Rites du sport et générativité du social

Yves Le Pogam

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/corpsetculture/618>
DOI : 10.4000/corpsetculture.618
ISSN : 1777-5337

Éditeur

Association Corps et Culture

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 1999
ISSN : 1268-5631

Référence électronique

Yves Le Pogam, « Rites du sport et générativité du social », *Corps et culture* [En ligne], Numéro 4 | 1999, mis en ligne le 24 septembre 2007, consulté le 07 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/corpsetculture/618> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/corpsetculture.618>

Ce document a été généré automatiquement le 7 septembre 2020.

© tous droits réservés

Rites du sport et générativité du social

Yves Le Pogam

« S'intéresser au sport contemporain, c'est l'occasion d'examiner les manifestations du corps, les nouveaux rituels, et de réintroduire le vertige et le sacré dans nos sociétés d'ordre et de raison » (Segalen M., 1984 : 21).

« Et ce sont bien, avec cette frénésie actuelle, les thèmes inconscients des rites extatiques primitifs qui reprennent leur place dans la société. L'atmosphère mystique a disparu ; les esprits, les divinités, les symboles du mana ou la substance divine ne viennent plus transposer le jeu psychophysiologique sur le plan surnaturel. De sorte qu'on n'y peut voir clair, en ce sens, puisque le ludique se trouve maintenant isolé du contexte magico-religieux dans lequel il baignait chez les archaïques » (Cazeneuve J., 1967 : 726-727).

« Le comportement du professionnel n'est plus celui du jeu, la spontanéité et l'insouciance lui sont ravies. Peu à peu, dans la société moderne, le sport s'éloigne de la pure sphère ludique et devient un élément sui generis, qui n'est plus du jeu sans être sérieux. Dans la communauté actuelle, le sport acquiert une place, en marge de l'évolution de la culture proprement dite, qui ne la concerne pas. Dans le sport moderne, le lien avec le culte a complètement disparu. Le sport est devenu tout à fait profane et n'offre pas de rapport organique avec la structure de la société,

même si une autorité de dirigeants en prescrit la pratique. Il est bien plutôt une expression autonome de l'instinct agonal qu'un facteur fécond du sens social (...). En dépit de son importance aux yeux des participants et des spectateurs, il demeure une fonction stérile, un vieux facteur stérile, ou le facteur ludique s'est presque entièrement éteint » (Huizinga J., 1988 (1938) : 316).

- 1 Toute réflexion sur les rites dans la modernité est immédiatement frappée de suspicion. Elle suppose en effet une attitude qui reconnaisse leur existence dans l'espace contemporain malgré une vision objective qui souligne soit leur effacement, soit leur transformation, car ils épousent les cultures en mouvement marquées par le changement devenu une valeur cardinale de nos sociétés complexes. Ainsi, la cérémonie de la remise de prix a disparu de l'institution scolaire et, dans la vie quotidienne, l'usage des vêtements réservés au dimanche n'est plus de mise (Segalen M., 1998 : 22-23). D'autres rites marquant le cycle de vie se transforment pour s'accomplir dans l'intimité. C'est ainsi que les rituels du mariage deviennent moins ostentatoires et dans les rites mortuaires, les veillées, cortèges, vêtements de deuil, perdent de leur autorité, générant des troubles liés à cette « fermeture du deuil » (Thomas L.-V., 1984 : 151). Dans une vision pessimiste, l'hégémonie de la pensée rationaliste et marchande, la laïcisation de la culture, la désagrégation des communautés locales et la montée des individualismes, provoquent la dissolution du lien social marquée par une déritualisation des pratiques. Une anthropologie du présent témoigne cependant du renouveau d'expériences collectives ou communautaires, comportant une forte charge émotionnelle et symbolique, lisibles dans l'émergence de carnivals, dans le développement de pardons ou encore dans les multiples mises en scène du corps qu'autorisent les sports dans leur extrême diversité. La modernité n'a pu expurger de sa culture les rites qui resurgissent sous des formes nouvelles, ou qui naissent, revitalisés par la perte de repères identitaires dans un contexte de mutation. L'efficacité supra régnante et l'utilitarisme dominant n'ont pas conduit à l'extinction des rites dont les significations transformées doivent être recherchées dans les contextes qui les génèrent. Comme d'autres pratiques sociales, les sports dans leurs dimensions rituelles peuvent apparaître comme des analyseurs des symboliques variées, signifiées par les « mises en jeu » du corps dont les modulations sont constitutives de notre « engagement au monde » (Berthelot J.-M., 1998 : 7-8).
- 2 Penser les rites contemporains se heurte encore à un deuxième obstacle ne relevant plus celui-ci d'une reconnaissance de leur présence dans la contemporanéité, mais des manières de les analyser. La question est alors d'ordre épistémologique, liée aux champs d'origine qui ont permis la conceptualisation et la formalisation de la notion : celui de la religion car les rites sont une « mise en œuvre du sacré » (Balandier G., 1996 : 10), et celui des sociétés de tradition. N'y a-t-il pas alors un abus à désigner sous le même vocable un ensemble de comportements organisés et codifiés dont est reconnue la puissance symbolique mais qui se déroulent dans des temporalités et dans des cultures différenciées ? Les pratiques organisées, les mises en scène du corps dans les rites des cultes religieux ou dans ceux des sociétés exotiques, tout orientées vers la communication avec le surnaturel, sont-elles comparables à celles qui caractérisent des

activités se déroulant dans le cadre du travail, du loisir ou du sport ? L'analyse des rites actuels suppose alors plusieurs types d'attitudes en fonction de la fidélité aux théories fondatrices. L'origine religieuse ou primitive peut être en effet majorée par une tradition ethnologique dans l'objectif de montrer que perdure dans le sport la présence du magico-religieux sous des formes transformées qu'il s'agit de décrypter, et des « faisceaux de convergence » entre les rituels religieux et les rituels dans le football par exemple sont recherchés (Bromberger C., 1987 b, 1995 a, 1998 c), ou encore l'analyse par contraste des rites sportifs dans les sociétés contemporaines et archaïques est menée dans le but de faire ressortir des significations spécifiques (Augé M., 1982, 1983, 1998). Dans ce cas, la question religieuse ne sert pas de modèle à l'analyse des rituels quotidiens dans lesquels sont recherchés, par analogie, des traits qui leur confèrent une ressemblance. Mais l'étude peut vouloir aussi se débarrasser de sa gangue religieuse en s'émancipant de ce type de croyance et en montrant qu'existe un sacré profane, loin du « sacré officiel » que sont la religion, la patrie, la morale (Leiris M., 1979 : 60), un « faux sacré » (Rivière C., 1995), une sacralité laïque, et la définition devient plus extensive. Ces deux attitudes sont conflictuelles dans le champ (Jéridi K., 1996), car le rite vient à signifier tout acte répétitif et perd sa capacité heuristique en étant privé de son attachement au religieux institué.

- 3 Peut-être est-il nécessaire de dépasser le débat sacré/religieux et sacré/laïc pour tenter alors d'entrevoir une autre voie, fondée moins sur ce qui sépare ces directions que sur ce qui les assemble. Les analyses divergentes des rites contemporains convergent en effet vers un point commun : elles montrent leur extrême plasticité, les nouvelles symbolisations en acte dans la modernité et partant, le caractère génératif du social.
- 4 S'attacher à une anthropologie générative consiste à vouloir rendre compte de la mouvance et du caractère dynamique du social en considérant la société dans son inachèvement (Balandier G. 1988 ; Le Pogam Y., 1994). Elle se propose d'analyser les conditions de production et de reproduction des systèmes sociaux et veut montrer les discordances qui existent entre les normes et les valeurs dominantes de la société officielle et les pratiques sauvages. Dans cette approche, ce sont les acteurs qui font la société dans un conflit entre les structures officielles et les structures sociales. L'attention se porte sur les aspects tensionnels des situations, signe de la vulnérabilité de tout système soumis à des réajustements permanents (Balandier G., 1971). Les pratiques peuvent alors être interrogées dans leur aspect contre-culturel, car ce qui les caractérise est bien le désir de ne pas s'achever en une nouvelle culture (Bastide R., 1982 : 225). Dans ce sens, le « Sacré sauvage » (Bastide R., 1982) des rites contemporains peut révéler une socialité souterraine et les symboliques variées mises en œuvre. Les pratiques corporelles, à travers les éléments rituels, doivent alors être rapportées aux contextes qui leur donnent leur sens. Cette générativité du social peut s'objectiver dans des directions différentes accentuant, tantôt la reproduction des techniques du corps qui paraissent traverser le temps mais dont il faut interroger les nouvelles significations produites par les contextes, tantôt la production de nouvelles expressions du corps dans des rituels « sauvages » qui se construisent sur une rupture avec la culture sportive officielle et dominante.
- 5 Ces deux types d'investigation dans les turbulences sociales visent à montrer que dans les sociétés dites individualistes et dérégulatrices de repères sociaux, s'affirme la permanence d'un désir d'identification et d'identité d'acteurs sociaux, de groupes ou de communautés qui est rendue possible grâce à l'autre, ce qui est la propriété du rite

défini par Marc Augé comme « la mise en œuvre d'un dispositif symbolique qui construit des identités relatives à travers des altérités médiatrices » (Augé M., 1994 : 89). Les pratiques ludosportives, par les éléments rituels qui les composent, peuvent permettre cette lecture de la puissance du social dont le caractère génératif sera saisi dans son ambivalence : dans la production de significations nouvelles en reproduisant des traits traditionnels, signe de la présence de la tradition dans la contemporanéité, et dans la création de nouveaux rites dont il faut chercher le sens dans la contestation de normes dominantes et le refus de la domestication. La première direction conduit à une analyse comparative entre les rites des sociétés traditionnelles et ceux de nos sociétés complexes. Cet « éclairage de retour » (Berthoud G., 1982) aboutit à une anthropologie critique des rituels sportifs contemporains. Le second regard se détache d'une vision comparatiste pour saisir quelques traits de rituels « sauvages » afin d'analyser leur portée symbolique subversive et de montrer le jeu dialectique qui s'instaure entre les capacités institutantes et les pouvoirs officiels institués. Enfin, les rites du sport contemporain gagneraient, semble-t-il, à être analysés dans une vision élargie intégrant les dimensions économiques et politiques. Cela implique que leur sens ne doit plus être rapporté au seul microcosme dans lequel ils se déroulent, mais doit intégrer les effets qu'ils produisent dans un environnement complexe. Ce sont là trois voies qui devraient permettre d'inscrire les rites du sport dans la générativité du social et de comprendre leur plasticité dans les contextes turbulents caractérisant la modernité.

