

## Mimésis et rituels dans l'anthropologie historique de Gunter Gebauer et de Christoph Wulf

Mimesis and rituals in the historical anthropology of Gunter Gebauer and Christoph Wulf

Mimesis y ritual en la antropología histórica de Gunter Gebauer y de Christoph Wulf

Denis Jeffrey

Théâtralité et société : positions de la sociologie  
Numéro 51, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1014996ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1014996ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Athéna éditions

ISSN

0831-1048 (imprimé)  
1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jeffrey, D. (2011). Mimésis et rituels dans l'anthropologie historique de Gunter Gebauer et de Christoph Wulf. *Cahiers de recherche sociologique*, (51), 27–45.  
<https://doi.org/10.7202/1014996ar>

Résumé de l'article

Gunter Gebauer et Christoph Wulf ont cofondé avec leurs collègues allemands l'anthropologie historique. Leur perspective transdisciplinaire ambitionne de connaître la multiplicité historique et culturelle de la vie humaine. Nous présentons ici les fondements théoriques de cette anthropologie à travers les concepts de mimésis et de rituels. Pour ces chercheurs allemands, l'agir mimétique est à la base des diverses formes de vie sociales et culturelles. Par ailleurs, selon l'hypothèse qu'ils défendent, les rituels sont des actes corporels et symboliques acquis par mimétisme.

# Mimésis et rituels dans l'anthropologie historique de Gunter Gebauer et de Christoph Wulf

DENIS JEFFREY

On oublie souvent à quel point l'éducation de l'homme se fait de manière théâtrale. C'est sur le mode le plus théâtral que, bien avant d'être pourvu d'arguments, l'enfant apprend à se comporter [...]. L'homme copie des gestes, des jeux de physionomie, des intonations. Si la douleur engendre des larmes, les larmes engendrent la douleur<sup>1</sup>.

Gebauer et Wulf<sup>2</sup> appartiennent au courant de l'anthropologie historique qu'ils ont cofondé avec leurs collègues allemands. Cette anthropologie vise à mettre en relation de façon thématique et méthodique, sans cadre normatif et sans chercher des constances ou des invariants, différentes recherches en philosophie, en sciences sociales et en histoire<sup>3</sup>. Leur perspective transdisciplinaire ambitionne de connaître la multiplicité historique et culturelle de la vie humaine. Les tenants de ce courant se gardent de construire une conception normative, stricte et définitive de l'être humain, c'est-à-dire une définition pouvant être naturalisée et universalisée. Ils misent plutôt sur des concepts, dont ceux de mimésis, de mouvement corporel et de rituel, aptes

1. Bertold Brecht, *Écrits sur le théâtre*, Paris, L'Arche, 1972, p. 417.

2. Gunter Gebauer et Christoph Wulf sont professeurs de sociologie et de philosophie de l'éducation, cofondateurs et membres du Centre interdisciplinaire d'anthropologie historique de l'Université Libre de Berlin. Leurs travaux, publiés dans plus de 50 ouvrages, sont traduits en 15 langues.

3. Christoph Wulf, *Traité d'anthropologie historique. Philosophies, histoires, cultures*, Paris, L'Harmattan, 2002.

à décrire des processus sociaux et individuels de construction de visions de soi et du monde. Le concept de mimésis est central dans leur anthropologie. Dans un ouvrage majeur portant sur l'évolution de la mimésis dans la pensée occidentale<sup>4</sup>, Gebauer et Wulf montrent que l'agir mimétique est à la base des diverses formes de vie sociales et culturelles. Selon l'hypothèse qu'ils défendent, les rituels sont des actes corporels et symboliques acquis par mimétisme. Nous discutons ici deux concepts centraux de cette anthropologie contemporaine, soit la mimésis et les rituels. Mais auparavant, il sera question de la singularité de leur démarche anthropologique.

## L'anthropologie historique

Dans plusieurs de leurs livres et articles<sup>5</sup>, Gebauer et Wulf relatent comment s'est constituée l'anthropologie historique. Ils rapportent que leurs travaux s'inspirent de l'anthropologie philosophique allemande<sup>6</sup>, de l'anthropologie culturelle anglaise et de l'École française des Annales, mais qu'ils s'en distinguent sous plusieurs aspects. Leur principale critique est adressée à l'anthropologie philosophique. Selon Wulf, l'anthropologie philosophique cherche à définir l'homme en général, sous un mode abstrait et normatif, sans s'intéresser à son inscription historique et culturelle. Ce n'est pas l'homme en général qui intéresse l'anthropologie historique, mais la multiplicité historique et culturelle de la vie humaine à travers les diverses possibilités de concevoir l'être humain. Cette anthropologie tente ainsi d'échapper à une « conception universelle de l'Homme<sup>7</sup> ».

Même si Gebauer et Wulf estiment les travaux de l'anthropologie culturelle, dont les principaux représentants visés sont Clifford Geertz et Marshall Sahlins<sup>8</sup>, ils considèrent que leurs perspectives de recherche ne prennent pas suffisamment en compte la dimension historique des conceptions de l'être humain. Ils proposent donc d'enrichir cette anthropologie d'une perspective diachronique pour étudier, d'une part, les cultures proches et lointaines, d'autre part la diversité culturelle dans une même société. De plus, ils retiennent de cette anthropologie culturelle les visées politiques et éthiques des recherches en sciences humaines et sociales. À cet égard, ils suggèrent aux chercheurs de questionner leurs propres intentions, de les formaliser et d'en

4. Gunter Gebauer, Christophe Wulf, *Mimésis : Culture-Art-Société*, Paris, Cerf, 2005.

5. Signalons que les meilleures synthèses de la genèse de cette anthropologie se trouvent dans l'introduction du *Traité d'anthropologie historique* cité plus haut, et dans un article de Christoph Wulf, « Anthropologie historique. Nouvelles perspectives sur les fondements et les conditions de l'éducation », *L'orientation scolaire et professionnelle*, vol. 33, n° 4, 2004, p. 571-586 [[osp.revues.org/index262.html](http://osp.revues.org/index262.html)].

6. Réfère à la tradition allemande. Les auteurs les plus souvent cités sont Plessner, Gelhen et Scheler.

7. Christoph Wulf, *op. cit.*

8. Ils réfèrent tout particulièrement à ces deux ouvrages : Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973 ; Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1976.

débatte publiquement. L'anthropologie culturelle, soulignent-ils, permet de comprendre sa propre étrangeté dans sa culture. Ce point de départ est incontournable pour les professeurs berlinois lorsqu'ils analysent différentes expériences sociales et culturelles selon des perspectives synchronique et diachronique. L'anthropologie historique, pour eux, n'est pas une « discipline scientifique, mais plutôt un genre particulier d'observation des phénomènes humains ; ce sont moins les objets et les thèmes que les perspectives selon lesquelles ils sont étudiés qui définissent son domaine<sup>9</sup> ». Ainsi, cette anthropologie cherche à intégrer les questions et problématiques des autres anthropologies en mettant en évidence l'historicité pour l'analyse de l'appropriation de la culture et des conceptions de l'être humain.

