L'anthropologie de l'imagination à l'épreuve du terrorisme

Frédéric Keck

► To cite this version:

Frédéric Keck. L'anthropologie de l'imagination à l'épreuve du terrorisme. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 2017, 221, pp.191-203. hal-01524181

HAL Id: hal-01524181

<https://hal.science/hal-01524181>

Submitted on 17 May 2017

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

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

L'anthropologie de l'imagination à l'épreuve du terrorisme

Frédéric Keck

LE LIVRE de Maurice Godelier, *L'Imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, est à la fois un traité d'anthropologie fondamentale et une intervention dans une conjoncture particulière. Commencé en Grèce, à Andros, le 3 juillet 2014 et présenté comme l'aboutissement de cinq années passées à revisiter l'œuvre de Claude Lévi-Strauss (qui avait lui-même pris l'habitude de dater et localiser l'écriture des *Mythologiques*), cet ouvrage a été achevé le 21 mai 2015, à Paris. Entre ces deux dates eurent lieu, les 7, 8 et 9 janvier 2015, l'attentat contre la rédaction du journal satirique *Charlie Hebdo* par les frères Kouachi, tuant douze personnes, suivi des attaques de Montrouge et de l'Hyper Casher de la porte de Vincennes à Paris par Amedy Coulibaly, tuant cinq personnes¹. Le livre de Godelier se clôt sur ces événements, avec la phrase suivante : « L'Humanité pourra-t-elle un jour cesser d'inventer des mondes qui n'existent pas pour créer les mondes où elle continuera d'exister ? » (p. 245). Son propos, en effet, consiste à interroger les symboles par lesquels l'humanité se construit un monde éloigné du réel, pour le meilleur et pour le pire.

Maurice Godelier prend pour exemple de symbole la phrase « Je suis Charlie », diffusée par les réseaux sociaux les jours suivant l'attaque de *Charlie Hebdo*, notamment lors des « Marches républicaines » où défilèrent plus de 4 millions de personnes dans toute la France, les 10 et

1. La chronologie de ces événements a été restituée dans l'échange entre un historien et un écrivain, mêlant analyse et émotion tout de suite après les attentats (Boucheron & Triboulet 2015).

À propos de Maurice Godelier, *L'Imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS Éd., 2015. Cette lecture a été présentée oralement le 20 janvier 2017 au séminaire « Anthropologie de l'imagination », organisé par Giovanni da Col et Carlo Severi au musée du quai Branly, en discussion d'un exposé de Maurice Bloch intitulé « How Imagination Is Shared ».

11 janvier 2015 (p. 65). Il rappelle également qu'en parallèle, des contre-symboles tels que « Je suis Coulibaly » furent brandis par ceux qui contestaient les hommages nationaux aux victimes. L'auteur s'interroge alors : qu'est-ce qui distingue un symbole mathématique, comme un triangle, d'un symbole social comme « Charlie » ? Si on peut assumer le caractère conventionnel du premier, en dessinant trois traits et en disant « Ceci est un triangle », comment justifier l'arbitraire du second, en demandant aux citoyens français de s'identifier à Charlie plutôt qu'à Coulibaly ?

En quoi la genèse du symbolique explique-t-elle son caractère apparemment contradictoire ? Godelier reprend ici une des questions fondamentales de la sociologie durkheimienne, dont il faut rappeler qu'elle est contemporaine des premières menaces « terroristes » qu'ait connues la France². La thèse d'Émile Durkheim, *De la division du travail social*, est en effet publiée en 1893, à un moment où la nation française est secouée par une vague d'attentats anarchistes et affronte, pour la première fois, des actions terroristes provenant, non pas de l'État³, mais de sa population et, en particulier, des « classes laborieuses ». La distinction proposée par Durkheim dans cet ouvrage fondateur entre solidarité mécanique et solidarité organique a déjà été reprise par certains commentateurs du 11 septembre 2001, pour décrire les deux modalités à travers lesquelles une société répond à un événement qui l'affecte : la sanction, énoncée par l'ensemble des individus considérés comme égaux, et la rétribution, exigée par chacun en fonction de sa position différenciée dans l'espace social (Tiryakian 2005 ; Truc 2016 : 6). C'est en 1912, à l'approche de la Première Guerre mondiale, que Durkheim trouva, dans la description du totémisme australien par Spencer et Gillen, les éléments d'une théorie de la religion résolvant le problème posé dans sa thèse : les individus différenciés d'une société s'unifient affectivement en se donnant un symbole – une chenille, une chauve-souris, un texte sacré, un drapeau, etc. –, pour lequel ils sont prêts à mourir afin de renaître transfigurés, et qu'ils perçoivent différemment selon leur position dans l'espace social.