Anthropologie critique des rites du sport contemporain

- 6 Il est une approche courante dans l'anthropologie contemporaine consistant à réaliser une analyse comparative entre des sociétés ou des communautés autres et les nôtres afin de conduire, par contraste, à une meilleure compréhension de nos idées et de nos pratiques. Cette attitude peut constituer en une lecture interprétative des rites du sport moderne à partir du regard projeté en retour sur les compétitions ou jeux sportifs des sociétés archaïques ou traditionnelles afin que cette diversité conduise à un relativisme culturel de nos propres pratiques et révèle les spécificités culturelles et sociales propres aux populations comparées ainsi que les significations qu'elles prêtent à ces activités organisées. L'objectif ne vise pas à établir une généalogie du passage du rite au sport, mais à souligner ce qu'il advient des significations des compétitions ou des jeux quand ils sont soumis à des transformations culturelles et sociales sous l'effet d'une modernité généralisée qui, dans son excroissance, peut générer, soit une métamorphose de leurs finalités et leur appauvrissement quand ils versent vers le sport, soit une authenticité quand ils demeurent attachés à leur communauté d'origine, mais avec des variantes qu'il s'agit de faire émerger. La thèse qui pourrait être défendue est que, sous les effets de la modernité, la dénaturation des significations originelles des pratiques ludosportives a d'autant plus de chance de se produire que ces activités s'éloignent de leur socle communautaire fondateur qui les lient à un rite et qu'elles s'institutionnalisent dans le sport.

Rites et jeux sportifs dans les sociétés traditionnelles

- 7 Les analyses relatives aux jeux ou compétitions dans les civilisations dites traditionnelles s'accordent à souligner leur origine sacrée, dans la mesure où, au-delà de l'occasion qu'ils offrent de se mesurer à l'autre, ils sont un appel à la manifestation de forces surnaturelles et demeurent attachés à un culte (Caillois R., 1963 ; Cazeneuve J., 1967). Roger Caillois remarque ainsi le caractère sacré des jeux de corde des Esquimaux qui décident de la prééminence mystique, soit d'un principe saisonnier, été ou hiver, soit d'un élément de la nature, mer ou continent, tandis que dans les jeux de

ballon des Maoris, la balle-enjeu représente le soleil (Caillois R., 1963 : 204) et dans le *tlachtli* des Aztèques, le mouvement de la balle entre les deux camps symbolisait aussi celui du soleil et la victoire d'un camp se concluait par la mort d'un des capitaines, représentant la victoire du jour sur les puissances nocturnes (Jeu B., 1977 : 204). De même, les jeux de cerfs volants dans le Pacifique sont liés à la conquête du ciel tandis qu'en Extrême-Orient, ils revêtent une signification symbolique et mythique en représentant une sorte d'âme supérieure, une partie spirituelle de l'être qui peut se détacher de lui quand il demeure à terre, tout en lui restant unie par un rapport magique, et peut aussi servir de victime émissaire lors de la fête annuelle où il est abandonné dans les airs pour emporter avec lui les impuretés loin de ce village (Cazeneuve J., 1967 : 794). Cet exemple confirme que ces jeux sont simultanément des rites perçus comme tels par les spectateurs et les participants qui y apportent le même respect que dans une quelconque cérémonie sacrée capitale et ils se déroulent comme des cérémonies religieuses.

- 8 Ces jeux qui exigent habileté, force ou adresse, peuvent être liés à des rites propitiatoires. L'observation des jeux des Zunis du Nouveau-Mexique montre que le cérémonial vise à inciter les divinités à faire tomber la pluie indispensable à la croissance du maïs. Le support corporel peut prendre différentes formes. Jeux d'adresse comme le *hokiaminne* consistant en un lancer de fléchettes dans une petite balle et qui comporte des aspersions de farine sacrée au sol, le gagnant fait offrande de prières aux dieux qui amèneront la pluie (Cazeneuve J., 1967 : 792). Jeux encore, avec la présence de l'*agôn* cette fois, dans la course *tikwane* confrontant les meilleurs coureurs à pied des différents groupes culturels avec de nombreux gestes rituels mettant en jeu les symboles religieux et performance rituelle lors des courses relais au dieu Shalako dans lesquelles les Zunis sont dissimulés sous six mannequins géants composés de deux personnes chacun. Cela rend difficile l'échange à chaque relais, car le centre de gravité de ces hommes-oiseaux est au-dessus de la tête du porteur. Ils incarnent le dieu Shalako et déposent des bâtons à plumes dans les trous qui sont autant de messages adressés aux divinités de six régions rituelles (Cazeneuve J., 1967 : 792). Courses associées aussi aux rites de pluie chez les indiens Hopi dont le rythme est imposé par la nature puisqu'au départ elles sont rapides pour favoriser une pousse efficace, plus lentes et sur une distance plus longue pour donner au grain le temps de mûrir pleinement avant les journées d'automne (Segalen M., Frère-Michelat C., 1994 : 36). De même, chez les Zunis et les Hopi, les courses avec balle constituaient un élément intégré à une cérémonie complexe. Durant l'année, les adolescents Hopi s'entraînaient à pousser une balle de bois devant soi en la frappant avec le gros orteil en vue d'une confrontation en deux équipes à partir de février pour favoriser la pluie (Jacquin P., 1981 ; Segalen M., Frère-Michelat C., 1994 : 36). Les rites propitiatoires de fertilité de la terre s'accompagnaient aussi de tirs à la corde dans les tribus mélanésiennes décrites par Malinowski lors de la fête du *tabou* où les équipes s'affrontent sur une plate-forme cérémonielle, hommes et femmes étant séparés à cause de l'inégale distribution de la force, les torsos symbolisant l'acte sexuel à travers lequel la fertilité de la terre était favorisée (Damm H., 1970). Toutes ces pratiques participent d'un culte pour rendre la nature généreuse par la sollicitation des divinités mais peuvent être également liés aux rites mortuaires.
- 9 En se référant aux travaux sur les jeux des Indiens Fox et des Algonkin, Claude Lévi-Strauss note comment les fêtes d'adoption du mort s'accompagnent de compétitions sportives faites de jeux d'adresse ou de hasard. Les cérémonies d'adoption visent à

remplacer un parent mort par un vivant afin de permettre le départ sûr et rapide de l'âme du défunt en nourrissant envers lui les mêmes sentiments qu'à l'égard du parent mort et en étant ainsi dans le même rapport de parenté vis-à-vis de l'adopté. Les rites funéraires visent à se débarrasser des morts afin qu'ils ne se vengent pas sur les vivants des regrets qu'ils ressentent de ne plus être avec eux. Lors des jeux, les camps, divisés en deux moitiés, opposent les vivants et les morts, comme si les vivants offraient aux morts leur dernière partie avant de s'en séparer. Cette « asymétrie principielle » des deux camps conduit à une issue du match fixée à l'avance : le vainqueur est le camp des morts, pour leur donner l'illusion qu'ils sont les vrais vivants et que leurs adversaires sont morts puisque tués symboliquement (Levi-Strauss C., 1962 : 45-46). Intégrées dans la vie quotidienne et liées aux activités sociales, les pratiques physiques accompagnent aussi les phases de la vie comme le passage à la puberté.

- 10 Des courses sont associées aux rites de passage lors de la puberté des jeunes filles Navajos, construits autour de leur héros culturel, « la Femme qui change », symbole de l'endurance. Les jeunes filles courent trois à la fois pendant cinq jours en direction de l'Est entre le lever et le coucher du soleil et sont massées et coiffées chaque matin pour mieux marquer la période de la Femme qui change. Chaque trajet doit être plus long que le précédent et est lié à la longévité de la jeune fille. Trop court, il symbolise l'indolence et porte malchance pour l'avenir (Jacquin P., 1981).
- 11 Cette association étroite entre jeux du corps et rites structurés en une cérémonie où s'affirme l'omniprésence du magico-religieux dans un culte où les signes sont compris par tous les participants, fait penser à Huizinga que la culture à l'origine est jouée, ainsi il écrit : « Dans ces jeux, la communauté exprime son interprétation de la vie et du monde. Il ne faut donc pas entendre que le jeu se transforme et se convertit en culture, mais bien plutôt que la culture, dans ses phases primitives, porte les traits d'un jeu, et se développe sous les formes et dans l'ambiance du jeu » (Huizinga J., 1988 : 84). Ces jeux structurent aussi la société comme le montre encore Huizinga à partir des travaux de Granet sur la Chine ancienne où les compétitions pratiquées comme rites propitiatoires à la fécondité, fournissaient les bases d'une structure hiérarchique de la société dans la mesure où la féodalisation est issue du prestige remporté par les guerriers, et l'esprit de rivalité des confréries masculines qui s'opposaient sont à l'origine du progrès institutionnel. Toute la hiérarchie de l'État chinois va découler des coutumes primitives (Huizinga J., 1988 : 95). Toute la différence entre le jeu et le sport s'affirme ici. Désinséré des fêtes sacrées qui intégraient les compétitions à une puissance surnaturelle, liant tous les acteurs entre eux, le sport moderne ne peut pas être, au sens où l'entend Huizinga, créateur de style ou de culture. Est-ce à dire que la désacralisation des jeux sportifs, leur extraction d'un rapport avec un culte et leur caractère profane, leur fasse perdre toute relation avec les rites ?

Des jeux rituels au sport

- 12 La comparaison par contraste des jeux de sociétés différentes des nôtres devrait permettre de révéler comment les significations des techniques du corps sont liées à une culture, si bien, qu'*a priori*, des passages paraissent improbables entre les formes rituelles des compétitions dans les sociétés exotiques ou traditionnelles intégrées aux activités sociales et créatrices d'un univers cohérent sur le plan symbolique, et celles des sports modernes créant des mondes sans liens entre eux à cause de leur diversité et de leur éclatement. Mais peut être est-il possible de discuter ce point de vue « rupturaliste » qui part du postulat de l'extinction de toute trace de traits

traditionnels dans la modernité sportive séculière, comme si la culture qui spécifie la modernité avait la propriété d'être homogène et ne pouvait pas intégrer des distorsions dans la contemporanéité par l'inclusion en son sein de traits de culture d'âges différents, et ceci sans recourir pour autant à une thèse « continuiste ». Ce sont là deux directions portées dans notre champ par des disciplines séparées institutionnellement et pourtant épistémologiquement proches, d'un côté, les historiens et sociologues qui paraissent privilégier le rupturalisme, de l'autre les ethnologues du présent qui se montrent sensibles au repérage de similitudes entre des sociétés séparées dans le temps sans que les deux registres se confondent.

