

DES RITES DE PASSAGE À LA NATION : CONCEPTIONS ETHNOGRAPHIQUES DE LA NATION CHEZ ARNOLD VAN GENNEP (1873-1957)

FROM RITES OF PASSAGE TO THE NATION: ETHNOGRAPHIC CONCEPTIONS OF THE NATION BY ARNOLD VAN GENNEP (1873-1957)

VINCENT BOURDEAU

Université de Franche-Comté

RÉSUMÉ

Arnold Van Gennep (1873-1957) est surtout connu pour son travail ethnographique sur *Les Rites de passage* et pour son *Manuel du folklore français*, œuvre de toute une vie. Sa théorie ethnographique de la nation au sortir de la première guerre mondiale reste toutefois méconnue. Cet article se propose de comprendre comment Van Gennep, armé des ressources de l'ethnographie et en particulier de l'étude sur les rites de passage (partie I), propose une théorie non substantialiste de la nation (partie II). Fondée essentiellement sur une étude comparative des pratiques sociales intégratrices, l'approche de Van Gennep peut offrir un éclairage intéressant aux débats contemporains sur l'identité nationale.

Palabras clave: Van Gennep, rites de passage, nation, nationalisme, fait nationalitaire, intégration sociale.

ABSTRACT

Arnold Van Gennep (1873-1857) is nowadays well known by ethnographers for his work on *The Rites of Passage*. His *Handbook of French Folklore* is also still mentioned in the academic studies about popular culture. But, after World War One, he produced an ethnographic theory of the nation which retained less attention. This article focuses on this theory and proposes to understand how Van Gennep relied on his former work about rites of passage (Part I) to build a non-substantialist conception of nation (Part II). Grounded essentially on integrative social practices, Van Gennep's approach can provide interesting insight into contemporary debates about national identity.

Keywords: Van Gennep, passage rites, nation, nationalism, nationalitary fact, social integration.

RESUM

Dels rites de passatge a la nació : concepcions etnogràfiques de la nació a Arnold Van Gennep (1873-1957)

Arnold Van Gennep (1873-1957) és conegut sobre tot pel seu treball etnogràfic sobre *Les rites de passage* i pel seu *Manuel du folklore français*, l'obra de tota la seua vida. La seua teoria etnogràfica de la nació a l'acabament de la primera guerra mundial encara resta desconeguda. Aquest article es proposa comprendre com Van Gennep, amb els útils dels recursos etnogràfics i particularment de l'estudi dels rites de passatge (part I), proposa una teoria no substancialista de la nació (part II). Basada fonamentalment sobre un estudi comparatiu de les pràctiques socials integradores, l'aproximació de Van Gennep pot oferir una llum interessant als debats contemporanis sobre la identitat nacional.

Paraules clau: Van Gennep, rites de passatge, nació, nacionalisme, fet nacionalitari, integració social.

INTRODUCTION¹

Si la réflexion sur la nation ou le principe des nationalités – soit le fait de considérer qu’une entité nationale devrait jouir du droit de s’exprimer dans un cadre politique autonome – s’impose dans le débat public dès la seconde moitié du XIX^e siècle, elle prend un tour plus dramatique au lendemain du premier conflit mondial.² Non seulement le démembrement de la Prusse mais aussi l’effondrement de l’Empire Austro-hongrois rendent la question d’une actualité brûlante, mais, de surcroît, un bellicisme latent entretenu par les conditions de la paix fait craindre une dynamique destructrice de la nationalisation des Etats.³ Van Gennep, savant prolix dont le nom est resté dans l’histoire pour les études qu’il a menées sur le *folklore* français, s’immisce dans ces débats en essayant d’y apporter un regard ethnographique, le plus à même, selon lui, d’atténuer les tensions à venir. Il regrette d’ailleurs que cette orientation disciplinaire n’ait pas retenu

- 1 Cet article a fait l’objet d’une première présentation lors du séminaire « Philosophie et sciences sociales » de l’Université de Paris-X Nanterre qui portait pour l’année 2016-2017 sur le concept d’« intégrations sociale ». Je tiens à remercier les participant.e.s à ce séminaire pour les remarques et questions qui ont enrichi ma réflexion, et en particulier Christian Lazzeri et Alice Le Goff. Je remercie par ailleurs les deux rapporteurs anonymes qui m’ont permis d’améliorer sur bien des aspects cet article. Les défauts qui demeurent sont de ma seule responsabilité.
- 2 Pour comprendre le rôle que joue l’idiome nationaliste dans ce drame et cerner le contexte historique et intellectuel européen d’écriture du *Traité comparatif des nationalités* de Van Gennep, voir : CHAPOUTOT, Johann (2017). *La révolution culturelle nazie*, Gallimard, Paris. En particulier les chapitres 6 (« Le « Peuple » : principe et fin du droit ») et 7 (« L’ordre international. Le « combat » contre le traité de Versailles »). On consultera aussi : TOOZE, Adam (2015). *Le Déluge, 1916-1931. Un nouvel ordre mondial*, Les Belles Lettres, Paris. En particulier le chapitre 14, « La vérité sur le traité », où l’auteur montre, avec beaucoup de nuance, comment les débats théoriques ont pu s’appuyer sur des éléments qui faisaient partie du cœur de la discussion, notamment la doctrine Wilson qui visait à promouvoir « le droit des peuples à disposer d’eux-mêmes » mais aussi, en contraste, le réalisme politique d’un Clemenceau qui cherchait à établir entre l’Allemagne et la Russie, afin d’éviter toute alliance future entre ces deux puissances, « un solide cordon d’Etats-nations d’Europe de l’Est », p. 268.

davantage l'attention des dirigeants du monde lors des conférences pour la paix.⁴ En 1921, il fait ainsi paraître ce qui doit être le premier volume d'un ouvrage censé en comporter deux autres : *Le Traité comparatif des nationalités*. Ce dernier ne rencontre que peu d'écho. La conception de la « nationalité » qu'il y déploie se distingue d'une stricte définition de la nation, étant entendu que cette dernière ne concerne, selon lui, que le fait nationalitaire en relation avec la présence d'un Etat.⁵ Van Gennep cherche en effet à associer le nationalitaire à un ensemble de composantes ethnographiques et de rites sociaux, au-delà d'un rapport politique des citoyens à leur Etat. Une telle approche est perçue aujourd'hui comme une forme d'anticipation de travaux plus récents qui ont tenté d'associer anthropologie et réflexion sur le nationalisme.⁶ Jusqu'à il y a peu encore, une certaine

-
- 3 C'est par exemple, à partir de visions très distinctes, ce qui anime les interventions de John Maynard Keynes d'un côté (*Les Conséquences économiques de la paix*, 1919) ou, en Allemagne, les réactions, celles de juristes allemands, à partir desquelles va germer sur la base d'une théorie de la « nation-peuple » une refonte du droit international cautionnant la reprise des hostilités en Europe (l'ouvrage de Norbert Gürke, *Volk und Völkerrecht* publié à Tübingen en 1935 défend ainsi le droit d'un peuple à s'épanouir en fonction de son élan vital, en tant qu'entité « culturelo-naturelle ». Une thèse qui fait signe vers l'ethnologie juridique développée en 1936 par Eberhard von Künssberg dans son *Rechtliche Volkskunde* (1936) sur tous ces points, voir : CHAPOUTOT, Johann (2017). *La révolution culturelle nazie*, p. 139 et p. 170.
 - 4 Sur ces sujets, voir la très bonne préface de Jean-François Gossiaux à la réédition du *Traité comparatif des nationalités* : GOSSIAUX, Jean-François (1995), « Préface », in VAN GENNEP, Arnold (1995 [1921]), *Traité comparatif des nationalités*, Editions du CTHS, Paris, pp. I-XXI.
 - 5 L'expression « nationalitaire » est reprise des travaux de René Johannet, un nationaliste proche de Barrès et Maurras, en particulier de son *Principe des Nationalités* (1918) que cite Van Gennep au premier chapitre du *Traité*. Si, comme Johannet, Van Gennep est soucieux de distinguer la nation de son inscription politique dans un Etat (ce à quoi sert le terme de « nationalitaire »), il associe toutefois à ce concept un contenu différent de celui proposé par Johannet, voir, *infra*, note 50.
 - 6 Jean-François Gossiaux y voit pour sa part un élan qui fait signe vers les études anthropologiques sur la nation que l'on doit notamment à GELLNER, Ernest (1989), *Nations et Nationalisme*, Payot, Paris. Voir : GOSSIAUX, « Préface », p. XV. On est en effet frappé à la lecture de Gellner des ressources qu'offre l'anthropologie, la discipline qu'il mobilise dans son étude du nationalisme, pour dissocier le fait nationalitaire (pour utiliser le langage de Van Gennep) du nationalisme. Cela passe chez lui, notamment dans son chapitre 1, par une distinction fine entre Etat et nation afin de définir le nationalisme comme orientation spécifique du nationalitaire. Il souligne ainsi que « l'idée normative de nation, dans son acception moderne » a « pré-supposé l'existence préalable de l'Etat » (GELLNER, Ernst (1989), *Nations et Nationalisme*, *op. cit.*, p. 19).