De son côté, Lucien Lévy-Bruhl s'est demandé comment le symbolique pouvait agir à travers les émotions collectives, en dépit des contradictions logiques qui le rendent impensable pour une conscience individuelle.

2. En mars 1892, Ravachol organise une série d'attentats contre des magistrats à Paris. Le 9 décembre 1893, Auguste Vaillant lance une bombe dans l'hémicycle de la Chambre des députés, puis, le 24 juin 1894, Sante Geronimo Caserio assassine le président de la République Sadi Carnot à Lyon. Ces événements (dont seul le dernier causa un mort) motivent les députés à voter, entre décembre 1893 et juillet 1894, une série de trois lois, qui visent à réprimer le mouvement anarchiste en restreignant la liberté de la presse et en favorisant la délation. Elles sont jugées liberticides et dénoncées par Jean Jaurès puis par Léon Blum sous le nom de « lois scélérates ».

3. Le mot « terrorisme » désignait jusqu'alors la doctrine des partisans de la Terreur après 1794.

Le fameux énoncé « Les Bororo sont des Araras »⁴ paraît aussi étrange, pour un philosophe qui l'analyse froidement, que le « Je suis Charlie » lancé par un publicitaire, au soir du 7 janvier 2015, et relayé de façon virale sur les réseaux sociaux. Comment les Français peuvent-ils à la fois être et ne pas être Charlie ? Si « Charlie » est devenu le nom propre d'un collectif de dessinateurs jusque-là controversés, auxquels les citoyens français, sous le coup de l'émotion, ont été incités à s'identifier, cela suppose que le symbolique ne s'explique alors que par les hasards de l'histoire. Imaginons que les tueurs s'en soient pris à la rédaction du *Canard enchaîné*, où travaillent également certains dessinateurs de *Charlie Hebdo* : les Français auraient-ils été enjoints de s'exclamer « Je suis un Canard » ?

La théorie des participations forgée par Lévy-Bruhl pour décrire la formation de la personne dans les « sociétés primitives » implique que certains événements incitent les individus à percevoir des forces invisibles dans des lieux porteurs de mémoire collective. En ce sens, il ne faudrait pas dire « Je suis Charlie » ou « Je suis Coulibaly », mais « Je participe à une manifestation place de la République » ou « Je suis au Bataclan », « Je suis en terrasse », « Je suis sur la promenade des Anglais »⁵. La véritable contradiction, selon Lévy-Bruhl, n'oppose pas des identités symboliques – le dessinateur de centre-ville voltairien contre le chômeur de banlieue islamisé – mais des moments de la vie sociale. On peut être musulman, avoir un nom arabe et lire le Coran chez soi, ou être catholique, avoir un nom à particule et lire la Bible à la lumière de Joseph de Maistre, tout en célébrant le 14 juillet dans un lieu public ou en prenant un verre avec des amis sur le boulevard Voltaire. Cette contradiction ne pose pas de problème : elle enrichit la vie sociale de multiples formes de participation. Il ne s'agit pas seulement de participer à un sacrifice, comme le voulait Durkheim, en demandant aux individus de renoncer à leurs attachements personnels, mais de prendre part à une pluralité d'activités sociales où des entités invisibles sont mobilisées.

Godelier ne mentionne pas ces analyses de Durkheim et Lévy-Bruhl. Il se situe plutôt dans un débat qui eut lieu au lendemain de la Seconde Guerre mondiale entre Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan et Claude Lévi-Strauss, autour de la distinction entre l'imaginaire, le symbolique et le réel,

4. Lévy-Bruhl (1910 : 77-78) s'est inspiré de cette observation, faite par le baron von den Steinen lors de son séjour au Brésil dans les années 1890, pour fonder sa réflexion sur la « mentalité primitive » : les Bororo du centre de l'Amazonie s'identifient au perroquet ara qui leur sert de totem en disant qu'ils *sont* des araras.

5. Les événements de janvier 2015 ont été suivis d'autres attentats plus meurtriers : le 13 novembre 2015, 130 personnes furent tuées près du Stade de France à Saint-Denis, ainsi qu'à Paris aux terrasses de cafés et de restaurants des X^e et XI^e arrondissements et dans la salle de spectacle du Bataclan ; le 14 juillet 2016, 86 personnes furent tuées sur la promenade des Anglais, à Nice.

et qui découle des rapports institués par Durkheim et Lévy-Bruhl dans le champ académique entre la sociologie et la psychologie. En réactualisant ce débat, Godelier cherche à comprendre comment le symbolique dissimule les contradictions de l'imaginaire par rapport au réel.