- 13 Il semble bien, qu'en certains points, la pensée de Levi-Strauss rencontre celle de Huizinga, moins par leur argumentaire que par les conclusions auxquelles les deux auteurs parviennent, notamment par la différenciation qu'ils établissent entre le jeu sportif tribal pratiqué sous la forme de rituel et le jeu détaché de son lien communautaire qui lui donne sa signification et qui s'accommoderait, semble-t-il, avec ce qu'est le sport contemporain. Claude Levi-Strauss, en observant les Gahuku-Gama de Nouvelle Guinée, illustre bien le contraste du jeu de football réalisé dans cette ethnie et le football moderne. La compréhension de ces différences doit être rapportée aux conditions culturelles propres à chaque contexte. La singularité de ce jeu sportif tribal est qu'il se pratique sous la forme d'un rituel dont l'issue est fixée à l'avance. Les deux camps combattent plusieurs jours de suite, jusqu'à ce qu'ils aboutissent au match nul, et ceci « en autant de parties qu'il est nécessaire pour que s'équilibrent exactement celles perdues et gagnées dans chaque camp » (Levi-Strauss C., 1962 : 44).
- 14 À partir des observations de K. E Read relatives au mode de vie des Gahuku-Gama (1959), Alain Ehrenberg, dans l'objectif de montrer qu'il est abusif de considérer le sport moderne comme le descendant des sports antiques, fait part de deux valeurs antagonistes régissant cette tribu : la force et l'équivalence (1984). La force ne renvoie pas à une stricte ordonnance physique mais concerne aussi d'autres aspects, comme par exemple la capacité à discourir. Quant à l'équivalence, elle impose qu'une conduite doive cesser en cas de désaccords des égaux et que les dettes réelles et symboliques doivent être satisfaites, sous peine de suicide. Tous les échanges institutionnalisés des dons ou des cadeaux par exemple, doivent permettre l'adoption de ces deux valeurs menacées constamment l'une par l'autre. D'où les tensions possibles et les risques de conflits. *A priori*, l'existence du football qui exige la possibilité d'un gagnant et d'un perdant paraît alors inapplicable sous cette forme dans cette tribu, car cela mettrait en danger l'existence des membres qui la composent. C'est bien au nom de la nécessaire collaboration de ces deux valeurs antinomiques que les parties de football sont jouées dans le but, pour chaque équipe, d'égaliser le nombre de buts marqués par les adversaires afin qu'aucune supériorité, menaçant l'équilibre du groupe, soit possible (Ehrenberg A., 1984 : 843). Ce jeu rituel ressemble au football moderne par les techniques utilisées mais s'en dissocie fondamentalement par les significations qu'il revêt, tout comme dans le *tlachtli* des Aztèques, dont les formes ont été comparées à celles du football, dont il faut interroger les apparences agonales puisque ici encore, il n'existe ni perdants, ni gagnants entre les deux équipes.
- 15 Les joueurs du *tlachtli* sont harnachés de coton, de plumes et de cuir et le jeu se déroule sur un terrain considéré comme une église, en forme de deux T placés base contre base d'une longueur de soixante mètres et d'une largeur de six mètres. Il consiste à projeter une balle de caoutchouc sphérique avec la hanche et le genou à travers des anneaux de

pierre situés en hauteur au milieu de la longueur du terrain, les adversaires faisant de même pour l'autre anneau (Thompson E., 1934, cité par Jeu B., 1977 : 204-205). Bien qu'il soit possible que le capitaine d'une équipe soit sacrifié, en réalité les notions d'équipes gagnantes et perdantes n'ont pas de sens dans cette civilisation, ce qui différencie encore ce jeu de nos sports contemporains. L'esprit de compétition et l'incertitude sont complètement étrangers à la pensée mexicaine et il n'existe, contrairement au sport actuel, ni tournoi, ni record, ni champion ou vedette qui s'élèverait au-dessus de la masse. Ici, le destin individuel est scellé à la vie sociale qui soude la personne à son rang (Duverger C., 1978 ; 1979). Les significations de ce jeu agonal s'inscrivent dans une dimension rituelle et doit être compris par référence à sa signification symbolique : « la balle de caoutchouc figure le soleil et le mouvement de la balle est l'image du mouvement cosmique. Les joueurs accomplissent des gestes sacrés, en frappant tour à tour la balle, les deux camps contribuent à entretenir le mouvement du mouvement qui, selon la croyance aztèque, s'arrêterait dans son élan s'il n'était pas perpétuellement relancé » (Duverger C., 1979).

- 16 Sans doute faut-il comprendre alors la distinction faite par Levi-Strauss, très souvent discutée d'ailleurs, entre le rituel qui est « conjonctif », car il institue une union, voire une communion ou une relation organique entre les groupes dissociés au départ, et le jeu qui apparaît « disjonctif », au sens où il aboutit « à un écart différentiel entre des joueurs individuels ou des camps, que rien au départ ne désignait comme inégaux. Pourtant, à la fin de la partie, ils se distinguent en gagnants et en perdants » (Levi-Strauss C., 1962 : 46), comme une séparation nette entre ce qui relève des jeux sportifs tribaux liés à un rituel, et les jeux sportifs qui s'en écartent et qui conduisent à des formes sportives ou priment la victoire de l'individu ou du groupe et une morale du vainqueur. Tout en discutant cette partition réalisée par Levi-Strauss, Pierre Parlebas montre ainsi que certains jeux traditionnels de la modernité, comme la balle au chasseur ou l'épervier, se structurent comme un rituel où tous les participants sont du côté de la partie gagnante (Parlebas P., 1975). Dans les rituels, les événements sont ordonnés selon un ordre préexistant et ils conjuguent les groupes initialement asymétriques et dissociés, les sports par contraste, ont une symétrie bien établie : les règles, le nombre des joueurs sont les mêmes pour les deux camps, indépendamment du lieu où les parties se déroulent, et ce sont les différences de ressources, de talent et de hasard qui déterminent les vainqueurs et les vaincus. Chez les Gahuku-Gama, toutes les différences d'aptitude sont subordonnées à l'équilibre entre la force et l'équivalence tandis que dans les sports modernes les relations sont conçues comme la recherche d'un intérêt personnel avec le désir d'acquérir pouvoir et argent dans un esprit d'entreprise où la logique dominante vise certes la recherche d'un équilibre, mais d'ordre économique. Sans doute faut-il ajouter encore la déception du spectateur du football actuel quand le score est équilibré à la fin du match, il s'agit bien d'un match « nul », dans le score et dans le corps, car insupportable à la logique concurrentielle moderne qui exige un gagnant et un perdant, ce qui témoigne de l'importance du score dans l'entretien des passions pour le sport moderne (Clanché P., 1998).
- 17 Les ruptures repérées entre les jeux sportifs rituels et les sports modernes sont de nature semblable à celles qui existent entre les jeux traditionnels et les formes sportives modernes en ce sens que les nouvelles significations symboliques qui émergent sous l'effet des mutations des contextes les éloignent des valeurs premières. Ici, la comparaison ne se rapporte plus aux sociétés sans classes mais consiste à mettre en rapport les pratiques physiques de sociétés divisées, temporellement éloignées, pour

montrer que des analogies entre les pratiques sportives tribales liées aux rituels et les pratiques anciennes des sociétés divisées les séparent des pratiques sportives contemporaines. Ici encore, c'est la thèse différentialiste et rupturaliste qui prévaut.

- 18 Il n'est pas question ici d'analyser les différentes interprétations, souvent conflictuelles, du passage des jeux au sport (Defrance J., 1995) où tantôt sont privilégiées les structures économiques et politiques (Brohm J.-M., 1976, 1993) ou sociales (During B., 1983), tantôt l'euphémisation de la violence rendue possible par l'établissement du régime parlementaire qui limite violence et affrontement (Elias N., 1976 ; Elias N., Dunning E., 1994), tantôt la mise en pratique des valeurs du protestantisme (Luschen G., 1970 ; Guttman A., 1978) ou encore le changement de sens des jeux populaires quand ils sont appropriés par l'élite qui fixe de nouvelles normes d'imposition et de légitimité (Pociello C., 1978, 1981 ; Bourdieu P., 1980 ; Chartier R., Vigarello G., 1982), mais de signifier seulement les points communs qui marquent les discontinuités du passage « du rite au record » (Guttman A., 1978). Toutes ces thèses convergent pour signifier la spécificité du sport moderne même s'il partage avec les jeux traditionnels certaines formes. Ainsi, la Soule, classiquement annoncée comme l'ancêtre du football ou du rugby est fondée, comme dans certaines pratiques tribales, sur une division en deux camps formés à partir des sociabilités de la vie quotidienne, et les jeux collectifs attachés aux fêtes religieuses possédaient des règlements spécifiques aux régions et se déroulaient dans des espaces non aménagés. À l'inverse, les rituels du sport moderne s'inscrivent dans une logique d'autonomisation : rites et fêtes sont profanes, les calendriers sont spécifiques, les aménagements sont spécialisés et les valeurs démocratiques annihilent les distinctions sociales répondant au principe toquevillien de l'égalité des conditions. La fête reconquiert certes une nouvelle légitimité, mais déliée d'une vie quotidienne à laquelle elle était consubstantiellement attachée et elle se présente comme un appendice artificiellement créé par des communautés car détaché d'une mémoire culturelle authentique (Morne J.-J., Barreau J., 1984).
- 19 Allen Guttman (1978) synthétise dans son « histoire sociologique » du sport, les caractères séparant les jeux rituels des sports : sécularisation, égalité, spécialisation des rôles, rationalisation, organisation bureaucratique, quantification, quête du record. Il est vrai que la présence de rituels dans la célébration d'un culte, les croyances dans le sacré par la participation des dieux, l'association d'une communauté entière autour de l'événement, l'harmonisation des techniques du corps vers des finalités partagées par tous, l'absence de performance quantifiée, l'attention au corps dans sa valeur d'usage, constituent autant de facteurs contribuant à établir des ruptures irréversibles à tel point que l'anthropologie pose la question de savoir si le sport est un rituel (Augé M., 1982, Archetti E., 1991). Le sport comme rituel est précisément mis en question à partir du rapport qu'il entretient avec le religieux et c'est sur cet *a priori* de la thèse de la sécularisation de Guttman qu'une discussion s'engage. Car il est possible de supposer, en privilégiant moins l'aspect historique qu'anthropologique, que les traits traditionnels perdurent dans les sports modernes, et que, dans ce cas, la logique sportive ne s'explique pas par une sécularisation massive produite par la disparition progressive de ces traits sacrés. À quel point séculier et religieux sont-ils antinomiques dans le sport moderne ?
- 20 C'est à cette question que Marc Augé (1982, 1998) et Christian Bromberger (1995 a) vont apporter des réponses dans une approche entre sport et religion bien différente de

celle réalisée par Jean-Marie Brohm (1983) qui repère bien aussi les métaphores religieuses du discours sportif (cathédrales, temples, officiants, pratiquants), les pratiques magiques et la souveraineté de l'irrationnel, la dimension sacrée des maillots, des trophées et des médailles, mais en liant ces structures mythologiques de l'imaginaire sportif à une pratique religieuse substitutive, une religiosité diffuse, un opium du peuple d'un genre nouveau, dont les fêtes émotionnelles ont pour fonction un effet de sublimation, de pacification, de consolidation, d'apaisement, d'infantilisation et de régression psychique. Marc Augé et Christian Bromberger notent bien comment le sport fonctionne comme phénomène religieux, dans ses composantes et dans ses significations, mais en précisant le caractère laïc de cette sacralité. Il s'agit d'une religion sans dieux, à laquelle les analyses de Durkheim sur les attitudes et les pratiques religieuses s'appliquent car le football crée les conditions d'une perception du sacré qui scandait les rites propitiatoires et présente les caractères d'une *communitas* dans le stade, devenu un lieu anthropologique chargé de sens, sacralisé selon un calendrier qui comme les fêtes rythme le retour des saisons.