Gebauer et Wulf reconnaissent également que leur démarche s'inscrit dans le courant français de l'École des Annales : « L'anthropologie historique a son origine dans le courant historique français de "L'École des Annales" et est liée entre autres aux noms de Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Emmanuel Leroy Ladurie, Georges Duby, Arlette Farge, Jacques Le Goff, Roger Chartier<sup>10</sup>. » Ces historiens intéressent les Allemands parce qu'ils cherchent comme eux à établir des liens entre l'histoire des peuples et des mentalités, entre des sujets qui construisent l'histoire et l'histoire comme source de motivation des sujets. L'apport des travaux des historiens français est capital pour Gebauer et Wulf car l'être humain est considéré dans sa complexité cognitive, émotive et corporelle comme acteur et sujet de l'histoire.

L'anthropologie historique, qu'ils élaborent dans les années 1980, désire fortement rompre avec « l'eurocentrisme des sciences humaines » et les idées qui installent l'homme blanc européen au centre de l'histoire du genre humain. Cette position, défendue par plusieurs penseurs à l'instar de Gianni Vattimo<sup>11</sup> et de Jean-François Lyotard<sup>12</sup>, récuse l'histoire comme cours unitaire et progressif d'événements qui s'enchaînent vers un futur planifié, contrôlé et même, peut-être, au loin, radieux. Le vœu de l'anthropologie historique est de décentrer l'histoire afin de considérer plusieurs systèmes sociaux, culturels et politiques qui se développent par concomitance et contamination réciproques. Il n'y aurait pas un seul modèle d'humanité, mais des affirmations multiples d'humanité que l'on retrouve totémisées et tribalisées notamment autour du territoire, du religieux, de l'économique, du sportif, d'un événement de masse<sup>13</sup> ou d'idéaux sociaux, artistiques et politiques.

9. Christoph Wulf, *op. cit.*, introduction.

10. *Ibid.*, p. 574.

11. Gianni Vattimo, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

12. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

13. Par exemple les funérailles de lady Diana, un mariage royal, une catastrophe naturelle, etc.

La société des médias participe à la prolifération des modèles d'humanité, des visions du monde (*Weltanschauungen*), des cultures et sous-cultures. Les centres du monde – fondés sur des images totémiques autour desquelles des tribus se forment –, se multiplient et se relativisent les uns par les autres. Malgré le conformisme de la consommation de masse qui induit des effets d'uniformisation et d'homogénéisation de certains comportements, l'éducation moderne pousse les individus à questionner ce qu'ils font et qui ils sont. Dans l'optique de Gebauer et de Wulf, pour étudier l'histoire des êtres humains comme individu et comme groupe, les chercheurs doivent accepter que le jeu des libertés individuelles et des interactions sociales produit des effets imprévisibles, de l'incertitude, de l'inédit et de l'impensée. Cela revient à reconnaître que les histoires n'ont pas qu'un seul sens et qu'elles se déroulent rarement selon ce qui est attendu. À bien des égards, les forces en tension dans l'histoire ne permettaient pas de prévoir pour le siècle dernier la fin du régime communiste en URSS et la destruction du mur de Berlin.

Cela étant dit, la perspective historique de leur anthropologie est abordée d'un point de vue ouvert et pluraliste. Gebauer et Wulf recommandent l'analyse de diverses formes de temporalité largement connues des anthropologues – telles les temporalités en spirale, circulaire, répétitive, eschatologique, linéaire, etc. –, qui structurent la vie sociale, religieuse, politique, économique et qui créent des identités communes. Le futur est attractif et crée des effets d'accélération, alors que le passé est inévitablement encombrant et lourd à porter. Les chercheurs allemands ne renoncent pas à examiner les forces des traditions et les idéaux d'émancipation pour montrer comment les unes et les autres s'ensemencent pour générer du différent, par conséquent, de l'indéterminé.

L'anthropologie historique se constitue en reprenant à son compte les questions de la philosophie, des sciences humaines et sociales, et de l'histoire. Elle ne se présente pas comme un « champ de recherche fermé<sup>14</sup> », mais comme une éthique de la rencontre des diverses conceptions et visions des êtres humains étudiées dans des perspectives diachronique et synchronique. Cela touche à des enjeux politiques de protection de la diversité culturelle contre la standardisation des conduites humaines induites par les attentes du marché. Le refus d'une anthropologie normative fermement affirmée par les auteurs allemands est donc attaché à un parti pris pour le respect de la diversité humaine. À cet égard, l'anthropologie historique se constitue à partir de la compréhension des autres, dans leur passé, leur présent et leurs élans vers

.....  
14. Christoph Wulf, Gunter Gebauer, *Jeux, rituels, gestes. Les fondements mimétiques de l'action sociale*, Paris, Anthropos, 2004.

le futur, en évitant de projeter sur leur dos ses propres fantasmes occidentaux. Cette orientation anthropologique montre sa fécondité, notamment, pour les sciences de l'éducation où est rattaché le centre de recherche dans lequel travaillent Gebauer et Wulf.

Les deux penseurs berlinois ont ouvert des pistes heuristiques pour comprendre la pédagogie, la construction de l'identité d'élève et les limites du sujet apprenant. Dans les traditions pédagogiques dominantes, l'élève est conçu comme un petit humain standard, foncièrement éduicable par des méthodes qui visent à l'autonomiser. Or, les questions concernant la conception de l'être humain sous-jacente à cette vision de l'élève sont rarement posées. À qui s'adresse un enseignant du primaire ou du secondaire ? À un élève moyen qui représente tous les autres ou à des élèves qui partagent une (ou des) culture(s) commune(s) ? Qui et que sont ces élèves devant être transformés pour devenir des êtres humains autonomes, respectueux et responsables ? Y a-t-il des limites à leur capacité d'autonomie ? Wulf<sup>15</sup> considère qu'il est ardu pour chaque enseignant de déconstruire ces deux fictions : 1. Croire que chaque élève peut atteindre un haut niveau d'autonomie ; 2. Croire qu'il y a des moyens pédagogiques pour amener tous les élèves à un haut niveau d'autonomie. L'anthropologie fondée sur le devoir d'autonomisation de l'élève ressort d'une conception singulière de l'être humain. Cette conception, dans la perspective de l'anthropologie historique, fait l'objet d'une critique radicale. Pourquoi devrait-on d'emblée accepter l'idée que le jeune humain est infiniment modelable, malléable et capable de conserver en toutes circonstances son autonomie ?