méfiance dans les milieux académiques à l'égard de toute association du fait nationalitaire à l'ethnos a conduit à privilégier une approche plus sociologique qu'ethnologique de la nation.⁷ L'approche sociologique, via le prisme de l'intégration socio-économique, permettait de tenir à distance une forme mythologique du nationalisme assimilé au folklore. Le cadre d'analyse durkheimien s'est trouvé ainsi longtemps privilégié dans la critique d'un nationalisme imaginaire.⁸

Le travail de Durkheim, dans ses premiers ouvrages (*De la division du travail social* (1893) ou encore *Les Règles de la méthode sociologique* (1895) mais aussi dans *Le Suicide* (1897)), est frappant par le fait que l'intégration sociale se présente comme le socle d'une théorie de la socialisation où ce qui compte est moins l'aspiration de l'individu à faire partie d'un groupe que la manière dont le groupe, structurellement, organise une certaine absorption de l'individu en le mettant à son service, à travers le jeu de l'autorité et de la pression sociale, d'où le rôle important, dans ces dispositifs qu'inventent les sociétés, de ce qu'on appelle le droit pénal.⁹ Il ne suffit pas cependant que la présence du collectif dans les actions sociales soit assurée, encore faut-il que la distribution des rôles et la hiérarchie qui en découlent soient perçues comme légitimes. Ce qui fait que, pour Durkheim,

7 Sur le concept d'ethnos, voir : GOSSIAUX, Jean-François (2002), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, PUF, Paris, pp. 7-10 en particulier.

8 Le texte de Marcel Mauss sur la nation est bien sûr l'exemple le plus parlant de cette orientation, nous y revenons dans la suite de l'article. Sur l'idée de nation au prisme de l'imaginaire nationaliste, voir l'ouvrage désormais classique : ANDERSON, Benedict (2006), *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte (coll. Poche), Paris.

9 Le terme intégration est peu présent sous sa plume, puisque Durkheim désigne ce phénomène plutôt par le concept de « coalescence », par exemple dans *Les Règles de la méthode sociologique*, chapitre IV « Règles relatives à la constitution des types sociaux », ou par celui de « cohésion », voir : DURKHEIM, Emile (1999 [1895]), *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF (coll. Quadrige), Paris. Toutefois on notera par exemple dans *De la division du travail social* que l'objectif de l'ouvrage est ainsi de « déterminer dans quelle mesure la solidarité qu'elle [la division du travail] produit contribue à l'intégration générale de la société : car c'est seulement alors que nous saurons jusqu'à quel point elle est nécessaire, si elle est un facteur essentiel de la cohésion sociale ». Voir : DURKHEIM, Emile (1993 [1893]), *De la division du travail social*, PUF, Paris, Livre I, Chap. 1, III, p. 28.

la théorie de la socialisation doit s'adjoindre une théorie de la régulation sociale.¹⁰ Or, chez Durkheim une telle théorisation n'est possible pour les sociétés contemporaines (et c'est ce que vise *De la division du travail social*) que si l'on pose un bon diagnostic sur le présent historique de la société. Montrer la centralité du travail dans les rapports sociaux, comme constitutive de la modernité, c'est peut-être, suggère Durkheim, inciter à mettre au premier plan, dans les orientations politiques, ce levier qu'est le travail pour produire une société intégrée. Chez Durkheim il faudrait donc mettre à jour ce qui constitue le centre des rapports sociaux pour une société donnée pour comprendre quelle mécanique intégratrice est à l'œuvre ou – sur un plan plus normatif – devrait être améliorée pour assurer mieux l'intégration sociale, c'est-à-dire la cohésion de la société. Cette cohésion dépendrait donc moins d'une conscience nationale partagée que d'une structuration sociale soumettant les individus à l'interdépendance sociale généralisée.

Cette définition de l'intégration sociale s'impose dans les milieux durkheimiens au début du XXe siècle et se trouve largement réactivée lorsqu'au sortir du premier conflit mondial la question de la nation et des nationalités est au centre de toutes les inquiétudes. Elle est adoptée et adaptée par Marcel Mauss dans son essai sur *La Nation* qui ne sera publié qu'à titre posthume.¹¹ Le geste maussien consiste d'une part à se séparer des définitions ethniques de la nation, mais aussi à donner plus de consistance à une définition purement politique de cette dernière – le « plébiscite de tous les jours » de Renan étant considéré comme une version trop abstraite de l'intégration sociale, reconduisant les défauts du contractualisme politique.¹² En ce sens, Mauss prend à la fois le contrepied d'une orientation populaire (ou *völkisch*) de la nation telle qu'elle se lit chez Herder, mais aussi d'une conception qui manque à ses yeux de densité sociologique du fait qu'elle s'appuierait sur le seul levier d'une adhésion volontaire, arrimée au partage d'un passé commun trop vaguement défini et dissocié de la pratique sociale. Il associe cette dernière, à tort ou à raison, à la figure de Renan.¹³

10 Voir : STEINER, Philippe (2010), *La Sociologie de Durkheim*, La Découverte (coll. Repères), Paris.

11 MAUSS, Marcel, « La Nation (1920) », in MAUSS, Marcel (1969), *Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie* [Présentation de Victor Karady], Editions de Minuit, Paris, p. 573-625.

12 RENAN, Ernest (1999 [1887]), *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Editions Mille et une Nuit, Paris. Voir aussi : BIRNBAUM, Pierre (2005), « Le retour d'Ernest Renan », *Critique*, vol. 697-698, n°6, pp. 518-523.

Aujourd'hui encore, en particulier en France, le questionnement sur l'identité nationale est l'occasion de réactiver différents schèmes d'appréhension de l'intégration sociale¹⁴ : l'intégration culturelle (thèse dominante qui enferme le concept d'intégration – et celui de nation – dans celui d'identité culturelle, l'intégration passant par un jeu d'adoption ou d'abandon d'identités établies et pour une part figées, pour se mouler ou se couler dans des identités dominantes non moins figées) ; l'intégration par le travail (thèse de Durkheim mais qui peut faire l'objet de variantes concurrentes lorsqu'on associe cette dernière à une intégration économique ou par le marché, à l'image de la construction européenne) ; l'intégration par l'échange social, qui cherche à produire une désinflation de la charge émotive associée à l'idée de nation, et met l'accent essentiellement sur les relations dyadiques, qui font société plus qu'elles ne sont façonnées par du social déjà là, et où se joue une intégration de chaque partenaire, et cela au moyen seulement de l'interaction.¹⁵ Dans l'une ou l'autre de ces versions du concept d'intégration, la question du *processus* d'intégration, les actes ou les rites par lesquels quelque chose se passe qui relève de l'entrée en société (que celle-ci soit nationale ou autre), sont occultés. L'intérêt de l'approche ethnographique de Van Gennep consiste précisément dans l'attention qu'il porte au *fait nationalitaire* comme *fait social processuel*. En ce sens on ne peut lire

13 Ces deux orientations sont présentes dans le débat entre 1916 et 1925 sous la plume de penseurs français ou allemands, puisant à une source commune, Herder, qui a connu dans chacun des pays des médiations intellectuelles propres. Dans le cas de la France, et cela explique sans doute que la référence à Herder soit absente du *Traité comparatif*, la réception de Herder a été le fait de Michelet et Quinet. Elle a passé à la génération suivante par Taine et Renan pour culminer, avec des déplacements, chez Maurice Barrès qui occupe une place centrale dans les débats sur la nationalité en France dans le contexte de la Première Guerre mondiale. Sur ces sujets, voir : STERNHELL, Zeev (2000), *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Fayard, Paris ; en particulier la « Préface à la nouvelle édition », pp. 20 et suivantes. On ne trouve ainsi pas d'opposition tranchée entre un versant libéral, animé du principe volitif, de définition de la nation et un versant organique ou populaire qui ferait fi de la dimension d'adhésion, bien sûr le poids donné à l'un ou l'autre composant peut être décisif pour voir apparaître des oppositions idéologiques de taille. Je me permets de renvoyer pour plus de détails à la contribution, dans ce même dossier, d'Aurélien ARAMINI.

14 Sur l'identité nationale dans la littérature récente, voir : DETIENNE, Marcel (2010), *L'Identité nationale, une énigme*, Gallimard (coll. Folio/ Histoire), Paris ; DESCOMBES, Vincent (2013), *Les Embarras de l'identité*, Gallimard (coll. NRF/ Essais), Paris ; NOIRIEL, Gérard (2007), *A quoi sert l'« identité nationale » ?*, Agone (coll. « Passé et présent »), Marseille.