- 21 Les deux auteurs, dans une approche comparative, vont s'appuyer sur une étude réalisée par Scotch (1961), relative au football pratiqué par les Zoulous de Durban, pour relativiser la thèse du passage du religieux au séculier comme justificatif de la modernité, sans continuisme cependant puisqu'il s'agit de voir comment se combinent tradition et modernité. Dans ce cas, le football moderne pratiqué par cette ethnie qui respecte les règles du football moderne n'efface pas toute trace de tradition, car il fait encore appel au magico-religieux, à une série de comportements marquant un attachement à leur culture ancestrale, comme le fait de sacrifier une chèvre à l'ouverture et la fermeture de la saison, de réunir lors d'une veillée autour d'un immense feu de camp, les joueurs, les entraîneurs et des supporters sélectionnés, nus, de faire pratiquer par le guérisseur anti-sorcier considéré plus que l'entraîneur comme le responsable de la défaite, des incisions aux genoux, aux coudes et aux autres articulations (Augé M., 1982 : 100). En ce sens, il paraît plus intéressant pour l'auteur, de savoir en quoi le football européen évoque la conception zoulou et non l'inverse, car le modèle zoulou est influencé par une autre référence : les préparations à l'entraînement sportif évoquent ce à quoi étaient soumis les guerriers du roi Shaka, organisateur de la nation zoulou au début du XIXe siècle : « veillées autour du feu, absorption de "médecines" susceptibles de communiquer force et vaillance, l'administration de ces mêmes "médecines" aux armes du combat (dans le cas des footballeurs aux chaussures et aux maillots), l'absorption d'émétiques censées purifier le corps le matin du combat (dans le cas des footballeurs le matin du match), la formation en mille-pattes pour gagner le champ de bataille (dans le cas des footballeurs le terrain de la rencontre, ce qui pose quelques problèmes dans les autobus), l'abstinence sexuelle avant le combat ou la rencontre, manifestent très précisément l'organisation guerrière et l'organisation sportive » (Augé M., 1982 : 102).
- 22 Plus se développe le culte du football, plus cette référence guerrière et les images du corps de la préparation morale et physique des joueurs se rapprochent du modèle zoulou. La présence du magico-religieux s'affirme dans le sport moderne comme dans les rites anciens. Certes le religieux n'y est pas autonomisé, mais en puisant ses sources dans cette voie, les sports apparaissent comme des rituels syncrétiques, conjuguant deux notions apparemment contradictoires, celles de religiosité et de sécularité (Piette A., : 90). Le sacré n'a plus une origine « pure », mais c'est l'idée-affect qui demeure (Rivière C., in Rivière C., Piette A., 1990), proche du sens du numineux développée par

Otto (1988). Rituels religieux et rituels du sport ne se confondent pas. Les contextes communautaires ont changé et les jeux traditionnels sont en quête de nouvelles légitimités, et pourtant, il semble que des rituels authentiques subsistent dans notre modernité, mais à quelles conditions ?

Perdurance des rites traditionnels dans la modernité : la marche des mille jours

- 23 Sous l'effet de la modernité, bien des rituels se sont désacralisés et se sont transformés en tombant dans le profane, même si des significations magico-religieuses perdurent. Il y manque le lien social communautaire fondateur et la jonction entre les dimensions économique, politique et sociale que la modernité a séparées. Cela n'implique pas une disparition des jeux sportifs anciens associés aux rites, mais ils ne s'ancrent plus dans le tissu social qui leur donnait leur sens. Certes des rites resurgissent chez les coureurs Zunis et Hopi qui ont commémoré en 1980, la grande insurrection *pueblo* de 1680 contre les Espagnols en portant de villages en villages une corde nouée en plusieurs endroits utilisée par leurs ancêtres pour qui chaque nœud représentait un jour, afin que les tribus déclenchent la révolte simultanément (Jacquin P., 1981). Parfois, les jeux n'existent plus que sous la forme de spectacles offerts aux touristes en mal d'exotisme et de folklore, comme la danse des dieux masqués (Katchinas), tandis que d'autres rites peuvent être revitalisés grâce à des ethnologues, comme les danses des indiens Yaquis de Pascua, des rituels annihilés par l'évangélisation en 1617 et qui sont reconstitués chaque année. Sans doute, avec Martine Segalen, contre les puristes, ne faut-il pas craindre cette folklorisation qui permet à des jeux associés à un culte de revivre en faisant prendre conscience de phénomènes culturels, voire en développant des actions revendicatrices aux colorations politiques. Cela permet de donner vie à des activités aux spécificités culturelles locales contre le sport universalisé et ses imperfections ainsi révélées par contraste, car les fêtes rituelles n'ont ici qu'une efficacité temporaire (Renson R., 1992). Mais il est possible de trouver dans la modernité une « pureté » dans les rituels qui malgré les transformations sociales ont su maintenir des significations originelles, sans pour autant que les participants soient isolés et vivent dans un monde autarcique : c'est le cas de la marche des mille jours pratiquée dans une communauté bouddhiste au Japon.
- 24 Il s'agit d'un rituel constitué par une série de marches s'effectuant sur une durée de sept ans, réalisées par des moines bouddhistes dans la région de Kyoto et qui, par les distances parcourues et par les souffrances endurées, les font ressembler aux marathons modernes (Yorke M., 1991). Mais si les significations paraissent *a priori* semblables à celles des marathonniens, car elles se rapportent à une éthique de soi, du moins chez les coureurs modernes les plus performants (Faure J.-M., 1987), tout semble opposer cette marche aux courses modernes car il n'existe aucune morale calculatrice de la performance visant à être en phase avec les valeurs de la modernité, mais un respect scrupuleux d'une tradition vieille de onze siècles, ravivée depuis 4000 ans et bénéficiant d'un large soutien populaire. Le but est d'attribuer au moine qui effectue la marche des mille jours, le statut de Bouddha vivant, à le consacrer comme un chef spirituel héroïsé par la nation entière.
- 25 Cette épreuve possède toutes les caractéristiques d'une quête spirituelle, faite de méditations ambulantes qui s'effectuent lors des marches dans le Mont Hiei, sur 270 sites sacrés de cette montagne. Depuis la seconde guerre mondiale, seulement six moines ont effectué ce rite dont le plaisir se lie à l'ascétisme et aux souffrances corporelles endurées, car l'esprit ne peut se concentrer sur la douleur, ce qui serait le

signe d'une conscience avilie. La présence de la douleur ne vient que de la volonté de découvrir comment la surmonter et les prières sont adressées aux divinités pour demander leur protection. La douleur, symptôme de l'effort nécessaire à l'accomplissement d'une finalité d'ordre spirituel, la nécessité de parvenir à l'objectif fixé, permettent au moine de prendre conscience du pouvoir intérieur dont il dispose. Cela s'ancre dans la croyance qui veut que l'illumination peut être atteinte au terme d'une seule vie et non pas après de nombreuses réincarnations, grâce à des pratiques acétiques extrêmes comme la série de marches au cours desquelles le moine n'émet aucune plainte, même si les souffrances sont atroces, car cela signifierait qu'il n'a plus à cœur l'objectif fixé.

- 26 Le dernier moine qui a effectué cette quête méditative a réalisé 300 marches de 35 kilomètres pendant les trois premières années, puis 400 marches les deux années suivantes, puis encore 100 circuits de 56 kilomètres la sixième année, et enfin 100 circuits consécutifs de 83 kilomètres la dernière année. Pour ces derniers parcours, il lui faut 18 heures pour accomplir chaque marche et il ne survit qu'en dormant deux heures par nuit. Au cours de ces marches, il n'est autorisé à s'asseoir qu'à un seul endroit sur un banc où figure un motif en forme de fleur de lotus et toutes ces marches se déroulent la nuit. Une fois par an, une marche de 84 kilomètres l'amène à Kyoto avec des disciples pour satisfaire à une tradition au cours de laquelle les moines se rendaient au Palais Impérial pour rendre hommage à l'Empereur du Japon, qui adopta cette doctrine devenue religion d'État.
- 27 Le moine doit accomplir après sa 700e marche, une dernière épreuve d'endurance physique et mentale appelée le Grand Jeûne. Pendant neuf jours, sans boire ni manger, tout de blanc vêtu, avec un regard impassible, il va affronter sa propre mort lors d'un banquet de ses funérailles où ses frères se régalaient de manger dans un silence sacré. Assis à sa droite, siègent les cinq autres moines marcheurs passés par la même épreuve. Le jeûne se déroule derrière les portes closes de l'autel où le moine demeure en récitant les prières. Chaque nuit, il va puiser de l'eau sacrée à une source, pour l'offrir à une divinité. Il porte à cette occasion de lourds récipients tenus en balancier par un bâton qu'il porte sur les épaules. Le premier jour, il effectue ce court trajet en 12 minutes, il lui en faudra 40 au 5e jour de jeûne, et le 9e jour, des fidèles l'accompagnent et il fera ce parcours en 1 heure et 20 minutes. Il a perdu au cours de cette épreuve le quart de son poids et son visage est très amaigri. Au terme de cette cérémonie où il a résisté aux trois désirs humains de l'existence, de nourriture, de sommeil et de « couleurs », c'est-à-dire d'objets matériels, de statut social et de sexe, ce qui lui a permis de se rapprocher de Bouddha, il est qualifié par la communauté pour prier, pour le bien de l'Empereur, la paix de la nation et la prospérité du bouddhisme. Au terme de la cérémonie et en présence du public, un thé lui est servi, qu'il porte à la bouche après s'être prosterné trois fois, tandis que les moines reprennent les chants monocordes, puis le ramènent au monastère en le portant à cause de sa faiblesse. Il dispose de trois semaines pour retrouver son poids afin de reprendre le cycle de ses marches.
- 28 Le corps porte les stigmates de l'effort exigé, même si progressivement la douleur s'estompe, la concentration spirituelle se fait plus forte et le contrôle plus efficace : foulure de cheville, diarrhées, déformations de la colonne vertébrale qui se répercutent sur les articulations des genoux et des chevilles qui sont déformées, ce qui ralentit la marche. Le corps est l'objet de soins : lavage des pieds, acupuncture, régime alimentaire végétarien riche en glucides afin de résister au mieux à la souffrance.