Gebauer et Wulf estiment qu'un enseignant doit reconnaître certaines limites biologiques, cognitives, sociales et culturelles de l'être humain. Cela ne peut que l'aider à comprendre la portée de ses interventions éducatives et à mieux préparer ses stratégies pédagogiques. Dans son *Introduction aux sciences de l'éducation*<sup>16</sup>, Wulf nous amène à considérer qu'une part de l'homme est inéducable. C'est une part, souligne-t-il, qui peut complètement bloquer les processus d'apprentissage. Toutefois, cette part varie selon les conceptions de l'être humain dans l'histoire et dans les diverses cultures. Par conséquent, une conception de l'être humain a des incidences sur l'éducabilité des enfants. C'est pourquoi Wulf défend l'idée selon laquelle les questions qui touchent à l'anthropologie humaine sont incontournables pour fonder une science pédagogique, mais surtout pour comprendre les conduites antiscolaires des jeunes. Les questions de la résistance des jeunes à

15. Christoph Wulf, *Anthropologie de l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 1999.

16. Christoph Wulf, *Introduction aux sciences de l'éducation*, Paris, Armand Colin, 1995.

leur socialisation s'adressent également aux travailleurs sociaux et aux éducateurs. Du moins, pour Gebauer et Wulf, ce sont des questions de départ pour débattre avec leurs nombreux interlocuteurs sur la diversité des conceptions de l'être humain et des interventions pédagogiques possibles. Ce sont surtout des questions qui montrent que l'anthropologie historique se constitue à partir de réels problèmes sociaux.

## La mimésis

Gebauer et Wulf confèrent une place primordiale au concept de mimésis dans leur anthropologie historique. Ils ont publié un ouvrage substantiel en 1992, paru en français en 2005, sur l'histoire des conceptions de la mimésis depuis l'Antiquité grecque jusqu'à nos jours. Les chercheurs de Berlin s'attachent d'une part à exposer les différents sens de la mimésis au cours de l'histoire, et d'autre part à montrer que chaque conception de la mimésis engage des interactions sociales singulières. En fait, ils étudient à la fois les conditions historiques dans lesquelles s'élabore le concept de mimésis, et les effets du concept sur les pratiques individuelles et collectives. Ainsi, ils ne donnent pas une définition univoque de la mimésis, mais explorent différents contextes dans lesquels se manifeste l'agir mimétique. À titre d'exemple, dans le monde grec ancien, la mimésis est d'abord reconnue comme imitation d'un modèle<sup>17</sup>. Platon suggère une pédagogie qui permet à un élève d'éviter d'imiter une fiction et le faux, afin qu'il puisse se mirer dans la réalité et le vrai. Mais plus que tout, Platon assigne à la mimésis le domaine de l'esthétique<sup>18</sup>. Aristote va plus loin et construit le sémantisme du concept à partir de sa compréhension de la création artistique. Pour lui, l'imitation ne constitue pas la reproduction d'un modèle, mais son interprétation. À cet égard, l'acte mimétique transforme la réalité<sup>19</sup>. Les conceptions de la mimésis de Platon et Aristote instaurent une tradition, surtout pour comprendre l'esthétique et l'éducation, qui marque encore aujourd'hui la pensée contemporaine. Nous proposons d'abord ici un résumé de leur conception de la mimésis, puis son fonctionnement sur la construction identitaire.

## La mimésis dans l'anthropologie historique

Dans *Mimésis*, Gebauer et Wulf offrent une très fine analyse de l'évolution du concept sans toutefois en tenter une définition :

.....  
17. Werner Jaeger offre une analyse exemplaire du thème de l'apprentissage par l'imitation des modèles dans *Padaeia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988.

18. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Mimésis...*, *op. cit.*, p. 479.

19. Christoph Wulf, *Traité d'anthropologie...*, *op. cit.*; Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Mimésis...*, *op. cit.*, p. 98.

Les analyses de la présente étude ne répondent pas à la question : qu'est-ce que la mimésis ? Elles montrent au contraire que cette question ne mène nulle part ; les préalables implicites à cette question sont faux : ils impliqueraient qu'il s'agit d'un concept homogène se mouvant dans le cadre de l'évolution historique. La « mimésis » est une structure hautement complexe dans laquelle se rejoignent toute une série de conditions : une attitude théorique et pratique envers le monde, la connaissance et l'action, les systèmes de symboles et les médias, les relations entre moi et les autres. Il s'ajoute à cela qu'elle ne se limite en aucun cas au domaine esthétique, mais qu'elle s'étend au monde social et – comme Platon l'a vu – qu'elle agit sur le comportement individuel à la manière d'une contagion<sup>20</sup>.

Pour eux, le concept de mimésis, comme tous les concepts par ailleurs, s'est construit dialectiquement entre théories et pratiques, complexification et simplification, réflexions subjectives et objectivation des observations, systèmes symboliques et pratiques rituelles, tentative de fonder du normatif et transgression du normatif. La construction des concepts se nourrit de ce va-et-vient entre la pensée et les effets de la pensée sur les conduites humaines. Toutefois, les deux chercheurs allemands précisent qu'il est moins important de statuer sur la prééminence de la pensée sur l'action que de constater leurs réciproques interactions.

Ils ne cherchent pas à vérifier si les concepts sont capables de dire la réalité et si la réalité est bien traduite par les concepts. Le but étant d'éviter de postuler en une réalité première, et de chercher à comprendre comment plusieurs visions du monde, ou systèmes symboliques, s'ensemencent les uns les autres. En fait, pour Gebauer et Wulf, la mimésis se situe à l'interface entre des visions du monde. Un individu se positionne face à une vision du monde à partir de la sienne. Par exemple, une vision du monde masculine de la gestuelle se compose et se conforte par rapport à une vision féminine de la gestuelle. Mais une telle vision du monde est elle-même une production des processus mimétiques : « Dans l'agir mimétique, un individu produit son propre monde, mais il se réfère pour cela à un autre monde qui est déjà là – en réalité ou en représentation<sup>21</sup>. » Les individus se reflètent « mimétiquement » les uns dans les autres pour construire, par ressemblance et différenciation, leur compréhension de la réalité et leurs caractéristiques identitaires. Il ne s'agit pas d'une dialectique entre la réalité et la fiction, ou entre ce qui serait vrai et ce qui serait faux ; même si des visions du monde peuvent être qualifiées, par une communauté et pour une certaine période, de réels et vrais et les autres de fictives et fausses.

20. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Mimesis...*, op. cit., p. 477.

21. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Jeux, rituels, gestes. Les fondements mimétiques de l'action sociale*, Paris, Anthropos, 2004, p. 2.



La mimésis reflète une réalité qui est toujours et déjà une réalité construite, même si les êtres humains s'évertuent à chercher quelque chose de plus fondamental, de plus véridique, d'originare et d'exemplaire<sup>22</sup>. Cette quête du moule premier de la nature, dont les autres choses de l'existence ne sont que des copies, reçoit différentes réponses au cours de l'histoire. À cet égard, l'histoire de la mimésis montre l'intelligence humaine en train de créer des mondes symboliques pour s'auto-fonder, se représenter, représenter les autres et interpréter le monde.

Gebauer et Wulf entendent montrer que la mimésis n'est pas fondée sur la reproduction à l'identique d'un comportement apparent. Imiter autrui prend d'abord le sens de mimer ses gestes, son attitude extérieure, ses mouvements corporels, sa voix, ses traits, son style propre. La mimésis est un acte corporel. Mais l'imitation déborde cette simple possibilité de devenir semblable à l'autre du fait que la personne imitée n'est pas entièrement transparente, est habitée par un univers symbolique qui ne peut être capté et réduit à une seule image. Imiter, c'est essayer de faire sien ce qui est autre, mais sans jamais vraiment y parvenir. Pour reprendre cet exemple simple, mimer un trait du visage, c'est aussi essayer de reproduire les émotions exprimées par ce trait du visage ainsi que les intentions derrière ces émotions. Dès qu'on touche à la sphère des émotions, du senti, de la sensibilité, donc des significations, la mimésis devient interprétation, herméneutique, tentative de comprendre autrui, de découvrir des intentions manifestes ou cachées. Le modèle à imiter, comme l'avait montré Erving Goffman<sup>23</sup> est toujours l'enjeu d'une interprétation. Un trait du visage n'est pas imité pour lui-même, ce sont les significations des traits du visage qui sont imitées. Un geste ne peut être réduit à un mouvement corporel puisqu'il est toujours et déjà pétri de sens.

La mimésis n'est pas pure imitation (*mimicry*) à l'identique; elle est traversée par des tensions, des distorsions, des incompréhensions, des erreurs qui altèrent le processus de duplication. Par conséquent, mimer ne donne pas lieu à la reproduction exacte d'une conduite. Il se crée des choses nouvelles. C'est bien ce qui intéresse Gebauer et Wulf de chercher à comprendre comment les processus mimétiques génèrent du nouveau. Dans l'action mimétique, l'imitateur ajoute quelque chose des autres à ce qui lui est propre. La mimésis fonctionne par cumul, par ajout, par addition, mais aussi par soustraction, par réajustement, par exclusion et inclusion, par assimilation et incorporation. Un nouveau geste observé lors d'une salutation peut entraîner

22. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Mimésis...*, op. cit., p. 478.

23. Erving Goffman, *Les moments et leurs hommes. Textes recueillis et présentés par Yves Winkins*, Paris, Seuil/Minuit, 1988, p. 65.

un réajustement de ses propres gestes de salutation, soit en toutes circonstances, soit uniquement dans une situation précise d'interactions sociales.

## Mimésis et identité

Wulf écrit que

l'apprentissage de la culture est avant tout un apprentissage mimétique : celui-ci consiste chez l'homme en une orientation partagée de l'attention sur un objet, une action ou un problème, qui conduit à la compréhension des intentions de communication des autres hommes et des évolutions dans l'usage des symboles linguistiques ainsi qu'à la capacité d'échanger des rôles sociaux<sup>24</sup>.

Un être humain entre dans l'humanité en imitant d'autres êtres humains à partir de son caractère, de son énergie, de son individualité. Les individus construisent leur identité en essayant de ressembler à ceux qui les entourent, mais en même temps en cherchant à s'en différencier. Leur réseau de relations aux autres est mimétique. La force du mimétisme est de se miroiter sur les autres, mais sa richesse vient que nul n'arrive à devenir comme un autre, à moins d'une crise de psychose. Il y a là un objet digne de réflexion. Pourquoi le psychotique arrive à croire qu'il est comme l'autre qu'il imite ? Devenir autrui anéantit un sujet singulier avec une intériorité et une histoire personnelles. En fait, la subjectivité d'un autre ne s'imité pas. On ne peut que reproduire l'efficacité émotive des mouvements corporels. Le monde du dehors se dédouble, mais le monde des intentions et des désirs garde ses secrets. La subjectivité, ce qui fait l'unicité du sujet, ne pourra jamais se dédoubler. La fabrication sociale d'un clone parfaitement identique, comme le rêvent certains scientifiques, est impossible.

Les comportements mimétiques de ressemblance et d'exclusion sont constitutifs du développement de la personnalité et de l'identité. Les jeunes se mettent en relation avec leur groupe de pairs d'une manière mimétique. Le miroitement des uns sur les autres produit des effets de consolidation de l'identité du groupe. Si un jeune du groupe a un ascendant, il devient la mire. Les autres s'y miroitent pour construire leurs signes identitaires. Ces signes peuvent se renforcer ou disparaître avec l'arrivée ou le départ d'un autre jeune qui a un effet catalyseur. La dimension mimétique se constate principalement dans les mouvements corporels (gestes, tenue, fermeture ou ouverture du visage, intonation de la voix, etc.), le code vestimentaire et les syntagmes langagiers. Ce n'est certes pas, soulignent Gebauer et Wulf, qu'un jeune désire ressembler à l'identique à tous les jeunes de sa bande. Son désir d'appartenance à un groupe entre en conflit avec celui d'être unique.

.....  
24. Christoph Wulf, « Anthropologie historique... », *op. cit.*, p. 577.

Les effets mimétiques sont parfois voulus et parfois indésirés. Le mimétisme emprunte plusieurs formes comme la séduction, les désirs de reconnaissance, de différenciation ou de fusion dans le collectif, le sentiment grégaire, l'ivresse festive, etc.

Le phénomène mimétique crée un style, des effets de mode, des choix pour des emblèmes identitaires comme les piercings et les tatouages. Par mimétisme, les jeunes apprennent à se représenter et à se présenter à autrui. Sont ainsi créés des signes identitaires qui parlent pour eux, qui expriment leur appartenance et montrent comment ils aiment être vus. Les signes identitaires, comme l'a bien montré David Le Breton<sup>25</sup>, sont des manières de se sentir différent, mais en même temps d'exprimer une identité commune. Par exemple, un groupe de jeunes porte un tatouage commun qui les distingue des autres, mais qui les unit dans une appartenance mimétique. On ne peut non plus sous-estimer l'esthétisation du corps dans l'agir mimétique. Les processus de mode et de séduction sont mimétiques et déterminent, d'une manière implicite, ce qui est *in* et *out*.