Lorsqu'un enfant perçoit son environnement, il imagine des possibles qui peuvent ou non se réaliser. Le langage élargit le champ de ces possibles en fournissant des signes qui se combinent entre eux par les voies de la métaphore (prendre une chose pour quelque chose d'autre) et de la métonymie (prendre la partie pour le tout). La vie sociale stabilise ces signes à travers une série d'activités, parmi lesquelles Godelier distingue trois formes principales : le jeu, qui fait « comme si » les possibles étaient réalisés ; l'art, qui matérialise ces possibles dans des objets ; et la religion, qui fait croire que l'impossible est possible.

Godelier s'oppose alors autant à Sartre qu'à Lévi-Strauss. À Sartre, il reproche de ne pas distinguer l'imaginé de l'imaginaire, c'est-à-dire d'ignorer le rôle de la religion dans la relation de la conscience aux possibles. Ce qu'il faut expliquer, selon lui, c'est comment l'imaginé devient imaginaire dans certaines conditions et non dans d'autres. À Lévi-Strauss (et dans une moindre mesure Lacan), il reproche de faire une distinction entre le réel, l'imaginaire et le symbolique, comme trois niveaux de complexité séparés dans la pensée mythique, alors que ces trois dimensions sont imbriquées dans les systèmes sociaux. Lorsque l'imaginaire est utilisé par les États pour imposer leur pouvoir par des symboles religieux, dit-il, le symbolique devient réel par la domination qu'il légitime.

On peut rapporter cette discussion théorique aux apories du débat contemporain sur « Je suis Charlie ». L'un des enjeux de la philosophie de Sartre est de rendre légitime l'acte gratuit théorisé par André Gide dans *Les Caves du Vatican* (1914) : quand j'entre dans un train ou dans un café, je peux « néantiser » par la conscience la personne que je rencontre et le traiter comme un objet. Sartre (1943, 1961) cherche à analyser comment les valeurs sociales émergent de la possibilité de cette néantisation, et voit dans la manifestation, la révolte ou la révolution, des réponses à la menace du nihilisme. Lévi-Strauss (1950, 1962) s'oppose à Sartre en refusant de faire de la conscience individuelle la source de la création de valeurs et en décrivant, dans les sociétés les plus diverses, des formes de décrochage dans l'activité mentale, notamment à partir de la coupure primordiale faite par le langage entre le signifiant et le signifié.

Maurice Godelier a souvent raillé ce qu'il appelle, chez Lévi-Strauss, la théorie du « Big Bang symbolique » (1996 : 36), parce qu'elle lui semble non vérifiable empiriquement et ne pose pas le problème de la croyance

religieuse⁶. Comment les hommes peuvent-ils agir en fonction de représentations qui ne sont pas réelles, mais qui les conduisent à tuer, manifester, se disputer et déclarer la guerre? Comment quelques images peuvent-elles susciter une crise mondiale par un flot d'identifications contradictoires aux « victimes » de la crise initiale (Favret-Saada 2007)? Godelier trouve dans les mythes et les rites étudiés par les anthropologues la genèse de la croyance religieuse, telle qu'on la voit à l'œuvre dans les grands monothéismes :

« Cette croyance relève toujours d'un acte de foi en l'existence d'une réalité habituellement invisible, qui double la part du réel visible et en est le fondement. C'est dans cette part invisible du réel qu'est possible ce qui est impossible dans le monde visible. Une telle démarche de la pensée n'est pas propre à la religion des Indiens d'Amérique. Elle est un invariant de toute religion » (p. 138).

Du point de vue de Godelier, le problème soulevé par « Je suis Charlie » n'est donc pas lié à l'opposition conflictuelle entre le judaïsme, le christianisme et l'islam, considérés par ordre d'apparition dans l'histoire des monothéismes, mais à ce que des habitants des banlieues se comportent comme des Indiens d'Amérique en voyant dans le dessin d'un homme enturbanné un blasphème envers le Prophète, et à ce que des habitants des centres-villes se comportent comme des Aborigènes d'Australie en communiant dans les traces d'une République évanescence et pourtant toujours renaissante. La guerre des symboles provient du fait que chaque groupe social perçoit le réel à sa façon.