15 BLAU, Peter (1964), *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley and Sons, New York.

son *Traité comparatif* sans avoir en tête son ouvrage séminal de 1909 sur *Les Rites de passage*.¹⁶ Je me propose donc de présenter d'abord le travail de Van Gennep sur les « rites de passage », puis de clarifier ce que peut apporter cette théorisation lorsqu'on la rapporte à la question de l'identité nationale telle que Van Gennep en traite dans son premier volume du *Traité comparatif des nationalités*.

VAN GENNEP ET LES « RITES DE PASSAGE »

Pierre Bourdieu note qu' « avec la notion de rite de passage, Arnold Van Gennep a nommé, voire décrit, un phénomène social de grande importance », mais refuse de considérer « qu'il a fait beaucoup plus ». ¹⁷ Si Bourdieu, profitant peut-être de la réédition de l'ouvrage en 1981, a lu Van Gennep, il lui refuse néanmoins ce que ce dernier s'attribue dès la première page de son ouvrage, c'est-à-dire le mérite d'avoir su dégager les phases du rituel et par cette explicitation d'en avoir exposé la fonction sociale : il précise en effet au sujet des rites de passage que l' « on n'avait pas montré pourquoi ils s'exécutent suivant un ordre déterminé ». ¹⁸ La citation indique que non seulement Van Gennep pense avoir décrit cet ordre déterminé, mais

16 VAN GENNEP, Arnold (2016 [1909]), *Les Rites de passage*, A&J Picard, Paris. L'objet du présent travail consiste précisément à comprendre le *Traité comparatif des nationalités* comme un point d'aboutissement des *Rites de passage*, il ne s'agit nullement de proposer une étude exhaustive du débat sur les nationalités au sortir de la première guerre mondiale. Je prends ainsi le parti de développer une intuition dégagée par Jean-François Gossiaux dans sa préface au *Traité comparatif*, dans la mesure où il suggère que l'ambition affichée de Van Gennep est de déterminer les constituants de la nationalité (approche substantialiste) pour en arriver à l'exposé d'une définition sociale, et en ce sens constructiviste, de la nationalité (approche anti-substantialiste), voir : GOSSIAUX, Jean-François, « Préface », in *op. cit.*, p. XXI-XXII. Cette lecture est mise en avant par ailleurs dans le premier chapitre de son ouvrage (2002), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, PUF, Paris.

17 BOURDIEU, Pierre (2001), « Les rites d'institution », in *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil (coll. Points/ Essais), Paris, p. 175. Ce chapitre est la reproduction d'un article, « Les rites d'institution », d'abord présenté en octobre 1981 à l'occasion d'un colloque puis publié dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* en 1982.

18 Voir : VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, p. 7. Van Gennep le note explicitement en introduction et y revient dans le chapitre VI « Les rites d'initiation » : « L'objet principal de ce livre est précisément de réagir contre le procédé « folkloriste » ou « anthropologique », qui consiste à extraire d'une séquence divers rites, soit positifs ou négatifs, et à les considérer isolément, leur ôtant ainsi leur raison d'être principale et leur situation logique dans l'ensemble des mécanismes », *Ibid.*, p. 130.

aussi avoir montré « pourquoi » cet ordre est essentiel au fonctionnement des sociétés. Les trois premiers chapitres de l'ouvrage, qui en comporte dix (le dernier étant un chapitre de conclusion), sont les plus importants pour notre sujet. En effet ces chapitres forment un socle théorique pour la définition des rites de passage. Le premier chapitre propose une classification des rites (chapitre I. « Classement des rites »), le deuxième s'intéresse à la matérialité des rites de passages (chapitre II. « Le passage matériel »), tandis que le troisième chapitre propose d'illustrer les rites de passages dans le cas des phénomènes d'agrégation ou de séparation (les termes sont de Van Gennep) entre individus et groupes (chapitre III. « Les individus et les groupements »).

Les types de sociétés

Pour comprendre ce que sont les rites de passage, il convient d'avoir en tête la définition des types sociaux proposée par Van Gennep où se dessine une véritable esquisse de morphologie sociale. Van Gennep définit à la fois très généralement ce qu'est une société et en même temps très précisément ce que sont des rites de passage : « Chaque société générale, écrit-il, contient plusieurs sociétés spéciales, qui sont d'autant plus autonomes et dont les contours sont d'autant plus précis que la société générale se trouve à un degré moindre de civilisation ».¹⁹ On est sans doute assez loin du développement technique que propose Durkheim dans le chapitre IV des *Règles de la méthode sociologique*. On sait que ce dernier part d'un type simple de société mono-segmentaire ou « à segment unique », la horde, pour envisager ensuite des sociétés polysegmentaires de plusieurs sortes.²⁰ Ces dernières en effet admettent des distinctions selon que l'on a affaire à une simple juxtaposition (répétition de hordes) ou bien à des relations plus complexes entre ces éléments, au point de former des groupes secondaires englobés dans « le groupe total qui les comprend ».²¹ Ainsi une société unifiée englobant des unités simples change de visage selon le type de relations qui interviennent en son sein entre celles-ci, mais aussi entre ces unités simples et les institutions qui incarnent la société globale. Comme le note d'ailleurs Durkheim, il y aurait lieu « de distinguer dans chacun [*de ces types*] des variétés différentes selon que les sociétés segmentaires, qui servent à former la société résultante, gardent une certaine individualité, ou

19 VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, p. 8.

20 DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*.

21 *Ibid.*, p. 84.

bien, au contraire, sont absorbées dans la masse totale ». ²² Ce qui inviterait à ajouter des classifications : du type *sociétés primitives* et *sociétés civilisées* (que l'on trouve seulement ici ou là, mais de manière assez structurante pour la thèse de l'ouvrage dans *De la division du travail social*).

Van Gennep avec sa définition plus floue s'évite des distinctions trop nettes entre les types de société : toutes les sociétés sont en réalité, comme l'indique la citation, polysegmentaires, et lorsque la société paraît davantage unifiée (comme dans les sociétés civilisées), c'est simplement qu'on ne distingue plus vraiment le caractère spécial des sous-sociétés qui l'habitent, en particulier parce que les passages d'une société spéciale à une autre sont moins visibles. Il y a donc une différence de degrés entre les sociétés humaines, mais non de nature : il utilise d'ailleurs de son côté le couple « sociétés demi-civilisées » / « sociétés civilisées », plutôt que « primitives » / « civilisées ». Toutes les sociétés fonctionnent sur le modèle du couple société générale/ sociétés spéciales. L'intégration sociale concerne les rapports entre les deux, et le nationalitaire, indépendamment de l'existence d'un Etat-nation, a donc à voir avec la nature de ces rapports. ²³

Ainsi, selon Van Gennep, c'est dans les sociétés les moins civilisées que l'on va rencontrer le plus d'autonomie pour les sociétés spéciales qui prennent place dans une société plus vaste alors que « [d]ans nos sociétés modernes, il n'y a de séparation un peu nette qu'entre la société laïque et la société religieuse, entre le profane et le sacré ». ²⁴ Dans les sociétés modernes, seule la société religieuse forme un monde à part, un monde dans un monde social plus vaste.

Si la face visible d'une société générale est son unité territoriale, Van Gennep veut montrer que les phénomènes d'intégration peuvent être autant verticaux qu'horizontaux, ces phénomènes horizontaux s'affranchissant d'ailleurs de l'intégration verticale – c'est-à-dire liée à une forme de territo-

22 *Ibid.*, p. 85. Durkheim ajoute : « On devra, par conséquent, rechercher si, à un moment quelconque, il se produit coalescence complète de ces segments », *Ibid.*

23 Comme le dit Gossiaux, l'ethnicité est une relation sociale avant d'être une propriété d'un groupe en particulier : « la réalité première, d'un point de vue non seulement formel, non seulement existentiel, mais aussi chronologique, est bien la relation sociale (« d'ethnicité ») et non la division de la société en groupes (« ethniques ») », voir : GOSSIAUX, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, p. 21.