Plusieurs travaux de Wulf, qui concernent plus particulièrement l'éducation et les ritualisations, portent sur les processus mimétiques. Dans les sociétés traditionnelles, la mémoire du groupe se perpétue généralement par mimétisme. Les rituels sont des pratiques mimétiques pour transmettre tous les savoirs de la communauté. Dans le monde contemporain, les processus d'apprentissage ne sont pas différents. Wulf écrit dans *L'Anthropologie de l'Éducation* que «les processus d'éducation sont mimétiques» puisque «le rapport à l'autre se trouve au centre de l'activité mimétique»<sup>26</sup>. Pour Wulf, l'enfant apprend par mimétisme à assimiler le monde extérieur. Il souligne que de récentes recherches en psychologie du développement montrent que

l'enfant humain est en mesure dès l'âge de huit à neuf mois de prendre un autre être humain comme modèle, d'entrer dans un comportement de ressemblance avec lui et avec l'intentionnalité de son action, et d'acquérir ainsi la capacité d'effectuer cette action dans d'autres contextes<sup>27</sup>.

L'imitation d'autrui déborde largement le miroitement des apparences, c'est-à-dire la matérialité du corps, puisque l'enfant est capable de lier l'image du corps et les sons vocaux à l'expression émotive, et à un niveau plus profond, aux intentions et aux effets désirés par le locuteur. Il détecte un visage heureux qu'il distingue d'un visage en colère. Il peut mettre en scène une émotion de colère dans un contexte ludique (pour faire rire, pour s'amu-

.....  
25. David Le Breton, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Éditions Métailié, 2002.

26. Christoph Wulf, *Anthropologie de l'éducation*, op. cit., p. 52 et 93.

27. Christoph Wulf, «Anthropologie historique...», op. cit., p. 577.

ser, pour montrer qu'il peut faire semblant, pour attirer l'attention, pour taquiner, pour faire comme papa, etc.) ou pour exprimer ce qu'il éprouve. L'intention ludique transforme l'imitation en quelque chose de personnel, en quelque chose qui n'appartient qu'à soi. Le corps imité ne se limite donc pas à sa matérialité, il est un corps toujours et déjà habité par une vision du monde. Cela restitue l'enjeu herméneutique d'en déchiffrer les significations. Par l'imitation, l'enfant s'imprègne des autres, non pas pour leur être identique, mais pour se situer psychologiquement et socialement vis-à-vis de ceux-ci.

L'imitation engage la faculté de jouer. La capacité ludique est inhérente aux processus mimétiques. Un enfant peut ressentir la colère et la jouer. Il la met en scène pour s'en distancier, ce qui lui permet de conserver une distance avec ses propres sentiments. Cette distance-à-soi est la condition du jeu, du théâtre, de la création, de la réflexion, de la pensée, mais aussi de l'imitation. Ainsi, un enfant apprend la colère en imitant un autre en colère ; cet apprentissage est mobilisé dans certaines interactions sociales pour communiquer. Par conséquent, il exprime sa propre colère avec les expressions symboliques apprises dans sa culture, mais en même temps, il se sert de la puissance mimétique du jeu pour mettre en scène des désirs, des besoins ou des demandes à travers une colère simulée. On doit alors comprendre qu'il a appris, à travers le processus mimétique, comment jouer intentionnellement avec des signes qui représentent des émotions, des affects, des sentiments, des symboles, des significations. En somme, la mimésis ouvre sur la possibilité d'utiliser le jeu, le mode ludique, pour participer à des interactions sociales, pour exprimer une vision du monde, pour se mettre en scène afin de se faire apprécier et reconnaître, etc.

## Rituels

Le thème des rituels traverse l'œuvre de Gebauer et de Wulf. Pour eux, « tous les actes sociaux se constituent sur la base de processus mimétiques, d'actes rituels et d'actes performatifs<sup>28</sup> ». D'un point de vue épistémologique, Gebauer et Wulf défendent une position ouverte sur les rituels qui consiste à éviter de les définir avec des paramètres trop précis. Par prudence, ils invitent les chercheurs à construire d'une manière dialectique leur compréhension des rituels. La théorie et les pratiques doivent continuellement s'enrichir. Si un chercheur se donne une définition rigide et cherche dans la réalité les phénomènes de ritualité qui correspondent à sa définition, il risque de passer

.....  
28. Christoph Wulf, *Une anthropologie historique et culturelle: rituels, mimésis sociale et performativité*, Paris, Téraèdre, 2008, p. 7.

à côté de l'essentiel : « Étant donné la multiplicité de niveaux et de significations des rituels, les définitions flexibles sont celles préférées par l'anthropologie historique<sup>29</sup>. » Le but poursuivi par les chercheurs allemands n'est pas de vérifier la validité d'outils méthodologiques, de concepts préfabriqués ou d'une théorie anthropologique générale, mais bien de comprendre « quel rôle les rituels et les ritualisations jouent dans la genèse, le maintien et la transformation des sociétés<sup>30</sup> ». Nous présentons ici quelques idées qui montrent l'originalité de leur conception des rituels et de la ritualisation. En premier lieu, il sera question de la malléabilité des rites, en second lieu, de leur rapport à la liberté, et en troisième lieu, de leur performativité dans la construction identitaire.

## Rites et ritualisations

Le rituel est une pratique corporelle. Il engage une mise en scène du corps pour communiquer. Les mises en scène du corps appartiennent à une langue qui comporte sa propre grammaire et produit des significations qui sont communes à un groupe. Lors d'une ritualisation, même la parole est un acte corporel. Par exemple, les mots d'une chanson rituelle, comme un cantique de Noël en latin appris par cœur, n'ont pas à être expliqués ni à être compris pour produire des effets émotifs et des effets de sens. Une ritualisation donne à vivre du sens ; ce qui contraste avec le sens construit par des actions cognitives. Les rites engagent un ensemble de mouvements corporels, de gestes, de mimiques, de déplacements pratiqués seuls ou en groupe. Le rite est le corps en action normé par des règles internes et sociales. Le psychisme produit des règles pour le corps au même titre que le social en produit. Nonobstant cette distinction, le rituel est d'abord un acte corporel fortement symbolisé. Le corps ritualise le plus souvent à son insu parce que les phénomènes de mimésis sociale ne sont pas tous maîtrisés par la réflexivité. Le mimétisme des gestes utilisés pour un rituel de salutations – poignée de main, bises, dire au revoir en secouant une main levée – ne sont pas nécessairement des actes choisis, même s'ils peuvent l'être. En fait, ils sont acceptés et habituellement utilisés parce qu'ils confirment une identité ou une sensibilité commune. La bise française est peu utilisée au Québec entre hommes à l'exception des gays parce que la question de l'identité n'est pas à négliger dans l'usage des rites. À cet égard, l'incorporation des rites conforte et confirme une appartenance identitaire, mais induit en même temps des rapports de pouvoir, un éthos

.....  
29. Christoph Wulf, *Traité d'anthropologie historique...*, op. cit., p. 1070.