Comparons cette analyse mythologique plutôt que théologique des attentats de 2015 à la théorie du « catholicisme zombie » proposée par Emmanuel Todd (2015). Pour le démographe, qui se présente comme historien et anthropologue, les grandes manifestations de janvier 2015

6. Il est vrai que chercher les origines du symbolique dans une rupture opérée par le langage renvoie aux cercles logiques déjà discutés par les philosophes du XVIII^e siècle. Mais Lévi-Strauss décrivait moins, en 1950, une situation originelle de l'enfant face à la langue qu'une condition d'exilé dont il venait de faire lui-même l'expérience. Un fameux statut Facebook, posté par Dieudonné M'Bala M'Bala, au lendemain des manifestations de soutien à *Charlie Hebdo*, les 10 et 11 janvier 2015, semble évoquer, sans le savoir, une sorte de « Big Bang symbolique » : « Après cette marche historique, que dis-je... légendaire ! Instant magique égal au Big Bang qui créa l'Univers !... Ou dans une moindre mesure (plus locale) comparable au couronnement de Vercingétorix, je rentre enfin chez moi. Sachez que ce soir, en ce qui me concerne, je me sens Charlie Coulibaly » (cit. in Ory 2016 : 139). Percevant l'arbitraire du symbole « Charlie », l'humoriste fut privé d'expression publique : son statut Facebook, relayé par des milliers d'internautes, fut interprété comme une incitation à la haine antisémite et à l'apologie du terrorisme par la justice française, qui condamna l'humoriste à deux mois de prison avec sursis. Mais Dieudonné y exprimait plutôt son identité contradictoire de métis culturel, à la fois humoriste français célébré par les médias et « homme de couleur » humilié par la République, comme le montre sa référence au mythe de Vercingétorix, par lequel la France a transformé une défaite militaire en victoire de la civilisation (Goudineau 2009).

confirment la coupure entre deux France, que les cartes électorales attestaient déjà depuis l'Ancien Régime : une France déchristianisée dès le milieu du XVIII^e siècle, au Centre, au Nord et sur le littoral méditerranéen, et une France déchristianisée plus tardivement, à la fin du XIX^e siècle et durant le XX^e, à l'Ouest, au Sud-Ouest et dans la région lyonnaise. La description des structures familiales et des formes d'héritage permet à Todd d'affirmer que la première, laïque et républicaine, est égalitaire alors que la seconde, qui a résisté plus longtemps à la République, est inégalitaire. En janvier 2015, la plus forte mobilisation dans les villes de la seconde France (à Lyon notamment) porte la marque, selon lui, d'un « catholicisme zombie », c'est-à-dire de croyances religieuses traditionnelles qui, parce qu'elles ne se sont que récemment désagrégées, transmettent encore leurs valeurs. Or, Emmanuel Todd accuse ce « catholicisme zombie », dont François Hollande lui semble constituer un idéal-type, de nourrir des inégalités et, dès lors, de menacer les possibilités d'alliance entre trois grands groupes égalitaires : les catholiques déchristianisés depuis le XVIII^e siècle, les juifs et les musulmans.

La théorie d'Emmanuel Todd apparaît comme le pendant scientifique des romans de Michel Houellebecq, même si le positivisme de Todd se rapproche plutôt de celui de Frédéric Le Play, quand Houellebecq se réclame explicitement d'Auguste Comte. Pour ces deux penseurs médiatiques, animés par la même colère froide et une déception amère à l'égard de la gauche au pouvoir, la religion permet d'expliquer les violences de l'histoire et de prévoir l'avenir. Ils vont donc à contre-courant de l'anthropologie structurale que défend Godelier, selon laquelle les images mobilisées par les religions sont trop complexes et contradictoires pour entrer dans le cadre conceptuel élaboré par les sociétés européennes quand elles cherchent à analyser leurs propres « guerres de religion » (Crouzet & Le Gall 2015). Todd et Houellebecq tentent de prendre du recul sur les crises françaises en les pensant à partir d'un Orient rêvé – celui des petites communautés d'Israël ou de Russie pour le premier, des îles paradisiaques de Thaïlande ou d'Irlande pour le second –, mais ils oublient de prendre en compte la pluralité des points de vue sur une crise qu'ils qualifient erronément de religieuse.