24 VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, p. 9.

rialité matérialisée par une instance de surplomb (un Etat notamment). On a ainsi affaire, suggère Van Gennep, à des sociétés ou groupes sociaux qui agissent comme des sous-groupes par rapport à des entités plus larges (territoriales) mais qui parviennent à surmonter les frontières territoriales : par exemple, en Europe, les « sociétés laïques d'une part, et les sociétés religieuses de l'autre, se tiennent entre elles séparément, par leurs bases essentielles ». ²⁵ Il en va de même pour les « noblesses » européennes, la « finance » ou la « classe ouvrière ». Le passage seul d'une société spéciale à une autre nécessite un rite spécifique (un « stage intermédiaire »). ²⁶

Plus des distinctions sont fortes, à l'intérieur d'une société générale, entre des sociétés spéciales, et plus doivent être ritualisés les passages d'une société spéciale à une autre. Van Gennep fait un pas de côté par rapport aux analyses de Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique* et dessine quelque chose comme un paradoxe de l'intégration : plus une société est « moderne » ou « civilisée » (selon son vocabulaire) et plus les passages d'une société spéciale à une autre se font d'une manière souple, presque invisible, en tous cas peu ritualisée, et moins peut-être alors le visage général de la société, sa figure d'ensemble, manifeste un portrait uniforme – ce qui impose ou rend possible l'apparition d'un Etat unificateur. En revanche, moins une société est avancée sur le chemin de la civilisation, et plus les frontières entre les sociétés spéciales sont marquées en son sein. Dans ces sociétés, les rites de passage vont être plus saillants, avoir un caractère cérémoniel plus strict, conduisant à une société générale plus intégrée. Non pas de façon mécanique, comme dans les sociétés primitives que décrit Durkheim dans *De la division du travail social* (qui sont comprises comme des sociétés polysegmentaires mais dans lesquelles les sociétés segmentaires, comme le note Durkheim dans *Les Règles pour la méthode sociologique*, sont « absorbées dans la masse totale »), ²⁷ mais précisément parce que les divisions (plus nombreuses et plus marquées) sont sans cesse combattues et surmontées par des rites.

A cela s'ajoute pour Van Gennep l'idée que modernes ou traditionnelles, civilisées ou demi-civilisées, toutes les sociétés soumettent les individus à des trajectoires sociales types, avec simplement des étapes plus ou moins nettement définies par un caractère cérémoniel : « La vie individuelle, écrit Van Gennep, quel que soit le type de société, consiste à passer successivement d'un âge à un autre et d'une occupation à une autre. Là où les âges sont sé-

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 10.

27 DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, p. 85.

parés et aussi les occupations, ce passage s'accompagne d'actes spéciaux, qui par exemple constituent pour nos métiers l'apprentissage, et qui chez les demi-civilisés consistent en cérémonies, parce qu'aucun acte n'est chez eux absolument indépendant du sacré ». ²⁸ La dimension sacrée du rite de passage – qui en fait une cérémonie – peut s'estomper dans nos sociétés laïcisées, mais cela n'empêche pas des formes de stages intermédiaires (comme l'apprentissage). Il y a là un fond commun à toutes les sociétés. Les phénomènes qui inscrivent l'individu dans un tissu social – la naissance, la puberté sociale, le mariage, la paternité/ maternité, la progression de classe, la spécialisation d'occupation, la mort comme les liste Van Gennep – appartiennent à l'univers de près ou de loin des rites de passage. ²⁹

Van Gennep attribue à ces rites une double fonction sociale : 1) ces rites participent à l'inscription des individus dans le tissu social, en ce sens ils ont pour fonction de déterminer la trajectoire sociale des individus ; 2) ils sont l'occasion pour une société de manifester les principes de son organisation et de son fonctionnement, en ce sens ils ont pour fonction de révéler la trajectoire individuelle des sociétés. Ces formules ne sont sans doute pas aussi explicitement utilisées par Van Gennep, mais elles résument sa pensée.

La double fonction des rites de passage

Les rites de passage forment une catégorie spéciale de rites qui concerne « toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre ». ³⁰ On peut, dans la mesure où ils désignent une séquence, préciser les étapes que tout rite de passage recouvre. Van Gennep en repère trois : 1) rites de séparation, 2) rites de marge, et 3) rites d'agrégation. Ainsi « le schéma complet des rites de passage comporte en théorie des rites *préliminaires* (séparation), *liminaires* (marge) et *postliminaires* (agrégation) », même si « il s'en faut que dans la pratique il y ait une équivalence des trois groupes, soit pour leur importance, soit pour leur degré d'élaboration ». ³¹

Si chaque rite peut comporter ce que Van Gennep appelle un « objet propre », ³² soit le fait que chaque rite de passage s'accompagne éventuellement d'autres rites qui caractérisent cet objet propre (par exemple de

28 VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, p. 11.

29 *Ibid.*, p. 12.

30 *Ibid.*, p. 21.

31 *Ibid.* Les trois étapes qui caractérisent les rites de passage permettent ainsi à l'individu d'ins-

fécondation dans le cas du rite de mariage), cela ne doit pas masquer la dimension sociale du rite de passage. Seul ce dernier pour Van Gennep ouvre à une véritable théorie générale de la société. La fonction sociale de ces rites consiste en effet à accompagner l'individu dans sa prise de conscience d'une appartenance à un tout social qui le dépasse, et à l'aider à accepter, sur le plan individuel, certaines étapes essentielles de sa vie.

Comme le montrent les chapitres VI et VII sur les rites d'initiation (pour le premier) et les fiançailles et mariages (pour le second), les rites de passage ne sont pas, même lorsqu'ils semblent mettre en scène deux individus (comme dans les fiançailles et mariages) des rites dyadiques. Les rites de passage sont des rites d'incorporation, ils ont à voir avec l'acquisition d'un comportement qui fait écho à des exigences sociales. Par exemple, à propos des brahmanes, Van Gennep note que le fait que l'on soit né dans la classe des brahmanes ne dispense pas d'un rite de passage (de la naissance, qui institue l'inscription dans le rôle, à l'agir brahmane qui s'actualise par un rite distinct). Van Gennep écrit : « On naît brahmane, mais il faut apprendre pour agir en brahmane. Autrement dit, à l'intérieur du monde sacré où vit le brahmane dès sa naissance, il y a trois compartiments, l'un préliminaire jusqu'à l'*upanayama* (introduction auprès du précepteur), l'autre liminaire (noviciat), le dernier postliminaire (sacerdoce) ». ³³ Ces rites de passage ne sont donc pas seulement le reflet d'une trajectoire individuelle, ils sont aussi un moment collectif où la représentation qu'une société se fait d'elle-même, et les formes mêmes de sa reproduction, se trouvent engagées. Ils sont donc dotés d'une double fonction sociale : inscrire l'individu dans la société, révéler à la société les principes qui la structurent.

Van Gennep appuie cette démonstration d'une étude spécifiquement consacrée au mariage (chapitre VII), rejetant l'idée que ce dernier serait avant tout un acte individuel (ou entre deux individus) dans lequel les rites n'auraient de valeur qu'eu égard aux individus engagés dans le rite, comme si le mariage avait une valeur en soi : si c'était le cas, les rites auraient, comme le

crire son propre devenir temporel dans une temporalisation sociale qui rend possible l'apprivoisement de ce devenir par l'individu : on trouve, à chaque fois, des « rites préliminaires » qui sont des « rites de séparation du monde antérieur », des « rites liminaires » qui sont « les rites exécutés pendant le stade de la marge », et enfin des « rites postliminaires » qui sont des « rites d'agrégation au monde nouveau », in *Ibid.*, p. 35.

32 *Ibid.*, p. 22.

33 *Ibid.*, chap. VI, p. 150-1.

note Van Gennep, une valeur seulement en tant que rites « prophylactiques, cathartiques et fécondateurs ». ³⁴ Van Gennep au contraire affirme que le mariage est « un acte proprement social » et c'est en ce sens précisément que l'on peut parler à son sujet d'un véritable rite de passage. ³⁵ Van Gennep ne nie pas que ces autres rites qui entrent dans la cérémonie du mariage, par exemple les rites fécondateurs, soient présents dans le mariage, mais il rejette l'idée que c'est à travers eux que doit être recherché le sens, pour la société elle-même, du mariage, soit sa dimension proprement « sociale ». Dans ces rites spécifiques (de séparation et d'agrégation) se fait jour la dimension « sociale » de la cérémonie du mariage. ³⁶

On doit donc distinguer selon Van Gennep les rites d'union (« qui ont une portée individuelle et qui unissent l'un à l'autre les deux jeunes gens : don ou échange de ceintures, de bracelets, d'anneaux, de vêtements portés ; s'attacher l'un à l'autre avec un même lien » etc.) et les rites d'agrégation proprement dits qui « ont une portée collective, soit qu'ils rattachent l'un ou l'autre des individus à des groupements nouveaux, soit qu'ils unissent deux ou plusieurs groupements. ³⁷ Dans cette catégorie rentrent : les échanges de cadeaux, les échanges de sœurs (Australie ; Bassa-Komo de l'Afrique Occidentale, etc.), la participation à des cérémonies collectives comme les danses rituelles, les repas de fiançailles et de noces ; les échanges de visites ; les tournées de visites ». ³⁸ Ces rites ont une dimension festive effective. Ainsi ce qui est au cœur de la vie sociale (collective) ce sont donc des moments où les formes mêmes du social sont mises en scène. Dans les rites de passage se dit à quelle condition une société est une société. La coalescence, pour reprendre un terme de Durkheim, s'opère dans ces moments de transition, et c'est au fond à une théorie plus générale du social qu'ouvre la compréhension des rites de passage.