30. Christoph Wulf, *Une anthropologie historique...*, op. cit., p. 124.

social, les relations à soi et aux autres, une vision du monde, des postures existentielles, des expressions émotives, etc.

Le rite est un savoir pratique appris par mimétisme qui rend les hommes capables d'agir de manière convenue dans les différentes situations d'interactions sociales<sup>31</sup>. Son début et sa fin sont flexibles, mais le plus souvent déterminés à l'avance. Les rites d'initiation à l'âge d'homme peuvent durer plus d'une décennie dans certaines peuplades<sup>32</sup>; une cérémonie marque leur commencement et une autre, la célébration des initiés, marque leur fin. On peut considérer les rituels comme des actions singulières et spéciales puisque ce n'est pas dimanche tous les jours, ou bien accepter que toutes les activités humaines puissent être plus ou moins ritualisées selon les circonstances et les besoins de la situation<sup>33</sup>. Un repas, par exemple, peut être plus ou moins ritualisé selon les convenances, les circonstances et les personnes en présence. La complexité de la ritualisation varie en fonction des appartenances identitaires et des situations sociales. Pour le repas, les traditions familiales déterminent grandement leur niveau de ritualisation. Par ailleurs, on a observé que des personnes se servent du rituel du repas pour affirmer leur identité de classe, par exemple en misant sur un décorum raffiné, des mets et des vins choisis, des manières de table particulières, des heures de repas décalées par rapport à celles des ouvriers et des paysans. Même si un rituel structure les comportements, parce que chacun se conforme à ce qui est attendu de lui, on ne peut négliger les significations subjectives. Lors d'un repas protocolaire très élaboré, même si tous se plient aux usages, chacun y participe avec ses intentions et ses motivations propres. Du point de vue de l'observateur, on ne peut sous-estimer la subjectivité des participants. Il doit à la fois considérer les significations que les acteurs lui attribuent et considérer le rituel comme une production sociale.

Son niveau d'élaboration, l'usage des objets ou des thèmes à valeur symbolique, le choix de l'espace et du moment contribuent à ritualiser une activité personnelle ou sociale. Pour l'anniversaire de naissance, les thèmes symboliques sont nombreux : carte d'anniversaire, gâteau avec bougies, ballons, éteindre les bougies d'un seul souffle en faisant un vœu, chanson d'anniversaire, etc. Ces thèmes servent l'efficacité du rituel. Mais l'investissement personnel dans la fête demeure un enjeu important. Les raisons sont multiples pour participer à une fête d'anniversaire de naissance. Nous devons

.....  
31. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Jeux, rituels, gestes...*, *op. cit.*

32. Cf. Thierry Goguel d'Allondans, *Rites de passage. Rites d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

33. Denis Jeffrey, « Rites et ritualisations », dans Jacques Cherblanc (dir.), *Rites et symboles contemporains*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011, p. 45-58.

par conséquent distinguer la matérialité du rituel « performé » de l'investissement des participants. Ainsi, l'étude d'un rituel tel que pratiqué demande une prudence épistémologique afin d'éviter des généralisations abusives.

Une fête devrait susciter de l'émotion, mais chacun participe à une fête avec ses propres dispositions et intentions. Il est plus ou moins ouvert ou fermé à ce qui se trame au cours de la fête. Toutefois, l'une des fonctions les plus essentielles du rituel consiste à induire des émotions ou à réduire le flux émotif. Un grand nombre de rites sont destinés à adoucir des émotions, c'est-à-dire à les exprimer sous un mode « civilisé » selon le mot de Norbert Elias, c'est-à-dire acceptable socialement. C'est l'une des fonctions des rites funéraires d'amener les individus en deuil à exprimer sous des formes convenues leurs souffrances. D'autres rites visent à provoquer des émotions vives utiles pour atteindre un objectif précis. On retrouve ce type de rites notamment dans les sports de combat, dans les affrontements militaires ou dans les luttes syndicales.

On définissait autrefois les rituels par leur caractère répétitif. Toutefois, cette caractéristique semble relative au type de rituel observé. D'une part, il y a des rituels qui seront vécus une seule fois dans la vie, surtout les rites de passage et les rites de première fois, d'autre part, il y a des rites répétés quotidiennement surtout ceux qui accompagnent la satisfaction des besoins corporels de base et les rites de salutation. Les rites quotidiens, même répétés plus d'une fois dans une même journée, peuvent être plus ou moins élaborés. L'analyse des rites de salutation<sup>34</sup> en constitue un excellent exemple. Selon que l'on s'adresse à un inconnu ou à un familier, les gestes et paroles de salutation auront une ampleur différente. Aussi, des circonstances particulières, comme l'annonce d'un décès, modifient l'approche lors des salutations avec un proche. Par conséquent, ce n'est pas le rite lui-même qui exige ou non un niveau plus ou moins complexe de signes symboliques et de mouvements corporels, mais les intentions ou les motivations sous-jacentes à la ritualisation<sup>35</sup>.

## Rites et liberté

Les rites sont des productions culturelles apprises par mimétisme modelable et malléable à l'infini. Ils n'ont pas ce caractère aliénant qu'on leur supposait autrefois, et qu'ils pouvaient avoir dans les anciennes sociétés. Même dans les sociétés modernes, on les voit encore comme des obligations qui réduisent l'autonomie des individus. On les classe parmi les conduites stéréotypées,

34. Erving Goffman, *Les rites d'interactions*, Paris, Minuit, 1974.

35. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Jeux, rituels, gestes...*, op. cit., p. 121.

non authentiques, limitant les possibilités de penser et d'agir<sup>36</sup>. Comprendre les rites ainsi, c'est les considérer comme des pièges qui emprisonnent la pensée, qui conditionnent les comportements et aliènent les individus. Or, les rites n'entravent pas les libertés individuelles, on doit plutôt considérer, comme modernes, que nous avons la possibilité de modifier infiniment nos conduites, attitudes et mises en scène qui expriment ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous ressentons. Néanmoins, soulignent Gebauer et Wulf, « nous possédons une certaine marge de liberté dans nos actes, mais n'en profitons que rarement. Dans la plupart des cas, nous nous imposons à nous-mêmes des restrictions ; nous agissons avec une certaine réserve, que nous ne pouvons d'ailleurs pas vraiment expliquer<sup>37</sup>. » Nous ne sommes soumis à aucune obligation qui nous imposerait d'effectuer des rituels et des gestes de façon déterminée. On sait comment se déroule une fête d'anniversaire ou un réveillon de Noël, chacun connaît les règles pour les salutations entre collègues ou pour l'accueil d'invités, mais nul ne les pratique de la même façon. Certains font un effort pour se conformer strictement aux règles d'un rituel, d'autres les modifient selon leurs propres convenances.

