Ils se sentent en train de « progresser », de « se former » à la profession de scientifiques, et donc, bon gré mal gré, ils acceptent les règles exigeantes des examens et des épreuves de laboratoire, ainsi que la sélection par laquelle ils seront reconnus en tant que membres officiels de la communauté scientifique. La génétique étant un secteur de recherche de pointe, les possibilités de travail offertes aux doctorants sont intéressantes et nombreuses. L'attente d'une brillante carrière est donc légitime et avouée par tous mes enquêtés et elle se renforce au fur et à mesure qu'ils réussissent leurs épreuves.

Conclusion

L'observation du laboratoire, en tant que lieu de production des objets et du discours scientifiques, me semble contribuer à la définition du savoir scientifique en tant que produit d'une activité sociale fondée sur une forme de communication conventionnelle. Cette activité se développe dans des communautés déterminées sur la base d'accords pratiques définissant les modes propres d'avancement de la connaissance (méthode scientifique expérimentale) et de la classifications des phénomènes. L'enquête montre aussi qu'un tel savoir est acquis par un *training*. Cette phase d'apprentissage joue un rôle déterminant dans la formation des nouvelles générations de scientifiques. Les doctorants passent par de nombreux « rites » au cours desquels se forme leur *habitus* qui leur permet d'intérioriser les règles du jeu de l'espace social de la science, lequel se distingue « par la forme organisée et réglée qu'y revêt la compétition, par les contraintes logiques et expérimentales auxquelles elle est soumise et par les fins de connaissance qu'elle poursuit »⁸.

Tout en reconnaissant la singularité de la connaissance scientifique au niveau de ses normes fondamentales, ma recherche révèle les conditions sociales de sa production. Ainsi, la connaissance scientifique existe avant tout par le sens pratique des scientifiques et des leurs apprentis.

⁸ BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Editions du Seuil, Paris, 1997, p. 132.

Bibliographie

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980, 474 p.

—, *Méditations pascaliennes*, Editions du Seuil, Paris, 1997, 316 p.

—, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'Agir, Paris, 2001, 237 p.

KUHN Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983 [1962], 284 p.

LATOUR Bruno, « Sommes-nous postmodernes ? Non, amodernes ! Etapes vers une anthropologie de la science », in *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Cahiers de l'iuéd, n° 19, iuéd, Genève ; Presses Universitaires de France, Paris, pp. 127-157.

LATOUR B., WOOLGAR S., *La vie de laboratoire : la production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1996, 299 p.

MATALON Benjamin, *La construction de la science. De l'épistémologie à la sociologie de la connaissance scientifique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1996, 230 p.

VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Mouton ; Maison des sciences de l'homme, s.l., 1969 [1909], 288 p.

Collection Itinéraires

Notes et travaux

- N° 65 *Dominor, ergo sum. Aux racines religieuses du concept occidental de « développement » : la gestion des ressources naturelles, entre objectivisme scientifique et rationalisme culturel*
Claudia CAPPA (2003, 22 p.) CHF 12.–
- N° 64 *La Déclaration de Doha et l'Accord sur les ADPIC. Confrontation et sens*
Séverine DEBONS (2002, 42 p.) CHF 12.–
- N° 63 *Où va le Pérou ? Bilan du fujimorisme et questions pour l'avenir*
Sous la direction de Claude AUROI et Sandra BOSSIO (2002, 123 p.) CHF 12.–
- N° 62 *Prétextes anthropologiques V*
Textes réunis et édités par A. MONSUTTI et G. RIST (2002, 82 p.) CHF 12.–
- N° 61 *Néolibéralisme au Pérou (1990-2000). Bilan et perspectives de la politique économique*
Carlos NIETO (2001, 64 p.) CHF 12.–
- N° 60 *De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration*
M.-A. CIPRUT, avec la coll. de A. LIECHTI, A. CAMELO & M. BUDRY (2001, 80 p.) CHF 12.–
- N° 59 *Précarité et exclusion à Genève : une face cachée de la Suisse. Intervention de Réalise (1984-2000)*
Mathieu LEWERER et Christophe DUNAND (2001, 39 p.) CHF 12.–
- N° 58 *Prétextes anthropologiques IV*
Textes réunis et édités par Y. DROZ, A. MONSUTTI et G. RIST (2001, 91 p.) CHF 12.–
- N° 57 *Le défi social du développement. Notes critiques*
Christian COMELIAU (2000, 32 p.) CHF 5.–
- N° 56 *Modernisation agraire, oligarchies et mouvements paysans au Brésil. Une évaluation historique*
Jacky BUFFET (2000, 34 p.) CHF 12.–
- N° 55 *Prétextes anthropologiques III*
Textes réunis et édités par Yvan DROZ et Gilbert RIST (2000, 119 p.) CHF 12.–
- N° 54 *Propriété intellectuelle. Quels enjeux pour les pays en développement ? (...)*
Dossier de l'Annuaire Suisse-Tiers Monde 1998 (1999, 116 p.) CHF 12.–
- N° 53 *Prétextes anthropologiques II*
Textes réunis et édités par Yvan DROZ et Gilbert RIST (1999, 97 p.) CHF 12.–
- N° 52 *De la monoculture de la vache à l'autoexploitation. Quelle économie pour quelle agriculture ?*
Yvan DROZ (1998, 63 p.) CHF 12.–
- N° 51 *Prétextes anthropologiques*
Textes réunis par Gilbert RIST et Yvan DROZ (1998, 91 p.) CHF 12.–
- N° 50 *Investissements éthiques et solidaires – Le cas de la Suisse*
Kristin BARSTAD (1998, 75 p.) CHF 12.–
- N° 49 *Socio-anthropologie de la décentralisation en milieu rural africain. Bibliographie sélective et commentée*
Jean-Pierre JACOB, Giorgio BLUNDO (1997, 118 p.) CHF 12.–