Une théorie générale de la société à la lumière des opérations de communion

Cette théorie générale peut être décrite comme une ethnologie religieuse du social. La religion dans ses variantes dynamiste ou animiste recouvre les différentes théories qui permettent de comprendre l'inscription de tout individu

34 *Ibid.*, chap. VII, p. 167.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, chap. VII, p. 175.

37 *Ibid.*, chap. VII, p. 187.

38 *Ibid.*, chap. VII, p. 188.

(sans exclusive) dans une société (à des places et dans des rôles différenciés que les rites de passage ont précisément pour fonction de distribuer et matérialiser). C'est pourquoi toute religion se dote de techniques rituelles qui peuvent prendre toutes les formes qu'autorisent les combinaisons entre rites sympathiques/ contagionnistes ; directs/ indirects ; positifs/ négatifs, mais celles-là seulement.

On peut, me semble-t-il, parler d'une théorie sociale générale fondée sur deux piliers, un pilier théorique qui indique l'objectif de toute société (relier les individus entre eux en un tout harmonieux) et un pilier pratique ou technique qui correspond aux structures rituelles qui conditionnent la réalisation de l'objectif, à savoir l'inscription des individus dans le social, qui passe par un travail de la société sur les individus, au moins en fixant le cadre de l'inscription des individus dans le social.

Cette théorie est générale, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a pas des manifestations plus ou moins variées selon les temps et les mœurs. Le déroulé des rites de passage est une confirmation, aux yeux de Van Gennep, de cette articulation du particulier et du général, puisque tout rite de passage tend vers une étape ultime qui est à la fois sa fin et sa raison d'être, le rite d'agrégation (étape *postliminaire*). Van Gennep illustre cela par une métaphore, la société comme une maison : « Chaque société générale peut être considérée comme une sorte de maison divisée en chambres et en couloirs à parois d'autant moins épaisses et à portes de communication d'autant plus larges et moins fermées, que cette société se rapproche davantage des nôtres par la forme de sa civilisation ». ³⁹ Ce qui caractérise les sociétés modernes, selon Van Gennep, c'est la faiblesse du coût d'entrée d'une société spéciale à une autre.

Ainsi il n'y a pas d'intégration sociale sans mise en scène de cette intégration dans des rites qui peuvent être au plus proche de ce qu'ils symbolisent, comme c'est le cas dans les rites qui imposent un passage matériel qui vient expliciter le passage symbolique ou social dont la matière est le temps même de l'individu. Ces rites peuvent comprendre le franchissement d'un pont, d'une frontière, d'une borne notamment. Le rite de passage matérialise ou inscrit dans l'espace visible du social, les modifications invisibles qu'opère le temps sur les individus. Aussi joue-t-il lui-même sur des formes sensibles du temps, en opérant une suspension dans une zone neutre (une marge comme le dit Van Gennep, qui géographiquement était une « marche », c'est-à-dire une bande de terre n'appartenant pas plus à une

³⁹ *Ibid.*, p. 41.

société territorialement unifiée qu'à une autre, mais symbolisant la césure entre ces deux sociétés).⁴⁰

Etre dans cette zone intermédiaire (l'étape liminaire du rite de passage), c'est flotter « entre deux mondes » comme l'écrit Van Gennep,⁴¹ à quoi il ajoute que « l'un des objets du présent livre est de démontrer que cette marge idéale et matérielle à la fois se retrouve, plus ou moins prononcée, dans toutes les cérémonies qui accompagnent le passage d'une situation magico-religieuse ou sociale à une autre ». ⁴² Ce qui intéresse Van Gennep, une fois caractérisés les rites de passage, c'est l'outil qu'ils offrent pour comprendre et évaluer la dynamique positive ou négative de l'intégration sociale : une société par exemple dans laquelle le stade de la marge se prolongerait indéfiniment serait ainsi une société dysfonctionnelle. Van Gennep s'appuie ainsi sur le statut octroyé à l'étranger dans les sociétés (qu'elles soient demi-civilisées ou civilisées). Le rite de passage joue depuis le rite de séparation ou de mise à l'écart, jusqu'au rite d'intégration en passant par la période de marge, qui est une période d'accueil faite d'échanges de biens divers et de création du lien.⁴³ Ce sont les formes mêmes du social qui fixent les identités des uns et des autres, et la question est moins de savoir si ces identités sont « bonnes » ou « mauvaises », si elles correspondent bien à la société dans laquelle les individus s'identifient à telle ou telle manière d'être cherchent à s'intégrer, mais plutôt de comprendre si cela s'inscrit dans le processus même du social. Le processus social (ce qu'il appelle dans son chapitre conclusif, chapitre X, le *schéma des rites de passage*) forme un contenant social déterminé dans lequel doivent se fondre les actions individuelles qui sont, pour cette raison, sociales. Le caractère processuel du social surplombe un contenu. Comme si en définitive la société, sorte de

40 On peut voir dans cette attention aux marges, une dimension qui est, quelques années plus tard, au coeur du travail de Fredrik Barth, voir : BARTH, Fredrik (1969), (dir.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Allen & Unwin, Bergen/ Londres. Voir sur ce sujet : GOSSIAUX, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, en particulier, pp. 12-16. Gossiaux note : « Pour lui [Barth] la question des groupes ethniques est d'abord une question d'organisation sociale », p. 12.

41 VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, chap. II, p. 32.

42 *Ibid.*

43 Van Gennep note : « [l]e mécanisme est toujours le même : arrêt, attente, passage, entrée, agrégation » (p. 45). Cela se traduit par un « va et vient d'objets entre gens constituant un groupe délimité » qui « crée la continuité du lien social entre les individus au même titre que la communion » in *Ibid.*, p. 48.

cadre formel, imprimait à l'ordre du monde son ordre propre.⁴⁴ Ce faisant – la généralité du phénomène aidant – Van Gennep nous décrit une forme normale de vie des sociétés, de laquelle on peut déduire ce que peuvent être des dysfonctionnements sociaux.

Un dysfonctionnement social, dans l'optique de Van Gennep, doit être situé dans une interruption de la séquence que constitue un rite de passage. Être bloqué à l'étape préliminaire ou liminaire, sans jamais leur voir succéder l'étape suivante, post-liminaire (et agrégative), est synonyme d'arrêt de la vie sociale. Ainsi les phases de mise en attente, de repos, d'observation voire de mise à l'écart n'ont de sens que dans l'optique de leur dépassement par une phase intégrative proprement dite : le rite d'agrégation. Tous les moments du rite de passage se situent les « uns par rapport aux autres en vue d'un but déterminé ».⁴⁵ C'est ce qui fait dire à Van Gennep que « [p]our les groupes, comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagrégier et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître ».⁴⁶ Le processus social est ce qui vient donner forme à cette existence sociale, l'effort d'intégration est ainsi un effort de la société sur elle-même qui déploie, par les rites de passage, les conditions même de son existence. C'est dans ce cadre, me semble-t-il, que Van Gennep souhaite penser la forme nation elle-même. Lorsqu'il revendique une théorie ethnologique de la nation, c'est bien armé de ces conclusions qu'il en entreprend l'exposé.

DES RITES DE PASSAGE À L'IDENTITÉ DE LA NATION

Si Van Gennep est surtout connu aujourd'hui pour son ouvrage *Les rites de passage* que l'on vient d'analyser (1909), il jouit aussi d'une certaine notoriété pour son œuvre inachevée qui réunit tout un ensemble d'études sur les mœurs populaires en France, son *Manuel du Folklore français* (publié entre 1937 et sa mort en 1957). Mais comme le note Jean-François Gossiaux dans l'introduction du *Traité comparatif des nationalités*, à la charnière des travaux ethnographiques de Van Gennep (les sociétés extra-européennes dans un premier temps de sa production intellectuelle, jusqu'en 1924, année où paraît son *Etude critique des théories sur les origines de la religion et de l'organisation sociale*, et, dans un deuxième temps, les traditions po-

44 Ce qui fait dire à Van Gennep dans son ouvrage qu'il y a une puberté sociale ou un mariage social qui ne sauraient se réduire à des déterminations individuelles ou physiologiques.

45 *Ibid.*, chap. X, p. 271.

46 *Ibid.*, chap. X, p. 268.

pulaires en France entre la fin des années 1920 et la date de sa mort en 1957), on trouve cet ouvrage qu'est le *Traité comparatif des nationalités*. Du moins le premier volume : *Les éléments extérieurs de la nationalité*. L'ouvrage devait comporter en effet deux autres tomes : II. La formation de la nationalité et III. La vie des nationalités. Deux tomes qui ne seront finalement jamais écrits. Or il est probable qu'aussi bien l'enquête sur la formation que celle sur la vie des nationalités auraient été nourries par ce qui est le cœur théorique de sa compréhension ethnographique du social : les rites de passage.