On pourrait plutôt voir les rituels comme ce qui rend possible la liberté du fait que chacun n'a pas à inventer, pour chaque situation sociale, ce qu'il convient de dire et de faire. Les individus apprennent par mimétisme les rituels qu'ils utilisent quotidiennement pour saluer et exprimer leur respect civique à autrui. Ces rituels sont des modèles de comportement éprouvés. Néanmoins, chacun peut les modifier en y ajoutant sa touche personnelle. Les rites de politesse et de civilité, comme les rites de table et les rites d'hygiène sont des actions prédéterminées qui constituent des modèles de conduite. Nul n'a l'obligation de suivre ces modèles, mais chacun les utilise pour souci d'économie de temps et d'énergie. S'il fallait, pour chaque repas, inventer des rites de table, nous passerions notre temps à réfléchir sur ce qu'il convient de faire. Les rites proposent des modèles de conduite pour se tenir à la table, pour l'utilisation du couvert et des ustensiles, pour le rythme et les heures de repas, pour apprêter les plats cuisinés, pour le service, etc., mais ces modèles sont infiniment variés et peuvent être modifiés selon les besoins et les circonstances. Trois idées se dégagent de cette position sur la liberté dans les rituels : 1. un rituel n'est pas un déterminisme qui s'oppose au libre choix des individus, 2. l'usage du rituel libère du temps et de l'énergie, 3. l'agencement des rituels engage une libre créativité. Dans le giron de cette troisième idée, c'est un truisme de constater qu'il existe des rituels très institués, plutôt figés, qui évoluent très lentement, qui ne tolèrent pas bien les

36. Christoph Wulf, *Une anthropologie historique et culturelle...*, op. cit., p. 123.

37. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Jeux, rituels, gestes...*, op. cit., p. 2.



modifications, alors que d'autres rituels semblent par fonctionnement plus ouverts à de multiples altérations. Les rites religieux font certes partie des premiers, alors que les rites d'interactions sociales appartiennent au second groupe. On pourrait aussi montrer que les rites institués protègent l'identité alors que les rites instituants la libèrent.

### **Rituel, performativité et jeux de la masculinité**

Un rituel est « un acte de production de l'individu et du social<sup>38</sup> », et les individus et le social se reproduisent par les rituels. Un jeune garçon apprend, par le mimétisme des rituels, à « habiter son corps ». Les rituels qu'il « per-forme » montrent comment il compose sa masculinité. Il joue des rôles masculins proposés par sa culture. Pour jouer ces rôles, il peut se conformer à un modèle préétabli ou l'interpréter d'une manière créative au fur et à mesure que se déroule une interaction sociale, selon ses propres dispositions d'acteur. Sa performance est d'abord corporelle puisque l'agir mimétique engage nécessairement le corps. Un individu ne pourrait imiter un acte qui n'a pas un support corporel<sup>39</sup>.

Le mimétisme et les rituels sont des concepts clés pour observer les processus de socialisation aux conduites masculines. Gebauer et Wulf présentent un modèle exemplaire de socialisation<sup>40</sup> qui va guider ici nos propos. Les rôles du masculin et la manière de les incarner sont multiples malgré les stéréotypes qui en déterminent largement les formes. Les stéréotypes masculins proposent des représentations, des images, des manières de se comporter. Ils forment un code, c'est-à-dire un ensemble de règles qui norme les styles vestimentaires, les gestes, les mouvements corporels, les manières de se tenir, de s'asseoir, de prendre un objet, de saluer, de composer son visage, etc. Enfin, toute la personne d'un homme doit être masculine jusque dans les petits détails. Même le fait de simuler exagérément une conduite virile fait partie du jeu réglé des représentations sexuées de soi. Selon la définition ouverte du rituel de Gebauer et de Wulf, on pourra soutenir qu'un homme ritualise sa masculinité dès qu'il entame une interaction sociale.

La marge de manœuvre à l'égard des ritualisations de la masculinité et de la virilité est plutôt vaste. Toutefois, comme le soulignait Goffman, si une situation sociale contient de l'insécurité, de l'indéterminé, de l'étrangeté, de l'incertain, les individus auront tendance à se conformer à un rituel sans le modifier. Par conséquent, un homme les reproduit pour s'auto-représen-

38. Christoph Wulf, *Une anthropologie historique et culturelle...*, op. cit., p. 124.

39. *Ibid.*, p. 11.

40. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Jeux, rituels, gestes...*, op. cit., p. 100.

ter d'une manière souple ou rigide, les joue avec plus ou moins d'intensité et d'expressivité selon les circonstances, la pression sociale, les attentes du milieu de vie, ses intentions, ses relations affectives, ses talents de joueur, son univers inconscient, l'interprétation de la demande pour paraître viril, l'influence que l'on veut avoir sur autrui, etc. En fait, il est essentiel de considérer que les ritualisations du masculin sont adaptables et surtout polysémiques.

La masculinité comme la virilité sont des représentations, ou selon le terme de Gebauer et Wulf, des visions du monde. Il n'y a pas une masculinité ou une virilité typique ou modèle comme le croient les tenants de la sociobiologie<sup>41</sup>. Les expressions de virilité sont extrêmement variables selon les cultures et les époques. Dans les sociétés modernes, les hommes ont l'occasion d'ajuster les signes de leur virilité – manière de marcher, de parler, de se tenir debout, de regarder, de respirer, de se plier, de tenir ses mains, etc. – aux situations sociales. En fait, «les gestes sont aussi le moyen de mettre en scène et de conforter les différences liées au sexe, comme c'est le cas par exemple dans la manière de s'asseoir chez les femmes et chez les hommes, d'occuper l'espace de leur siège, de disposer leurs jambes<sup>42</sup>». Tous les mouvements du corps masculin affirment des visions de la masculinité. Il n'y a pas de masculinité sans rituels de la masculinité. Les expressions rituelles de masculinité sont amenuisées ou renforcées selon les activités pratiquées et les nécessités du moment.

