

Imaginaire de la vie ordinaire en Amérique Latine : cadre conceptuel

Dans de nombreux pays d'Amérique latine, il est difficile d'identifier une langue politique, c'est-à-dire une syntaxe qui règle les opérations discursives distribuant les actants d'une société en rapports de forces politiques et qui, par là, dit ce qui est acceptable et inacceptable, ce qui énonçable et non énonçable. La « transition démocratique » couplée avec l'adaptation aux nouvelles règles économiques de la « mondialisation » fournit tant bien que mal une grille de lecture des rapports de forces politiques. Il est ainsi convenu, même si le paradigme de la transition est en partie en crise (Carothers, 2002), que les élites modérées et les agents économiques dotés d'initiative sont au centre du jeu politique. D'autres forces sont aussi saisissables, elles sont sur la défensive ou velléitaires ; elles répètent des modèles périmés. S'affrontent au niveau de l'ensemble de l'Amérique latine un imaginaire populiste et un imaginaire anti-populiste.

D'autres voix s'expriment encore mais leur caractère politique ne se donne pas à entendre. Dans une lecture tout aussi convenue, ces voix sont classées comme relevant du privé. Les plaintes et lamentations sont respectées pourvu qu'elles ne dépassent pas les murs des temples. La souffrance d'une population ayant été soumise à la violence de l'État, ou qui est exposée aujourd'hui à l'insécurité et la violence civile quotidienne, ne sont recevables qu'à titre de demande de réparation financière. Notons d'ailleurs que violence d'État et violence civile ne sont pas vraiment distinctes ; il suffit de songer à l'action des escadrons de la mort. La souffrance des centaines de millions de Latino-américains survivant dans le dénuement, la maladie, la sous-alimentation et la promiscuité sont déniées dans le discours de « lutte contre la pauvreté » (Corten, 1998). Celui-ci, que ce soit dans les programmes nationaux ou internationaux, cible des catégories circonscrites et qu'il faut parvenir à isoler comme « cas sociaux ».

Taxées de privées, toutes ces voix se pressent pour témoigner du caractère exigü de la scène publique telle que convenue. Elles débordent comme un trop plein ne cessant de faire un bruit et d'agiter des images. Elles forment un trop plein d'imaginaires. Sont-ce des imaginaires seconds, c'est-à-dire selon la conception de Castoriadis « une deuxième ou nième élaboration imaginaire des symboles » ? (Castoriadis, 1975 : 183). Et n'est-ce pas dans cette nécessité de continuellement inventer de nouvelles formes que se repère le champ de l'imaginaire ? Ou dit autrement et pour reprendre la formulation de Durand (1975), l'imagination symbolique est-elle la puissance de trouver toujours de nouvelles expressions à un signifié imprésentable. L'objet de ce texte est de proposer un ordre conceptuel pour employer les notions d'imaginaires et de langue politique dans l'analyse de ce qui a été appelé plus haut « un trop plein d'imaginaires ». Comment opposer à la

lecture « convenue » une autre lecture qui donne toute sa place aux imaginaires populaires ?

1. L'imaginaire central de la vie ordinaire

Charles Taylor propose d'appeler « vie ordinaire » « les aspects de l'existence humaine qui se rattachent à la production et à la reproduction, c'est-à-dire le travail, la fabrication des biens nécessaires à la vie, notre vie en tant qu'être sexuels, y compris le mariage et la famille » (Taylor, 1998 : 273). Pour Taylor, « l'affirmation de la vie ordinaire a modelé l'identité moderne » (Ibid : 301). Dans une optique qui se distingue au moins partiellement de celle du désenchantement du monde théorisée à propos du christianisme par Gauchet, par l'accent mis sur l'expressivisme romantique, celui-ci relie l' « affirmation de la vie ordinaire » à la Réforme, à l'empirisme de la science moderne et au « rationalisme désengagé » inauguré par Descartes.

Même après la fin du patronat royal (Real Patronato) l'Amérique latine reste longtemps dans le cadre d'une idéologie scolastique. C'est la conception d'un ordre cosmique où la vie ordinaire est considérée comme du domaine de la nécessité à partir de laquelle l' « homme non-ordinaire » doit s'élever pour penser la « vie bonne ». Corrélativement, on a une conception des masses engluées dans la quotidienneté et la magie.

A la fin du XIXe siècle, le libéralisme s'introduit sous la forme du positivisme et de la devise « ordre et progrès » mais le contrepoint de cet ordre d'ingénieurs et de militaires, c'est l'imaginaire de la révolution qui éclate d'ailleurs au Mexique en réponse au technocratisme positiviste de Porfirio Diaz (Chevalier, 1977 : 361). La révolution dont le castrisme est le modèle pour la seconde moitié du siècle réduit la vie ordinaire à des paramètres abstraits (éducation, prévention sanitaire) et la sublime dans l'image de l'homme nouveau. Là où elle est un phénomène de société durable, la lutte armée est alors un processus qui déborde l'imaginaire de la révolution (quitte à parler de narco-guérillas) - il traduit, au-delà des participations concrètes, la « non-réalité » dans le système politique du phénomène autochtone. Dans la plupart des pays, la lutte armée reste du domaine du fantasme mais elle appartient à un cadre mental où la gauche envisage la participation aux luttes démocratiques comme un tremplin pour la révolution.

Le populisme dont on parlera plus loin n'est pas un imaginaire de la vie ordinaire. Il donne au corps social une image d'unité comme le miroir donne au très jeune enfant l'image d'un corps unifié. S'il se préoccupe du « travailleur », il s'intéresse moins à la production et encore moins à la reproduction, alors qu'on est pourtant en pleine transformation bio-politique (avec l'explosion démographiques et l'urbanisation) (Corten & Tahon, 1988).