Un ethnologue dans la tourmente

Van Gennep est devenu français par naturalisation à l'âge de 24 ans. Il entretient un rapport particulier à sa propre inscription dans la nation française, du fait d'une naissance en Allemagne, d'une enfance passée en Savoie où se mêlaient des influences culturelles régionales diverses, de longs séjours effectués à l'étranger, notamment quatre années en Pologne où il occupe un poste de professeur de français à la fin du XIXe siècle. Cette trajectoire lui a permis de développer une sensibilité aux questions des minorités linguistiques et nationales et l'a conduit à analyser le fait nationalitaire moins comme une série de traits constitutifs de l'identité nationale que comme un ensemble de pratiques pour marquer les différences entre les nationalités (à l'intérieur d'un Etat-national comme à l'extérieur) sans référer ces dernières à la seule affirmation d'une unité politique. Son patriotisme et son attachement à la république française se manifestent nettement lors de démêlés – suivis de son expulsion – qu'il eut en Suisse où il avait obtenu une chaire d'ethnographie (1912-1915) : il avait ouvertement critiqué dans la presse française la neutralité de la Suisse qui masquait mal à ses yeux une « germanophilie alémanique ». ⁴⁷ Pendant la guerre, Poincaré le fait venir au Ministère des Affaires étrangères, où il occupe des fonctions de conseiller jusqu'en 1922. ⁴⁸ Pour autant, les prises de position théoriques qui s'expriment dans le *Traité comparatif* marquent une distance à l'égard de toute forme de définition écrasante – qu'il s'agisse d'une détermination sous-jacente par la « race » ou d'une détermination surplombante par « l'Etat » – du fait nationalitaire. On ne trouvera selon lui l'essence d'une

47 GOSSIAUX, « Préface », p. XII.

48 Sur ces éléments biographiques, voir : BELMONT, Nicole (1974), *Arnold Van Gennep. Le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot.

nation ni dans une culture homogène rapportée à la pureté de la race, ni dans la pure fabrique politique de l'identité nationale.

Dans le contexte de l'immédiat après-Guerre, qui est celui d'écriture du *Traité comparatif*, Van Gennep cherche à sortir la réflexion sur la nation du seul débat sur le « principes des nationalités », dont Wilson avait proclamé qu'il relevait d'un droit naturel des peuples à prendre politiquement en main leur destin. Il ne s'agit pas pour autant pour Van Gennep de défendre une position fédéraliste, il cite à ce titre les écrits de Pi y Margall dont le projet politique consistait à « subordonner le Principe des Nationalités au Principe Fédératif ». ⁴⁹ Van Gennep a plutôt pour objectif de replacer les débats dans un contexte descriptif ethnographique que la géographie vidalienne – il cite de nombreux héritiers de Vidal de La Blache, à commencer par Bertrand Auerbach – minore. Ce dernier, comme Vidal de La Blache à ses débuts, est un géographe qui œuvre à l'Université de Nancy, ville symbole de l'amputation territoriale de la France après la défaite de 1870. L'entreprise d'institutionnalisation de la géographie, en une course académique livrée à l'Allemagne largement en avance sur ce terrain, correspond donc à un programme politique précis de défense scientifique des frontières nationales. Les géographes de l'Université de Nancy, créée pour pallier la perte de celle de Strasbourg, prenaient à bras le corps cette mission. Bertrand Auerbach fait paraître en 1917 un ouvrage intitulé *Races et Nationalités d'Autriche-Hongrie* sur lequel Van Gennep s'appuie tout en montrant les limites. ⁵⁰

49 Pi y Margall, le grand penseur catalan du fédéralisme, est l'auteur en 1876 d'un ouvrage intitulé *Las Nacionalidades*, traduit aussitôt (1879) en France par Louis-Xavier de Ricard, écrivain républicain et socialiste de tendance régionaliste ou municipaliste, soucieux de la défense des identités culturelles régionales (*Les Nationalités. Essai de Philosophie politique*, 1879). Van Gennep reproche à Pi y Margall, comme à d'autres contemporains, de ne pas voir dans le fait nationalitaire un fait complexe dont la complexité même doit être appréhendée comme objet à saisir plutôt qu'à simplifier : ainsi, note-t-il, il « tentait en vain de délimiter la nationalité au moyen de caractères précis » (VAN GENNEP, *Traité comparatif des nationalités*, p. 17). Une autre tentative de critique du « principe des nationalités », nuancée puisqu'il s'agit de l'acclimater aux thèses marxistes, est présente dans le traitement qu'en propose Otto Bauer. Sur ce sujet, je me permets de renvoyer dans ce dossier à l'étude proposée par Florian GULLI.

50 AUERBACH, Bertrand (1917), *Les Races et les nationalités de l'Autriche-Hongrie*, Alcan, Paris. La limite principale consiste à ne pas affronter la « complexité ethnographique ». Aux côtés d'Auerbach, les deux principaux auteurs mobilisés par Van Gennep, sont Henri Hauser et René Johannet. Le premier, historien économiste est une figure de l'institution universitaire, le second, essayiste, disciple de Charles Péguy et Maurice Barrès, compagnon de route de Maurras, pro-

Fait nationalitaire et nation

Le point de départ de Van Gennep est donc une frustration : frustration de voir que le débat sur les nationalités au moment du Traité de Versailles a exclu les éclairages qui auraient pu venir de l'ethnologie. On a fait appel aux historiens, aux géographes, aux juristes, aux politistes, mais pas aux ethnographes.⁵¹ L'ambition de Van Gennep est donc ethnographique : il s'agit pour lui de participer au débat sur le « principe des nationalités » en proposant un relevé critique de l'ensemble des facteurs (avec lesquels l'ethnologie a l'habitude de batailler) constitutifs de la nation ou du fait nationalitaire. Critique en effet, puisqu'à mesure qu'il effectue ce relevé, il note les usages socio-politiques et les tensions internes qui aboutissent à, comme le note J.-F. Gossiaux, « une déconstruction de l'identité nationale (ou « nationalitaire ») ». Van Gennep plaide donc pour une compréhension de la nation comme « construction sociale ».⁵² En ce sens, il est plus proche

pose une version substantialiste, rejetée par Van Gennep, de la nation : « La nationalité, c'est la conscience d'une permanence autour d'un noyau originaire » (*Principe des Nationalités*, cité in : VAN GENNEP, *Traité comparatif des nationalités*, p. 22). De Johannet, Van Gennep note avec ironie qu'il est « l'exemple typique du Français moyen qui ne connaît que peu la géographie, ignore totalement l'ethnographie (science pourtant française d'origine et de méthode), et se perd dans les faits dès qu'ils dépassent les règlements et les manuels scolaires », in *Ibid.*, p. 23.

51 Il n'est ainsi pas anodin que Van Gennep cite abondamment dans son premier chapitre les travaux d'Henri Hauser, le plus géographe des historiens, ancien disciple de Vidal de la Blache, qui a donné une dimension économique à ses travaux historiques. Van Gennep s'appuie sur l'ouvrage publié en 1916 par Henri Hauser : *Le Principe des Nationalités*. Sur le rôle des experts, on se rapportera à : KITSIKIS, Dimitri (1972), *Le Rôle des experts à la Conférence de la paix de 1919. Gestation d'une technocratie en politique internationale*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa. Sur celui des géographes en particulier, voir : BOULINEAU, Emmanuelle (2001), « Un géographe traceur de frontières : Emmanuel de Martone et la Roumanie », *Espace Géographique*, n°4 (tome 30), pp. 358-369. En 1917, le Comité d'études mis en place en France pour préparer le règlement de la guerre comporte, outre son coordinateur (vice-président) Charles Benoist (député et juriste, professeur à l'École libre de sciences politiques où il enseigne le droit constitutionnel européen) et un militaire, 16 membres dont 10 historiens et 3 géographes (pour 1 économiste). En 1918-1919, de nouveaux « experts » sont nommés, en particulier cinq linguistes (dont A. Meillet, ancien condisciple de Van Gennep pendant leurs années d'études).