Toutes les mises en scène rituelles de la masculinité, qui confortent l'appartenance à une vision du sexe mâle par opposition aux visions du féminin et de la féminité<sup>43</sup>, sont d'emblée apprises par mimétisme. Le mimétisme fonctionne comme un jeu de miroir où les hommes se mirent les uns dans les autres pour se reconnaître. On devient un homme par miroitement, pour satisfaire un besoin de ressembler aux autres hommes et de vérifier si les autres nous ressemblent. Ce miroitement mimétique conforte les hommes qui doivent construire socialement les images qui les représentent. Un homme qui ne respecte pas l'esthétisme de son identité, dans des situations où la pression virile est demandée, risque le déshonneur, le mépris, l'humiliation, le ridicule, la risée ou l'exclusion. La pression virilisante est encore plus forte chez les jeunes garçons. Dans le cadre scolaire, les rivalités mimétiques autour de l'enjeu viril conduisent parfois à des agressions. Les journaux présentent

41. Voir à ce sujet la critique d'Anthony Claire, dans *Où sont les hommes*, Montréal, Les éditions de l'Homme, 2004, p. 52.

42. Christoph Wulf, *Une anthropologie historique et culturelle...*, op. cit., p. 45.

43. On peut lire à ce sujet : Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998 ; Élisabeth Badinter, *XY, de l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob, 1992 ; Élisabeth Badinter, *Le conflit, la femme et la mère*. Paris, Le livre de poche, 2010.

régulièrement des témoignages de jeunes garçons victimes de violence de la part d'autres garçons. L'apprentissage de la masculinité n'est pas, en milieu scolaire, chose aisée. Dès l'école primaire, les enfants de sexe mâle expérimentent le sens de leur masculinité et le sens de leur virilité dans la confrontation avec ce qui n'est pas viril et masculin. Si un jeune garçon n'observe pas les rites d'expression de masculinité, il risque l'humiliation et le rejet. Dans la cour de l'école, il ne peut se conduire comme il le fait spontanément avec sa mère. Il doit apprendre par mimétisme à se comporter comme les autres garçons, c'est-à-dire à « jouer le jeu » pour échapper aux moqueries et aux conduites de harcèlement. Sa performance engage sa propre liberté d'acteur et de joueur. Le pouvoir de jouer des rôles pour performer sa masculinité devant autrui, mais surtout pour mettre en scène sa propre manière d'être masculin, signalent une liberté en acte. Il peut jouer avec plus ou moins d'aisance, de spontanéité, de crédibilité et de conviction les multiples rôles que les cadres de sa vie imposent pour le dire comme Goffman.

Sa manière de tenir un rôle va aussi évoluer selon ses dispositions physiques, son stress, sa fatigue, son intelligence des enjeux sociaux dans une situation, sa capacité de passer d'un rôle à un autre, etc. Tous les rôles masculins – ami, père, fils, élève, amant, conjoint, patron, politicien, etc. –, s'apprennent pas mimétisme. On se souvient que le mimétisme, pour Gebauer et Wulf, implique une distance à soi et aux autres qui est conditionnelle justement à la possibilité de jouer.

À cet égard, un homme peut jouer avec une grande spontanéité les stéréotypes du masculin sans perdre de vue le fait qu'il sait qu'il en train de jouer. Il se présente aux autres en montrant qu'il joue et les autres savent qu'il joue. Personne n'est dupe de son jeu. Son jeu est libre dans le sens où il fournit les indices qu'il joue. Ces indices sont le signe qu'il conserve une distance-à-soi qui l'institue comme sujet de sa représentation. Le problème, dans les jeux d'interactions sociales, provient le plus souvent du fait que la première règle d'un jeu est oubliée : ceci est un jeu.

## **Conclusion**

L'anthropologie historique privilégie l'étude des êtres humains à travers des cultures et des époques différentes, dans une optique transdisciplinaire, mais sans toutefois chercher à établir des récurrences, des normes ou des lois socio-anthropologiques. Selon l'hypothèse centrale que Gebauer et Wulf défendent, l'être humain est un animal mimétique capable de s'ouvrir à diverses visions du monde. Le mimétisme lui permet de devenir autre, d'apprendre à penser différemment, de découvrir des univers inconnus, de s'enrichir des

chemins tracés avant lui et de diversifier ses rituels de représentation de soi. Les rapports mimétiques aux visions du monde sont corporels. Des développements supplémentaires permettraient notamment d'insister davantage sur la dimension corporelle dans les processus mimétiques.

Pour les chercheurs allemands, « le corps fonde le rapport mimétique de l'homme au monde<sup>44</sup> ». L'existence de l'homme est corporelle et l'étude des rituels permet à juste titre de rendre explicite le traitement social et culturel dont le corps est l'objet. Le rituel est d'abord une performance corporelle et symbolique. Il organise et structure l'agir conceptuel sur lequel repose l'ordre social. Le petit de l'homme incorpore, par des ritualisations, les valeurs et les finalités des institutions de sa société. Par les ritualisations, il apprend à jouer les rôles sociaux qu'il doit tenir dans les diverses situations d'interactions sociales. Sa manière de jouer des rôles sociaux exprime comment il se perçoit dans les multiples facettes de ses identités sociales (sexuées, générationnelles, familiales, linguistiques, nationales, appartenance de classes ou de groupes, religieuses, politiques, professionnelles, etc.) souvent en tension et en contradiction. L'acteur social s'expose, c'est-à-dire affirme qui il est, à travers les rôles sociaux qu'il joue en les ritualisant.

Le social se forme dans des interactions rituelles entre les individus, et ces mêmes interactions forment les individus. Cet énoncé constitue le fondement de la théorie mimétique que les penseurs allemands développent. Le mimétisme est produit par des interactions de corps, de mouvements et de gestes. C'est un processus dynamique, jamais clos ni en boucle, qui n'enferme pas les mouvements corporels dans des déterminismes immuables. Les rites constituent une grammaire du corps dont les règles sont inscrites dans les visions du monde.

On ne peut appréhender le social sans tenir compte de la manière dont le corps, les rites, la mimésis, et tous les thèmes qui constituent une vision du monde, s'y inscrivent et agissent. En somme, Gebauer et Wulf nous rappellent que le corps est au fondement du lien social. Comme ils l'écrivent eux-mêmes, l'être-au-monde de l'homme est corporel. À cet égard, toute pratique sociale est une pratique corporelle. C'est la pierre d'angle de l'anthropologie historique qu'ils construisent depuis plus de vingt ans.

.....  
44. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Jeux, rituels, gestes...*, op. cit., p. 268.