Dans un compromis motivé par l'attrait de la vie ordinaire ou de qu'on appelle communément la mondialisation, militaires, élites et classes moyennes abandonnent leurs schémas idéologiques de « sécurité nationale » qui n'étaient d'ailleurs en général nullement justifiés par des menaces « communistes » réelles. À l'exception de l'Argentine et de l'Uruguay, la « transition démocratique » n'était la plupart du temps pas tributaire du

rejet de l'ordre autoritaire, mais d'un souci d'embarquer dans le nouveau modèle d'organisation économique (Éthier, 2001 : 269s). Le Chili, le Mexique mais aussi des petits pays comme le Salvador ou la République Dominicaine entrent, pour ce qui concerne leurs classes moyennes, dans un assentiment passif à ce nouvelle organisation.

L'initiative et la responsabilité deviennent les mots d'ordre de l'agencement de la vie ordinaire. Une règle semble assurer la cohérence et l'information du système : le marché. Les résultats positifs au plan macro-économique tiennent lieu de principe de légitimité des actions individuelles et du cadre non seulement du système économique mais politique. L'économie est devenu non seulement la rhétorique du discours politique (Laufer, 1986) mais il sanctionne aussi, comme c'est le cas au Chili, le changement de langue politique (Corten, 2003).

Toute une vie s'est organisée autour d'un monde de sens qui, au lieu de s'articuler à partir d'un ordre hiérarchisé de valeurs et de rôles ou en fonction d'une temporalité projetant dans le futur le changement attendu, s'évalue dans l'effort, le succès ou la joie immédiats. L'imaginaire central de la société est passé d'une chaîne hiérarchisée d'intercessions à caractère parfois mystiques ou d'un millénarisme plus ou moins sécularisé à une valorisation de la vie d'aujourd'hui, de sa qualité et son importance existentielle. Car en même temps que de compter sur ses propres forces, le nouveau mode de vie est souci de soi qui se veut auto-réalisation de soi.

En Amérique latine, l'économie, pourtant au centre des dispositifs de la lutte politique depuis plus d'un siècle, avait été jusqu'à la seconde moitié des années 1980 subordonnée à des perspectives de mobilisation et de sécurité. Ce n'est que depuis ce temps que sous la bannière de la mondialisation, elle est devenue l'imaginaire central de la société. La nouveauté n'est pas dans le caractère central de l'économie, mais dans le fait qu'elle est devenue une dimension de l'imaginaire central.

L'économie est en fait la dimension identitaire de l'imaginaire central de la vie ordinaire. Identitaire renvoie à la caractéristique de la pensée occidentale qui fait que « être, c'est être quelque chose de déterminé » et que « dire, c'est dire quelque chose de déterminé » (Castoriadis, 1975 : 303). Cela cache parfois, y compris chez Marx au sujet de l'économie, note Castoriadis, que cette dimension identitaire n'est qu'une simple mise en forme par rapport à un « magma de significations imaginaires sociales ». La clôture de la logique identitaire est pleine de pores (Ibid. : 468) ; les mots n'ont pas de sens propre mais, en même temps, ils doivent permettre de repérer pour refigurer à partir du magma de significations ce qui est vraiment instituant.

L'étayage naturel sur lequel s'appuie cette refiguration est, pour Taylor, l'affirmation de la vie ordinaire. L'économie n'est pas seulement un travail sanctionné par des taux de croissance et de profit ou au contraire le non-travail, c'est la recherche des « sources du moi ». Cela comporte le risque attaché à un travail dangereux et insalubre, la carence de revenu, de soutien, d'horizon, l'inaptitude à occuper une place autre que de survie, l'enfoncement dans la misère et la maladie, la peur de la solitude et de la mort. Pour la moitié de la population latino-américaine, l'économie c'est la dérive dans un monde de

promiscuité, de violence, d'ignorance, de sous-alimentation et de maladie. L'économie c'est la souffrance vécue au quotidien. Dégagé de la logique identitaire du marché, l'économie est aujourd'hui pour des centaines de millions de Latino-américains un imaginaire de la souffrance.

2. Imaginaires sociaux et représentation des forces politiques

En quoi les imaginaires sociaux influent-ils la politique de telle sorte que la « lecture convenue » des rapports de forces politiques puisse s'en trouver transformée ? Quelques définitions sont nécessaires pour bien poser les termes de cette question. Bien que cet exercice soit un peu scolaire, l'objectif est d'indiquer comment penser le rapport entre imaginaires et langue politique. Discours politiques, représentation politique (ou des forces politiques), langue politique, imaginaires politiques et imaginaires sociaux (dont religieux) sont les cinq concepts sur lesquels des précisions vont être apportées.

Par discours politiques, on entend les macro-actes de langage (comprenant des séquences aussi bien argumentatives que narratives ou autres) qui sont reçus comme destinés à changer l'attitude vis-à-vis des forces en présence et à convaincre le public à rallier l'une ou l'autre de ces forces (ralliements traduits dans des comportements objectifs, dont le vote). Le discours politique doit explicitement viser à persuader au ralliement non seulement à une cause mais à une force constituée. Le discours politique s'adresse en principe au public et non à une catégorie corporative.

Le politique est une représentation, d'où le concept de représentation du politique ou de représentation des forces politiques. Les puissants comme les plus modestes habitants ont à apprécier les limites des rapports de forces ; les uns pour ne pas susciter de révolte, les autres pour ne pas être pourchassés. Ils ont une représentation de ces forces et la développent dans un certain nombre d'expressions de langages. Cette représentation est forgée par un ensemble de mécanismes discursifs qui séparent, qui distinguent ou qui unissent, distribuant ainsi les forces en présence et faisant apparaître certaines comme de nature politiques. Ces mécanismes de discours s'enracinent dans des jeux d'imaginaires - on le voit plus loin. Sont politiques des forces qui peuvent obliger un choix radical d'un des camps, entraînant à la limite le risque de perdre la vie. Il y a en effet toujours dans le politique une tangence à la violence qui fait du couple ami/ ennemi l'horizon des rapports qui s'y nouent. La violence n'est pas une donnée brute, ce sont les discours qui lui donne forme et définit la clôture du champ politique.