Le livre d'Emmanuel Todd n'est pas tant une analyse de la crise elle-même qu'un élément de cette crise, puisqu'il participe à raviver les passions et les tensions en forgeant le concept bancal mais séduisant de « catholicisme zombie » (Todd 2015 ; Le Bras & Todd 2013). En décrivant les défenseurs de Charlie comme des catholiques morts-vivants poussés à manifester par une force contagieuse inconsciente, celle d'un inégalitarisme refoulé ayant gardé la trace de traditions familiales autoritaires,

et en les opposant à de petites communautés juives, musulmanes ou déchristianisées égalitaires, Todd joue le jeu de la guerre des religions. Il en appelle même à la formation d'un « islam zombie » pour :

« [...] contribuer à un rééquilibrage positif de la culture française. Car c'est une évidence anthropologique que l'islam, une fois dissous l'élément antiféminin de la culture arabe, est, en vertu de son égalitarisme, hautement compatible avec l'égalitarisme du Bassin parisien ou de la façade méditerranéenne » (2015 : 215).

Le sérieux apparent de cette proposition ne doit pas être pris sans une certaine dose d'humour, dont Todd fait une marque de fabrique des intellectuels français et « l'arme secrète du renouveau républicain » (*Ibid.* : 240). Reste que cet auteur conçoit sérieusement son livre comme une intervention d'expert pouvant permettre de résoudre la crise, en proposant finalement deux scénarios : la confrontation, si un nombre croissant de catholiques zombies devenaient des musulmans zombies par un processus naturel de contagion ; ou l'accommodement, si le potentiel égalitaire de l'islam était intégré dans la culture de la République. En sorte que le diagnostic de Todd laisse le choix entre deux universalismes opposés : celui d'une guerre mondiale généralisée, où chacun dit « Je suis un zombie », et celui d'une France partageant avec le reste du monde ce qu'elle a de meilleur, où chacun dit « Je suis républicain ».

Une telle posture d'expert en religion, capable de dresser des scénarios pour l'avenir à partir de données statistiques et ainsi de conseiller les décideurs, présente un caractère éminemment problématique pour les sciences sociales, car elle manque de recul sur une question plus large que le terrorisme contemporain et dont celui-ci découle : celle de la mise à mort d'êtres visibles au nom d'une entité invisible. À ce titre, la position de Maurice Godelier vis-à-vis d'Emmanuel Todd en France peut être comparée à celle de Maurice Bloch vis-à-vis de Scott Atran dans l'espace anglophone. Les attentats du 11 septembre 2001 ont en effet profondément impacté le paysage de la recherche scientifique aux États-Unis, notamment en biologie, mais aussi en anthropologie. Scott Atran, directeur de recherche au CNRS à l'Institut Jean Nicod, a publié une série de travaux dans lesquels il applique l'anthropologie cognitive à l'étude du terrorisme islamiste. À la suite d'entretiens qu'il a menés auprès de responsables d'attentats revendiqués par Al-Qaïda à New York, à Madrid, au Pakistan ou à Bali, parfois dans des conditions périlleuses qui permettent de le qualifier d'« anthropologue embarqué », Atran a développé pour le compte d'Artis International, un groupe de chercheurs visant à résoudre les conflits politiques et culturels dans le monde, le modèle de l'« acteur dévoué ». Par opposition à l'« acteur rationnel », il s'agit d'un individu

engagé jusqu'au sacrifice extrême pour défendre une idée qui lui paraît non négociable et qu'il partage avec d'autres faisant partie du même réseau d'interconnaissance (2010). En s'appuyant sur un modèle de psychologie évolutionniste, qui différencie les idées sacrées et les idées ordinaires dans la façon dont elles se transmettent de personne à personne (2002), Atran reproche aux études sur le terrorisme de ne pas parvenir à entrer dans la tête des jihadistes par défaut d'imagination (2006). Il propose donc de résoudre le problème du terrorisme international en isolant ces individus de leurs réseaux, notamment sur Internet, et en leur fournissant d'autres valeurs sacrées.