52 GOSSIAUX, « Préface », p. XXI.

de Mauss, dont il n'a pas eu vent des théories sociologiques sur la nation, qu'on ne le dit parfois et que le détail des arguments peut le laisser penser.⁵³

Van Gennep part en effet du constat que la « nationalité » est désormais « regardée comme un élément réel et actif du mode moderne de vie en société », aussi s'agit-il de saisir « la nature et la force des symboles et des facteurs de cette dernière [*la nationalité*] ». ⁵⁴ Il entend partir du fait que « pour certains groupements », il y a une « impossibilité directe et absolue (...) à adapter leur vie individuelle et collective à un arrangement social imposé par la force, et contre le gré de chacun des intéressés ». ⁵⁵ Et cette impossibilité tient précisément à des formes d'intégration qui sont déjà au travail dans des groupes déterminés, auxquelles d'autres formes se heurtent de façon trop directe. Il ne s'agit pas là d'un héritage révolutionnaire fait de soubresauts, nous dit-il, au sens où le droit à l'autodétermination des peuples s'inscrirait dans une histoire longue et chaotique allant des théoriciens du *jusnaturalisme*, et Grotius en particulier, jusqu'à la Révolution française, ouvrant pour le XIXe siècle une théorisation politique en termes de « principe des nationalités ». Dire que des forces centrifuges et centripètes s'opposent, comme il le propose, c'est renvoyer l'explication du côté des dynamiques de constitution des groupements humains, du côté de la possibilité d'une combinaison entre groupements ou de son impossibilité. Cela relève donc d'une analyse des forces en présence, de la manière dont elles se combinent ou s'excluent et conduit à penser la nationalité comme une pure question de fait.

Si l'on peut proposer une définition stable de la nationalité (qui en tant que « combinaison d'idées, de sentiments et de volontés » met en jeu un ensemble de facteurs extérieurs que l'on peut sérier et comparer), cette définition est celle d'un équilibre instable, instabilité qui est signe de vitalité pour Van Gennep. Citons un court extrait de la préface : « A chaque moment de sa durée, une nationalité n'est donc jamais qu'en équilibre instable et en devenir. Cette instabilité est la preuve de sa vitalité interne. Mais elle est soumise à certaines limitations, qu'on nomme gouvernement, administration, civilisation ». ⁵⁶ S'il y a limitation, pour Van Gennep, c'est

53 En ce sens qu'il se range résolument du côté d'un constructivisme social même si ce dernier s'exprime chez lui très différemment qu'il ne le fait chez Mauss.

54 VAN GENNEP, « Préface », in *Traité comparatif des nationalités*, p. 11.

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*, p. 13.

précisément que les faits nationalitaires ne se confondent pas avec les nations telles qu'on les définit à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, à savoir comme des Etats-nations. Mauss lui-même n'échappe pas à cette tentation dans ses écrits sur la nation. Ainsi Mauss s'appuie-t-il sur une distinction qu'il repère chez Aristote entre les peuples ou *ethné* et les cités ou *poleis*, que, comme il l'écrit, « nous appelons des Etats ou des nations ».⁵⁷ Dans le premier cas, nous dit Mauss, le souverain et le citoyen sont comme séparés et l'administration elle-même demeure composite, avec des strates de pouvoir distinctes dans lesquelles subsistent des traces encore fortes des caractères segmentaires primitifs. On a affaire à des « sociétés non segmentaires (...) à intégration diffuse et à pouvoir central extrinsèque », soit des peuples, soit des empires selon la forme politique d'organisation.

Les nations au contraire, dans la lecture maussienne, sont des regroupements où le pouvoir central a une origine « démocratique » et qui s'imprime à l'ensemble des membres : « Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l'Etat et à ses lois ».⁵⁸ Si bien, conclut Mauss, que des sociétés et des Etats existent dans le monde qui ne « méritent » pas (le terme est de lui) le nom de nations. On trouve les nations plutôt du côté de l'Ouest de l'Europe, où se donne à voir une forte prégnance du droit romain et une inscription dans la tradition jusnaturaliste du droit des nations, tel que formulé par Grotius. La nation, ajoute Mauss, suppose « une certaine intégration de la société », c'est-à-dire, selon lui, une intégration politique qui se traduit par un face-à-face de l'individu et de l'Etat, au point même que des groupes intermédiaires devraient pouvoir se recréer pour venir l'atténuer.⁵⁹ L'avenir de la nation est donc du côté d'une multiplication des strates intermédiaires, qui n'annulent pas l'intégration politique de la nation (des citoyens qui se reconnaissent dans un Etat) mais vient au contraire lui offrir une plus grande stabilité. On reconnaîtra ici un schéma ternaire cher à Durkheim : l'Etat, le groupe secondaire et l'individu. Entre l'ethnos et la polis, Van Gennep préconise une voie médiane de compréhension de la nation.

57 MAUSS, Marcel, « La Nation (1920) », in MAUSS, Marcel (1969), *Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, p. 581.

58 *Ibid.*, p. 584.

59 *Ibid.*, p. 588.

Une définition ethnographique de la nation

La définition ethnographique de la nation que cherche à développer Van Gennep regarde du côté d'une certaine forme de spontanéité du social et des actions les plus ordinaires, en apparence, des membres qui composent une société : les institutions politiques viennent à l'inverse selon lui contraindre cette spontanéité. Ainsi Van Gennep parle-t-il de « fait nationalitaire » plutôt que de « nation » tant ce terme a été happé par une identification de la nation à l'État. Si la nation ou le fait nationalitaire suppose une prise de conscience, chez Mauss, comme chez Van Gennep, cette prise de conscience chez Van Gennep est précisément une réaction à ce qui d'ordinaire est constitutif de l'unité sans être précisément explicité par la société elle-même. C'est sous la pression contrariante d'un arbitraire politique, d'une hiérarchie ou domination imposée, que le fait nationalitaire se développe sous la forme d'une pleine conscience, la « nationalité ». Van Gennep, et cela est peut-être plus fragile dans son édifice, renvoie cette pression contrariante à l'intrusion dans les sociétés occidentales hautement démocratiques d'un principe hiérarchique qu'il associe à l'orient : christianisme, droit romain, mais aussi les formes d'organisation sociale asiatiques. Ainsi, contrairement à une certaine forme de stabilité sur laquelle insiste Mauss (il faut remarquer que la fin du texte sur la nation adopte une tonalité autre, puisqu'elle montre que cette stabilité n'est pas ou ne doit pas être un repli sur soi), la vie des nations pour Van Gennep suppose, comme on l'a vu, une certaine instabilité. Cette instabilité (qui est la vie même) est renvoyée à ce que l'on connaît désormais pour l'avoir aperçu dans les réflexions concernant les *Rites de passage*, à savoir « l'interaction de deux séries de force, les forces de cohésion et les forces de dissociation ».⁶⁰

Comprendre la nation, nécessite donc, pour l'ethnologue, un travail colossal, puisqu'il faut pouvoir repérer les séries de force, cohésives et dissociatives, qui sont à l'œuvre dans une société. Mais l'ampleur de la tâche même permet de tenir à distance, selon Van Gennep, la conclusion (fréquente dans les ouvrages qui traitent du principe des nationalités à la fin du XIXe et au début du XXe siècle) selon laquelle « la nationalité est une réalité insaisissable, immatérielle comme l'électricité, et dont les phénomènes dérivés ne révèlent qu'incomplètement la nature intime et complexe », selon une formule d'Auerbach dans son ouvrage *Races et les nationalités de l'Autriche-Hongrie* que cite Van Gennep. L'ampleur de la tâche (qui ne rebute pas l'ethnologue habitué à repérer les différentes strates du social

60 VAN GENNEP, « Préface », in *Traité comparatif des nationalités*, p. 13.

qui se combinent dans les rites) conduit à une solution de facilité, selon Van Gennep, qui renvoie la nationalité au « sentiment national » vaguement défini.

Van Gennep rejette donc toutes les définitions floues qui se contentent de référer la nationalité ou la nation au « sentiment national », à la « conscience d'une permanence autour d'un noyau originaire », ou encore à la « personnalité collective (...) relative à l'État ». Ces définitions de la nationalité ne sont aucunement scientifiques, c'est-à-dire, dans son esprit, « morphologiques ». La morphologie ethnologique permet de donner non seulement une liste d'éléments juxtaposés pour saisir une nationalité (et le sentiment nationalitaire qui l'accompagne), comme par exemple l'unité de la race, les limites géographiques, la langue, la religion, l'unité politique, l'histoire et les traditions, la littérature, la manière de vivre et les manifestations culturelles communes, mais aussi une combinaison (et la clef de combinaison) d'une telle juxtaposition.⁶¹ En un certain sens, toute approche politique ou volontariste doit être rapportée à un substrat social, à la dynamique même des groupements (à travers des phénomènes agrégatifs et séparatifs), et cela n'est possible que si l'on adopte un regard ethnographique.