La langue politique est la syntaxe réglant l'ensemble des mécanismes discursifs et déterminant l'effet global qu'ils produisent. Déterminant, mais aussi déterminé, car un changement de langue politique résulte d'un « effet de récit » (Faye, 1972). Un effet de récit rend compte d'une réorganisation complète des règles de compréhension historique. Un changement de langue politique implique une recomposition de la structure même des forces politiques et fixe le partage entre ce qui est acceptable et inacceptable, énonçable et non énonçable.

Un imaginaire politique est une catégorie particulière d'imaginaires sociaux tels que définis plus bas. La particularité de l'imaginaire politique est de ranger en fonction de topoi. L'imaginaire politique est le paramètre avec lequel on situe le pouvoir et on conçoit les motifs d'accepter d'obéir. Le pouvoir est au-dessus, il est en dessous, il est loin, il est près, il est visible, il est invisible, il est omniprésent, il est localisé, il est froid, il est chaud, il est extérieur, il est intérieur, il est l'affaire d'un seul qui dirige, il est l'affaire de tous. C'est à partir des topoi que les imaginaires sociaux entrent dans l'argumentation du politique. Ils rangent dans un ordre régi par le plus et par le moins ; c'est dans cette mesure qu'ils introduisent au monde des forces et des rapports de forces. Les imaginaires politiques sont puissance d'agir et portent en eux le vouloir ou le craindre.

Les imaginaires sociaux relèvent du domaine des images qui précèdent en quelque sorte des idées ou des représentations, qui sont « le moule affectif représentatif des idées » (Durand, cité par Aubrée, 1998 : 3). Ils ne sont donc pas des répliques d'un réel existant. Ils relèvent au contraire de la capacité de l'être humain de s'en dégager et d'inventer de nouvelles formes. Dans la mesure où les imaginaires sont fortement dégagés tant du réel que du rationnel, qu'ils renvoient à de l'imprésentable, ils doivent avoir recours à des images ayant une certaine teneur symbolique, c'est-à-dire renvoyant à un certain code. Les imaginaires religieux sont par excellence des images de l'imprésentable. Ils multiplient les inventions gestuelles, langagières et iconiques qui à la fois se répètent et se déplacent. Pour ces raisons, ils occupent une place importante dans le champ global des imaginaires sociaux. On y revient plus loin.

3. Sources théoriques sur l'imaginaire

Pour Hobbes, l'image et l'imagination permettent de pallier la dégradation de la sensation. L'image fixe la sensation évanescence. Suscitée en l'homme « par des mots ou d'autres signes volontaires » (Hobbes, 1971 : 20), ils rendent possible la compréhension. Chez Spinoza, l'imagination est un don du prophète ; celui-ci qui a « le pouvoir d'imaginer avec le plus de vivacité » (Spinoza, 1965 : 49) enflamme l'esprit des multitudes mais, comme chez Hobbes, c'est le Souverain qui a, en définitive, le droit, avec la raison, de régler les choses sacrées.

Depuis le XIXe siècle, mais surtout le XXe siècle, la réflexion sur l'imaginaire - le mot est récent et sa traduction en anglais est un néologisme - a pris une double orientation herméneutique, l'une réductrice - Marx et sa conception de l'idéologie comme fausse, puis Freud chez qui, selon Durand, « l'image, le fantasme est symbole d'une cause conflictuelle qui a opposé dans un passé biographique très reculé - généralement durant les 5 premières années de la vie - la libido et les contre-pulsions de la censure » (Durand, 1964 : 45) - , l'autre « instaurative (Ibid. : 62) (dans ce texte, nous préférons le terme d'instauratrice) - pour Cassirer, le problème du symbole n'est nullement celui de son fondement mais celui de l'expression immanente au symbolisant lui-même (Ibid. : 63). Dans son texte sur l'anthropologie de l'imaginaire, Foucault (1954 : 48-49, 58) penche radicalement vers cette seconde orientation qu'il qualifie peut-être improprement de transcendantale.

En Amérique latine, des imaginaires occupent la scène publique : imaginaires populistes et imaginaires anti-populistes. Ni l'un ni l'autre ne renvoient directement aux systèmes politiques. L'imaginaire populiste peut être en opposition aux régimes populistes existants tandis que l'imaginaire anti-populiste peut facilement se concilier avec un régime populiste. Le caractère obsessif de l'opposition de ces deux imaginaires peut être vu comme masquant le jeu des forces politiques. À cet égard, une herméneutique réductrice, ou démystificatrice, peut s'avérer nécessaire. Mais le risque d'un retour à une problématique en termes d'idéologie (dans sa dimension strictement réductrice au sens d'« archéologique ») oblige à bien ancrer la conceptualisation de l'imaginaire.

Se pose aussi la question soulevée par Ellen Corin. De quel imaginaire s'agit-il quand on parle d'imaginaires en Amérique latine ? : « celui des chercheurs ou celui des gens de 'là-bas', et dans ce dernier cas, l'imaginaire de qui ? Et que fait-on, que produit-on en faisant appel à la notion d'imaginaire pour lire des réalités politiques locales ? Mais, ajoute-t-elle, peut-on ainsi séparer si nettement les deux termes de la rencontre ? Ou le recours à la notion d'imaginaire permet-il, dans le meilleur des cas, d'ouvrir un espace fluide, intermédiaire, où pourraient se produire des affectations réciproques entre les chercheurs et ceux sur lesquels ils s'interrogent, ce que permettrait moins un type de dialogue plus discursif ou rationnel ? » (Corin, 2002 : 2). Voilà des questions à tenir à l'esprit en travaillant sur les sources théoriques de l'imaginaire, en particulier, Lacan, Durand et Castoriadis.