Dans un récent numéro de *Current Anthropology* où des chercheurs devaient réfléchir, dans une perspective pluridisciplinaire, à la « réintégration de l'anthropologie », Scott Atran expose ce modèle de l'« acteur dévoué » (2016). Maurice Bloch remarque, dans le même numéro, que « la notion de sacré chez Scott Atran risque de souffrir d'exister dans un *no man's land* entre l'intérieur et l'extérieur » (2016 : 80). Le titre de son article, « Imagination from the Outside and from the Inside », est inspiré du dernier chapitre du *Totémisme aujourd'hui* de Claude Lévi-Strauss, intitulé « Le totémisme du dedans ». Atran applique la théorie durkheimienne du totémisme à l'étude du jihadisme international en distinguant les valeurs sacrées, pour lesquelles des hommes sont prêts à mourir dans une effervescence collective, des valeurs instrumentales de la vie ordinaire. Il oppose ainsi à la logique utilitaire des experts en sécurité une logique sacrificielle. Une autre approche durkheimienne – celle adoptée par Lévy-Bruhl ou Halbwachs – consiste à partir de la vie ordinaire pour observer comment elle est transfigurée par la vie collective. On pourrait, par exemple, plutôt que de demander aux jihadistes ce qu'ils pensent de Dieu ou de l'islam ou de l'Occident, s'intéresser à ce qu'ils mangent ; on remarquerait ainsi que les frères Kouachi ont pris pour « dernier repas » avant leur « sacrifice », dans la forêt de Villers-Cotterêts, des paquets de Kinder Bueno, Twix ou Choco BN volés dans une station-service, un choix qui les rend proches de toute une génération partageant les mêmes habitudes alimentaires (Boucheron & Riboulet 2015 : 62). Aux yeux d'un anthropologue, le sacrifice compte moins que l'imaginaire qui le prépare et le rend concevable.

Comme Godelier, Bloch voit dans l'imagination une capacité spécifiquement humaine à dépasser les *stimuli* de l'expérience sensible (2016 : 82) et donc à tolérer les contradictions intellectuelles, la fiction, voire le mensonge. L'espèce humaine, explique-t-il, est la seule à pouvoir feindre en jouant des rôles différents ; et la seule espèce à s'entretuer au nom de représentations d'entités invisibles. Contre une certaine anthropologie cognitive qui oppose les modèles experts de la rationalité à des entretiens

empathiques avec des locuteurs, Maurice Bloch défend à la fois l'observation participante qui permet de partager la vie ordinaire des individus et la construction de modèles schématisant l'évolution des interactions humaines. Pour comprendre l'imaginaire des autres, dit-il, les anthropologues ne doivent pas se contenter de l'observer de l'extérieur en tant que caractéristique de la cognition humaine, mais également le percevoir de l'intérieur, simplement du fait qu'ils partagent leur humaine condition. Ainsi les religions sacrificielles peuvent-elles être décrites comme dérivant des relations entre humains et non-humains dans les sociétés de chasseurs (Bloch 1992).

On pourrait, dans cette perspective, mieux décrire l'imaginaire du jihadisme que ne le fait Scott Atran. Pour ce dernier, les attentats terroristes ne pouvant pas être prévus par les services du renseignement (*intelligence community*), il faut les anticiper par un effort de l'imagination en entrant dans la tête des terroristes⁷. Atran partage ici une idée née aux États-Unis au cours de la Guerre froide, et qui arrive progressivement en France depuis qu'à son tour elle a été victime d'attentats terroristes, selon laquelle il faut se préparer à une catastrophe imminente en essayant de se la représenter à l'avance par un effort de l'imagination pour en limiter les dégâts (Lakoff 2007, 2008). La *preparedness* comme scénarisation des catastrophes naturelles et politiques est donc une forme de l'imagination humaine : elle implique de s'immerger dans une mise en scène fictive en recourant à des images de corps en sang dans des rames de métros fumantes, mais aussi à des images de victimes d'ouragans, d'inondations ou de tremblements de terre, ou bien encore de poulets gazés et de vaches incinérées pour éviter une pandémie (grippe aviaire ou vache folle).

À l'instar de Maurice Bloch, nous pouvons à la fois appréhender cet imaginaire de l'intérieur, en décrivant phénoménologiquement ce que ressent un jeune qui entre dans le jihad, ce que ressentent une victime d'attentat et sa famille qui voient leur vie brisée, ou bien le décrire de l'extérieur en observant les acteurs mobilisés pour anticiper ces catastrophes. C'est pourquoi, l'erreur d'Atran est inverse de celle de Todd : tandis que Todd analyse le terrorisme en prenant tellement de distance qu'il finit par le scénariser selon le même principe que la *preparedness*, Atran est quant à lui si proche des terroristes qu'il ne peut plus prendre suffisamment

7. « Terrorist attacks over the last few decades, like wars over the last few centuries, follow a non-obvious trend in which a very few events are responsible for the vast majority of casualties and most of the wrenching changes in world history. Distributions of low-probability, catastrophic events are inherently unpredictable but not inconceivable. An overriding reason for these avalanching effects is lack of preparation owing to a failure of imagination, in addition to over-reliance on what is most usual, obvious, and immediately relevant » (Atran 2006 : 264).