- 29 Lors de ses marches, il se déplace au moyen d'un bâton blanc et une torche éclaire ses pas sur les chemins escarpés. Il est revêtu d'une grande tunique blanche qui enveloppe son corps, serrée à la taille par une ceinture. C'est le linceul blanc dont la symbolique est forte, car c'est celui dont les morts sont habillés le jour de leurs funérailles. Les sandales de corde qu'il porte aux pieds sont enfilées à l'intérieur de la maison, ce que les Japonais ne font jamais, car cela signifierait qu'ils ne reviendraient jamais. Cela veut dire que chaque jour, le moine marcheur part sans l'espoir de retour. Il porte aussi un chapeau plat traditionnel sur la tête, de forme allongée, surplombant le front et le crâne, tenu en avant et en arrière par des lanières nouées au cou. Pendant la marche, il ne doit pas y avoir de balancement, même si le sentier est rude et cela l'oblige à marcher en gardant le dos et les hanches droites.
- 30 Techniques du corps, vêtements, cérémonies rituelles à l'intérieur du rite, tout confère une unité symbolique à cette pratique orientée vers l'intériorité et une spiritualité réalisée avec l'aide de moines ou de laïcs. Le rite n'est jamais coupé du monde extérieur et de la modernité environnante. Des ménagères, des groupes de lycéens, des cadres, viennent au monastère en pèlerinage pour écouter le dernier moine marcheur. Des hommes d'affaires et leurs familles font des dons substantiels tandis que le moine distribue des petits cadeaux aux enfants des bienfaiteurs, signe que la situation financière du monastère dépend de ces moines dont la popularité permet de faire vivre la communauté gérée comme affaire familiale par deux personnes. Les 7000 fidèles sont informés de la fin du cycle des marches retransmise par les médias qui s'emparent de l'événement pour faire figurer le moine sur tous les écrans du pays, qui héroïsé, est parvenu à obtenir l'illumination dans le monde terrestre. Libéré de ses souffrances, il peut aider maintenant les autres dans leur quête spirituelle.
- 31 Ce rite peut être considéré comme un rite de passage (Van Gennep A., 1909), puisqu'existe une succession d'étapes conduisant le sujet à l'état de Bouddha. D'abord, une phase de séparation avec la structure sociale et familiale, signifiant le détachement du sujet d'une antériorité, puis une période liminaire qui l'imprègne, par les marches successives et le conduit à un changement de culture rompant avec celle qui était incorporée, enfin la phase de réagrégation formalisée par l'atteinte du statut de Bouddha vivant. Ce qui est décrit ici est bien cette phase intermédiaire de la liminarité décrite par Victor W. Turner, cette phase où les personnes se trouvent dans l'entre-deux, assimilées à la mort, à l'obscurité de la nuit, dénuées de statut et de vêtements séculiers qui les rattacheraient à une structure, obéissant à ses valeurs supérieures « comme si elles étaient réduites ou rabaissées à une condition uniforme pour être refaçonnées à nouveau et dotées de pouvoirs supplémentaires qui les rendent plus capables de faire face à leur nouvelle position sociale » (Turner Victor W., 1969 : 96). C'est un moment dans le temps et hors du temps créant un lien social, une *communitas*, terme que Turner préfère à celui de communauté, car il souligne une modalité sociale d'une simple « aire de vie commune » et qui est marquée du sceau du sacré, distincte de la structure profane, et qui est d'autant plus marquée qu'elle concerne une « institution totale » (Goffman E., 1961), comme l'est le monastère. La *communitas* possède « une dimension existentielle et engage l'homme tout entier dans sa relation aux autres hommes tout entiers » (Turner Victor W., 1969 : 125).
- 32 Cet exemple particulier témoigne bien de la reproduction de significations originelles dans un espace de mutations dont les rituels sont protégés de toute déviation par le caractère de l'institution, bien que cette dernière ne vive pas en autarcie. La

conservation de la sacralité ancrée à des croyances très fortes, transmises à la lettre par une communauté soucieuse de la légitimité de cet héritage rompt en cela avec les pratiques sportives modernes faites de religiosité séculière.

- 33 Dans des sociétés hétérogènes l'aspect génératif du social est visible dans la reproduction de formes anciennes de pratiques sous des formes désacralisées, dans la production de nouvelles pratiques comme les sports où cohabitent sacré et profane, tandis qu'il semble que ce soit dans les communautés homogènes que la reproduction des formes anciennes se fasse dans une plus grande authenticité. L'exemple des jeux sportifs, à partir de leurs liaisons avec les rituels, témoigne de la richesse des constructions sociales et de la variété des symboles qu'elles prêtent à ces pratiques. Ils montrent la plasticité des significations de ces pratiques sociales dans un univers de mutation comme les exemples suivants vont le montrer.

Des formes nouvelles de symbolisation : la force transgressive des jeux sportifs

- 34 Il convient aussi d'apprécier cette générativité du social par une lecture de la modernité définie non seulement par une rationalité instrumentale survalorisant des activités productives et refoulant les croyances traditionnelles qui perdurent cependant sous des formes transformées comme il a été vu dans le passage des rites au sport, mais par un rationalisme humaniste ouvrant la voie à l'autonomie et aux mouvements démocratiques et émancipateurs. Alors il est possible de risquer l'hypothèse que les rituels peuvent conduire à de nouvelles symbolisations dans l'objectif de conduire des communautés dominées à revendiquer des droits dont elles s'estiment lésées. Comprendre ce jeu revendicatif nécessite encore un bref retour dans les sociétés de tradition, pour montrer comment la dynamique du social et les turbulences caractérisent la modernité.
- 35 Les jeux du corps présents dans les rituels des sociétés traditionnelles s'inscrivent dans un « Sacré sauvage », permettant une communication avec les dieux sollicités pour le bien de la communauté, et les apprentissages, réalisés par des prêtres, consistent en une domestication des corps pour éviter tout déséquilibre psychologique et éviter les crises sauvages, comme dans le cas de la transe par exemple (Bastide R., 1982 : 97). Par comparaison, les rituels de nos sociétés peuvent demeurer dans le sacré sauvage en s'érigeant contre le sacré domestiqué de l'institué, au sens où il existe un refus d'adhérer à une institution, car ce serait renier le caractère sauvage, défini par ses caractères de décomposition, de déstructuration, de contre-culture et qui ne peut, comme le précise encore Roger Bastide, s'achever en une nouvelle culture.
- 36 S'il est vrai que les sports, comme activités collectives à forte charge émotionnelle et communicante constituent « un réservoir de rituels », et qu'ils offrent « des espaces de ritualisation » (Segalen M., 1998 a : 52 et 60), il est nécessaire de s'interroger sur le jeu social du refus de la domestication, jeu qui s'instaure entre les pouvoirs institués (fixant les règles dominantes et légitimées) et les forces instituanes des communautés ou des groupes qui par de nouveaux rituels entendent signifier leur existence et porter haut leurs revendications.
- 37 Pour illustrer cette autre direction du rapprochement entre rites du sport et générativité du social, peut-être est-il opportun de s'attarder sur les rituels de rébellion de communautés ou groupes dominés et qui créent de nouvelles modalités de faire, transgressives par rapport au sport institué et légitimé par le pouvoir des Fédérations, et non pas sur ce qui est décrit comme une rébellion notamment dans les sports de glisse nés des valeurs contestataires de l'ordre fédéral, ou dans les rituels qui marquent

une subversion symbolique de l'ordre bourgeois par l'affichage d'une pauvreté ostentatoire témoignant de la libération des contraintes (Bourdieu P., 1979), ou dans ceux qui sont l'objet des skateurs dans le milieu urbain (Calogirou C., Touché M, 1995), refusant les aménagements et les infrastructures créés à leur intention (Pégaré O., 1998), car tous ces rituels paraissent en réalité liés à une techno-culture plutôt qu'à une réelle contre-culture. Ils sont réalisés par des pratiquants bien intégrés dans la société. Ce qui préoccupe ici, ce sont les pratiques créant un processus de marginalisation désiré. Ces « rituels de rébellion », ne seraient plus le fait exclusif des sociétés traditionnelles qui, dans les conduites d'inversion renversent les positions entre le dominant qui devient dévalorisé et le dominé (Balandier G., 1980 : 95).

- 38 Cette inversion de l'ordre n'est pas son renversement et cela se retrouve dans nos sociétés, dans l'imaginaire collectif des pratiques ritualisées, soit dans le Carnaval dont le mannequin évoque la classe dominante sous le mode parodique et où les différences de classes sociales s'estompent pour un temps, soit plus spécifiquement pour notre objet, dans les formes sportives plus proches du jeu que du sport. Ces pratiques rituelles peuvent être considérées comme des pratiques d'alternance répondant à une volonté d'affirmation de la souveraineté des groupes (Le Pogam Y., 1999), ou à un désir d'émancipation (Laberge S., 1995). Elles génèrent un réel désordre dont il est attendu qu'il produise un nouvel ordre social.
- 39 Suzanne Laberge (1995) analyse l'intérêt de la notion d'émancipation, par rapport aux notions de « résistance », de « prise en charge » ou de « mouvement social » et souligne sa portée sociale et politique ainsi que la dynamique qu'elle évoque. La notion d'émancipation permet de rendre compte de l'affirmation de normes socioculturelles par l'usage de pratiques novatrices de groupes désirant les intégrer de façon durable dans le procès de société. Ces pratiques novatrices sont illustrées ici par la créativité dont fait preuve le mouvement gay et lesbien qui, par de nouveaux rituels, veut conquérir une lisibilité sociale et promouvoir ses valeurs en montrant la violence symbolique dont il est l'objet. Une attention particulière est accordée aux rituels du sport, mais ils ne peuvent s'abstraire d'autres pratiques collectives organisées dont l'action symbolisante est très forte, oscillant entre la franche parodie, comme dans les *Gay Pride* et une gravité et un recueillement extrême comme dans les cérémonies du Patchwork des noms.
- 40 Les *Gay Pride* se présentent comme une réunion festive, colorée, exubérante dans les gestes, les couleurs, les mimiques, où se manifeste, dans une atmosphère qui rappelle celle du Carnaval, la démonstration d'une unité du mouvement malgré l'hétérogénéité de ses composantes due aux manières diverses de vivre la sexualité. Ces *Gay Pride* peuvent être considérées comme un rite, par leur aspect cyclique (tous les ans en juin dans les grandes villes, voire maintenant des Euro Pride), par leur organisation et par leur portée symbolique subversive de l'ordre hétérosexuel dominant. Mais selon Pierre Bourdieu, ce mouvement qui montre la diversité extrême de ses membres, peut produire la dissolution de ses propres bases, « celles-là même qu'il doit construire pour exister en tant que force sociale capable de renverser l'ordre symbolique dominant et pour donner de la force à la revendication dont il est porteur », car le mouvement gay s'organise autour de revendications privées, communautaristes, dont peuvent se sentir distants tous les autres mouvements contestataires visant, non pas à la défense d'intérêts catégoriels, mais à l'obtention d'avantages intéressant l'ensemble de la population (Bourdieu P., 1998 : 131). Cette réflexion ne constitue pas une critique du

communautarisme, critique qui vise à rejeter toutes les formes de revendications, mais elle interroge les processus d'émancipation et leurs valeurs symboliques.