En rappelant le stade du miroir de Lacan - miroir qui renvoie à l'enfant une forme totale de son corps unifié -, Corin souligne que se donner une « image unifiée de soi peut être particulièrement importante dans le cas des personnes ou des groupes déstructurés ou morcelés ». N'est-ce pas le cas avec l'imaginaire populiste qui permet aux descamisados et aux nouveaux urbains de se voir comme corps social unifié ? Cela le permettrait sans doute il y a quarante ans. Par contre, dans cette image reprise aujourd'hui n'y-a-t-il pas une autre analogie à faire ? Cette fois avec le « souvenir écran » de Freud, rappelé aussi par Corin ? « Freud soutient que la valeur de tels souvenirs consiste dans le fait qu'ils représentent dans la mémoire des impressions et des pensées d'époques ultérieures dont le contenu est rattaché au contenu propre du souvenir par des relations symboliques et autre du même genre » (Ibid. : 4). Que l'imaginaire populiste soit miroir ou souvenir-écran, la question reste : comment sortir du reflet et entrer dans un champ symbolique ? « Qui peut tenir ici le rôle de l'autre » ? Rapport à l' « autre » qui donnerait aux groupes sociaux identifiés au « peuple » une place dans l'ordre symbolique ? Place, à l'instar de la mère qui donne à l'enfant sa place dans la famille et la parenté en le nommant. Cet « autre » ne peut pas être le chef - quelle que soit son importance pour former le cadre énonciatif « nous-eux » (Armony, 2002) - car celui-ci appartient d'une certaine façon au même monde du reflet. On revient aussi à la question : comment le chercheur dans son examen de l'imaginaire peut-il saisir cet autre ?

La démarche de Durand plonge aussi dans la psychanalyse, tout en essayant de la dégager, à travers Jung et sa notion d'archétype comme noyau organisateur d'images, d'une orientation trop réductrice. Inversement la maladie mentale est d'abord comprise comme une déficience de la fonction symbolique (Durand, 1964 : 69). Durand rétablit

l'importance de l'image et de l'imagination que la pensée rationaliste tend à dévaluer. Le sens propre (qui conduit au concept et au signe adéquat) n'est pour lui qu'un cas particulier du sens figuré, c'est-à-dire n'est qu'un symbole restreint (Ibid. : 88). C'est donc cette capacité de l'imagination symbolique de trouver toujours de nouvelles formes qui fait une société vivante. Le mythe renouvelle constamment ses énoncés. Et Durand de citer les Évangiles où le Royaume de Dieu est signifié par une multitude de paraboles. « Le rapport sémantique entre ivraie et froment, petitesse du grain de sénevé et grandeur de l'arbre qui en est issu, filet et poissons, etc., compte plus que le sens littéral de chaque parabole » (Ibid. : 16).

La fonction instauratrice des images découle de cette conception du symbole en constant processus de renouvellement. Pour l'Amérique latine, elle aide à penser l'excès de sens que représente la souffrance de la vie ordinaire (Peñañiel, 2002), une vie ordinaire qu'au « sens propre » on décline habituellement en termes de marché et de marchandises. L'excès de sens peut être saisi, à un premier niveau, en recourant au vocabulaire du symbolisme rappelé par Durand. Le signe, l'allégorie et le symbole se distinguent par le fait que le signifié est, soit directement appréhendé, soit difficilement saisissable, ou soit encore ne pouvant jamais être saisi par la pensée directe (Durand, 1964 : 19). Déjà dans le signe, il y a souvent débordement - pensons à l'écriteau « propriété privée ». L'allégorie est le champ par excellence de l'imagination. Dans l'allégorie, le signifiant peut être une partie, une qualité du signifié (emblème). Ainsi par exemple, la balance est l'emblème de la justice. L'allégorie donne une première approche au phénomène de la souffrance dans son aspect d'excès de sens. La larme est bien l'emblème de la souffrance, mais elle excède aussi le sens de douleur. Dans l'expression « vallée de larmes », larme se confond avec vie humaine. La vallée de larmes est dans la tradition chrétienne, et en particulier catholique, un signifiant classique de la vie ordinaire et suggère qu'il faut la supporter pour avoir accès, dans un au-delà, au bonheur. La souffrance a été pendant des siècles, à travers cette acception qui est aussi acceptation, un puissant régulateur social. L'affaiblissement de l'organisation de la vie en fonction de l'au-delà qui est un affaiblissement de la transcendance a, comme le souligne Charles Taylor, conduit à une « fuite de la mort et de la souffrance » (Taylor, 1998 : 618). En Amérique latine, à partir du milieu des années 80, correspondant à la période dite de « transition démocratique », un vent d'utilitarisme a soufflé en Amérique latine. Il se concrétise dans cet énoncé : la libéralisation accroît sans doute les inégalités sociales mais elle n'augmente pas la pauvreté. En bref, le « plus grand bonheur pour tous ». Par rapport à cet utilitarisme un moment triomphant, les imaginaires, qui fonctionnent aujourd'hui comme un trop plein par rapport à la scène politique, « inventent » d'une nouvelle manière la souffrance, lui donne un sens immanent au monde des signifiants. Le terme de souffrance parvient même à faire réapparaître la figure du peuple : « Nous, le peuple, nous continuons à souffrir », lit-on dans un reportage sur la Palestine (Le Monde, 8/ 8/ 03 : 4) ou encore sur l'Irak « nous, les gens, nous souffrons ». L'expression « souffrir » est dans la bouche de bien des enquêtés.