- N° 48 *L'apport de la diaspora au renouveau vietnamien. Les Vietnamiens de Suisse*
Bertrand LAMON (1997, 102 p.) CHF 12.–
- N° 47 *Démocratie et nouvelles formes de légitimation en Afrique.*
Les Conférences nationales du Bénin et du Togo
Sous la direction de Jean ZIEGLER (1997, 50 p.) CHF 12.–
- N° 46 *Feeding Asia in the Next Century*
C. AUBERT, G. ETIENNE, J.-L. MAURER (1996, 72 p.) CHF 12.–
- N° 45 *Développement rural et libéralisation économique en Inde.*
Le cas de l'Etat d'Orissa
Marie THORND AHL (1996, 89 p.) CHF 12.–
- N° 44 *Comment mieux coopérer avec le Brésil ?*
Aide des ONG et relations économiques de la Suisse
Gérard PERROULAZ, Serge GHINET (1995, 58 p.) CHF 12.–
- N° 43 *From Bonafide Citizens to Unwanted Clandestines :*
Nepali Refugees from Bhutan
Rebeka MARTENSEN (1995, 76 p.) CHF 15.–
- N° 42 *Réseaux et stratégies migratoires entre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire.*
Histoire de vie d'un migrant
Prosper KAMBIRÉ (1994, 82 p.) CHF 12.–
- N° 41 *Questions de « genre » ? Réflexions autour des rapports sociaux de sexe*
dans l'emploi et dans l'institution
Yvonne PREISWERK *et al.* (1994, 98 p.) CHF 8.–
- N° 40 *Guide d'approche des institutions locales (GAIL). Méthodologie d'étude*
des acteurs locaux dans le monde rural
Jean-Pierre JACOB *et al.* (1994, 40 p.) CHF 10.–
- N° 39 *El rol de las mujeres en las estrategias de subsistencia: el caso del Ecuador*
Jessica LOPEZ PINTO (1993, 63 p.) CHF 8.–

Etudes du développement

- N° 17 *L'indemnisation des victimes de mines antipersonnel :*
le FIPOL, un modèle transposable ?
Emilie CARON (2003, 86 p.) CHF 12.–
- N° 16 *Médiation et développement.*
L'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kuna Yala (Panamá)
Mònica MARTÍNEZ MAURI (2003, 76 p.) CHF 12.–
- N° 15 *Les entrepreneurs marocains. Un nouveau rôle social et politique*
face au Makhzen ?
Simon PERRIN (2002, 110 p.) CHF 12.–
- N° 14 *Sphère financière contre économie réelle.*
Le cas de la crise financière thaïlandaise
Olivier CASSARD (2001, 81 p.)
- N° 13 *Une greffe de l'Etat inédite.*
Le clan corse, de la segmentarité à la décentralisation
Charaf ABDESSEMED (2000, 55 p.) CHF 12.–
- N° 12 *« Ecotourisme » ou « tourisme durable » entre la théorie et la pratique.*
Principes déclarés et arguments publicitaires en Amazonie
Dorothy Julia PREZZA (2000, 86 p.) CHF 12.–
- N° 11 *Género, ajuste estructural y trabajo : Análisis a través del Banco Mundial*
y del caso del Perú, Lima 1986-1993
Roxana ORUÉ (1998, 115 p.) CHF 12.–

- N° 10 *The Andean Cocaine Industry : A Maze with no Way out?*
Failures of the U.S.' « War on Drugs »
Vanessa PEAT (1998, 77 p.) CHF 12.–
- N° 9 *Secteur informel et politiques publiques en Afrique. Acteurs et conceptions*
Marie-Joséphine NSENGIYUMVA (1996, 73 p.) CHF 12.–
- N° 8 *Les éleveurs, l'Etat et les agriculteurs au Burkina Faso.*
L'exemple de la région du centre-ouest
Yves DELISLE (1996, 79 p.) CHF 12.–
- N° 7 *Niños y jóvenes en situación de calle espacio y campo social.*
Ciudad de Córdoba, Argentina
Patricia MAZZINI (1996, 178 p.) CHF 12.–
- N° 6 *Le secret de l'unité de santé.*
Les agents de santé de base et les matrones en Guinée-Bissau
Mary-Josée BURNIER (1993, 109 p.) CHF 12.–
- N° 5 *Agriculture de subsistance et technologie appropriée.*
Impact de l'ICTA à Quesada, Guatemala
Ileana VALENZUELA (1991, 180 p.) CHF 12.–
- N° 4 *Les jardins de la sécheresse. Tamazalak versant ouest de l'Air*
Ulrike MIX (1988, 135 p.) CHF 5.–

Pratique et réflexion

- N° 9 *La démarche d'appui institutionnel au secteur de la santé.*
Programme médico-sanitaire bénino-suisse
Valérie BOULLOUDANI (1998, 77 p.) CHF 12.–
- N° 8 *L'entreprise coopérative et de type coopératif :*
pour une analyse économique hétérodoxe
Souleymane SOULAMA (1997, 36 p.) CHF 10.–
- N° 7 *Le système de Programmation – Suivi – Evaluation (PSE) dans une démarche*
d'appui institutionnel
D. FINO, S. GHINET, C. DUNAND, P. UVIN (1996, 77 p.) CHF 12.–
- N° 6 *Démarche d'appui institutionnel.*
De l'analyse des acteurs à un processus de renforcement institutionnel
Daniel FINO et Serge GHINET (1995, 57 p.) CHF 8.–
- N° 5 *L'appui institutionnel au Niger. Résultats d'un atelier de réflexion*
Peter UVIN et al. (1994, 60 p.) CHF 8.–