- 41 Le second rite, celui du Patchwork des noms rompt considérablement avec le précédant et revêt une autre dimension symbolique. Comme la *Gay Pride*, il naît aux États-Unis en 1985 mais à San Francisco et il est associé à la mort par le Sida. Il consiste en une cérémonie associée à la journée mondiale contre le Sida, le 1er décembre de chaque année, au cours de laquelle les amis des sidéens décédés présentent des rectangles de tissu de la taille d'une tombe américaine, cousus collectivement lors d'ateliers de couture qui peuvent être considérées comme des sortes de veillées mortuaires au cours desquelles sont évoqués les souvenirs à propos du goût de vivre des défunts. Cela permet une ouverture du deuil collectivement vécu et renoue ainsi avec des rituels mortuaires disparus dans une modernité individualisée. Au cours de la manifestation, le patchwork déroulé apparaît comme un suaire purificateur (Paillard B., 1995 : 44-45, cité par Segalen M., 1998 a : 45-46). Ces panneaux, cousus six par six, sont déployés dans des lieux symboliques (Maison Blanche, Nations-Unies) afin de récolter des fonds et montrer la catastrophe qu'est le Sida, non pas d'un point de vue quantitatif et statistique, mais en nommant les défunts pour les faire exister, dans une atmosphère silencieuse et recueillie où chacun lit le nom de la personne décédée (Fellous M., 1997 : 215). Ici la signification de l'événement est double. Il vise d'abord symboliquement à humaniser la mort contre la froideur du chiffre et donne du sens à un phénomène médiatisé qui rend les sujets anonymes et dépersonnalisés. Il permet ensuite de créer un lien social se substituant aux familles qui les ont rejeté et l'événement agrège en une communauté des personnes marginalisées. Ce nouveau rituel inscrit dans la visibilité gay se présente comme un acte de politisation, par le choix symbolique des lieux de la manifestation, mais aussi par le désir d'éveiller la conscience des pouvoirs et des décideurs pour lutter contre cette maladie. Les cibles de ces deux rituels sont les mêmes, mais les moyens utilisés s'opposent en totalité : le délire des *Gay Pride* rompt avec l'attitude des amis des sidéens, le corps ludique s'oppose au corps souffrant. Les deux rituels témoignent de la créativité du social, de la capacité pour les groupes stigmatisés à innover dans des pratiques revendicatrices et à les maintenir vivantes par leur ritualisation, ceci en prenant le parti d'afficher ses préférences sexuelles, dominant ainsi la peur d'être perçus dans une différence qui les ferait vivre leur sexualité clandestinement.
- 42 Quant aux rites du sport gay et lesbien, ils participent encore de cette volonté de passer de la dénonciation de l'homosexualité comme pathologie, à une « promotion de la dimension subjective gaie » (Pronger B., 1990, cité par Laberge S., 1995 : 69). Mais s'ils comportent des analogies avec les deux autres rituels, ils présentent une spécificité qu'il faudra souligner.
- 43 Le mouvement sportif homosexuel gay et lesbien s'est institutionnalisé, ce qui *a priori* pourrait contredire la thèse de départ selon laquelle les rituels de rébellion se caractérisent par un refus de fossiliser une nouvelle culture dans une institution. Mais l'observation des cérémonies sportives mondiales et européennes montre au contraire toutes les dispositions instituant ce mouvement fait preuve. Les *Gay Games*, quasi Jeux Olympiques de la communauté homosexuelle, existent depuis 1982 et ont été initiés par Tom Waddel, un décathlonien olympique atteint du Sida. Ils se déroulent tous les quatre ans dans les grandes villes, San Francisco en 1982, Los Angeles en 1986, Vancouver en 1990, New-York en 1994 et Amsterdam en 1998. Les Eurogames

apparaissent plus tardivement puisque les premiers événements ont eu lieu à La Haye en 1992 et ils se déroulent de manière irrégulière (Francfort en 1995, Berlin en 1996, Paris en 1997, Manchester en 1999). Le nombre de participants est grandissant à chaque événement (de 2000 à 3000 pour les Eurogames, de l'ordre de 45000 athlètes à New-York en 1994 et 45 nations représentées). Ils se présentent comme des rituels comparables aux grandes cérémonies orchestrées par le Comité International Olympique, mais leur charge symbolique et leurs formes leur donnent une spécificité qui rend toute analogie délicate (Le Pogam Y., 1994 ; Laberge S., 1995).

- 44 Pourtant les *Gay Games* paraissent structurés sur le modèle olympique : ils se déroulent régulièrement tous les quatre ans, une cérémonie d'ouverture, festive avec défilé des nations et arrivée dans le stade débute les jeux, les nations défilent en tenue uniforme pour certaines et les applaudissements, les cris de joie et les hymnes contribuent à faire du stade une *communitas*, une cérémonie de clôture dans un stade comble a bien lieu dans de joyeux débordements qui rappellent l'humeur festive des *Gay Pride*, des récompenses sont données aux vainqueurs qui les reçoivent sur les podiums, et certaines épreuves d'athlétisme et de natation suivent le modèle olympique. Mais ce sont surtout les différences qui prévalent et qui en font plus des jeux plus que du sport : la performance est recherchée certes, mais vécue comme un moyen d'être ensemble plus qu'une fin en soi, et le ludique, la fête, l'entraide entre les participants témoignent d'une volonté de se démarquer du sport officiel. Ici domine une politique d'inclusion : d'athlètes rejetés par les défenseurs de la morale sportive fédérale et qui sont heureux de retrouver leur ancienne activité et de reconquérir leur virilité contre l'image de « folles » qui leur était prêtée, de sidéens qui travaillent leur corps pour le culturisme en se donnant le défi de se présenter sur les podiums, vite, étant donné l'incertitude sur leur durée de vie, d'hommes et de femmes, jeunes et vieux, car le chronomètre n'est pas le maître et ici il s'agit de tenir la distance, d'athlètes entraînés confrontés à des débutants non préparés à l'événement, d'hétérosexuels sympathisants présents par amitié dans les équipes. Ce sont là sont autant de signes expurgés de la morale sportive canonique qui ôtent quelque part tout crédit à une référence à l'orthodoxie institutionnelle.
- 45 Cette rébellion créant une communauté autour des jeux, génère un lien social qui peut s'objectiver sous plusieurs formes. Dans la parodie du système sportif dominant en introduisant une fête réelle dans les rapports entre participants, en déstructurant et la logique de la rationalité sportive de la performance extrême et ses règles (un couple de patineurs sur glace peut être composé de deux hommes dont l'un porte des vêtements féminins, les équipes ne représentent pas exclusivement des nations mais aussi des villes, comme celle de New York en 1994 et les tenues de bains sur les bassins sont loin d'être orthodoxes par leurs coloris fleuris). Mais le lien social s'établit aussi par la gravité et le sérieux quand il s'agit de dénoncer l'homophobie de l'armée et de l'exprimer par le jeu, comme ce couple de patineurs sur glace dansant avec du scotch noir collé en croix sur la bouche pour dénoncer leur rejet par l'armée à cause de leur homosexualité, scotch qu'ils enlèveront au terme de leur prestation, sous les applaudissements du public. Par ces jeux, les homosexuels entendent bien aussi créer une autre image auprès du public, différente de celle de « folles » ou de « travestis ».
- 46 Certes, ce type de rituels démonstratifs n'est pas partagé par toute la communauté sportive homosexuelle et certains préfèrent s'inscrire dans un club du système sportif légitime plutôt que dans ceux des réseaux des clubs gay, qui sont certes structurés en

Fédération, mais dont le choix des appellations, humoristiques, ne laissent aucun doute sur leurs origines (Lefevre N., 1998). Ces divergences rapportées au sport ne font que traduire les tendances opposées dans ce mouvement qui est loin d'être unitaire sur les politiques à mener. Le partage s'effectue entre les partisans d'une image intégrée, peu menaçante, sécuritaire, dite « d'invisibilisation », non stigmatisable, et ceux qui prônent la mobilisation subversive dans les rituels décrits. Ces derniers traduisent le caractère dynamique du mouvement et la générativité du phénomène, et ce qui pouvait apparaître comme une simple alternance, peut conduire à des alternatives réelles, créatrices d'un nouvel ordre et susceptibles, une fois les droits revendiqués acquis, de conduire à une invisibilisation. Ludiques ou graves, les rituels peuvent parvenir à créer de nouveaux schèmes cognitifs et affectifs et imposer des lois qui dépassent le seul point de vue de leur mouvement.

Un dispositif rituel élargi

- 47 L'analyse des rites de la communauté homosexuelle alerte l'attention sur un autre aspect que celui de la seule dimension des significations ramenée à l'espace restreint dans lequel les pratiques s'organisent. Le rituel s'élargit à la politisation du mouvement. Cette vue implique encore une distance par rapport aux fondements des sociétés traditionnelles reposant sur la recherche d'une autonomie, d'une indépendance politique et économique et même si des échanges de biens existaient, ils ne sont pas équivalents à ceux que régulent l'économie moderne. Cette différence de contextes entraîne le groupe de recherche du M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), à repérer dans nos sociétés le champ de l'utilitarisme comme explication du choix de nos conduites par le principe de l'intérêt, et veut saisir comment existent dans nos sociétés, des activités qui ont leurs propres finalités et qui s'illustrent par des dépenses improductives, la perte, la consommation, le plaisir, l'instant (Berthoud G., 1982 ; Caillé A., 1989). Ces pratiques sont souveraines et si elles sont indissociables de la sphère utilitaire, cette dernière n'est qu'un moyen de les satisfaire, notamment par les rites. Il s'agit ici de présenter les liens qui s'établissent entre les rituels du sport et les dimensions économique et politique, pour interroger ensuite la portée de leur souveraineté à la lumière des thèses anti-utilitaristes.
- 48 Marc Augé propose une lecture originale de l'activité rituelle dans nos sociétés contemporaines en notant que le rite conjugue les notions d'identité et d'altérité en visant à stabiliser les rapports toujours problématiques entre les uns et les autres, car la crise de la modernité peut être imputée au fait que le langage de l'identité (religieuse, ethnique, nationale, masculine/féminine) l'emporte sur celui de l'altérité, car « Faute de pouvoir penser l'autre comme autre (celui qui n'est ni semblable à moi, ni différent de moi, et qui est donc lié à moi), on en fait un étranger » (Augé M., 1994 : 85). L'auteur explique par là l'échec des politiques d'intégration, car le lien symbolique disparaît, faute d'un dispositif capable de constituer l'altérité et au-delà, l'identité. Le rite permet de construire des identités, grâce au rôle médiateur des altérités. Sur ce constat, l'auteur crée la notion de « dispositif rituel restreint », pour signifier « cette restriction à l'espace et au temps de la cérémonie des effets d'identification du rite (qui) invite à le définir en fonction de sa finalité explicite (...) - notion qui rendrait compte, à notre sens, de la tension entre identité et altérité qui marque toute pratique rituelle que l'opposition structure/communitas proposée en son temps par Victor W. Turner » (1994 : 91). Mais Marc Augé trouve limitative une telle approche du rite car elle risque de négliger sa forme par rapport à l'espace et au temps, c'est-à-dire sa dimension de « dispositif » qui entraîne la réflexion sur les contextes, au sens large, dans lesquels

s'exerce l'activité rituelle, en tenant compte des « résultats (escomptés ou effectifs) et de ses conséquences », notamment la modification des contextes qui peut faire surgir des événements. Il crée pour cela la notion de « dispositif rituel élargi » pour rendre compte « des effets plus ou moins lointains (et plus ou moins attendus) d'un acte rituel repéré dans son espace propre et son temps spécifique », notion qui peut s'appliquer simultanément « à un espace matériel, à une durée mesurable et à des effets de divers ordres (psychologiques, sociaux, politiques) attendus, recherchés, voire élaborés » (1994 : 94). La différence entre les deux notions tient au fait que le dispositif restreint « ne vise au-delà de la finalité immédiate qu'à l'entretien et à la reproduction de la situation existante, le dispositif rituel élargi vise sinon le changement d'état des forces sociales, ou au moins à faire évoluer les sentiments, les opinions » (1994 : 100).