Essayant d'aller plus loin, Durand propose une typologie de la structure de l'imaginaire. Telle que reprise ici dans l'analyse de l'imaginaire religieux, cette typologie aboutit à poser la question de la souffrance, non pas comme compréhensible dans une perspective

d'un au-delà, mais en termes d'immanence. Le propos est de montrer que, face aux symboles valorisés négativement (comme la souffrance, ajoutons-nous), face à la fuite, peut être opposé la figuration et la représentation. « Figurer un mal, représenter un danger, symboliser une angoisse, c'est déjà, par la maîtrise du cogito, les dominer. Toute épiphanie d'un péril à la représentation le minimise » (Durand, 1984 : 135). La profusion du terme de « souffrir » dans le discours des « pauvres », relève de cette épiphanie. Durand distingue trois structures : héroïque (articulée autour des verbes distinguer et séparer et qui fonde la transcendance) et deux autres structures d'un régime nocturne que sont la dramatique (lier, relier) et la mystique (fusionner) et qui renvoie plus à l'immanence. Marion Aubrée (1998) associe la vision de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste à la structure héroïque. S'il est possible que le pentecôtisme « classique » ait fait contrepoids à un déclin de la transcendance dans l'imaginaire latino-américain, il a fait dans un second temps le lit des tendances à l'immanence. L'importance prise par exemple les esprits rôdant autour des fidèles et la forme même des rituels de délivrance correspondent plus à une structure immanente (Mary, 2002). La souffrance est souvent saisie comme un mal du temps (un mal psychologique) qui ne peut être vaincu que par une auto-réalisation de soi résultant de la « rencontre avec Jésus ». Mais elle déborde le cadre religieux. Elle est un élément de la syntaxe du « discours fusionnel » des milieux de pobladores par exemple (Doran, 2000).

Revenons à la conceptualisation plus générale de l'imaginaire et venons-en à Castoriadis. Le titre est connu : L'institution imaginaire de la société. La société est instituante ; à côté des déterminations, il y a une continuelle invention, une liberté. La conception de l'imaginaire de Castoriadis a pour objectif de dégager un espace pour cette liberté. « Ce qui se donne dans et par l'histoire n'est pas séquence déterminée du déterminé, mais émergence de l'altérité radicale, création immanente, nouveauté non triviale » (Castoriadis, 1975 : 256). La société pose toujours de nouvelles déterminations ; celles-ci sont aussi l'expression de l'autonomie. Presque en conclusion de son livre, Castoriadis reformule sa thèse ainsi : « Reconnaître que la logique identitaire ou ensembliste n'a prise que sur une strate de ce qui est, et que le faire connaissant est inéluctablement amené à dépasser cette strate, conduit à la question : peut-on aller au-delà de la simple constatation des limites de la logique identitaire et de l'ontologie qui lui est consubstantielle, dépasser la simple ontologie négative, dégager une voie (ou plusieurs) pour penser ce qui est sans se contenter de dire comment il ne faut pas penser » (Ibid. : 457).

Imaginaire radical, imaginaire central et second (ou périphérique), ces concepts proposés par Castoriadis désignent le caractère d'invention permanente, mais veulent aussi signifier que cette invention maintiendra la société dans un rapport résistant toujours à la fonctionnalité. Même si une invention imaginaire peut apporter une solution à certaines contradictions (« réelles »), il y a toujours une part de celles-ci qui sont de l'ordre de l'imaginaire. Par ailleurs, cette invention imaginaire maintient des éléments qui resteront toujours hors du fonctionnel, c'est-à-dire sans rapport avec le réel et le rationnel.

De même que l'individu puise dans sa psyché, et notamment dans son inconscient, la société puise dans un magma. « Un magma est ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on

peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations » (Ibid. : 461). À partir de ce magma se construit un monde de significations. Ces significations ne sont donc pas attachées ou référées à quelque chose ; elles « instituent un mode d'être des choses et des individus comme référées à elles ». « Elles sont ce qui fait être, pour une société donnée, la co-appartenance d'objets, d'actes, d'individus en apparence les plus hétéroclites » (Ibid. : 487).

Suivant cette perspective, la souffrance qui est une manière de vivre l'économie ne peut pas simplement être vue comme une autre signification donnée aux rapports aux objets. En soulignant le fétichisme des marchandises, Marx critiquait déjà cette ontologie (même si, comme le souligne Castoriadis (Ibid. : 477), sa conception « matérialiste » le conduisait à la réintroduire). La souffrance (ou les miracles qui, dans la conception du réalisme magique, coexistent dans la même quotidienneté) ne sont pas simplement une autre signification donnée à la vie ordinaire par rapport à celle véhiculée par les spéculations boursières et les bulletins économiques, ils construisent littéralement un autre monde ; l'imaginaire est instituant de la société ou, pour reprendre l'expression de Durand, il a une puissance instauratrice. Il est instaurateur dans le sens notamment qu'il fait mettre dans un rapport de co-appartenance des objets très hétéroclites. Lorsque dans ce trop plein d'imaginaires, nous posons des hypothèses sur l'expression publique de la souffrance et la juridification par le bas ou sur la banalisation des miracles ou lorsque par ailleurs nous relevons l'insistance de l'affirmation indianiste, des éléments hétéroclites semblent être associés. Comment les réunir dans un même monde de signifiants ? Réunis dans notre imaginaire de chercheurs ? Le discours institue sa propre scène et attribue une place au chercheur comme destinataire ou agent virtuels.

Un postscriptum peut être ajouté à propos du texte peu connu de Foucault (1954), un texte d'introduction à « Le rêve et l'existence » du psychanalyste Ludwig Binswanger et antérieur aux deux ouvrages de Durand et de Castoriadis. Deux critiques à l'interprétation freudienne peuvent éclairer l'orientation instauratrice de l'imaginaire. D'un côté, Foucault conteste la légitimité d'admettre « une identité immédiate entre le sens et l'image, réunis dans la notion unique de symbole » (Binswanger, Intro. Foucault : 33) qui fait se confondre une symptomatologie et une sémantique (Ibid. : 37-38). Entre les deux, il y a toutes les règles du langage que dans ce texte, Foucault envisage d'étudier (sans le formuler ici) dans une anthropologie de l'expression. D'un autre côté, Foucault reproche à Freud de n'avoir pas tiré toutes les conséquences de son intuition selon laquelle les images du rêve cachaient plus qu'elles ne montraient. Aussi -t-il : « En fait le compromis n'est pas entre le refoulé et la censure, entre les pulsions instinctives et le matériel perceptif ; il est entre le mouvement authentique de l'imaginaire et son adultération dans l'image » (Ibid. : 123). Et de souligner l'apport de Binswanger sur la compréhension du rêve. « Ce qu'il a mis à jour dans le rêve, c'est le moment fondamental où le mouvement de l'existence trouve le point décisif du partage entre les images où elle s'aliène dans une subjectivité pathologique, et l'expression où elle s'accomplit dans une histoire objective » (Ibid. : 127).