de recul pour réfléchir à sa propre position d'acteur de la lutte contre le terrorisme. Pour reprendre une opposition popularisée par Houellebecq, Todd dresse la carte et Atran explore le territoire (*landscape*)⁸. Or, tout le défi pour l'anthropologue, s'il veut s'orienter dans un monde transformé par le terrorisme, est de tenir à la fois la carte et le territoire, c'est-à-dire de regarder l'imaginaire du terrorisme « de l'extérieur » et « de l'intérieur » pour montrer qu'il s'agit des deux faces d'une même activité humaine.

Une anthropologie comparée de l'imaginaire du terrorisme permet par ailleurs de souligner que cet imaginaire varie selon les sociétés concernées. Il a ainsi été mis en évidence que les images des attentats de New York se focalisaient surtout sur la chute des tours du World Trade Centre, tandis que celles des attentats de Madrid et Londres montraient des corps ensanglantés et des visages compassionnels. Les médias américains décidèrent de présenter le 11 Septembre 2001 à la manière des attaques de Pearl Harbour en insistant sur l'explosion elle-même, quand les choix des médias espagnols et anglais furent d'exploiter l'horreur et la violence des attaques des 11 mars 2004 et 7 juillet 2005 à partir d'images de trains et de bus éventrés (Chéroux 2009 ; Truc 2016). Ce type d'enquête comparative devrait donc être mené dans tous les pays exposés au terrorisme globalisé : au Moyen-Orient (où les attentats terroristes sont quasiment quotidiens), au Sri Lanka (où les Tamuls ont été les premiers à mener des attaques « kamikazes » dans les grandes villes cinghalaises dès les années 1960), en Indonésie, au Nigéria ou au Mali... En ce qui concerne la République populaire de Chine, un grand plan d'encadrement de la population migrante a été mis en place pour lutter contre le terrorisme ouïghour. Surtout, depuis la crise du SRAS en 2003, perçue par de nombreux acteurs comme un « 11 Septembre chinois », la Chine gère les foyers de grippe aviaire comme s'il s'agissait d'attentats bioterroristes⁹.

Il ne s'agit pas cependant d'affirmer que la lutte contre le terrorisme s'inscrit à chaque fois dans des imaginaires nationaux qu'il suffirait de déconstruire, mais de remarquer qu'elle produit des dispositifs variables de perception d'un ennemi invisible. Les jihadistes sont ainsi souvent

8. *Landscape* est une notion appliquée par Faisal Devji au terrorisme, à la suite d'Arjun Appadurai (cf. Atran 2002 ; Devji 2005).

9. L'émergence du virus de grippe aviaire H5N1, à Hong Kong en 1997, tuant 8 personnes sur les 12 infectées, conduisit les autorités sanitaires internationales à lancer l'alerte sur un virus potentiellement pandémique venu de Chine. Cette alerte fut confortée par l'apparition du virus du SRAS (Syndrome respiratoire aigu sévère) à Canton en 2003, qui tua environ 800 personnes sur les 8000 cas déclarés et se diffusa par avion depuis Hong Kong vers les grandes capitales asiatiques et nord-américaines (Keck 2010). Depuis 2003, la Chine applique sur son territoire les mesures prescrites par les autorités internationales à la fois dans la lutte contre les maladies infectieuses émergentes et dans la lutte contre le terrorisme.

comparés à des microbes (*bugs*) se propageant par contamination, en détournant les voies de communication de leurs hôtes (moyens de transport dans les sociétés, mécanismes du noyau dans les cellules), et contre lesquels il faut inventer des « vaccins », ou bien à des plantes invasives qui prolifèrent et qu'il faut « éradiquer » ou « déradicaliser », en les prenant à la racine. Plutôt que de reprendre ou critiquer ces métaphores, les anthropologues pourraient chercher à comprendre comment elles fonctionnent, c'est-à-dire analyser les modes de perception de l'invisible qu'elles structurent de façon variable. Si l'on admet que les attentats terroristes sont traités comme des problèmes sanitaires dans le cadre des politiques publiques (et, inversement, qu'un foyer de grippe est géré comme une attaque terroriste), il faudrait alors étudier cette façon de projeter un imaginaire médical sur des questions politiques. Cela permettrait aussi de comprendre les relations que les humains établissent avec les virus, les bactéries, les plantes et les animaux au prisme des dispositifs conçus pour diverses menaces (attentats terroristes, pathogènes émergents, pollution chimique ou radioactive, réchauffement climatique...).