- 49 Cette théorisation du rite présente l'avantage d'ouvrir le système des pratiques à un environnement et d'en montrer le caractère génératif. L'exemple des jeux sportifs homosexuels est éloquent en ce sens, ils s'élargissent à des dimensions psychologiques (une symbolisation identitaire par les altérités médiatrices), sociale (la mise en spectacle des épreuves produit des signes émouvants et des images identifiantes qui sont autant de médiateurs pour souder une communauté), politique (par la conscientisation des décideurs, hommes politiques, médecins, réseaux associatifs), économique (car ces jeux génèrent une manne économique, la population gay étant économiquement favorisée et l'homophobie n'est plus acceptable dans le système concurrentiel du marché). Tout se passe comme s'il fallait distinguer les pratiquants participants du dispositif restreint des instances extérieures (villes organisatrices, fédérations sportives, groupes de communication et commerciaux) qui en tirent les profits symboliques, économiques et politiques.
- 50 Cette attention à l'élargissement des rituels aux contextes permet de rendre compte de l'effet de retour qu'ils provoquent sur leurs significations mêmes qui peuvent s'en trouver altérées. Christian Bromberger montre bien comment les évolutions réglementaires et les lois du marché dans le football, transforment les clubs anciennement dépendants des municipalités en entreprises privées, modifiant en retour le jeu des identifications entre le public et les joueurs de l'équipe de la ville, joueurs amenés à se déplacer sous l'effet des lois du marché (Bromberger C., 1998 : 88-89). De même Martine Segalen à propos des courses à pied mentionne comment l'invention par la Fédération Française d'Athlétisme du « Label » de courses régionales, nationales et internationales afin d'obtenir des subventions pour les organisateurs, oriente les coureurs, soucieux de rentabiliser leurs performances vers certaines courses et engendre une discrimination entre les courses sérieuses et les courses fantaisistes, ces dernières sont déclassantes pour un coureur qui s'y aventurerait (Segalen M., Frère-Michelat C., 1994 : 220). Ces données économiques contribuent à bouleverser le rituel fondateur des courses libres initiées en 1972 dans une humeur anti-fédérale, car elles réintroduisent une distinction entre les coureurs et gomme alors l'esprit subversif originel. Certains marathons devenus célèbres s'enorgueillissent de n'avoir pas reçu le label, comme le marathon du Médoc réputé pour son caractère carnavalesque, qui ne l'avait d'ailleurs pas demandé (Segalen M., Frère-Michelat C., 1994 : 221).
- 51 Ce sur quoi insistent ces observations sur l'emprise économique, c'est que la recherche de profits déstructure les symboles initiaux d'une rébellion et l'organisation des épreuves par des managers du sport, gérant les événements comme une entreprise commerciale, réintroduit une scansion entre le sport et le jeu. Les rites du sport

commercialisé entretiennent l'illusion démocratique, comme le pouvoir politique exerce aussi une emprise par une manipulation des symboles, car aucune société ne tient par la coercition, et les passions sportives peuvent être ainsi détournées à des fins idéologiques (Balandier G., 1980 ; Brohm J.-M, 1987, 1992 ; Le Pogam Y., 1997).

- 52 Il reste à questionner les conséquences engendrées par cette insertion des rites du sport dans un environnement large, notamment l'effet en retour sur les significations de ces événements et sur le caractère souverain de leur origine. Il serait facile d'user du langage de l'analyse systémique en montrant l'irréversibilité des phénomènes : les significations originelles, perturbées par l'emprise économique et politique, ne peuvent plus conduire à l'état de leur sens premier. L'exemple des courses à pied est édifiant. L'histoire montre comment les années 70 ont consacré de nouveaux rituels désordonnant l'ordre fédéral, comment l'institution légitimée a exercé une emprise pour réencadrer les turbulences en créant de l'ordre par le rétablissement d'une distinction entre les courses permettant de retrouver *apparemment* l'équilibre antérieur. Mais il n'en est rien, car entre ces deux moments, les pratiquants et les organisateurs ont introduit de nouvelles références et valeurs, produisant de nouvelles demandes et des offres pour satisfaire des « clients » qui consomment de la convivialité, qui sont soucieux de leur confort, qui veulent être sécurisés médicalement et gratifiés économiquement ou symboliquement pour leur participation. Les courses sont passées de l'ascétisme à la fête (Segalen M., 1998 b). Mais le procès génératif ne s'arrête pas là et il faut montrer toujours par ce même exemple, les effets de contre-pouvoir qui s'exercent contre ce nouvel ordre social. Ils se repèrent dans un désir de courir, loin de ces nouveaux rituels festifs pilotés par des gestionnaires des passions sportives, dans des lieux où les courses reflètent le soutien réel entre les coureurs et entre les coureurs et l'organisation et dans lesquelles les épreuves sont dépouillées de leur aspect clinquant et carnavalesque, comme c'est le cas des 100 kilomètres de Millau ou des 24 heures de Niort (Segalen M., 1998 b : 427). C'est bien dans le jeu dialectique entre les pouvoirs institués et les capacités instituanes que se lit la générativité du social, dans le jeu inachevé entre les emprises des institutions et les pratiques différentielles et souveraines des groupes, toujours sujettes à être reprises.
- 53 Sans doute faut-il se débarrasser, pour penser les rites du sport contemporain, du fantasme d'un retour idyllique aux significations des rites sportifs des sociétés traditionnelles. L'harmonisation entre le ludique, le religieux et le social n'est plus de mise et les pratiques sportives ritualisées ne se rapportent plus directement aux grandes questions anthropologiques structurant la vie, la mort, la fécondité, la puberté, la nature. Certes, la présence du magico-religieux demeure présente et la modernité manifeste en son sein des configurations d'âges différents. Elle est faite de différentialisme. La tradition n'y est pas évacuée et perdure sous des formes syncrétiques dans les rituels du sport, ou sous des formes désacralisées quand il s'agit d'anciennes pratiques traditionnelles, mais aussi sous des formes plus pures quand les rituels se lient à des institutions totales préservant la signification originelle des mythes fondateurs. Mais ce que révèle la dynamique sociale, c'est l'inachèvement et le mouvement incessant produit par des constructions sociales qui, par le support des pratiques corporelles, génèrent au niveau des groupes ou des communautés, des moyens d'affirmation identitaire dans la contestation de l'ordre dominant. La dialectique entre les institutions sociales dominantes et les pratiques qui minent l'ordre social trouve une illustration dans les pratiques sportives dont il serait faux de minorer les possibilités qu'elles présentent pour transformer le social et fixer de

nouvelles formes d'identités par leurs relations aux altérités qu'elles impliquent, dès lors qu'elles se présentent comme des rites.

BIBLIOGRAPHIE

- Augé M. (1982) Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse, in *Le Débat*, 19, février, 59-67, repris in Augé M. (1998), Un sport ou un rituel ? in *Manière de voir, Le Monde diplomatique, Football et passions politiques*, 9, 74-78.
- Augé M. (1983) Du football et de l'acculturation, in *Temps Libre*, Printemps, 7, 99-103.
- Augé M. (1994) *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- Augustin J.-P. (1995) *Sport, géographie et aménagement*, Paris, Ed. Nathan.
- Archetti Eduardo P. (1991) Place et fonction du comique et (ou) du tragique dans le « discours » des « supporters » du football argentin, in *Anthropologie du sport, perspectives critiques*, Actes du colloque international francophone Paris-Sorbonne, 19-20 avril 1991, ANDSHA-MATRICE-QUEL CORPS ?, Paris, Ed. AFIRSE- Quel Corps ?, 18-22.
- Atamana K., Brouks P. (1994) Talons et pointes, Final Touch/Planète Câble, *Planète*, 27 octobre.
- Balandier G. (1980) *Le Pouvoir sur scènes*, Paris, Ed. Balland.
- Balandier G. (1982) *Sens et puissance*, Paris, P.U.F.
- Balandier G. (1988) *Le Désordre, éloge du mouvement*, Paris, Fayard.
- Balandier G. (1996) Le sacré par le détour des sociétés de tradition, in Balandier G., Wieviorka M. (dir.), *Cahiers internationaux de Sociologie, Langages, symboliques, représentations*, vol 100, 5-12.
- Bastide R. (1982) *Le Sacré sauvage et autres essais*, Paris, Ed. Stock (1975, Ed. Payot).
- Bell C. (1992) *Ritual theory, ritual practice*, New-York, Oxford, Oxford University Press.
- Berthelot J.-M. (1998) Le corps contemporain : Figures et structures de la corporéité, in *Recherches sociologiques, Le corps entre émotion et rationalité*, 1, 7-18.
- Berthoud G. (1982) *Plaidoyer pour l'autre, essai d'anthropologie critique*, Genève/Paris, Librairie Droz.
- Berthoud G. (1992) *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Genève, Librairie Droz.
- Bourdieu P. (1978) Pratiques sportives, pratiques sociales, in Congrès de l'HISPA, Paris, repris in (1980) *Questions de sociologie, Comment être sportif*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu P. (1979) *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- Bourdieu P. (1982) Les rites comme actes d'institution, in Bourdieu P. (dir.), *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 43, 58-63.
- Brohm J.-M. (1976) *Sociologie politique du sport*, Paris, J.-P. Delarge Éditeur, Éditions Universitaires.
- Brohm J.-M. (1981) *Le Mythe olympique*, Paris, Christian Bourgois Éditeur.

- Brohm J.-M. (1983) La religion sportive. Éléments d'analyse des faits religieux dans la pratique sportive, in *Actions et recherches sociales, Idéologies, magies et religions*, 3, 101-117, texte repris in *Les Meutes sportives. Critique de la domination*, (1993), Paris, L'Harmattan, 429-454.
- Brohm J.-M. (1987) Olympisme et national-socialisme. Un exemple de collaboration politique, in *Sciences sociales et sports. États et perspectives*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Laboratoire APS et Sciences Sociales UFRSTAPS, 111-126.
- Brohm J.-M. (1992) *Jeux Olympiques à Berlin*, Paris, Ed. Complexe (1983).
- Brohm J.-M. (1998) *Les Shootés du stade*, Éditions Paris/Méditerranée.
- Bromberger C. (1987 a) L'Olympique de Marseille, La Juve et le Torino. Variations ethnologiques sur l'engouement populaire pour les clubs et les matchs de football, in *Esprit, Le nouvel âge du sport*, 4, 174-195.
- Bromberger C. (1987 b) Pour une ethnologie du spectacle sportif : les matchs de football à Marseille, Turin, Naples, in *Sciences sociales et sports. États et perspectives*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Laboratoire APS et Sciences Sociales UFRSTAPS, 237-266.
- Bromberger C. (1995 a) avec la collaboration de Hayot A., Mariottini J.-M. *Le Match de football, ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Bromberger C. (1995 b) De quoi parlent les sports ?, in *Terrain, Des sports*, 25, septembre, 5-12.
- Bromberger C. (1995 c) L'ethnologue face au spectacle sportif, in Augustin J.-P., Callède J.-P. *Sport, relations sociales et action collective*, Actes du Colloque des 14 et 15 octobre 1993 à Bordeaux, Ed. Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 47-49.
- Bromberger C. (1995 d) Intervention in *Sport, Fête et Société*, Les Cahiers de l'Université Sportive d'Été, 9, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 99-107.
- Bromberger C. (1998 a) *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde*, Bayard Éditions.
- Bromberger C. (1998 b) Passions pour « la bagatelle la plus importante du monde » : le football, in Bromberger C. (sous la direction de), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard Éditions, 271-307.
- Caillé A. (1989) *Critique de la raison utilitaire, manifeste du M.A.U.S.S.*, Paris Agalma/La Découverte.
- Calogirou C., Touché M. (1995), Sport-passion dans la ville : le skateboard, in *Terrain, Des sports*, 25, 37-48.
- Cazeneuve J. (1967) Esprit ludique et institutions, in Caillois R. (sous la direction de), *Jeux et sports, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 733-825.
- Cazeneuve J. (1968) Rites, *Encyclopaedia Universalis*, 284-286.
- Cazeneuve J. (1971) *Sociologie du rite*, Paris, P.U.F.
- Chartier R., Vigarello G. (1982) La trajectoire du sport, pratiques et spectacle, in *Le Débat*, février, 19, 35-58.
- Clastres P. (1980) *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. du Seuil.
- Damm H. (1970) The so-called sport activities of primitive people. A contribution towards the genesis of sport, in Lüschen G. *The cross-cultural analysis of sport and games*, Champaign, Illinois, Stipes publishing Company.
- Defrance J. (1995) *Sociologie du sport*, Paris, La Découverte.