4. Lieux-clé de constitution de l'imaginaire social

Deux terrains d'étude privilégient la constitution de l'imaginaire social : la fiction (en particulier le roman) et le religieux. Après avoir sommairement exploré ces deux terrains, en récapitulant la littérature (non sans un didactisme inspiré par une volonté de donner un cadre conceptuel repérable), on se demandera pourquoi ce privilège ?

Traditionnellement, la sociologie de la littérature examine l'effet des conditions sociales de production sur le texte, sur les personnages et sur l'image de la société. Dans sa forme génético-structurale (Goldmann), la sociologie du roman cherche une homologie de structures entre la société et la représentation textuelle. À la fin des années 1960, en parallèle avec l'analyse du discours, émerge une approche qui, au lieu d'aller chercher la socialité dans des conditions externes (à la limite à travers une homologie structurale), tente de la trouver dans le texte lui-même : c'est la sociocritique. La sociocritique voit le roman « comme une forme-clé de la constitution de l'imaginaire social, comme lieu spécifique d'inscription du social et comme production d'un sens nouveau ». Pour celle-ci, le roman est la forme-clé « du moins avant la généralisation du cinéma et de la télévision » (Robin, 1993 : 8). La sociocritique part de l'idée qu'il n'y pas de références extra-textuelles qui puissent éclairer la formation du texte, car ces références, quand on croit les percevoir, sont toujours « saturées d'imaginaire social, sont déjà sémiotisées, sont mises en discours, en récit, en image » (Ibid. : 11). L'extra-textuel tel qu'il apparaît dans le roman est soit du co-texte, soit un « effet » de hors-texte (qui établit une connivence avec le lecteur). Dans cette conception, l'hors-texte est en fait un espace imaginaire.

Le co-texte saturé d'imaginaire social reviendrait-il à ce que Angenot appelle le discours social ? En fait d'entrée de jeu dans son livre 1889, *Un état du discours social*, Angenot précise. Je cite : « Le discours social : tout ce qui se dit et s'écrit dans un état de société ; tout ce qui s'imprime, tout ce qui se parle publiquement ou se représente aujourd'hui dans les média électroniques. Tout ce qui narre et argumente, si l'on pose que narrer et argumenter sont les deux grands modes de mise en discours ». Mais il poursuit : « Ou plutôt, appelons 'discours social' non pas ce tout empirique, cacophonique et à la fois redondant, mais les systèmes génériques, les répertoires topiques, les règles d'enchaînement d'énoncés qui, dans une société donnée, organisent le dicible - le narrable et l'opposable - et assurent la division du travail discursif. Il s'agit alors de faire apparaître un système régulateur global dont la nature n'est pas donnée d'emblée à l'observation, des règles de production et de circulation, autant qu'un tableau des produits » (Angenot, 1989 : 13-14).

À supposer que tout soit saturé d'imaginaire social, celui-ci ne peut être perçu qu'à travers des règles d'enchaînement ou des répertoires topiques. Ces règles sont alors déjà d'ordre discursif. Du moins si l'on suit l'élaboration théorique de Marc Angenot qui conforte un peu la conception d'une saturation avec l'idée de règles d'enchaînements qui traversent tous les champs. De son côté, dans son article d'introduction à la sociocritique, Robin (1993) semble proposer un angle d'approche plus spécifique de l'imaginaire. Le discours social se cristallise autour de quelques points nodaux. Reprenant la théorisation de Duchet, elle appelle ces points nodaux des sociogrammes. Le sociogramme se configure autour « d'un noyau, d'un énoncé nucléaire conflictuel qui peut se présenter sous des

formes variées : un stéréotype, une maxime, un sociolecte lexicalisé, un cliché culturel, une devise, un énoncé emblématique, un personnage emblématique, une notion abstraite, un objet, une image » et de conclure : « Tel qu'il se présente, travaillé par la fiction, le sociogramme est constitutif de la formation de l'imaginaire social » (Robin, 1993 : 14).

Par rapport à Durand qui présente les images comme le moule des idées, on doit donc, si l'on suit cette perspective sociocritique, apporter la précision suivante. L'image ne précède pas le discours. Elle est un point nodal de cristallisation du discours. La question qui reste ouverte est de savoir quel rapport peut-il y avoir entre le repérage de ces points nodaux à travers l'analyse des romans et l'établissement des règles d'enchaînement d'énoncés qui font le discours social au second sens du terme. La question est d'importance car, dans ce second sens, le discours social est une notion proche (sous réserve de la remarque qu'on vient de faire à propos d'Angenot) de celle de langue politique. Même dans cette acception de règles, la langue politique est plus limitative car elle est la syntaxe rendant compte des règles d'enchaînement des énoncés configurant les rapports de forces politiques. Ces règles sont donc responsables de la manière dont la violence - une non-parole (ou plutôt un excédent de la parole) - est prise en compte dans le discours. Ces points nodaux dans la langue politique seraient-ils des imaginaires politiques ?

L'imaginaire de la souffrance et de la souffrance liée à la violence et à la mort abonde dans la littérature latino-américaine. La promiscuité publique est sans nul doute un de ces sociogrammes, point nodal qui fait émerger la souffrance dans le texte, mais qui n'est pas nécessairement le cœur de la douleur. Elle est parfois lointaine comme une rumeur pressentie dans la solitude du tyran. Elle est parfois proche et oppressante. Sans qu'il ne soit le plus important, on trouve le sociogramme de la promiscuité publique dans les romans de Miguel Angel Asturias, de García Márquez, de René Despestre et de bien d'autres écrivains. « C'était, à chaque pas, un capharnaüm assourdissant, étouffant, où la rage de vivre semblait curieusement tirer sa force des malheurs même qui imbibaient chaque centimètre carré de la ville » (Depestre, 1949 : 49).