Les attentats terroristes sont souvent associés à des termes d'astronomie comme « sidération » ou « désastre », comme si ceux qui les commettent venaient d'une autre planète (Ory 2016 : 7). Il vaudrait mieux reconnaître que nous partageons le même monde qu'eux, pour apprendre à observer l'ensemble des vivants qui peuplent notre imaginaire commun. Ainsi pourrait être reformulée la conclusion du livre de Maurice Godelier.

*Centre national de la recherche scientifique
Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS)
Musée du quai Branly, Paris
frederic.keck@quaibranly.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : imagination – terrorisme/*terrorism* – attentats terroristes/*terrorist attacks* – symbole/*symbol* – humains/non-humains/*humans/non-humans* – *Charlie Hebdo*.

À PROPOS

L'anthropologie de l'imagination à l'épreuve du terrorisme

RÉFÉRENCES CITÉES

12

Atran, Scott

2002 *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford-New York, Oxford University Press (« Evolution and Cognition »).

2006 « A Failure of Imagination : Intelligence, WMDs, and “Virtual Jihad” », *Studies in Conflict & Terrorism* 29 : 263-278.

2010 *Talking to the Enemy. Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*. New York, Ecco Press.

2016 « The Devoted Actor : Unconditional Commitment and Intractable Conflict Across Cultures », *Current Anthropology* 57 (suppl. 13) : 192-203.

Bloch, Maurice

1992 *Prey Into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge-New York, Cambridge University Press (« The Lewis Henry Morgan Lectures »).

2016 « Imagination from the Outside and from the Inside », *Current Anthropology* 57 (suppl. 13) : 80-87.

Boucheron, Patrick & Mathieu Riboulet

2015 *Prendre dates. Paris, 6 janvier-14 janvier 2015*. Lagrasse, Verdier.

Chéroux, Clément

2009 *Diplopie. L'image photographique à l'ère des médias globalisés : essai sur le 11 septembre 2001*. Cherbourg, Le Point du jour.

Crouzet, Denis & Jean-Marie Le Gall

2015 *Au Pêril des guerres de religion. Réflexions de deux historiens sur notre temps*. Paris, Presses universitaires de France.

Devji, Faisal

2005 *Landscapes of the Jihad. Militancy, Morality, Modernity*. Ithaca, Cornell University Press (« Crises in World Politics »).

Durkheim, Émile

1893 *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris, Alcan (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »).

1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Alcan (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »).

Favret-Saada, Jeanne

2007 *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*. Paris, Les Prairies ordinaires (« Essais »).

Gide, André

1914 *Les Caves du Vatican*. Paris, Nouvelle revue française.

Godelier, Maurice

1996 *L'Énigme du don*. Paris, Fayard.

Goudineau, Christian

2009 [2001] *Le Dossier Vercingétorix*. Arles, Actes Sud (« Babel » 985).

Keck, Frédéric

2010 « Une sentinelle sanitaire aux frontières du vivant : les experts de la grippe aviaire à Hong Kong », *Terrain* 54 : 26-41.

Lakoff, Andrew

2007 « Preparing for the Next Emergency », *Public Culture* 19 (2) : 247-271.

2008 « The Generic Biothreat, or, How We Became Unprepared », *Cultural Anthropology* 23 (3) : 399-428.

Le Bras, Hervé & Emmanuel Todd

2013 *Le Mystère français*. Paris, Le Seuil (« La République des idées »).

Lévi-Strauss, Claude

1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (« Bibliothèque de sociologie contemporaine ») : I-LII.

Frédéric Keck

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

Lévy-Bruhl, Lucien

1910 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, Alcan.

Ory, Pascal

2015 *Ce que dit Charlie. Treize leçons d'histoire*. Paris, Gallimard (« Le Débat »).

Sartre, Jean-Paul

1943 *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des idées »).

1961 *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des idées »).

Tiryakian, Edward A.

2005 « Durkheim, Solidarity and September 11 », in Jeffrey C. Alexander & Philip Smith, eds, *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge-New York, Cambridge University Press : 305-321.

Todd, Emmanuel

2015 *Qui est Charlie ? Sociologie d'une crise religieuse*. Cartes et graphiques de Philippe Laforgue. Paris, Le Seuil.

Truc, Jérôme

2016 *Sidérations. Une sociologie des attentats*. Paris, Presses universitaires de France (« Le Lien social »).