Aussi Van Gennep privilégie-t-il ce qu'il nomme une méthode comparative qui consiste à « situer en série un certain nombre de phénomènes jusqu'à considérés isolément les uns des autres, d'en discerner le lien interne et le mécanisme central grâce auquel ce lien subsiste sous la variation des formes et donne à la série entière un facies particulier et une force de durée ».⁶² Il propose de relever d'abord les « manifestations et symboles de la nationalité » (chapitre 3) puis ensuite les « facteurs de sa formation » (chapitre 4). On comprend que ce souci d'introduire une souplesse dans la description des unités nationalitaires correspond chez Van Gennep à un programme normatif déjà dessiné dans les *Rites de passage* : il s'agit en effet de penser la société dans son caractère vivant, c'est-à-dire dans la multiplication des facteurs qui lui donnent forme lorsqu'ils sont ressaisis dans des pratiques sociales (tel est le sens de la « morphologie » sociale que Van Gennep revendique) plutôt que dans une trajectoire figée qui conduirait à sceller les identités elles-mêmes, à les uniformiser.

Ce qui est commun, d'une société à l'autre, ce n'est donc pas un contenu substantiel commun qui pourrait inviter à les définir comme des « nations », mais plutôt une forme sociale, des étapes ou processus qui se rejouent d'un univers social à l'autre. Ainsi on ne peut être surpris de voir Van Gennep

61 VAN GENNEP, *Traité comparatif des nationalités*, chap. I, p. 27.

62 *Ibid.*, chap. II, p. 47.

rejeter une approche – qui s’explique dans le déroulé même de l’histoire de nos sociétés – qui veut substituer au sein de la construction identitaire le travail à la religion, non pas que cette dernière aurait été préférable comme outil d’identification collective, mais précisément parce qu’il entend être un *anologon* de celle-ci qui a écrasé l’inventivité des formes du social en réduisant les processus d’identification à un seul facteur. Désormais, souligne Van Gennep, « le facteur religieux [...] est remplacé par le facteur économique », si bien que « de nos jours, l’ordre de ces facteurs est renversé, et le travail a pris la place de la religion en tant que force spéciale de groupement et en tant que lien spécial de solidarité collective. Comme la religion, c’est un élément de la civilisation qui ne peut pas être pris pour base unique de la sériation de toutes les activités sociales ». ⁶³ Ce « qui ne peut pas » a un double caractère : à la fois descriptif (puisque d’autres activités sociales entrent en fait dans la série) et normatif, dans le sens où le travail ne devrait pas être pris pour base unique, au risque de résumer la vie sociale aux seules activités liées à la socialisation économique. Le « principe de lutte de classes » instaure des « barrières infranchissables » entre les différentes sociétés spéciales, de la même manière que la religion, pris pour seul principe, érige des barrières infranchissables entre les différentes sociétés spéciales. ⁶⁴ Or si le fait nationalitaire a une valeur morale, pour Van Gennep, c’est précisément parce qu’il repose sur une multiplicité de facteurs que différents processus sociaux viennent mettre en relation.

Dynamique de la nation : le nationalitaire contre le nationalisme

En définitive Van Gennep reconstruit deux manières d’organiser la société. Soit par des phénomènes de chevauchements et de confrontations réglées entre des unités (groupes sociaux) qui peuvent être décrites comme « nationalitaires », c’est-à-dire qui mettent en pratique une série de phénomènes producteurs de cohésion. On a donc affaire, dans ce premier cas, à des unités qui s’inscrivent, dans leurs relations, dans une mécanique sociale qui relève plutôt de ce qui a pu être décrit dans les *Rites de passage*. Soit au contraire, un principe de domination, arbitraire, qui vise à l’homogénéisation forcée, sans échange. Ainsi le processus nationalitaire de la France devient-il typique, aux yeux de Van Gennep, d’un processus au cours duquel la nation écrase les faits nationalitaires : « Il a fallu une série particulière de circonstances pour faire discerner que, même dans un pays aussi unifié

⁶³ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

que la France, il pouvait y avoir dans cette persistance des parlers locaux un facteur de dissociation nationale ». ⁶⁵ Dans l'important chapitre IV (« le symbole linguistique ») Van Gennep montre que, pas plus que tout autre phénomène isolé, la langue ne peut constituer à elle seule le déterminant du fait nationalitaire.

La langue participe comme phénomène à la constitution des groupes unifiés, mais à ce stade, qui relève du simple « nationalitaire » pour Van Gennep et non du « national », rien n'empêche des formes de compositions dans l'unité (ainsi remarque-t-il que la France d'avant la réunification linguistique était un « pays aussi unifié » qu'il le fut par la suite). ⁶⁶ Ce sont les « conventionnels Grégoire et Barrère » qui « jugeaient nécessaire une politique de destruction des patois et d'imposition forcée de la langue centrale et nationale ». ⁶⁷ On a là affaire à la production d'un équilibre par la force, à propos duquel Van Gennep parle de « politique d'oppression et de persécution linguistique », et non d'un équilibre issu de l'inventivité du social comprise comme succession de rites sociaux par lesquels les identités se construisent. ⁶⁸ Ainsi une option n'est-elle pas plus nécessaire qu'une autre : entre l'option française qui consiste à imposer une langue dominante à toutes les régions et une autre qui cherche à articuler en une même nation plusieurs langues hissées au niveau de langue littéraire (c'est-à-dire codifiées, dotées d'une littérature, portées par des écrivains, par des organes de propagande), il n'y a pas à trancher sur un plan descriptif. Les deux sont envisageables, et voilà précisément ce qu'est apte à enseigner une approche ethnologique de la nation selon Van Gennep. Comme il le rappelle à la fin de son ouvrage : « [i]l est très rare que le nom moderne d'un peuple parvenu à former une nation corresponde à une unité anthropologique,

⁶⁵ *Ibid.*, chap. IV, p. 71.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 71-2.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 72. Sur la dimension d'une force moins politique qu'associée à la race, voir : KORB, Alexander (2016), « Homogenizing southeastern Europe, 1912-1999 : ethnic cleansing in the Balkans revisited », *Journal of Genocide Research*, vol. 18, n°4, pp. 377-87. L'auteur y met en avant le rôle de l'ethnologue Karl Christian Von Loesch et du sociologue Max Hildebert Boehm comme conseillers du gouvernement, avant et après 1933, afin de promouvoir l'importance de l'homogénéité ethnique dans la survie de l'Allemagne. Les travaux de Van Gennep sont à l'opposé d'une telle instrumentalisation de l'ethnographie.

linguistique ou ethnographique ». ⁶⁹ En ce sens, la voie française, nationaliste, ne saurait être le seul modèle à mettre en avant dans la réflexion sur la redéfinition des nations au sortir de la première guerre mondiale.

CONCLUSION

Pour saisir plus en profondeur la dynamique de la nation portée par le nationalitaire plutôt que par le nationalisme, thèse qu'entend défendre Van Gennep, il faudrait pouvoir se rapporter aux deux volumes absents. A savoir d'une part celui qui devait permettre de saisir quels sont les éléments internes des facteurs de la nationalité et, d'autre part, celui qui entendait discerner « les lois générales qui en déterminent la naissance et en règlent l'évolution ». ⁷⁰ C'est précisément parce que ces deux volumes sont manquants qu'il m'a paru important de rapporter le texte existant à ce que Van Gennep a pu mettre en scène dans *Les Rites de passage*.

Van Gennep, lorsqu'il s'intéresse aux rites de passage, met en regard les rites d'agrégation et ceux de séparation. Il ne le fait sans doute qu'en les juxtaposant, sans expliciter que tout rite d'agrégation est *en même temps* rite de séparation, qu'il s'agit là précisément de leur fonction, ce que précisément Pierre Bourdieu souligne pour le lui reprocher dans son article de 1982 sur « Les rites d'institution ». ⁷¹ Une réponse possible consisterait à dire que Van Gennep n'ignore pas que le rite de passage marque une distinction dont sont exclus tous ceux qui n'y prennent pas une part active, mais peut-être son hypothèse de travail est-elle autre ? Il cherche, me semble-t-il, à considérer une société dans son ensemble, à partir d'une dynamique nationalitaire qui multiplie les rites et qui se constitue par eux. Une société fonctionnelle, dans l'esprit de Van Gennep, offre à tous ses membres, d'une manière ou d'une autre, des rites de passage auxquels se soumettre, étant entendu que, comme nous avons eu l'occasion de le souligner, « [p]our les groupes, comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître ». ⁷² Le nationalisme est ainsi la version la plus caricaturale du

⁶⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁷¹ BOURDIEU, Pierre (2001), « Les rites d'institution », in *Langage et pouvoir symbolique*.

⁷² VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, chap. X, p. 268.

nationalitaire pour Van Gennep, dans la mesure où il redouble les défauts qu'il repère dans toutes les tentatives de faire nation à partir d'un facteur unique – religieux, économique. Ces tentatives ont le défaut d'amputer les sociétés de leur vitalité (dont les rites sont comme la trace visible). Le nationalisme propose ainsi comme moteur de l'agrégation le sentiment national qui ne peut pourtant qu'en être un résultat, annulant les sources vives de ce dernier : à savoir la vie sociale elle-même, dans sa richesse et sa diversité, dans son « inventivité » même.