Sans aller ici plus loin dans ce balisage de la fiction comme « lieu-clé de constitution de l'imaginaire social », considérons maintenant l'autre lieu privilégié : le religieux. Le religieux est évidemment le champ symbolique par excellence. Il l'est en particulier en rapport avec la souffrance et la mort. Pour Gauchet, l'histoire de l'homme est faite du refus religieux, ce qui veut dire pour lui du refus du « rapport de dépossession entre l'univers des vivants-visibles et son fondement » (Gauchet, 1985 : 11). Et peut-être est-ce ce refus qui est la matière des grands récits, tout étant un refus de la mort (Hentsch, 2002). Mais à regarder avec le plus grand recul les cinq mille ans d'histoire, le religieux a d'abord été (parce que dépossession absolue) immanence totale et soumission à un imaginaire comme répétition de l'identique (au sens lacanien du terme), pour s'élaborer ensuite à travers le monothéisme dans la transcendance absolue et dans la symbolisation abstraite, touchant son sommet dans la scolastique, et enfin pour retomber, avec le monde des religions émotionnelles, dans une immanence à la fois communautaire ou néo-communautaire et axées sur l'ici-bas aussi bien dans sa dimension de bien-être matériel

que spirituel. Aussi pour parler vite, le religieux d'aujourd'hui est beaucoup moins code symbolique qu'invention de l'imaginaire.

Ainsi le religieux n'apparaît pas dans un rapport univoque à l'imaginaire et au symbolique. Bien qu'on attribue au religieux un rapport fondamental à la souffrance et à la mort, le caractère non univoque du rapport du religieux à l'imaginaire exige de sortir d'une logique identitaire à ce sujet. Il n'y a pas de relation « ensembliste », dirait Castoriadis, entre la notion de Dieu, de la souffrance et de la mort. La relation est de l'ordre des significations et sur ce plan, même l'athée qui nie, reste prisonnier d'une logique identitaire. Dans l'optique de recherche introduite dans ce texte, l'imaginaire de la souffrance sort au moins partiellement du champ religieux. Et, il faut parvenir à le faire, pour pouvoir donner à la souffrance la puissance instauratrice lui permettant d'engendrer des imaginaires. Cela n'implique pas pour autant de négliger le rôle du religieux dans son rôle stratégique de traduction des imaginaires (Corten & Mary 2001). En effet, pour sortir d'une logique identitaire, il faut pouvoir user de cette fonction de traduction : le religieux n'est pas un secteur de la réalité constitué par des attributs dont le plus couramment retenu est celui de la transcendance. Au contraire, la traduction qu'opère le religieux manifeste clairement qu'il est de l'ordre de la création de significations. Ce rôle de traduction rend compte aussi de l'inflation du religieux dans des sociétés où la sortie d'une logique identitaire devient possible. Il permet à la vie ordinaire d'apparaître en termes de souffrance, tout en s'émancipant du carcan religieux de la vallée de larmes.

Ainsi aujourd'hui au moins le religieux ne serait peut-être pas un lieu prioritaire de constitution de l'imaginaire social sinon un passage privilégié des imaginaires les uns vers les autres. Mais souligner ce rôle de traducteur du religieux et parler comme on l'a fait plus haut de la fiction comme d'un point de cristallisation du discours social n'est-ce pas désigner un même ordre de processus. À la différence de la douleur, comme réaction nerveuse, la souffrance n'est pas une réalité ontologique, pas plus que ne l'est le miracle. Ils sont des imaginaires qui peuvent être organisateurs de la société. On le répète, sans le cerner tout à fait, cela dépend en partie de l'imaginaire du chercheur, c'est-à-dire de sa capacité de rompre avec la logique identitaire.

Mais quels sont les autres lieux privilégiés de constitution de l'imaginaire social ? Pensons à la technique, pensons au droit, pensons au rapport (écologique ou non) à la nature. La liste n'est pas limitative. Sur tous ces champs, il y a des récits, il y a des mythes, il y a des rituels, il y a des icônes. Avec la technique, l'imaginaire du miracle tient un rapport de faire-valoir. Le miracle est ce que la technique ne peut pas expliquer. Avec le droit, il y a au contraire tout un contentieux. La revendication des droits humains et sociaux a souvent servi à dénier la souffrance et à couper les ailes à son imaginaire en se soldant dans un montant financier de réparation. L'écologie est devenue en partie un lieu de sublimation de la souffrance humaine. La planète malmenée est l'emblème opaque de la souffrance humaine.

Conclusion

Resserrer le cadre conceptuel des notions d'imaginaire est un programme théorique. La tâche doit pouvoir aider à éviter les glissements de sens que sollicite une notion aussi racoleuse. Elle se heurte toujours à la plasticité même des phénomènes étudiés et dont la théorisation est toujours à reprendre. On l'a vu de façon exemplaire avec le traitement du religieux. Voilà ce qui semble être le prototype du phénomène symbolique dans la mesure où le signifié est de l'imprésentable comme le souligne Durand. Même Castoriadis finit par accorder au religieux un rôle important dans sa description de l'imaginaire central. Et lorsque le lacanien Legendre (1988) parle de d' « une scène originelle qui authentifie le pouvoir » (Ibid. : 242) ne souligne-t-il pas le rôle emblématique du religieux dans l'ordre symbolique ? Mais on reste toujours coïncé avec un type de religieux - au maximum deux - et on ne voit pas le caractère essentiellement équivoque du religieux par rapport à l'imaginaire puisque s'il est de l'ordre de irréprésentable, il est pure fiction pour les uns ou phénomène réel mais ineffable pour les autres. Cette opposition latente parmi ceux qui traitent du phénomène - en gros entre non-croyants et croyants - marque le poids persistant de ce que Castoriadis appelle la logique identitaire.