- Douglas M. (1971) *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Ed. Maspéro.
- Dunning E., Sheard K. (1979) *Barbarians, Gentlemen and Players, a sociological study of the development of Rugby Football*, Oxford, Martin Robinson.
- During B. (1981) *Des jeux aux sports*, Paris, Vigot.
- Duverger C. (1978) *L'Esprit du jeu chez les Aztèques*, Paris-La Haye, Mouton.
- Duverger C. (1979) Jeux aztèques, *Le Monde*, 4 novembre.
- Duvignaud J. (1973) *Fêtes et civilisations* suivi de *La Fête aujourd'hui*, Paris, Ed. Weber, Actes Sud (1991).
- Duvignaud J. (1989) Le temps de la fête, in *Le Courrier de l'UNESCO, Que la fête continue*, 912, décembre, 11-15.
- Ehrenberg A. (1981) La communion athlétique, in *Traverses, La cérémonie*, 21-22, mai, 178-186.
- Ehrenberg A. (1984) Le football et ses imaginaires, in *Les temps modernes*, 460, 841-885.
- Ehrenberg A., Chartier R., Augé M. (1987) Sport. Religion. Violence, in *Esprit, Le nouvel âge du sport*, 4, avril, 63-70.
- Elias N. (1976) Sport et violence, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, décembre, 5, 2-21.
- Elias N., Dunning E. (1994) *Sport et civilisation, la violence maîtrisée*, Paris, Fayard.
- Eisenstadt S.N. (1976), L'analyse anthropologique des sociétés complexes, in Balandier G., Wieviorka M. (dir.), *Cahiers internationaux de Sociologie*, Vol. LX, 5-41.
- Faure J.-M. (1987) L'éthique puritaine du marathonien, in *Esprit, Le nouvel âge du sport*, 4, 36-41.
- Faure J.-M. (1991) Rapports de pouvoir et pratiques sportives, in *Anthropologie du sport, perspectives critiques*, Actes du colloque international francophone Paris-Sorbonne, 19-20 avril 1991, ANDSHA-MATRICE-QUEL CORPS ?, Paris, Ed. AFIRSE- Quel Corps ?, 42-49.
- Fellous M. (1997) Nouveaux rites de passage et cycle de vie in Segré M. (sous la direction de), *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 201-218.
- Goffman E. (1968) *Asiles, étude sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Payot.
- Guttmann A. (1978) *From ritual to record, the nature of Modern sports*, New-York Columbia University Press.
- Huizinga J. (1988) *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard (1938).
- Jacquin P. (1981) Des indiens rapides comme l'éclair, *Le Monde*, 3 mai, 1981.
- Jéridi Z. (1996), Les mirages du sacré... Le rite et la religion revisités, in Balandier G., Wieviorka M. (dir.), *Cahiers internationaux de Sociologie, Langages, symboliques, représentations*, vol 100, 151-161.
- Jeu B. (1977) *Le Sport, la mort, l'espace, essai de classification des sports*, Paris, Vigot.
- Laberge S. (1995) Sports et activités physiques : modes d'aliénation et pratiques émancipatoires, in *Sociologie et sociétés*, vol. XXVII, printemps, 53-74.
- Laplantine F. (1974) *Les Trois voix de l'imaginaire, le messianisme, la possession et l'utopie, étude ethnopsychiatrique*, Paris, Ed. La Découverte.
- Leclercq E. (1992) Du rituel à la théâtralité, une lecture de Victor W. Turner, in Balandier G., Wieviorka M. (dir.), *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol XCII, 181-198.

- Lefevre N. (1998), Les Eurogames V : un analyseur du réseau sportif gai et lesbien, in Le Pogam Y. (dir.), *Corps et culture, Sport et lien social*, 3, 57-67.
- Leiris M. (1979) Le sacré dans la vie quotidienne, in Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie (1937,1939)*, Paris, Gallimard, 60-74.
- Le Pogam Y. (1994) Sociologie générative et nouvel esprit du temps, in Guth S. (sous la direction de) *Une sociologie des identités est-elle possible ?*, Paris, L'Harmattan, 227-238.
- Le Pogam Y. (1997) Passions sportives, identité et modernité, in *Quasimodo, Nationalismes sportifs*, Printemps, 33-46.
- Le Pogam Y. (1999) Sport, modernité et souveraineté, in *Les Cahiers de l'Imaginaire*, 18, à paraître. Colloque « Rupture de la modernité », Montpellier, décembre 1994.
- Levi-Strauss C. (1962) *La Pensée sauvage*, Ed. Plon.
- Luschen G. (1980) The interdependence of sport and culture in *The cross-cultural analysis of sport and games*, Champaign, Illinois, Stipes publishing Company, 85-99.
- Morne J.-J., Barreau J. (1984) Spectacle sportif et fêtes traditionnelles, de la fête commémorative à la fête administrée, in *Anthropologie des techniques du corps*, S.T.A.P.S., 261-274.
- Otto R. (1968) *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec l'irrationnel*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- Paillard B. (1995) Le sida ou comment recoudre le lien social, in Augé M. (sous la direction de), *La Mort et moi et nous*, Paris, Ed. Textuel.
- Parlebas P. (1975) Jeu, rêve, fantaisie, *Esprit, L'éducation physique*, 5, 788-799.
- Parlebas P. (1986) *Éléments de sociologie du sport*, Paris, P.U.F.
- Pégard O. (1998) Une pratique ludique urbaine : la skateboard sur la place Vauquelin à Montréal, in Balandier G., Wieviorka M. (dir.), *Cahiers internationaux de Sociologie*, Vol CIV, 185-202.
- Piette A. (1988) Quand faire, ce n'est pas vraiment dire ou le jeu rituel, in *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3-4, 229-238.
- Piette A. (1990) La religiosité et la sacralité dans le monde contemporain, in Rivière C., Piette A. (sous la direction de) *Nouvelles idoles et nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris, L'Harmattan, 203-241.
- Piette A. (1992) Les rituels : du principe d'ordre à la logique paradoxale. Points de repère théoriques, in Balandier G., Wieviorka M. (dir.), *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol XCII, 163-179.
- Pociello C. (1978) Pratiques sportives et pratiques sociales, essai sur les déterminants socio-culturels et socio-politiques de l'émergence des sports modernes, Congrès HISPA, Paris, 289-295.
- Pociello C. (1981) Quelques indicateurs sur les déterminants historiques de la naissance des sports en Angleterre 1780-1860, in *Sports et société*, Paris, Vigot, 33-56.
- Pronger B. (1990) *The arena of Masculinity Sports, Homosexuality an the Meaning of Sex*, New-York, St Martin Press.
- Read K.-E. (1959) Leadership and consensus in a New Guinea society, in *American anthropologist*, vol 61, 3.
- Renon R. (1992), Jeux et sports de tradition, *Le Courrier de l'UNESCO, Sport et compétition*, décembre, 41-45.

- Rivière C. (1983) Pour une approche des rituels séculiers, in Balandier G., Wieviorka M. (dir.), *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol LXXXIV, 97-117.
- Rivière C., Piette A. (1990) sous la direction de, *Nouvelles idoles, nouveaux cultes, dérives de la sacralité*, Paris, L'Harmattan.
- Rivière C. (1992) Le rite enchantant la concorde, in Balandier G., Wieviorka M. (dir.), *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol XCII, 5-29.
- Rivière C. (1995 a) *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Ed. Hachette.
- Rivière C. (1995 b) Structure et contre-structure dans les rites profanes, in Segré M. (sous la direction de), *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 99-122.
- Sahlins M. (1976) *Âge de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard (1972).
- Sahlins M. (1980) *Au cœur des sociétés, raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard.
- Segalen M. (1994) avec la collaboration de Frère-Michelat C. *Les Enfants d'Achille et de Nike, une ethnologie de la course à pied ordinaire*, Paris, Ed. Métailié.
- Segalen M. (1998 a) *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- Segalen M. (1998 b) Courses-passions : de l'ascétisme à la fête, in Bromberger C. (sous la direction de), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard Éditions, 407-431.
- Segré M. (1995) sous la direction de, *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 99-122.
- Thomas L.-V. (1981) Entretiens avec *Le Monde*, 4-Civilisations, Paris, Ed. La Découverte.
- Thomson E. (1934) *La Civilisation aztèque*, Paris, Payot.
- Turner V.W. (1969) *Le Phénomène rituel, structure et contre-structure*, Paris, P.U.F. (1990).
- Van Gennep A. (1909) *Les Rites de passage*, Paris, Nourry.
- Yorke M. (1991) Les moines marathoniens du Mont Hiei, Adaptation française Video Adapt, Planète Câble, *Planète*, 9 mars 1998.

RÉSUMÉS

Une analyse comparative entre les rites du sport contemporain et ceux des jeux sportifs des sociétés archaïques ou traditionnelles est nécessaire pour saisir la transformation de leurs significations. De nouveaux rites apparaissent dans la modernité, dans des communautés ou dans des groupes dominés, qui, par le sport, affirment leur identité, mais dans des pratiques plus proches du jeu que du sport. Sans doute aussi, l'analyse des rites du sport exige de ne pas comprendre seulement leurs significations, mais d'apprécier leurs effets, notamment au plan politique et économique. Par leur plasticité, les rites du sport témoignent du caractère génératif du social.

Comparative analysis between contemporary sport rites and archaic or traditional societies games is necessary to perceive the transformations of their meaning. New rites appear in modernity, in communities or dominated groups, which, with sport, build their identity but with practices nearer to games than sport. So probably, the analysis of sport rites necessitates estimating not only their significations, but also their effects in the political and economic field. With their plasticity, sport rites show the generative character of social.

INDEX

Keywords : sport, rite, modernity, sport games, traditional societies

Mots-clés : jeux sportifs, modernité, sociétés traditionnelles

AUTEUR

YVES LE POGAM

Faculté des Sciences du Sport et de l'Éducation Physique. Université Montpellier I.

Équipe « Corps et Culture ».