Resserrer le cadre conceptuel avait dans ce texte un objectif heuristique précis : comment donner une consistance à des phénomènes qui sont refoulés de la scène politique ? Comment fournir des instruments analytiques pour rendre visibles des phénomènes qui, parce que vus comme relevant du privé, n'ont pas à intervenir dans l'étude politique ? En fait la souffrance est bien prise comme référent de la pauvreté mais c'est pour finalement construire un objet sémiotique pauvreté qui efface de celui-ci non seulement toute charge émotive mais tout « effet de référent » (Corten, 1998). De même, la souffrance est prise comme argument justifiant des réparations (Lefranc 2002). Ou encore dans un contexte de réconciliation, elle est prise comme facteur de catharsis pour apurer le passé. Ce fut le cas en Afrique du Sud (Darbon, 2000, Corten, 2003) dans la commission présidée par l'Archevêque Desmond Tutu. Mais toujours dans le but d'« apaiser », la souffrance est évacuée. Comment définir un cadre conceptuel susceptible d'énoncer l'expression publique de la souffrance et d'en faire un concept politique ? Dans ce programme politico-théorique, la notion d'imaginaire s'avère productive.

Bibliographie

Angenot, Marc, 1889 : Un état du discours social, Longueuil, Le Préambule, Collection L'Univers des discours, 1989.

Armony, Victor, « Populisme et néo-populisme en Argentine de Juan Perón à Carlos Menem », Politiques et sociétés (Les populismes), Vol. 21, N° 2, 2002 : 51-78.

Binswanger, Ludwig, Le rêve et l'existence, Paris, Desclée De Brouwer, 1954.
Introduction et notes de Michel Foucault.

Carothers, Thomas, « The end of the transition Paradigm », Journal of Democracy, Vol. 13, N° 1 : 5-21.

Castoriadis, Cornelius, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.

Corin, Ellen, « À la recherche d'une figuration : l'imaginaire-écrans », Montréal, Congrès de l'ACELAC, 2002, Session thématique Imaginaires politiques en Amérique latine, 25-26 octobre.

Corten, André et Tahon, Marie-Blanche, L'État nourricier : Mexique/ Algérie, Paris, L'Harmattan, 1988.

Corten, André, « Le discours de la pauvreté de la Banque Mondiale », Langage et société, 85, sept. 1998 : 5-24.

Corten, André et Mary, André (eds.), Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique/ Amérique latine, Paris, Karthala, 2001.

Corten, André, « Une langue politique postpopuliste : l'épilogue de l'affaire Pinochet », Politique et sociétés, vol. 22, 1, 2003 : 3-25.

Corten, André, « Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux », Religiosiques, 26, printemps 2003 : 257-280.

Darbon, Dominique, « Autopsie du miracle sud-africain : Le cas de la Truth and Reconciliation Commission », in Faure, Véronique (dir.), Dynamiques religieuses en Afrique australe, Paris. Karthala, 2000 : 39-60.

Doran, Marie-Christine, « La palabra soberana : los pobladores frente a política », Versiones. Estudios de Comunicación y Política (México), Vol. IV, N° 10, octobre 2000 : 287-332.

Depestre, René, Le mât de cocagne, Paris, Gallimard, 1979.

Duchet, Claude et al, Sociocritique, Paris, Nathan, 1979.

Durand, Gilbert, L'imagination symbolique, Paris, Quadrige/ PUF, 1964.

Durand, Gilbert (1969), Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Dunod, 1988.

Éthier, Diane, « Des relations entre libéralisation économique, transition démocratique et consolidation démocratique », Revue internationale de politique comparée, Vol. 8, N°2, 2001 : 269-284.

Faye, Jean-Pierre, Théorie du récit ; Introduction aux « langages totalitaires », Paris, Hermann, 1972.

Fridman, Viviana, « Les avatars d'un mythe national : la figure emblématique du gaucho dans la littérature juive-argentine », *Canadian Folklore/Folklore Canadien* 18, 2, 1996 : 35-50.

Gauchet, Marcel., *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Hentsch, Thierry, *Raconter et mourir Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002.

Hobbes, Thomas (1651), *Le Léviathan : Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971.

Laufer, Romain, « Rhétorique et politique », dans Meyer, Michel (Ed.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986 : 189-203.

Lefranc, Sandrine, *Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2002.

Legendre, Pierre, *Leçons VII : Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 1988.

Mary, André, « Prophètes pasteurs : la politique de la délivrance en Edôte d'ivoire », *Politique africaine*, N° 87, octobre 2002 : 69-93.

Peñafiel, Ricardo, « Les imaginaires de la pauvreté en Amérique latine : Langue politique, événement discursif paupériste, résistances populistes et excès de sens de la souffrance », Montréal, Congrès de l'ACELAC, 2002, Session thématique Imaginaires politiques en Amérique latine, 25-26 octobre.

Robin, Régine, « Le sociogramme en question : Le dehors et le dedans du texte », *Discours social/ Social Discourse*, Vol 5, n° 1-2, 1993.

Spinoza, Bairuch (1670), *Traité théologico-politique*, Paris, GF-Flammarion, 1965.

Taylor, Charles, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1988.

RECHERCHE RÉALISÉE DANS LE CADRE D'UNE SUBVENTION DU CONSEIL DE RECHERCHE EN SCIENCES HUMAINES DU CANADA. JE REMERCIE LE/LA LECTEUR/RICE ANONYME QUI M'A PERMIS D'AMÉLIORER LA VERSION DE CE TEXTE, ÉLABORÉ SUITE À UNE PRÉSENTATION ORALE À LA SÉANCE DU SÉMINAIRE MENSUEL DE L'ÉQUIPE CRSH DU GRIPAL, TENUE LE 28 FÉVRIER 2003. MES REMERCIEMENTS PARTICULIERS À PIERRE BEAUCAGE, MARIE-CHRISTINE DORAN, ESTELA FERRARO, VIVIANA FRIDMAN ET RICARDO PEÑAFIEL.